

EL HOMBRE EN LA GLORIA FUTURA

*P. Lic. Marcelo Latanzio I.V.E.
Centro de Altos Estudios «San Bruno, vescovo di Segni»
29 junio 2011*

Las palabras del título (el hombre en la gloria futura) han sido extraídas de la conclusión de una pequeña obra del Aquinate (cf. «De articulis fidei et Ecclesis sacramentis»). La frase completa es la siguiente:

En virtud (por la eficacia) de estos sacramentos el hombre es conducido a la gloria futura, la cual consiste en siete cualidades («dotes»): tres del alma y cuatro del cuerpo («horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futuram gloriam, quae consistet in septem dotibus: tribus animae, et quatuor corporis»).

El santo Doctor enumera y describe luego, sucintamente, las siete cualidades o «dotes», tal como tendremos oportunidad de ver (3). La finalidad de este trabajo es la de dar una explicación del texto usando otras obras del Angélico en modo de completar y captar mejor el contenido de la conclusión de este opúsculo (2, 3). Además nos puede ayudar a valorar ciertas observaciones críticas que se hacen a la escatología de Santo Tomás (1, 4).

1. Observaciones críticas sobre la escatología de Santo Tomás

a) Hace unos años, un autor ya fallecido (30 marzo 1984), mostrando ciertos límites de la teología «tradicional tomista» escribía: «es claro que el lenguaje de la teología... define la naturaleza esencial del cielo y la beatitud en Dios como la visión beatífica de Dios (así los Tomistas), o como el amor beatífico de Dios (así los Escotistas)¹»; y en otro lugar de la misma obra: «la

¹ K. RAHNER, *Heaven*, en K. Rahner-H. Vorgrimler, *Dictionary of Theology*, Crossroad, New York 1981, 204-205. Benedicto XVI, en una de sus catequesis (17 marzo 2010), parece aludir a esta diferencia entre escuelas, aunque el contexto es diferente, pues el Papa presenta las obras de dos personajes medievales:

teología declara que la visión de Dios es esencial para la gloria que ha sido prometida al hombre, pero, en comparación con la Escritura, la teología a menudo acentúa de modo indebido el aspecto intelectual²; y un poco más adelante: «no debemos entender la causalidad divina formal actuando sobre la mente humana, en un modo demasiado estrecho como si exclusivamente afectase el intelecto, pues de acuerdo a la Escritura, es el corazón del hombre que ve a Dios»³. En este sentido faltaría en Santo Tomás una visión más cercana al nuevo Testamento, en el cual aparecen otros aspectos de la vida eterna: la intimidad con Dios o «estar con el Señor» (cf. 1Tim 4,17; Flp 1,23; Lc 23,43); el «*amor*» de Dios (cf. 1Cor 13,8), además de la visión cara a cara de la cual habla el santo Doctor (cf. 1Jn 3,2; 1Cor 13,12).

b) Otro autor⁴ refiriéndose a la «Escolástica medieval» decía: «A partir de este primado de la visión beatífica, comprendida más como conoci-

S. Buenaventura y Sto. Tomás de Aquino como «matices distintos de una visión fundamentalmente común», mientras que K. Rahner critica el «tomismo» como «acento indebido» «en comparación con la Escritura», y como «un modo demasiado estrecho» de concebir la visión de Dios en la gloria.

² K. RAHNER, *Beatific vision*, en Dictionary, 42. Ver también: K. RAHNER, *The Content of Faith. The Best of Karl Rahner's Theological Writings*, Crossroad, New York 1993, n. 170, 649; n. 171, 651-652.

³ K. RAHNER, *Beatific vision*, en Dictionary, 43.

⁴ J. L. De la Peña se desempeñó como profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y del Seminario de Oviedo. Es autor de numerosos artículos y libros sobre escatología: *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Ediciones Marova, Madrid 1980; *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1978; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986; *Lelemento di proiezione e la fede nel cielo, en Concilium it.* 15, 1979, 464-478. Existe también una tesis doctoral sobre su pensamiento: A. Taty-Mboumba, *L'eschatologie chretienne dans la theologie contemporaine. Débat théologique après Vatican II à travers la contribution de JL Ruiz de la Peña*, Diss. Pontificia Universidad Urbaniana, Roma 1993. El autor considera la escatología como uno de los más vivamente agitados aspectos del horizonte teológico actual; se estaría recuperando en nuestros días de la marginación de que fue objeto en otras épocas por parte de la teología sistemática. Murió el 27 septiembre de 1996, cuando estaba terminando su último libro sobre escatología, en el cual estuvo trabajando hasta poco antes de su muerte. No pudo por eso escribir el prólogo al mismo: *La Pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.

miento intelectual que como integración personal del hombre en el misterio de Dios, la escatología va a ofrecer un nuevo flanco a las críticas de la utopía, que detecta en ella una triple limitación: «individualismo, espiritualismo, desmundanización». El «individualismo» se evidencia en el desplazamiento que sufre la pregunta acerca del fin de la historia en favor de la pregunta acerca del fin de la existencia singular... Del «espiritualismo» subyacente a toda la temática da fe la representación utilizada para plasmar el yo individual: el alma separada. Lo que en el Nuevo Testamento era el objetivo último de la esperanza cristiana, la resurrección de los muertos, pasa a ser simple «incremento accidental de la bienaventuranza»... Como consecuencia del individualismo y espiritualismo que se acaban de mencionar, se instala en la teología una visión «desmundanizada» del éschaton... Esta doctrina es, además enmarcada en el esquema sustitutivo propio de la apocalíptica: «este mundo está destinado a perecer en la conflagración cósmica, para dar paso al otro mundo, que sería por tanto *creatio ex nihilo*...»⁵. En la escatología medieval, según el autor, se habría dejado de lado la integración de toda la persona en el misterio de Dios (todo el hombre y no sólo el alma), la dimensión social-comunitaria de la escatología, y también el tema de la Resurrección.

No es el momento de valorar y responder a estas observaciones críticas, pero teniéndolas en la memoria, leamos los textos de Santo Tomás.

2. *Explicación de la primera parte del texto*

a) «*Virtute horum sacramentorum*». (en virtud, por eficacia de estos sacramentos). Se habla aquí de los sacramentos «cristianos» que santifican al hombre, de los cuales el Aquinate trató en precedencia. En efecto, el «Opúsculo» tiene dos partes principales: los artículos de la fe (divinidad y humanidad de Cristo) y los sacramentos de la Iglesia (materia, forma, ministro, efectos, errores). Las dos partes corresponden al pedido del entonces arzobispo de Palermo (probablemente Leonardo dei Conti) de compilar un breve escrito que se pudiese recordar de memoria: sobre los artículos de la fe enumerados en el Símbolo de los Apóstoles con todos los errores principales sobre cada uno («De articulis fidei») y también los sacramentos de la Iglesia («et Ecclesiae sacramentis»). La carta-respuesta fue escrita por

⁵ *La Pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 24-26.

Santo Tomás en Orvieto entre los años 1255-1261⁶. La importancia para la teología de la segunda parte de nuestro escrito se puede deducir del hecho que fue usado en el «Decreto para los Armenios» casi literalmente, el cual forma parte de los documentos emanados por el Concilio Ecuménico (XVII) de Florencia (22 nov. 1439)⁷.

En el «Opúsculo», el doctor Angélico trata el tema de los sacramentos en las dos partes, sea como uno de los efectos de la divina potencia («*effectus divinae virtutis*», n. 601) entre los cuales enumera: la creación de las cosas en el ser de la naturaleza, el efecto de la gracia por la cual la Iglesia es vivificada por Dios, la resurrección de los muertos y la última obra de Dios, la recompensa de los buenos y la punición de los malos. La segunda parte, como hemos ya dicho, es un tratadito sobre los sacramentos que están comprendidos en el artículo de fe que se refiere a la gracia («*ad effectum gratiae pertinent*», nn. 602. 612). Se trata de la gracia de Cristo que es no sólo significada, sino también causada por ellos: «los sacramentos de la nueva ley, contienen y confieren la gracia» («*sacramentum novae legis continet et conferunt gratiam*», n. 612). Conviene recordar aquí que para Santo Tomás el sacramento de la nueva alianza es signo de una realidad sagrada que santifica al hombre («*signum rei sacrae in quantum est santificans homines*», *STh* 3, 60, 2). Estamos habituados, y es verdad, a mirar los sacramentos como «signos sensibles y eficaces de la gracia» («*Compendium*», 244; cf. CIC 1113-1131). Después de la controversia originada por la Reforma Luterana que negaba la eficacia de los sacramentos, la Iglesia enseña su eficacia instrumental para producir la gracia santificante («a través de los cuales se nos otorga la vida divina», *Comp.* 224). La visión de Santo Tomás es más amplia, pues la gracia es la forma («*causa formalis*») de nuestra santificación («*forma nostra sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus*»), pero el sacramento es también signo de la causa (eficiente)

⁶ Según J. A. Weisheipl (= W., *Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994, 400-401) fue escrito en Orvieto entre 1261-1265; Mandonnet indica los años 1261-1262; Walz entre 1260 y 1268; J-P. Torrell señala el período entre 1261 y 1270 (= T., *Amico della verità*, ESD, Bologna 2006, 178-179, 480). El texto latino se encuentra en la Ed. Leonina T^o 42, 207-257; Ed. Marietti 1954, *Opuscula Theologica*, I, 141-151; trad. italiana: in *O Theologos* 2, 1975, 127-206.

⁷ Ver Decreto para los armenios, Dz 695-702; DS 1310-1327.

de nuestra santificación que es la pasión de Cristo⁸. Finalmente es signo del fin último de nuestra vida («*ultimus finis vitae nostrae*») que es la vida eterna. Por tanto para el Angélico, el sacramento es signo de las tres realidades que santifican al hombre: signo «rememorativo» de lo que ha precedido (la pasión de Cristo), signo «demostrativo» de lo que se realiza en el hombre por la pasión de Cristo (la gracia) y es signo «pronóstico» («*pronosticum*») es decir pre-anunciador de la gloria futura (cf. *STh* 3, 60, 3)⁹.

