

La resurrección de la naturaleza corporal del hombre según santo Tomás de Aquino

Esta comunicación amplía y desarrolla dos estudios recientes anteriores, uno del P. Louis-Marie Couillaud en 2019, que trataba sobre los cuerpos gloriosos en el libro IV del *CG*, y otro de un servidor en 2023, que trataba sobre las cualidades de un cuerpo glorioso en el *Comentario de las Sentencias* y el *Compendium theologiae*¹. Aquí me gustaría centrarme en la concepción tomista del cuerpo glorioso, más concretamente en su naturaleza material en las cuestiones *quodlibetales* y en el *Comentario a la primera epístola a los Corintios*.

Cuatro textos *quodlibetales* se refieren a nuestro tema: tres extraídos de los *quodlibet* VII, VIII y XI para el período 1256-1259, por un lado, y uno extraído del *quodlibet* I y otro del *Comentario a la primera epístola a los corintios*, para el período 1268-1271, por otro. Dos momentos clave en la producción tomista: el momento inicial de 1256-1259 y el momento final de 1268-1271.

Primer periodo 1256-1259

En primer lugar, examinemos tres textos sobre el estado del cuerpo de los condenados resucitados, *corpora damnatorum resurectorum*, en los *quodlibet* XI, VII y VIII.

Es de fe que todos los hombres resucitarán al final de los tiempos, pero que solo los justos serán glorificados. Santo Tomás distingue muy claramente entre la resurrección universal y la glorificación corporal de los justos.

En el *Quodlibet XI*, q. 6, a. un., santo Tomás afirma, como lo ha hecho constantemente en otros lugares, que el cuerpo resucitado *es idem numero*, numéricamente el mismo que el cuerpo terrenal:

«Para que algo sea numéricamente idéntico, es necesario que sus principios esenciales sean idénticos (*identitas principiorum essentialum*). [...] En un individuo, si los accidentes varían y cambian, los principios esenciales permanecen. Ahora bien, estos principios son el alma y el cuerpo, y dado que resucitan el mismo alma y el mismo cuerpo, hay que decir que los cuerpos de los hombres resucitarán numéricamente idénticos». Cuando santo Tomás habla de la identidad del cuerpo, se refiere a la materia en sus dimensiones, aquella de la que está hecho todo cuerpo sublunar². No hay materia determinada sin cantidad dimensional. Resucitar es tener el cuerpo en una nueva condición de existencia material, no es cambiar de cuerpo; ahora bien, un cuerpo siempre está cuantificado, por lo que el cuerpo resucitado está cuantificado. El primer accidente de las sustancias, compuestas de alma y cuerpo, la cantidad, y con él las demás propiedades materiales que se derivan de él, como la figura, manifiestan el cuerpo, hacen que sea visible y localizable. Un cuerpo resucitado no es inmaterial o desmaterializado por ser «espiritual». Si la resurrección corporal significa el acceso a un modo de vida según otro espacio/tiempo, el cuerpo resucitado es a la vez material y cuantificado, maduro y en

¹ Louis-Marie COUILLAUD, «Los cuerpos gloriosos según las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino en la Suma contra los gentiles (Lib. I, cap. 7981)», *RT* 112 (2019), p. 247-297; Ph.-M. MARGELIDON, *Eschatologie*, De novissimis, «BRT», Parole et Silence, (3) 2023, p. 190-205.

² Es decir, la materia «marcada por la cantidad», la materia sometida a dimensiones que la delimitan, es principio de identidad numérica por la forma.

movimiento, ya sea positivamente para el cuerpo de gloria, ya sea negativamente para el cuerpo de condenación. El cuerpo, reunificado y recuperado por el alma, resucita e incorruptible. En el *Quodlibet* VII, q. 5, a. 1-3, santo Tomás afirma que todos resucitarán incorruptibles, es decir, incapaces de morir en el juicio final. La incorruptibilidad es el efecto último de la resurrección de Cristo. Todos los hombres recibirán en su cuerpo la recompensa o el castigo por sus pecados, que ya han sido juzgados en su alma, pero que se despliegan en sus últimas consecuencias, históricas y cósmicas³. El cuerpo será incorruptible, de acuerdo con la justicia divina, que retribuye a los pecadores según su estado, ya sea como eternamente e infaliblemente predestinados *ante praevisa merita*, ya sea como reprobados *post praevisa demerita*⁴. Lo incorruptible no es una recompensa, una propiedad de un cuerpo glorioso, como lo son las cuatro dotes del cuerpo glorioso: ****. Es el efecto universal de la resurrección, como recreación, como justificación para los justos y castigo para los injustos, según la sentencia definitiva del juicio de Dios: «La causa primera y principal de la incorrupción es la justicia divina que mantendrá los cuerpos de los condenados en penas perpetuas, *in perpetuis poenis*»⁵. La causa secundaria e instrumental de este efecto es la resurrección de Cristo. Por lo tanto, hay dos causas de la incorruptibilidad, como hay dos penas, como hay dos aspectos de un mismo pecado, formal y material, la culpa y la pena.

El pecado mortal, por el cual el pecador no habrá manifestado ningún arrepentimiento, ni siquiera temor, acarreará consigo dos penas estrechamente relacionadas: la pena principal del castigo y la pena secundaria del sentido, cuyo instrumento principal es el fuego. La pasibilidad del cuerpo resucitado es el primer efecto de la pena del sentido. Recordemos que esto no es más que la repercusión y la prolongación corporal de la pena del castigo. Así, el fuego del infierno no tiene tanto el efecto de quemar como el de atar perpetuamente los cuerpos pasibles sin disolverlos. Se trata, por tanto, de un fuego real, que no es destructivo, sino aflictivo. Así pues, el condenado es castigado tanto desde dentro, desde el alma, como desde fuera, por el fuego. El alma sufre así doblemente por su cuerpo. Santo Tomás insiste en que el carácter perpetuo del doble castigo reside totalmente en el alma, que está perpetuamente fijada en su pecado, incapaz de querer y poder hacer penitencia, de emitir cualquier tipo de contrición. Es la negativa irreversible del pecador la causa de la perpetuidad del castigo corporal. Porque, como insiste Santo Tomás, el cuerpo es siempre el instrumento del pecado del alma, participa en él, por lo que es justo que sea castigado como el alma, a la que está sustancialmente unido, con la que forma un todo. El hombre es alma y cuerpo, el alma sin su cuerpo no es la persona, pero el castigo es personal, de modo que el castigo afecta al sujeto humano en sus dos componentes⁶.

³ Según la cosmología antigua que hereda santo Tomás, el movimiento del cielo (*motus caeli*) es la causa material y secundaria, *casi coadyuvante*, de la corrupción de los cuerpos; al cesar este movimiento al final de los tiempos, los cuerpos ya no serán corruptibles. La causa instrumental eficiente y formal (ejemplar) de la incorruptibilidad de los cuerpos resucitados es Cristo resucitado. La causa principal es la justicia divina, no su misericordia. Es debido a todos en justicia que los cuerpos sean incorruptibles.

⁴ Sobre la cuestión de la predestinación en santo Tomás de