Por otra parte, en los sacramentos encontramos como tres niveles: el sólo signo («*sacramentum tantum*»), la realidad significada por el sólo signo, que a su vez es signo de otra realidad más profunda («*res et sacramentum*»), y la última realidad significada («*res tantum*»). Así, respecto a la Eucaristía, escribe el Aquinate en otro texto del opúsculo que estamos estudiando: «En este sacramento: a) hay algo que es tan sólo signo («*sacramentum tantum*»): a saber las especies mismas del pan y del vino; b) hay además algo que es realidad y signo («*res et sacramentum*»): y es el cuerpo verdadero de Cristo; c) y también algo que es sólo realidad («*res tantum*»): la unidad del cuerpo místico, es decir, de la Iglesia, unidad que es significada y causada por este sacramento» (n. 620). En un texto «raro» el Aquinate habla también de una realidad que está significada aunque no contenida: «en los sacramentos hay que considerar tres cosas. En primer lugar el sacramento (signo) mismo, como el bautismo; segundo la realidad significada y contenida, es decir la gracia; y tercero la realidad significada y no contenida, es decir la gloria de la resurrección» (In 1Cor c. 1, lc 2). Cuando en su juvenil comentario a las Sentencias explica una parte de la definición del bautismo dada por Dionisio «por el bautismo somos como

⁸ Una alusión aparece en el *Comp.* 225: «Los misterios de la vida de Cristo constituyen el fundamento de lo que ahora, por medio de los ministros de su Iglesia, el mismo Cristo dispensa en los sacramentos». Ver también: «en la liturgia de la Iglesia, Cristo significa y realiza principalmente su misterio pascual» (n. 221); «se manifiesta y se realiza en ella [la Liturgia], a través de signos, la santificación de los hombres» (n. 218); en la explicación del tríptico de Rogier Van de Weyden (antes del n. 250): «los sacramentos de la Iglesia son el fruto del sacrificio redentor de Jesús en la cruz». El misterio pascual (muerte-resurrección) es «fundamento» de los sacramentos, y los mismos sacramentos son «fruto del sacrificio redentor» en los cuales se manifiesta y realiza «la santificación de los hombres».

⁹ Cf. In 4S d. 1, q. 1, a. 1, q. 1 ad 4.

guiados de la mano a la contemplación de las realidades celestiales» («per baptismum manuducimur in caelestium contemplationem») explica estas palabras diciendo: «aquí trata el fin remoto y último, en cuanto a aquellas realidades que son propias de la patria, al cual el bautismo nos conduce por la gracia que confiere, y que es la realidad significada y no contenida» («per tertium autem tangit finem remotum et ultimum, quantum ad ea quae sunt patriae; ad quam nos baptismus perducit per gratiam, quam confert, quae est res significata et non contenta», In 4S d. 3, q. 1, a. 1, q. 3 c.). La pasión de Cristo y la gracia conducen al hombre a la vida futura que está significada pero no contenida en los sacramentos¹⁰. Veamos un último tex-

¹⁰ Otros textos pueden aclarar más esta expresión «realidad significada pero no contenida» («res non contenta»): en la ablución del bautismo, que es materia de este sacramento, «la sepultura de Cristo es realidad significada, no contenida; pues la institución de la materia sacramental mira principalmente a la significación de la realidad contenida» («quod sepultura Christi est res significata, non contenta; institutio autem sacramentalis materiae attenditur principaliter quantum ad significationem rei contentae», In 4Sent, d. 3, q. 1, a. 3, q. 1 ad 4). En una objeción argumenta el Aquinate con una afirmación que considera verdadera: «esto es común a todos los sacramentos, que se da solo a los viadores para alcanzar la gloria de la patria, que es la realidad no contenida, pero sí significada en todos los sacramentos» («hoc est commune omnibus sacramentis, quae non nisi viatoribus dantur ad perveniendum ad gloriam patriae, quae est res non contenta, et significata in omnibus sacramentis», In 4Sent., d. 8, q. 1, a. 1, q. 3, obj. 2). Hablando del bálsamo que se agrega a la materia esencial de la confirmación que es el óleo, dice: «la incorrupción de la gloria es la realidad no contenida en este sacramento» («in corruptio gloriae est res non contenta in hoc sacramento», In 4Sent d. 23, q. 1, a. 3, q. 1, ad 1). Respecto al sacramento del matrimonio: «la unión de Cristo con la Iglesia no es la realidad contenida en este sacramento, sino la realidad significada pero no contenida, y tal realidad no puede ser producida por ningún sacramento, sino que tiene otra realidad contenida y significada que sí realiza (el sacramento)» («unio Christi ad ecclesiam non est res contenta in isto sacramento, sed res significata non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit», In 4Sent d.26, q. 2, a. 1, ad 4). Respecto a la Eucaristía, escribe el santo Doctor en la Suma: «doble es la realidad de este sacramento, una que es significada y contenida, a saber el mismo Cristo, otra que es significada y no contenida, a saber el cuerpo místico de Cristo, que es la sociedad de los santos. Quienquiera reciba esta sacramento, por ese mismo hecho da a entender que está unido a Cristo e incorporado a sus miembros» («Duplex autem est res huius sa-

to del Aquinate a este respecto: «aquí instruye» – a los corintios – «sobre la realidad no contenida pero significada en los sacramentos, es decir la gloria de la resurrección, la cual no está contenida en el sacramento, por eso no se la consigue inmediatamente que uno recibe el sacramento, pero sí está significada en ellos la gloria de la resurrección, en cuanto en ellos se confiere la gracia, por la cual se llega a la beatitud» (*hic consequenter instruit eos de re non contenta sed significata in sacramentis, scilicet de gloria resurrectionis, quae non est contenta in sacramento, cum non statim habeat eam qui suscipit sacramenta, sed significatur gloria resurrectionis in ipsis, in quantum confertur in eis gratia per quam ad beatitudinem pervenitur*», In 1Cor c.15; lc. 1).

b) «El hombre». Se trata de todo el hombre, compuesto de alma espiritual y cuerpo material, del cual, en dicho «Opúsculo» ya indicó algunas cosas: - que es error el de los maniqueos el atribuir «la creación de Dios a las realidades invisibles, mientras que las visibles serían obras del diablo» («qui posuerunt Deum factorem invisibilium, sed visibilia a Diabolo facta», n. 600); - que Dios mantiene en el ser el mundo, lo gobierna (cf. «De art. fidei» n. 601); - la existencia del pecado original en los niños (cf. n. 602, 2); - se condenan las proposiciones pelagianas («el hombre tiene de sí el principio de las buenas obras si bien la perfección le viene de Dios»; y

cramenti... una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum», STh 3, 80, 4). En los textos inéditos reportados por la Comisión Leonina, en el comentario a 1Cor 12, 1, el Aquinate da la división del texto, ubicando cada parte en su contexto: «después de la doctrina de los tres sacramentos, el bautismo, el matrimonio y la eucaristía, el apóstol instruye a los corintios sobre la realidad de tales sacramentos. La realidad de los sacramentos es doble: una significada y contenida en el sacramento, a saber, la gracia, y otra significada y no contenida, a saber la gloria; y por eso primero trata de la primera, es decir de los dones de la gracia, y segundo de la gloria de la resurrección y esto en el cap. 15» («Post doctrinam trium sacramentorum, scilicet baptismi, matrimonii et eucharistiae, instruit apostolus Chorinthienses de re ipsorum sacramentorum. Est autem duplex res sacramenti: una est significata et contenta in sacramento, scilicet gratia, alia est significata et non contenta, scilicet gloria; et ideo primo tractat de prima, scilicet de donis gratiarum, secundo vero de gloria resurrectionis, et hoc in XV capitulo»).

que la «gracia es otorgada al hombre según sus méritos», n. 602, 3); como también las atribuidas a Orígenes («todas las almas han sido creadas junto con los ángeles, y en razón de su diverso comportamiento que entonces tuvieron, algunos hombres han sido llamados por Dios a la gracia, otros han sido abandonados a su infidelidad», 602, 4); se condena también el error de quien «niega el libero arbitrio, como lo ha negado quien dijo que las almas creadas malas no pueden sino pecar» (602, 9); y también el de quienes «afirman que los hombres están sometidos fatalmente al dominio de los astros y su obrar está condicionado por el movimiento de las estrellas» (602, 10); también se condena a quienes sostienen que «los hombres que viven en gracia y en caridad no pueden ya pecar, de modo que si alguna vez han pecado es porque jamás han poseído la caridad» (602, 11)¹¹.

Los últimos dos efectos de la divinidad, se refieren también a los hombres: «la resurrección de los muertos» con verdaderos cuerpos materiales, humanos; se enumeran algunos errores como el de considerar la resurrección como algo solamente «espiritual» y ya ocurrida (603, 1); o que se da: en «cuerpos celestes», o: semejantes «al aire o al viento», o: «transformados en espíritus» (603, 2-5). La última obra de Dios es «la recompensa de los buenos y el castigo de los malos» (604); condenando a quienes afirman que: «el alma muere con el cuerpo» (604, 1); o a quienes sostienen que «los hombres y demonios condenados pueden purificarse y retornar al estado glorioso, mientras que los ángeles santos y los bienaventurados pueden recaer en el mal» (cf. 604, 2); o «quien afirma que las penas de todos y todos los premios futuros, tanto de los buenos como de los malos, son iguales» (cf. 604, 3); o «quien afirma que las almas de los malos no descienden al infierno inmediatamente después de la muerte, ni las almas de los santos entran en el Paraíso antes del día del juicio» (604, 4); o «quien afirma que después de la muerte no existe el purgatorio para las almas de quienes han muerto en caridad, pero con alguna cosa por purificar» (604, 5).

Este hombre, creado y gobernado por Dios, salvado por Cristo especialmente por su pasión y resurrección (cf. 606-611), es también perfeccio-

¹¹ Aunque estas verdades sean enseñadas constantemente por el Magisterio y basadas en la verdad de las Escrituras, existen hoy corrientes de opinión o pareceres de personajes que se llaman a sí mismos teólogos o exegetas, que se acercan peligrosamente a dichos errores, o los repiten bajo el velo de un nuevo lenguaje.

nado por los sacramentos: «regenerado» (por el Bautismo, 613, 1), «perfeccionado» (por la Confirmación, 613, 2), «nutrido» (por la Eucaristía, 613, 3), «re-sanado espiritualmente» (por la Penitencia, 613, 4), sanado «espiritual y corporalmente» (por la Unción, 613, 5), acrecentado «corporalmente» (por el matrimonio, 613, 7) y «espiritualmente» (por el Orden, 613, 6).

Cuando en las palabras conclusivas del «Opúsculo» habla del «hombre» debemos recordar todas las afirmaciones precedentes (creado y gobernado por Dios, caído, libre, redimido por Cristo, perfeccionado por los sacramentos, etc.).

c) «*Perducitur*», la expresión es usada por Santo Tomás en este mismo Opúsculo cuando compara la vida corporal con la espiritual, para mostrar la conveniencia del orden y número de los sacramentos: «en la vida corporal el hombre se perfecciona... con el crecimiento que lo conduce (*perducitur*) a la estatura y vigor perfectos» (613, 2), y en la conclusión del mismo: «a dicha gloria nos conduzca Aquel que vive y reina por los siglos de los siglos» (*ad quam nos perducatur qui vivit et regnat per omnia saecula saeculorum*). El agente que realiza la acción es siempre Dios, quien conduce, guía, dirige a los hombres (a través de causas creadas).

«*Perducitur*» gramaticalmente es la tercera persona singular del indicativo presente pasivo del verbo «perduco». Etimológicamente el verbo viene de: «per» (a través, por medio) + «duco» (conducir, guiar). El «per» tiene un sentido intensivo, y se podría traducir como: completar, llevar a perfección, terminar de guiar¹².

Santo Tomás usa con frecuencia «*perducitur*» en sus obras, sea en las juveniles, como en las de su madurez¹³. Indicamos sólo algunas frases

¹² En italiano existe una palabra derivada: «perdurre» (perdùco; coniug. condurre) y significa: conducir, llevar, dirigir, prolongar. Ejemplo: «alla qual cosa la Fortuna fu favorevole, e loro perdusse in un picciolo sen di Mare», Boccaccio, n. 41. 9).

¹³ Un verbo semejante es «adducere»: «es propio de sólo Dios hacer las almas bienaventuradas por una participación de la (bienaventuranza) suya. Pero conducir los hombres a la bienaventuranza, en cuanto cabeza y autor de la su salvación, es (propio) de Cristo (*solius Dei est sui participatione animas beatas facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, in quantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est*)» (STh 3,

que pueden ayudar a captar el sentido que tiene en el presente contexto. Del «Comentario a las Sentencias» (W. y T.: Paris 1252-1256): «el hombre en la divina fruición, que proviene de la gracia y no de la naturaleza, es conducido («perducitur») a igualar a los ángeles» (In 2S.)¹⁴; «de la unión con el fin, uno es llevado («perducitur») a la participación de las perfecciones del fin» (In 3S.)¹⁵. De la «Suma contra Gentiles» (12): «el fin último al cual el ser humano es guiado con la ayuda de la divina gracia, es la visión de Dios por esencia, que es propia de Dios mismo: de modo que este bien final, Dios lo comunica al hombre. Por tanto el hombre no puede ser conducido (perduci) a este fin, si no se une a Dios mediante la conformidad con su querer. Pero esto es el efecto propio del amor, pues es propio de los amigos querer y no querer las mismas cosas, y alegrarse o entristecerse de las mismas cosas. Así por la gracia santificante el hombre se constituye en amador de Dios, pues por ella el hombre es guiado hacia el fin comunicado a él por Dios» (l. 3, c. 151, 3). «Separada del cuerpo, el alma es conducida («perducitur») a la morada celestial, la cual no es otra cosa que el gozo de Dios, del cual gozan también los ángeles en el cielo» (l. 4, c. 91)¹⁶.

De la «Suma Teológica» (W. y T.: Roma 1268): «el fin, al cual las cosas son ordenadas por Dios, es doble. Uno, que sobrepasa los límites y la capacidad de toda naturaleza creada, y tal fin es la vida eterna que consiste en la visión de Dios, la cual trasciende la naturaleza de todo ser creado (...) Por el contrario, el otro fin es proporcionado a los seres creados, y por eso cada cosa creada lo puede alcanzar con sus capacidades naturales. Ahora bien, cuando (se trata de un fin) que un ser no puede alcanzar con sus fuerzas

59, 2 ad 2). Etimología: *ad-* + *duco*; significa: conducir, impulsar, acarrear, tender, atraer, atraer a sí, inducir.

¹⁴ Hay un tipo de imagen que se da en el hombre, además de la natural, y que proviene de la gracia: «quod homo ad aequalitatem angelorum perducitur in divina fruitione, est gratiae, et non naturae» (In 2S d. 16, q. 1, a. 3, ad 2).

¹⁵ Hablando de la virtud teologal de la fe «ex conjunctione autem ad finem aliquis in participationem perfectionum finis *perducitur*» (In 3S d. 23, q. 2, a. 2, q. 2 ad 5).

¹⁶ De la parte escatológica de la CG «... dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut angeli fruuntur in caelis» (4CG 91, 9.).

naturales, es necesario que otro lo conduzca, como sucede con la flecha que es lanzada hacia el objetivo por el arquero. Por tal motivo la criatura racional, capaz de la vida eterna, hablando estrictamente, es conducida («perducitur») y como transferida a ella por Dios» (1, 23, 1)¹⁷; «la criatura racional es conducida («perducitur») por Dios al fin de la bienaventuranza» (1, 62, 9)¹⁸.

De las «Cuestiones Disputadas» (W. Paris 1257-1258): «aunque el alma haya nacido para conocer a Dios, sin embargo no es conducida al acto de conocimiento si no es empapada por la luz divina, y por eso con sus solas fuerzas naturales ninguno puede ver a Dios por esencia» (De Ver 8, 3, s. c. 2).

d) «Ad futuram gloriam». Antes de la conclusión de este «Opúsculo», el Aquinate ya trató de la gloria futura en dos oportunidades: la primera al sintetizar la postura atribuida a Orígenes: «quien sostuvo que los hombres y los demonios condenados, podían ser purificados de nuevo, y re-entrar en la gloria» («qui posuit homines et daemones damnatos iterum posse purgari, et redire in gloriam») donde «gloria» aparece como contrapuesta a condenación (cf. 604, 2). La segunda al indicar el efecto del bautismo «quienes mueren inmediatamente después del bautismo son introducidos en la gloria de Dios. Por eso se pone como efecto del bautismo la apertura de la puerta del Paraíso» («statim morientes post Baptismum introducuntur ad gloriam Dei. Unde effectus Baptismi ponitur apertio ianuae Paradisi», 616). Por tanto, del contexto, es claro que «gloria» indica el estado final de los ángeles y hombres bienaventurados confirmados en el bien (y que

¹⁷ En el contexto de la providencia de Dios y de la predestinación: «Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae... Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa» (STh 1, 23, 1.).

¹⁸ Bienaventuranza de los ángeles: «unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis» (STh 1, 62, 9).

no pueden recaer en el mal), en la cual son introducidos inmediatamente («statim») quienes han sido perdonados de toda culpa original y actual.

«Gloria, gloria», se puede traducir por fama, buen nombre, acción noble, hecho glorioso, o también: gloriarse, vanidad. «Gloria es el conocimiento claro con alabanza» («gloria est clara cum laude notitia»)¹⁹; «*doxa* (doxa) quod est *gloria*» («Super Decretalem» 2).

Santo Tomás usa la palabra «gloria» cerca de 1450 veces. Tres son los sentidos que les da: como gloria vana («*innanis gloria*»), la gloria de Cristo, y la gloria eterna. A nosotros nos interesa más este último sentido, el de gloria futura, eterna. Veamos algunos textos: «La gloria importa el conocimiento de la bondad de alguno, por eso Ambrosio dice que gloria significa conocimiento claro con alabanza; ahora bien, la bondad de Dios es infinita, cuyo conocimiento no existe sino en Dios, por eso, la gloria, existe sólo en Dios, en cuanto se conoce a sí mismo, el hombre no puede alcanzar esta gloria más que participando al conocimiento divino» (In Job 40). «La gloria es propia de sólo Dios» («*propria solius Dei*», In Jn 7, Lc 2); «la gloria que no proviene de Dio es nada» («*quae a Deo non est, nihil est*», In Jn 8, Lc 8); «la gloria eterna es el mismo Dios» («*est ipse Deus*», In 2Cor c. 5, lc 1); «la gloria no es otra cosa que la claridad misma de la naturaleza divina» («*nihil est aliud quam ipsa claritas divinae naturae*», In Rom c.1, lc 7); «con frecuencia la gloria humana es falaz. En vez, porque Dios no puede fallar, su gloria es siempre verdadera» («*frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est*», STh 1-2, 2, 3).

El hombre puede participar a la gloria de Dios: «la gloria del alma consiste en esto: que el alma esté unida a Dios mismo por la visión y el amor» («*gloria animae consistit in hoc quod anima ipsi Deo unitur per visionem et amorem*», In 3S d. 18, a. 4, q1a. 4); «viendo a Dios por esencia, por la disposición (que produce) la luz infusa, la mente alcanza el término del camino, que es la gloria» («*in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae, qui est gloria*», De Ver 10, 11); «los bienaventurados por aquella visión se convierten en

¹⁹ In 3S d. 18, a. 4, q1a. 3; De Malo 9, 1; STh 2-2, 103, 1 ad 3; In Jn c. 8, lc. 8; c. 13, lc. 6. «Gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarificari» (2-2, 132, 1);

celebridades, no según los hombres, los cuales pueden ser engañados y engañar en sus apreciaciones, sino según el conocimiento verdaderísimo de Dios y de todos los bienaventurados. Por eso tal bienaventuranza es llamada en la Sagrada Escritura, con mucha frecuencia, gloria» (3CG 63, 3).

Existe pues una gradación: la gloria pertenece a Dios por antonomasia, mientras a los ángeles y a los hombres por participación. Veamos dos textos más: «gloria significa conocimiento claro con alabanza, al modo de un conocimiento manifiesto que se posee de la bondad de alguno. Pero como se dice en Mt 19, 17: «nadie es bueno, sino sólo Dios...», por eso Él mismo es la bondad por antonomasia y por esencia. Las otras realidades son buenas por participación, y así sólo a Dios conviene la gloria por antonomasia... El conocimiento de la bondad divina, se dice gloria en el sentido más excelente y por antonomasia... La cual, en cierta medida, es poseída también por el hombre... en modo todavía más excelente por los ángeles, pero perfectamente solo por Dios... Por eso sólo el conocimiento perfecto que Dios tiene de sí mismo se llama gloria, en cuanto tiene un conocimiento perfecto y clarísimo de sí mismo» (In Heb 1, Lc 2)²⁰.

²⁰ «Gloria est clara cum laude notitia, quasi quaedam manifesta notitia, quae de bonitate alicuius habetur. Sed, sicut dicitur Matth. XIX, 17: nemo bonus, nisi solus Deus, et etiam Lc. XVIII, 19, unde ipse est bonitas antonomastice et per essentiam. Alia vero bona sunt per participationem, et ita soli Deo convenit gloria antonomastice. Is. XLII, 8: gloriam meam alteri non dabo. I Tim. I, 17: regi autem saeculorum immortalis, invisibili, soli Deo honor et gloria. Cognitio ergo divinae bonitatis, excellenter et antonomastice dicitur gloria, id est, clara cum laude notitia bonitatis divinae. Ista aequaliter habetur ab homine, quia nunc cognosco ex parte, I Cor. XIII, 12, sed habetur excellentius ab angelis, sed a solo Deo perfecte. Deum enim nemo vidit unquam, Io. I, 18, verum est, nec angeli comprehensive, sed ipse solus seipsum comprehendit. Ergo sola cognitio Dei de seipso perfecte dicitur gloria, quia perfectam notitiam habet et clarissimam de seipso» (In Heb 1, Lc 2). La gloria implica conocimiento claro de un bien, «bonum est naturaliter desiderabile, et homo semper vult commutare minus bonum pro maiori bono. Summum bonum hominis est gloria caelestis; hanc cum invenerit, debet omnia dimittere pro ista» (In Mt c. 13, lc. 4). Para otros textos sobre la gloria eterna, ver: In Is c. 30; In 4S d. 44, q. 2, a. 4, q. 1; In 4S d. 45, q. 1, a. 1, q. 2 ad 3; In 4S d. 45, q. 1, a. 3 ad 10; In 4S d. 45, q. 2, a. 2, q. 1; In 4S d. 47, q. 1, a. 1, q. 1 ad 3; In 4S d. 49, q. 1, a. 4, q. 1 ad 4; Catena Aurea in Mc 9, lc. 1; In Mt c. 13, lc. 1; 1Cor c. 11, lc. 2; In 2Cor c. 5, lc. 2; In Ef c. 6, lc. 4; In Jn c. 13, lc. 6; c. 16, lc. 7; c. 17, lc. 1; c. 21, lc. 1;

La gloria «que viene de Dios no es gloria vana, sino verdadera. Tal es la gloria prometida como premio de las buenas obras» («gloria quae habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in praemium repromittitur», STh 2-2, 132, 1 ad 2).

e) «Quae consistet in septem dotibus». Cuando el Aquinate explica en qué consiste la gloria futura del hombre, participación a la gloria de Dios, habla de siete «dotes».

-«Consistet» puede entenderse en diversos sentidos: estar compuesto, resultar, reducirse a; tener sede, estar situado; durar, resistir. Derivado de: consistere = de «cum» (con) + «sistere» (estar, colocar). En el uso de Santo Tomás tiene el sentido de estar compuesto, formar parte: «el pecado consiste tanto en el acto interior cuanto en el exterior» (In 2S d. 35, q. 5, a. 5, textus); «la bienaventuranza no puede consistir en los bienes del cuerpo» (In 4S d. 49, q. 1, a. 1, q. 1 ad 6); «es imposible que la felicidad consista en el honor» (1-2, 2, 3); «parece que la razón propia del amor consista en esto: que el afecto de uno tiende hacia el otro como a algo que forma un todo con nosotros mismos, es por eso que Dionisio afirma que el amor es una fuerza unitiva» (1CG 91, 4); «respecto a Dios, el honor puede consistir en sólo los movimientos interiores del corazón, por ejemplo, el solo pensar y reconocer la excelencia de Dios, o la de otros delante de Dios» (2-2, 103, 1). «En dos cosas se puede decir que la perfección consiste en una determinada cosa: un modo, por sí y esencialmente, otro modo secundaria y accidentalmente. Por sí y esencialmente la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad, principalmente en el amor de Dios, y en manera secundaria en el amor del prójimo, y sobre esto se dan los mandamientos principales de la ley divina» (2-2, 184, 3).

-La palabra «dote» tiene un sentido especial. Proviene del latín: «dos», «dotis», de la misma raíz que dar, don: «dare», etc. De allí que dote significa un don especial, es el conjunto de bienes que la mujer aporta a la economía familiar. La analogía tiene su fundamento en la Sagrada Escritura, en la cual la gloria futura se paragona a las nupcias (cf. 2Cor 11, 2, los cristianos son

Report. ineditae, Sermo 2, v. 9; STh 1-2, 2, 3; 2-2, 67, 4 ad 2; 2-2, 24, 3 ad 2; 2-2, 81, 7; 2-2, 83, 9; In Ps 21, 19; STh 3, 55, 1; 3, 63, 3, ad 1; In Job c. 42, fin; In Psal 47, Lc. 2.

considerados como «la prometida a un único Esposo»; Ef 5, 32 (Gen 2, 24; Mt 19, 5). La Escritura nos presenta a Yahvé como el esposo fiel, unido con su pueblo en Alianza de profundo e indisoluble amor (cf. Is 54, 4-8; 61, 10; 62, 4-5; Jer 2, 20; 31, 3; Ez 16.23; Os cc. 1-3; Cant; Sal 44; Sir 15, 2; Sap 8, 2). En la plenitud de los tiempos, las nupcias entre Dios y los hombres se consumaron en Cristo Esposo. En efecto los apóstoles son los amigos del Esposo (Mt 9, 15), cuya misión será la de buscar unir los hombre a Cristo (cf. 2Cor 11, 2). La Iglesia es la esposa (cf. Ef 5, 25. 32), la esposa del Corde-ro, purificada, amada y santificada por el Esposo (cf. Ap 19, 7-8; 20, 9; 21, 2. 9-10; 22, 17). Los cristianos están invitados a las nupcias del Esposo (cf. Mt 22, 2-14; Lc 14, 15-24), que esperan su venida como vírgenes prudentes (cf. Mt 25, 1-13)²¹. Para hablar del cielo, Jesús usó la imagen de las nupcias (cf. Mt 22, 1-14).²² Los siervos han sido invitados al banquete de gozo que el Señor ofrece eternamente a sus elegidos²³.

Esta analogía tiene un fundamento. Nos es más conocido el amor matrimonial que la misteriosa unión del hombre con Dios, o que el amor virginal mismo, por eso, para hablar de ambos, se usa el lenguaje y la analogía con el primero. El amor matrimonial humano tiene razón de signo, de mediación, en referencia a la unión de los hombres con Dios en la gloria futura. En la vida eterna no habrá ya necesidad de mediación sacramental, por eso: «en la Resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán, sino que serán como los ángeles en el cielo» (Mt 22, 30); en este sentido la virginidad cristiana se sitúa en el mismo plano que la realidad significada por los signos, de allí que no sea un sacramento, pues no es signo de la unión de Cristo con la Iglesia, sino unión inmediata con Cristo Esposo.

Santo Tomás, siguiendo la interpretación de los Padres habla de dotes del alma y del cuerpo en la gloria futura: «Se dice en Ef 5, 32: «este sacramento es grande, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia»; de lo cual se ve

²¹ A. PIOLANTI, *La comunione dei santi e la vita eterna*, Vaticano 1992, 554.

²² Arras: conjunto de 13 monedas que el esposo da a la esposa en una cierta ceremonia. «Molto probabilmente l'espressione» (entra nella gioia del tuo Signore) «dev'essere intesa della festa della gioia, e più in concreto della festa nuziale o del banchetto della gioia nuziale», C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline 1986, 365.

²³ D. BUZY, *Evangelie selon saint Mathieu, en La Sainte Bible*, ed. L. Pirot, v. 9, Parigi 1950, 333.

que el matrimonio espiritual es significado por el carnal. Ahora bien, en el matrimonio carnal, la esposa es conducida con su dote a la casa del esposo. Por eso cuando los santos son conducidos a la morada de Cristo para ser beatificados, parece conveniente que sean dotados de algunos dones» (In 4S d. 49, q. 4, a. 1, sed vs. 1); «los ornamentos de la esposa forman parte de la dote. Ahora bien, los santos entran en la gloria con sus ornamentos, según las palabras: «me has revestido de la salvación... como una esposa que se adorna con sus joyas». Por eso en la patria los santos poseerán dotes» (sed vs. 3).

«Sin duda que cuando los bienaventurados son introducidos en la gloria reciben de Dios dones con los cuales se ornan: estos dones que ornan han sido llamados por los maestros dotes (...) Y esta descripción se saca del modelo de la dote material con el cual la esposa se adorna y es provista respecto al marido, de modo que éste pueda nutrir a su esposa y a sus hijos; y sin embargo tal dote es conservada de modo inamisible por la esposa...» (In 4S d. 49, q. 4, a. 1). De la dote «celestial» se da la siguiente definición: «es un ornato perpetuo del alma y del cuerpo, suficiente para la vida y duradero por siempre en la eterna bienaventuranza» («dos est perpetuus ornatus animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans», In 4S d. 49, q. 4, a. 1).

El Aquinate agrega algunas precisiones continuando con la analogía del matrimonio: «no existe la costumbre de asignar la dote a la novia durante el noviazgo, sino cuando es introducida en la casa del esposo para gozar de su presencia. Ahora bien, mientras estamos en esta vida, estamos como en un exilio «lejos del Señor» (2Cor 5) y así los dones otorgados a los santos en esta vida no se los llama dotes, pero sí aquellos que son conferidos cuando son transferidos a la gloria, donde gozan de la presencia del esposo» (In 4S d. 49, q. 4, a. 1 ad 4). Estas dotes son dones de la Trinidad, que pueden ser apropiados a cada persona según diverso respecto: «a la persona del Padre en cuanto donante, pues en Él reside toda autoridad (...) en vez al Hijo en cuanto el conferir las dotes es por Él y para Él. En fin, al Espíritu Santo en cuanto las dotes son conferidas en Él, y en conformidad con Él, en efecto, el amor es la razón de todo don» (In 4S d. 49, q. 4, a. 1 ad 2).

Finalmente indica el Angélico la distinción entre la bienaventuranza y las dotes, y el rol que las mismas desempeñan: «la beatitud y las dotes

difieren realmente, en cuanto por la bienaventuranza se entiende la operación perfecta con la cual el alma se une a Dios, mientras por dotes se entienden los hábitos o disposiciones, u otras cualidades, ordenadas a tal operación perfecta, y así las dotes se ordenan a la beatitud más que entrar en ella como sus partes» (In 4S d. 49, q. 4, a. 2); «la beatitud no se ordena a la unión, sino que es la unión misma del alma con Cristo que se efectúa mediante un acto; en vez las dotes son dones que predisponen a tal unión» (In 4S d. 49, q. 4, a. 2). Sin embargo también precisa el santo Doctor que la dotes pertenecen a la sustancia de la bienaventuranza: «en la felicidad (está hablando de la felicidad natural) se encuentra algo que es su esencia, como las virtudes que hacen perfecta la operación y algo que requerido para la buena realización de la felicidad como son ciertas riquezas, los amigos y cosas semejantes. Análogamente, digo que hay algunas cosas que pertenecen a la sustancia de la bienaventuranza, como las dotes del alma y del cuerpo; otras, que a su vez necesarias para la buena realización de la bienaventuranza, como es por ejemplo la manifestación de la bienaventuranza a otros, en lo cual consiste la gloria» (In 3S d. 18, a. 4, q. 3).

–«Tribus animae», la tres dotes del alma tienen distintos nombres de acuerdo a los varios autores: «visio, dilectio et fruitio»; o bien: «visio, comprehensio et fruitio»; o: «visio, dilectio et comprehensio». Pero todos están de acuerdo en lo esencial: «la dote es algo inherente al alma por la cual es ordenada a aquella operación en la cual consiste la bienaventuranza» (In 4S d. 49, q. 4, a. 5, q. 1)²⁴. «En esta última operación (la beatitud) se requieren dos cosas: la sustancia misma del acto, que es la visión, y la perfección de la misma, que es el gozo; en efecto la bienaventuranza debe ser una operación perfecta. Ahora bien, una visión puede ser deleitable en dos modos: primero por parte del objeto, en cuanto lo que se ve es agradable; segundo de parte de la visión, en cuanto el ver mismo es agradable, por lo cual experimentamos cierto placer incluso al conocer el mal, aún

²⁴ «Ab omnibus communiter ponuntur tres animae dotes; diversimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres animae dotes sunt visio, dilectio et fruitio; quidam vero, quod sunt visio, comprehensio et fruitio; quidam vero, quod sunt visio, dilectio et comprehensio. Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur: dictum est enim, quod dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo» (In 4S d. 49, q. 4, a. 5, q. 1).

cuando él no nos sea agradable. Y ya que el acto final, en el cual consiste la bienaventuranza última, debe ser perfectísimo, se requiere que aquella visión resulte agradable en los dos modos (de parte del objeto y de parte de la misma visión). Para que la misma visión sea agradable se requiere que la misma se haya convertido en algo connatural a quien ve, mediante algún hábito, mientras que, para que se convierta en deleitable por parte del objeto, se requieren dos cosas: que el objeto sea conforme o conveniente, y que lo visto esté unido a quien ve» (Idem). Explica luego en qué consiste cada una de estas tres cualidades ordenadas a la unión: «Para que la visión sea agradable en cuanto a la visión, se requiere el hábito que ejercite la función de ver, y así tenemos la primer dote que todos llaman *visión*; en vez, de parte del objeto visible se requieren dos cosas: ante todo la conveniencia o conformidad, que se realiza mediante el afecto, y por esto algunos asignan como dote la *dilectio* y otros la *fruición* (...) en cuanto amamos (a alguien) con predilección o lo amamos en grado sumo, lo consideramos como sumamente conveniente. Además, por parte del objeto se requiere también la unión, y así algunos hablan de *comprensión*, la cual no es otra cosa que tener a Dios como presente, o poseerlo a Él mismo; otros hablan de *fruición*, pero en cuanto la fruición es fruto no de la esperanza, como lo es en la vida presente, sino (fruto) de la realidad poseída como se da en la patria» (In 4S d. 49, q. 4, a. 5, q1a. 1). Tres cualidades que perfeccionan la inteligencia y voluntad del hombre, para que realice la operación perfecta de la beatitud, ver a Dios, poseerlo y gozar de lo que se ve y posee, pues se lo conoce con perfección y se lo ama con predilección.

Finalmente el Aquinate muestra la relación entre las virtudes teologales y las dotes del alma bienaventurada: «las tres dotes corresponden a las tres virtudes teologales: la visión a la fe, la comprensión... a la esperanza, y el gozo o fruición a la caridad. En efecto la fruición perfecta cual se tendrá en la patria, incluye el gozo de la comprensión...» (In 4S d. 49, q. 4, a. 5, q1a. 1). En su obra de madurez, inconclusa por lo que se refiere a la escatología, escribe: «la *comprensión* es una de las tres dotes del alma (bienaventurada), la cual corresponde a la esperanza, así como la *visión* corresponde a la fe y la *fruición* a la caridad. En efecto, también entre nosotros, no todo lo que se ve, ya se tiene o posee, pues a veces vemos cosas distantes, o que no están en nuestro poder. Y ni siquiera gozamos de todas las cosas que poseemos, o porque no las amamos con predilección, o porque no consti-

tuyen el término último de nuestro deseo, en modo de poder saciarlo y de aquietarlo. Pero los bienaventurados poseen estas tres cosas en Dios; pues lo ven, y viéndolo lo tienen a sí presente, teniendo siempre la posibilidad de verlo; y teniéndolo lo gozan, cual último fin que sacia todo sus deseos» (*STh* 1, 12, 7 ad 1).

«*Quatuor corporis*». Las dotes del cuerpo son como cierto desborde de la beatitud que está en la mente de los bienaventurados: «la beatitud y la gloria primaria y principalmente se encuentran en la mente, pero por una cierta redundancia alcanzan también el cuerpo, de modo que se puede hablar de una bienaventuranza del hombre según el cuerpo, que sigue perfectamente lo mandado por el alma unida a Dios. Por lo cual, así como las disposiciones que están en el alma bienaventurada en vista a realizar la operación perfecta con la cual se une a Dios, se las llama dotes, así las disposiciones que están en el cuerpo glorioso, por las cuales el cuerpo se sujeta perfectamente al alma, se las llama dotes del cuerpo» (In 4S d. 49, q. 4, a. 5, q. 2)²⁵. «Digo que la incorrupción de los cuerpos glorioso será dada por otro principio, distinto a la naturaleza de los mismos cuerpos, es decir por la gloria del alma, de cuya beatitud e incorrupción, se derivará toda la felicidad e incorrupción de los cuerpos» (In 1Cor 15, Lc 9).

²⁵ «Beatitudo vel gloria primo et principaliter est in mente, sed per quamdam redundantiam derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur, quod imperium animae Deo conjunctae perfecte exequitur. Unde sicut dispositiones quae sunt in anima beata ad perfectam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animae dotes; ita dispositiones quae sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animae subjectum, dicuntur corporis dotes» (In 4S d. 49, q. 4, a. 5, q. 2). Textos afines que señalan la redundancia de la felicidad que goza el alma sobre el cuerpo: «In aliis beatis per quamdam redundantiam ex glorificatione superiorum virium glorificentur etiam inferiores, et ex gloria animae descendat gloria corporis» (In 3S d. 15, q. 2, a. 2, q. 1); «Gloria corporis non pertinet ad beatitudinem sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam a gloria animae» (3, 7, 4 ad 2); «Secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus» (3, 14, 1 ad 2); «Gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animae» (QD De virt 4, 4 ad 15). «Gloria sanctorum ab anima ad corpus devenit» (In Rom 2, Lc 2).

Las dotes se poseen ya en esperanza, las del alma con un cierto tipo de incoación, mientras que las del cuerpo sólo en esperanza... «de todas estas poseemos alguna no sólo en esperanza, sino también con un cierto inicio, y estas son las dotes del alma, es decir la *visión*, la *tensión* y el *gozo*, y de estas se posee un cierto inicio en cuanto la fe, la esperanza y la caridad, que corresponden a estos bienes, se poseen ya en el momento presente. Mientras los otros bienes se tienen sólo en esperanza, como las dotes del cuerpo, es decir la sutileza, la agilidad, la impasibilidad, y el esplendor» (In Heb 6, Lc 1, n. 290). Así interpreta el Angélico el conocido pasaje paulino: «in spe salvi» (Rom 8, 24).

A la luz de los textos reportados se puede ver con más claridad lo que afirmaba el Aquinate: «en virtud (por la eficacia) de estos sacramentos el hombre es conducido a la gloria futura, la cual consiste en siete cualidades («dotes»): tres del alma y cuatro del cuerpo». Es decir la participación al conocimiento de la bondad divina, que Dios posee como propia, el hombre es conducido por Dios y dotado con siete cualidades para que pueda realizarse la unión perfecta del hombre con Dios. Veamos ahora, aún cuando sea en modo breve, dichas dotes.

3. Las dotes del alma y del cuerpo.

Los párrafos siguientes de la conclusión de nuestro Opúsculo explican en qué consiste cada una de las siete dotes que el hombre poseerá en la gloria futura, para realizar los actos propios de la bienaventuranza, enumerando primero las tres dotes del alma:

La primer dote del alma es la visión de Dios por esencia, como afirma el Apóstol Juan: «le veremos tal cual es» (1Jn 3,2).

La segunda dote es el alcanzar a Dios, por lo cual poseemos a Dios como premio de los méritos, según dice san Pablo: «¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, pero uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo, y esto ¡por una corona corruptible!, nosotros en cambio por una incorruptible» (1Cor 9,24-25).

La tercer dote del alma es la fruición o goce por la cual nos deleitaremos en Dios, según dice Job: «tendrás en el Omnipotente (El Shaday) tus delicias y hacia Dios levantarás tu rostro »(Job 22,26)»²⁶.

Como ya sabemos, la «Summa Theologiae» quedó incompleta respecto a la escatología. Existe, sin embargo, otra obra suya que escribió como una síntesis de toda la teología, para que su secretario la tuviese siempre delante de sus ojos. Se trata del «Compendium Theologiae» (= CompTh.), del cual extraemos algunos textos para completar la presentación de este breve escrito («De articulis»). El CompTh. tiene la misma división interna que el «De articulis». Parece ser una obra de la madurez²⁷.

a)«Prima dos animae est visio Dei per essentiam, secundum illud: «videbimus eum sicuti est» (I Ioan. III, 2)». «La primer dote del alma es la visión de Dios por esencia, como afirma el Apóstol Juan: le veremos tal cual es (1Jn 3, 2)» (De art. et Ec. sac., 629).

²⁶ «Prima dos animae est visio Dei per essentiam, secundum illud: videbimus eum sicuti est (I Ioan. III, 2). Secunda est comprehensio, qua scilicet Deum comprehendemus, quasi meritorum mercedem: sic currite ut comprehendatis (ICor. IX, 24). Tertia est fruitio, qua in Deo delectabimur, secundum illud: tunc super omnipotentem deliciis affluet, et elevabis ad Deum faciem tuam (Iob. XXII, 26)» (De art et Ecc. sac., 629).

²⁷ Lottin, Glorieux, teniendo en cuenta la evolución del pensamiento de S. Tomás en algunas cuestiones (Lottin: la supuesta transmisión de los pecados personales de los primeros padres a sus descendientes, analiza De Malo q.4, a.8 y Comp. 197; Glorieux: la estructura del Comp. 246 y De art. fidei, Exp. I Decret, esquema de la 2-2, 1, 8; y el contenido cristológico del com. a S. Juan, varias Quodl y el Comp.) proponen 1270, mientras que Guindon con el mismo criterio la ubica antes de la SCG. Fabro, teniendo en cuenta la profundidad del tratado sobre la encarnación (I, 185 ss.) lo paragona con la Suma (3, qq.1-26) por lo cual se inclina por una fecha tardía. También la noción de participación tiene un puesto central en el Compendio (cf. *Introduzione a S. Tommaso*, Ed. Ares, Milano 1997, 53-54). Otro indicio de la fecha probable puede ser el c. 85 sobre la unidad del intelecto posible, que es considerablemente más largo que otros capítulos y tiene la estructura de un artículo con objeciones, cuerpo y respuesta a las objeciones que denota una especial atención al tema. Se sabe que la discusión sobre el tema fue muy encendida durante su segunda estadía en París, y por tanto se trataría de un texto de madurez.

En el «Compendio», después de tratar de Dios uno y trino, y la primera de sus obras ad extra, la creación, el Aquinate inicia su estudio sobre el gobierno divino con estas palabras: «Dios ha producido las cosas en el ser, no por necesidad de naturaleza, sino mediante su inteligencia y voluntad; ahora bien, quien obra por su inteligencia y voluntad, obra por un fin, pues el principio del intelecto operativo es el fin, por tanto es necesario que todas las cosas que han sido hechas por Dios, lo sean por un fin» (CompTh. I, c. 100, n. 191).

Este fin querido por Dios es su bondad divina: «Es necesario que el fin último de todas las cosas sea la divina bondad. En efecto, el fin último de las cosas hechas por un agente que obra por su voluntad, es aquello que es querido por el agente como primero y por sí: por eso el agente hace todo lo que hace. Ahora bien, lo que es querido en primer lugar por la bondad de Dios es su misma bondad (...) es, pues, necesario que el fin último por el cual todas las cosas han sido creadas por Dios sea la bondad divina» (CompTh. I, c. 101, n. 194).

Las criaturas pueden asemejar la bondad divina en diversos grados: «La divina bondad, única y simple, es el principio y la raíz de toda la bondad que se encuentra en las criaturas: es necesario que las criaturas asemejen la divina bondad, así como las cosas múltiples y distintas asemejan lo que es uno y simple (...) La multiplicidad y la distinción en las cosas ha sido concebida por la inteligencia divina y obra en las cosas para que según diversos modos la bondad divina fuese representada por las realidades creadas, y de ella [la bondad divina] participen diversamente según diversos grados, de modo que, del mismo orden de las diversas realidades resulte una cierta belleza en las cosas, que ponga en evidencia la divina sabiduría» (CompTh. I, c. 102, nn. 197. 201).

Las criaturas alcanzan la semejanza con la bondad divina en modo diverso, según sus operaciones propias: «las cosas creadas (...) representan en modo diverso según su propio ser: en efecto cada ser obra según lo que es (...) Toda criatura, en efecto, con la propia operación tiende en primer lugar a conservar su propio ser, y de este modo busca imitar la perpetuidad divina; mediante la propia operación tiende, en segundo lugar, a comunicar su propio ser perfecto a otros, y así tiende a imitar la causalidad divina» (CompTh. I, c. 103, n. 205).

Las criaturas intelectuales asemejan a la bondad divina de un modo especial, pues tienen un ser y un obrar más noble: «El ser de las otras criaturas por estar limitado por la materia es finito, y de este modo no puede poseer ninguna infinitud, ni en acto, ni en potencia; la criatura racional, en cambio, posee una cierta infinitud sea en potencia, sea en acto, en cuanto la inteligencia contiene en sí los inteligibles. Por eso en nosotros la naturaleza intelectual, considerada en su primer ser, está en potencia a sus inteligibles, los cuales son infinitos, y por tanto posee una cierta infinitud, al menos en potencia (...) Por el contrario, la naturaleza intelectual en Dios es infinita en acto, en cuanto posee en sí la perfección de todos los seres. Las otras criaturas intelectuales (los ángeles), se encuentran como a medio camino entre la potencia y el acto. Por eso la criatura intelectual tiende con su operación a la semejanza divina no sólo conservando su propio ser, o multiplicando tal ser comunicándolo en cierto modo, sino buscando poseer en acto lo que por naturaleza tiene en potencia. Por eso el fin de la criatura intelectual que se consigue mediante una operación, consiste en esto: que su intelecto sea totalmente actualizado según todos los inteligibles que posee en potencia, y en esto se hará máximamente semejante a Dios» (CompTh. I, c. 103, n. 206).

Indica primero el modo en el cual una cosa está en potencia: «algo está en potencia de dos modos: un modo está en potencia natural, respecto a aquellas cosas que pueden ser actuadas por un agente connatural; de otro modo respecto a las cosas que no pueden ser actuadas por un agente connatural, sino por otro agente. Y esto es manifiesto en las cosas corporales: en efecto, que un niño se convierta en un hombre o que de una semilla nazca un animal pertenece a la potencia natural; pero que de un leño sea producida una silla o que un ciego se haga vidente, esto no es propio de la potencia natural» (CompTh. I, c. 104, n. 207).

Aplica este modo al intelecto humano: «así sucede a nuestro intelecto. Nuestro intelecto, en efecto, está en potencia respecto a ciertos inteligibles que pueden ser reducidos al acto por el intelecto agente, que es el principio innato en nosotros para que por su medio podamos ser inteligentes en acto. Pero nos es imposible alcanzar el último fin por el solo hecho que nuestro intelecto es actuado de este modo. En efecto la capacidad del intelecto agente consiste en hacer pasar al acto los fantasmas que son inteligibles en potencia. Ahora bien, los fantasmas son recibidos por los sentidos, de allí

que, mediante el intelecto agente, nuestro intelecto es actualizado sólo por aquellos inteligibles de los cuales podemos tener conocimiento a través de los sentidos» (CompTh. I, c. 104, n. 207). Obviamente que este modo de conocer no aquietta el deseo humano: «por más que un hombre progrese en el conocimiento según el modo predicho de conocer, de acuerdo al cual tenemos conocimiento a partir de los sentidos, queda todavía el deseo de conocer otras cosas. En efecto, hay muchas otras cosas a la cuales el sentido no puede alcanzar, y de las cuales, mediante el sentido no podemos tener más que un mínimo conocimiento: al máximo sabemos que existen, pero no sabemos que son (...) Y entre estas cosas que caen bajo el sentido hay muchas de las cuales no podemos conocer con certeza su naturaleza, de algunas en ningún modo, de otras de un modo muy insuficiente; por lo cual queda siempre el deseo natural de un conocimiento más perfecto. Por otra parte es imposible que un deseo natural sea vano» (CompTh. I, c. 104, n. 208).

Se hace necesario otro modo de ser actualizado: «Por eso alcanzamos nuestro fin cuando nuestro intelecto es actualizado por un agente más sublime de aquel que le es connatural, en modo de saciar el deseo que hay en nosotros de conocer que, en nosotros, está naturalmente. En efecto, el deseo de saber, es tal en nosotros que, conocido un efecto, deseamos conocer la causa; y respecto a una cosa, conocidas todas sus circunstancias, nuestro deseo no se aquietta hasta que conocemos su esencia. Por eso el deseo natural de saber no puede aquietarse en nosotros, sino cuando conozcamos la Causa Primera, y no de cualquier modo, sino en su esencia. Pero la causa primera es Dios, así el fin último de la criatura intelectual es conocer a Dios en su esencia» (CompTh. I, c. 104, n. 209).

Se necesita un nuevo «modo» de conocer por parte del intelecto humano, que no sea el connatural mediante alguna especie: «Ahora es claro que la criatura no comunica con Dios en ningún género, por tanto la criatura no puede conocer la esencia de Dios mediante alguna especie creada, no sólo sensible, sino incluso inteligible. Por tanto, para que Dios sea conocido en su esencia es necesario que Dios mismo sea la forma del intelecto que lo conoce y esté unido a Él, no digo para constituir una naturaleza, sino al modo como una especie inteligible está unida a quien conoce. En efecto, como Dios es su ser, así también es su verdad, que es la forma del intelecto» (CompTh. I, c. 105, n. 211).

Pero para recibir una forma es necesario estar previamente predispuesto: «Por eso es necesario que todo aquel que recibe una forma esté predispuesto para aquella forma. Ahora bien, nuestro intelecto no está, por su naturaleza, en estado de disposición última respecto a esta forma que es la verdad, pues (si lo estuviese) la tendría ya desde el principio: y por eso es necesario que para alcanzarla sea elevado mediante una nueva disposición, que llamamos *luz de la gloria* (*lumen gloriae*), mediante la cual nuestro intelecto es perfeccionado por Dios, quien es el único que por su naturaleza posee esta forma como propia, así como la disposición a la forma del fuego no puede venir sino del mismo fuego. Y de este *lumen gloriae* habla el Salmo: *en tu luz veremos la luz*» (CompTh. I, c. 105, n. 212).

Así cuando el intelecto creado, elevado por la luz divina de la gloria, puede ver la esencia de Dios sin mediación de especie alguna, queda perfectamente unido a Dios al modo como las especies inteligibles están unidas al intelecto que conoce. «Una vez alcanzado este fin, es necesario que el deseo natural quede saciado, pues la esencia divina, que en el modo predicho queda unida al intelecto de aquel que ve a Dios, es el principio suficiente para conocer todas las cosas y es la fuente de toda bondad; por lo cual no queda nada más que desear. Y este es también el modo perfectísimo de alcanzar la divina semejanza, pues de este modo conocemos a Dios, como Él se conoce a sí mismo, es decir en su esencia, aunque no alcancemos a comprenderlo como Él se comprende a sí mismo; esto no en el sentido que nosotros conozcamos sólo una parte de Él (pues Dios no tiene partes), sino en el sentido que nosotros no conocemos de Dios todo lo que de Él es cognoscible, no siendo la capacidad de nuestro intelecto adecuada a su verdad en cuanto cognoscible. En efecto, su luz o verdad es infinita, mientras que nuestro intelecto es finito» (CompTh. I, c. 106, n. 213)²⁸.

²⁸ «Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum sicut ipse se comprehendit: non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius secundum quam

«Y pues llamamos fin último del hombre a la bienaventuranza, la felicidad o beatitud del hombre consiste en ver a Dios en su esencia, aún cuando respecto a la perfección de tal beatitud el hombre esté muy lejos de la (perfectísima felicidad) de Dios, pues Dios posee esta bienaventuranza por su propia naturaleza, mientras que el hombre la posee solo por participación de la luz divina» (CompTh. I, c. 106, n. 214)²⁹.

La primera dote de alma es la visión, por la cual el intelecto del hombre ve a Dios por esencia, el cual es principio suficiente para conocer todas las demás cosas y es la fuente de todo bien. Y esto, gracias a la participación de aquella luz que Dios posee por naturaleza. Así el hombre alcanza su máxima semejanza con Dios en su obrar, pues conoce a Dios sin mediaciones, y al modo como Dios se conoce. De este modo el hombre llega a ser una sola cosa con Dios: «la mente bienaventurada, gracias a la visión directa de Dios, en el conocer a Dios llega a ser una sola cosa con Él. En efecto, es necesario que aquel que conoce y lo conocido lleguen a ser en cierto modo una sola cosa» (II, c. 9, n. 587).

b) «Secunda est comprehensio, qua scilicet Deum comprehendemus, quasi meritorum mercedem: sic currite ut comprehendatis (ICor. IX, 24)». «La segunda dote es el alcanzar a Dios, por lo cual poseemos a Dios como premio de los méritos, según dice san Pablo: *¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, pero uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis!*

cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus. Intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius, et ideo ipse tantum se cognoscit quantum cognoscibilis est» (I, c. 106, n. 213). Otro texto explícito: «Gloria perficit naturam, et non destruit; et ideo imperfectionem, quae est de ratione naturae, lumen gloriae non tollit, sicut hoc quod est ex nihilo esse; ex hoc autem ipso intellectus creatus deficit a possibilitate comprehensionis; et ideo nec per lumen gloriae ad comprehensionem pervenire potest» (In 4S d. 49, q. 2, a. 3, ad 8).

²⁹ «Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem» (I, c. 106, n. 214). Esta afirmación es la aplicación de un principio mas universal: «Solutus igitur Deus est sua bonitas et essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius» (I, c. 109).

Los atletas se privan de todo, y esto ¡por una corona corruptible!, nosotros en cambio por una incorruptible (1Cor 9,24-25)» (De art. et Ec. sac., 629).

La segunda dote del alma es una disposición de la voluntad por la cual se posee la Suma bondad y la fuente de todo bien. «Dios será visto por el intelecto creado en su esencia, y no a través de una semejanza suya, gracias a la cual está presente en el intelecto una cosa que en realidad le está lejana, como sucede con la piedra que está presente en el ojo mediante su imagen, pero en su sustancia está ausente; en vez, la misma esencia divina estará unida en cierto modo al intelecto creado de modo que Dios pueda ser visto en su esencia. Por eso, alcanzado el fin último, lo que antes se creía de Dios, será visto; y así lo que se esperaba como distante será poseído como presente. Y a esto se llama *comprensión* según lo que dice el Apóstol: *corro para alcanzarlo (ut comprehendam)* (Fil 3, 12). La *comprehensio* no debe entenderse en el sentido de encerramiento, sino en el sentido de presencia y de una cierta posesión de lo que es comprendido» (CompTh. I, c. 164, n. 326).

En la segunda parte del «Compendio» retoma el argumento: «este bien final es llamado también comprensión (...) (Flp 3, 12). Esto no debe entenderse en el común modo de hablar en el cual comprensión importa inclusión, en cuanto totalmente o completamente contenida en ella. No es posible que el intelecto creado vea totalmente la esencia de Dios, de modo que vea a Dios en cuanto es visible. En efecto, Dios es visible según el esplendor de su verdad, la cual es infinita, de modo que es infinitamente visible, lo cual no puede convenir a ningún intelecto creado, ya que su capacidad en entender es finita. Por tanto, sólo Dios, por la infinita capacidad de su intelecto se entiende infinitamente, entendiendo a sí totalmente se comprende a sí mismo. Se promete a los santos la comprensión en cuanto el nombre *comprensión* importa cierta tensión (...) (ahora) tendemos hacia Él como hacia una realidad distante. Pero cuando lo veamos por especie, lo tendremos presencialmente en nosotros, como dice la esposa del Cantar: *lo aprehendí y no lo soltaré*» (II, c. 9, n. 590).

La búsqueda de la felicidad cesará, pues el intelecto y la voluntad habrán encontrado lo que buscaban: «La consumación del hombre está en la consecución del último fin, que es la perfecta bienaventuranza o felicidad, la cual consiste en la visión divina. Ahora bien, de la visión divina sigue la

inmutabilidad del intelecto y de la voluntad. Del intelecto, pues ha llegado a la causa primera en la cual puede conocer todo, el intelecto cesa en la búsqueda. Cesa también la movilidad de la voluntad, pues alcanzado el fin último, en el cual está la plenitud de toda bondad, no resta más nada para desear. En efecto, la voluntad cambia porque desea algo que todavía no tiene. Por tanto es evidente que la última consumación del hombre consiste en la perfecta quietud e inmovilidad, tanto del intelecto cuanto de la voluntad» (CompTh. I, c. 149, n. 298).

En este sentido el hombre permanecerá unido a Dios de modo indisoluble: «De esto aparece que el alma o cualquier criatura espiritual que ve a Dios tiene la voluntad confirmada en Él, de modo que no se puede desviar hacia lo que le es contrario. En efecto, siendo el bien el objeto de la voluntad, es imposible que la voluntad sea inclinada hacia algo que no tenga una razón de bien. Es posible que en cualquier bien particular haya algún defecto, y para quien lo conoce queda siempre el buscar el bien en otro. Por eso no es necesario que la voluntad de quien ve cualquier bien particular quede fija en sólo aquel bien, de modo tal que no pueda apartarse de ese orden. Pero en Dios, que es el bien universal y la bondad misma, no falta ningún bien que se pueda buscar en otro lugar. Por tanto quien ve la esencia de Dios, no puede apartar su voluntad de Él, sin que pueda tender a todas las otras cosas sino en razón de tender a Él (...) la voluntad puede inclinarse a cosas contrarias hasta que llegue al conocimiento o fruición del último fin, en el cual necesariamente se aquietará. Sería contra la razón de felicidad perfecta, si el hombre pudiese dirigirse a lo contrario, pues no se excluiría totalmente el temor de perderlo, y así el deseo no estaría totalmente aquietado. De allí que en Apocalipsis se diga de quien es bienaventurado que: *no saldrá más afuera (Ap 3, 12)*» (CompTh. 166, n. 329-330).

Dios no es sólo el bien sumo, sino también la fuente de todo bien: «aún debemos considerar que, pues Dios es la esencia misma de la bondad, en consecuencia es el bien mismo de todo bien, por lo cual quien lo ha visto, ve, según le dice Dios a Moisés: *te mostraré todo bien (Ex 33, 19)*. En consecuencia, una vez poseído Dios, se posee todo otro bien, como dice la Sabiduría: *junto con ella me vinieron todos los bienes (Sb 7, 11)*. Así, viendo a Dios en aquel bien final, tendremos la plena suficiencia de todos los bienes, de allí que al siervo fiel el Señor le prometa ponerlo *al frente de todos*

sus bienes (Mt 24, 47). Ahora, como el mal se opone al bien, necesariamente ante la presencia de todo bien el mal queda universalmente excluido. Pues no hay *participación de la justicia con la iniquidad, ni sociedad entre la luz y las tinieblas* (2Cor 6, 14). Por eso en aquel bien final no sólo habrá perfecta suficiencia en quienes poseerán todo bien, sino que también se dará la plena quietud y la seguridad por la inmunidad de cualquier mal (cf. Prv 1, 32)» (CompTh. II, 9, n. 592-593).

c) La fruición de Dios. De la visión y de la comprensión surge la fruición. El texto del Aquinate es el siguiente: «Tertia est fruitio, qua in Deo delectabimur, secundum illud: *tunc super omnipotentem deliciis afflues, et elevabis ad Deum faciem tuam* (Iob. XXII, 26)». «La tercera (dote) es la fruición con la cual gozaremos de Dios, como está escrito: *en el omnipotente* (Šadday) *tendrás tus delicias y hacia Dios levantarás el rostro* (Gb 22, 26)» (n. 629).

En el «*Compendio di Teología*», Santo Tomás explica el modo en el cual se debe entender esta fruición, usa también otras expresiones como: «deleite» y también «deleitante fruición». «Debemos considerar además, que de la aprehensión de lo que es conveniente nace el gozo (*delectatio*), como la vista se deleita en los bellos colores y el gusto en los sabores deliciosos. Mientras que el deleite de los sentidos puede ser impedido por la indisposición de los órganos, como por ejemplo a los ojos enfermos les es odiosa la luz, mientras a quienes tienen los ojos sanos es amable. Pero como el intelecto no entiende mediante un órgano corporal, al deleite que es la consideración de la verdad, no le puede contrariar ninguna tristeza. Puede accidentalmente seguir la tristeza a la consideración del intelecto, en cuanto lo que se entiende es nocivo, y así el deleite está en la mente por el conocimiento de la verdad, y la tristeza en la voluntad sigue a la cosa conocida, no en cuanto conocida, sino en cuanto esa cosa con su acto daña. Dios por el hecho mismo que es, es la verdad. No puede por tanto el intelecto ver a Dios, y no deleitarse en su visión» (I, c. 165, n. 327). Un segundo argumento agrega el Aquinate fundado en la bondad que es motivo del amor: «Además Dios es la bondad misma, que es el motivo de la dilección, de modo que ella es predilecta por todos lo que la aprehenden. Aún cuando se pueda no amar lo que es bueno, e incluso tenerle odio, esto sucede no en cuanto aprehendido como bueno, sino en cuanto aprehendido como nocivo. En la visión de Dios, que es la bondad misma y la verdad, es necesario que esté

presente tanto la comprensión, como también la dilección, o la deleitable fruición (...)» (n. 328).

La «visión» de Dios no será algo aburrido, tedioso, como algunos imaginan. El Aquinate da las razones por la cual la fruición es eterna. El texto tiene un valor especial, pues quizás, es uno de los últimos escritos de Santo Tomás: «La perfección de este bien final, durará perpetuamente. – No podrá debilitarse por defecto de los bienes en los cuales el hombre se goza, porque son eternos e incorruptibles (...) toda la perfección de tal estado será la fruición de la divina eternidad. – Similarmente no podrá perder dicho estado por la corrupción de quienes allí estarán presentes, porque o bien serán naturalmente incorruptibles, como los ángeles, o cambiados en incorruptibles como los hombres, según dice san Pablo: *es necesario que este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad (1Cor 15, 53)*; y también el Apocalipsis: *al vencedor lo pondré como columna en el templo de mi Padre, y no saldrá más (Ap 3, 12)*. – Ni tal estado podrá perderse por el hecho que la voluntad del hombre fastidiado se dirija a lo contrario, porque cuanto Dios, el cual es la esencia de la bondad, es visto más perfectamente, necesariamente tanto más se lo ama, de lo cual se sigue que tanto más se desea su fruición (...) – Similarmente no se perderá este estado por el ataque de algún enemigo, porque cesará toda molestia de mal, según dice Isaías: *no estará allí el león, es decir el diablo con sus ataques, ninguna bestia feroz lo recorrerá, ni se encontrará allí (Is 35, 9)*, es decir el hombre malo; y por eso el Señor dice de sus ovejas: *ninguno la arrancará de mi mano (Jn 10, 28)*. – Este estado no tendrá fin pues Dios no excluirá a quien lo haya conseguido. En efecto, si alguien es excluido por Dios, es en razón de alguna culpa, pero esta no podrá subsistir, no siendo allí posible algún mal (...) ni tampoco se puede dar una promoción a un bien mejor, como a veces sucede en este mundo cuando Dios a veces subtrae a los justos las consolaciones espirituales y otros beneficios suyos, para que busquen estas cosas con mayor deseo y reconozcan el propio límite: aquel estado, en efecto no es de corrección o progreso, sino de perfección final, por lo cual el Señor dice: *aquel que viene a mí no lo rechazaré (Jn 6, 37)*» (II, c. 9, n. 595).

La fruición será como una «inmersión» en la alegría infinita con la cual Dios mismo es feliz: «la esposa posee tal bien final eterno y la alegría plena, por eso el Señor dice: *pedid y recibiréis, para que sea pleno vuestro gozo (Jn 16, 24)*. El gozo pleno no puede proceder de criatura alguna, sino de Dios solo,

en quien está toda la plenitud de la bondad, por eso el Señor dice al siervo fiel: *entra en el gozo de tu Señor*, es decir que goces de tu Señor, como se dice en el libro de Job: *encontraréis vuestras delicias en el Todopoderoso* (22, 26). Y porque Dios se goza principalmente en sí mismo, se dice que el siervo fiel entra en la alegría de su Señor, en cuanto entra en el gozo, con el cual el Señor se goza, según lo que dice el Señor en otro lugar a sus discípulos: *Yo dispongo del reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí. Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino* (Lc 22, 29). No en el sentido de que en aquel bien final usen los santos comidas corporales, porque ya habrán sido hecho incorruptibles, sino que por mesa se significa la refección del gozo que Dios tiene de sí mismo, y los santos en Él» (CompTh. II, c. 9).

La plenitud del gozo se da no sólo por el objeto, es decir la realidad de la cual se goza, sino también por la plenitud de la disposición del sujeto que goza: «debemos considerar la plenitud del gozo no sólo en cuanto a la realidad de la cual se goza, sino también según la disposición de quien goza, pues posee como presente la realidad de la cual goza, y además todo el afecto de quien goza estará dirigido a la causa del gozo. – Ya vimos que por la visión de la esencia divina la mente creada poseerá a Dios presencialmente y también la misma visión encenderá totalmente el afecto en el amor divino. Pues si algo es amable en cuanto es hermoso y bueno, según dice Dionisio, es imposible *ver a Dios, el cual es la esencia misma de la belleza y bondad, sin amarlo*. Y por eso de la perfecta visión de Él se sigue el amor perfecto, de allí que Gregorio dice en su comentario a Ezequiel: *el fuego del amor que aquí se enciende, cuando se ve a quien se ama, se encenderá totalmente en su amor*. En efecto, cuanto algo es más amado, tanto mayor es la alegría de poseerlo como presente, de allí que el gozo será pleno no solo por parte de la realidad de la cual se goza, sino también por parte de quien goza. Y esta alegría es la consumación de la felicidad, por eso dice Agustín: *la beatitud es el gozo de la verdad* (Conf. l. 10)» (CompTh.. II, c. 9).

Esta fruición incluye también la dimensión comunitaria: «en la gloria celestial hay dos cosas que dan óptima alegría a los buenos: la fruición de la divinidad, y la común sociedad con los santos. En efecto, ningún bien poseído es gozoso sin alguien que lo comparta, como dice el Salmo: *que bueno y gozoso es que los hermanos vivan unidos* (112, 1)» (In Heb c. 12, lc. 4). Existe pues una «dimensión social» de la vida eterna: «la gozosa compañía de los bienaventurados, que es una compañía máximamente deleitable, pues cada

uno poseerá todos los bienes junto a todos los bienaventurados. En efecto, cada uno amará al otro como a sí mismo, y por tanto se gozará del bien del otro como del propio. Se sigue que tanto aumenta la alegría y el gozo de uno, cuanto es el gozo de todos» (In Symb a. 12, n. 157).

d) Las dotes del cuerpo. Nuestro texto concluye: «La primera cualidad del cuerpo es la impassibilidad, como está escrito: *es necesario que este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad (1Cor 15, 53)*»³⁰. «La segunda es el esplendor, como está escrito: *entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre (Mt 13, 43)*»³¹. «La tercera es la agilidad gracias a la cual podrán estar presentes donde quieran: *serán como centellas en cañaveral, correrá aquí y allá (Sb 3, 7)*»³². «La cuarta es la sutileza, gracias a la cual podrán entrar donde quieran: *se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual (1Cor 15, 44)*» (De art. n. 629)³³.

En la segunda observación crítica hemos visto como se acusaba a la «Escolástica» de olvidar una realidad muy importante del Nuevo Testamento: la Resurrección. Veamos si esta crítica es verdadera respecto a Santo Tomás. En su «Compendio» explica con tres argumentos que para la perfecta felicidad del alma se requiere la reunión con su cuerpo. El primer argumento está tomado del deseo natural: «no puede darse una inmovilidad perfecta de la voluntad, si no se satisface todo deseo natural... cada cosa desea lo que conviene a su naturaleza. Estando el alma humana unida naturalmente al cuerpo... existe en el alma un deseo natural de estar unida a su cuerpo. No habrá perfecta quietud de la voluntad si el alma no se une nuevamente con su propio cuerpo, es decir si el hombre no resucita de la muerte» (I, c. 151, n. 300). El segundo argumento está tomado de la

³⁰ «Prima autem dos corporis est impassibilitas, secundum illud: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem (1Cor. XV, 53)» (De art. fidei et Ec. Sac., n. 629).

³¹ «Secunda est claritas, secundum illud: fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum (Matth. XIII, 43)» (n. 629).

³² «Tertia est agilitas, per quam celeriter adesse poterunt ubi volent: tanquam scintillae in arundinetis discurrent (Sap. III, 7)» (629).

³³ «Quarta est subtilitas, per quam poterunt quaecumque voluerint, penetrare, secundum illud: seminatur corpus animale, surget corpus spirituale (1Cor. XV, 44)» (De art. et Ec. sac., 629).

perfección, en efecto la perfección del obrar requiere la perfección del ser: «la perfección última supone la perfección primera. Pero la perfección primera de cualquier cosa consiste en el ser perfecto en su propia naturaleza; la última perfección consiste en alcanzar el último fin». Después aplica el argumento al alma del hombre: «para que entonces el alma alcance completamente su fin, es necesario que sea perfecta en su naturaleza, y esto no puede darse si no está unida a su cuerpo. En efecto la naturaleza del alma consiste en ser parte del hombre como forma suya»; «ahora bien, ninguna parte es perfecta en su naturaleza si no se encuentra en su todo; por eso la última felicidad del hombre supone que el alma quede nuevamente unida al cuerpo» (c. 151, n. 301). El tercer argumento está tomado del tipo de unión que se da entre el alma y el cuerpo: «la unión del alma y del cuerpo es de por sí natural... siendo la sustancia del alma incorruptible (...) queda que ella deba estar unida al cuerpo» (c. 151, n. 302).

Pero si uno mira las condiciones actuales de nuestro cuerpo, su corruptibilidad, surge la pregunta: ¿no será un motivo de obstáculo para el alma, su reunión con el cuerpo en la resurrección? Respuesta del Aquinate: primero recuerda algunos principios sobre la relación alma-cuerpo, «siendo el cuerpo ordenado al alma, así como la materia lo es a la forma y la herramienta al artesano», lo aplica al alma glorificada: «al alma que habrá alcanzado esta vida eterna le será unida por parte de Dios (*divinitus*) en la resurrección un cuerpo idóneo a la felicidad del alma». Luego explica la conveniencia de estas nuevas cualidades («dotes»): «al alma que ha alcanzado el sumo grado de la operación intelectual, no conviene tener un cuerpo que le sea de algún modo de impedimento o de retardo. Ahora bien el cuerpo humano impide al alma y la disturba a causa de su corruptibilidad, de modo que aquella no puede mantenerse largo tiempo en la contemplación, ni tampoco puede llegar a lo sumo de la contemplación (...) Por eso los cuerpos de los bienaventurados resucitados no serán corruptibles y motivo de lentitud para el alma como lo es ahora, sino más bien incorruptible y totalmente obediente al alma, de modo que en ninguna cosa le podrán poner resistencia» (I, c. 167, n. 331).

En el capítulo siguiente indica las cuatro condiciones o dotes del cuerpo de los bienaventurados y su fundamento. Ante todo recuerda la función del alma respecto al cuerpo: «el alma, en efecto es la forma del cuerpo. Ahora bien en cuanto forma no sólo es principio del cuerpo en

su ser sustancial, sino también lo es en cuanto a los accidentes propios, que son causados en el sujeto por la unión del alma con la materia». Y recuerda también: «cuanto más potente es la forma, tanto menos podrá ser impedida la impresión de la forma en la materia por parte de un agente externo», y da el clásico ejemplo: «como es evidente en el fuego, cuya forma, siendo la más noble entre todas las materiales, hace que el fuego no sufra fácilmente modificaciones en su natural disposición por causa de agentes externos». Luego aplica estos principios al alma bienaventurada: «y como el alma bienaventurada estará en el máximo de su nobleza y perfección, en cuanto unida al primer principio, ella otorgará al cuerpo unido a sí por obra de Dios (*divinitus*) en primer lugar el ser sustancial en modo nobilísimo, teniéndolo totalmente bajo su poder, por lo cual será sutil o espiritual (*soma pneumaticos*); le dará también una cualidad nobilísima, es decir la gloria del esplendor (*doxa*); y por la potencia del alma, no podrá ser cambiada su disposición por ningún agente exterior: será pues impasible (*aphtharsia*); en fin, obedeciendo totalmente al alma como el instrumento a quien lo mueve, será convertirá en ágil (*dynamis*). Serán por tanto cuatro las condiciones de los cuerpos de los bienaventurados: sutileza, gloria, impasibilidad y agilidad» (I, c. 168, n. 332). «La condición del alma del comprehensor es tal que de ningún modo queda sometida al cuerpo ni de él depende, sino que lo enseorea totalmente de modo que después de la resurrección, la gloria del alma redundará sobre el cuerpo» (3, 11, 2).

Finalmente indica las fuentes bíblicas de sus afirmaciones citando precisamente el capítulo más largo del Nuevo Testamento sobre la resurrección (cf. 1Cor 15,42-44): «Por eso el Apóstol dice que el cuerpo después de la muerte *se siembra corruptible pero resucita incorruptible (aphtharsia)*, en cuanto a la impasibilidad; *se siembra débil y resucita lleno de vigor (dynamis)* en cuanto a la agilidad; *se siembra innoble y resucita glorioso (doxa)* en cuanto al esplendor; *se siembra animal y resucita espiritual (pneumaticon)* en cuanto a la sutileza» (I, c. 168, n. 332).

4. Conclusión.

En la visión escatológica del Angélico, la gloria futura consiste en las siete cualidades o dotes, con las cuales Dios conduce al hombre a la unión perfecta con Él, haciéndolo capaz de las operaciones propias de la beatitud. No solo el alma bienaventurada con la visión beatífica, sino también

la fruición, el amor, y también el mismo cuerpo glorioso participará a su modo de la gloria de Dios. El breve texto estudiado, conclusión de «Opúsculo De articulis Fidei», parece suficiente para mostrar la inconsistencia de las observaciones críticas arriba citadas (1).

De los textos que se agregaron (cf. Com. alle Sent., Comp. Theol...) emerge: a) por una parte, el preciso contenido de la noción de Dios (ser supremo, único, sumo, trascendente, bondad y verdad por esencia, y su libertad en crear, santificar y glorificar a los hombres...; b) por otra la altísima dignidad y grandeza a la cual es llamado el hombre.

Queda aún por profundizar el tema en sus diversas dimensiones: la relación libertad-caridad-lumen gloriae; la sociedad de los bienaventurados, la participación del cosmos a la gloria futura, etc³⁴. Otro tema interesante para profundizar sería el orden y la mutua causalidad de las actividades propias de la bienaventuranza. Todo esto supera los límites de esta presentación. Pero quizás un breve texto del Aquinate pueda ayudarnos captar mejor este último aspecto de su visión escatológica. Comentando la frase paulina: «la momentánea y ligera tribulación, nos procura un enorme peso de gloria incalculable» (2Cor 4, 17), explica: «dice *peso* por dos motivos. El peso inclina y atrae el movimiento de aquellas cosas que están bajo su influencia. Así la gloria eterna será tanta, que convertirá en glorioso todo el hombre, en el alma y en el cuerpo, y nada habrá en el hombre que no siga el ímpetu de la gloria» (In 2Cor c. 4, lc. 5)³⁵.

³⁴ Algunos textos sobre la renovación del cosmos: «In futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando» (STh 1, 66, 3); «creatura sensibilis ordinatur a Deo ad aliquem finem qui superexcedit formam naturalem ipsius. Sicut enim humanum corpus induetur quadam forma gloriae supernaturali, ita tota creatura sensibilis, in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriae consequetur, secundum illud Apoc. XXI, 1: vidi caelum novum et terram novam. Et per hunc modum creatura sensibilis expectat revelationem gloriae filiorum Dei» (In Rom c. 8, lc. 4).

³⁵ «Dicit pondus, propter duo. Pondus enim inclinat et trahit ad motum suum quae subsunt sibi. Sic gloria aeterna erit tanta, quod totum hominem faciet gloriosum, et in anima et in corpore; nihil erit in homine, quod non sequatur impetum gloriae» (In 2Cor c. 4, lc. 5).

Dios que posee el conocimiento, el amor y la fruición perfecta de su ser y bondad infinita, atraerá al hombre de tal modo «dentro» de su bienaventuranza, haciéndolo partícipe de ella. El hombre adornado con las dotes del alma y del cuerpo será conducido a aquella unión inefable de la gloria futura, «a la cual» como enseña el santo Doctor, en el citado texto «nos conduzca Aquel que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén» (De art. et Ecc. sac., 629).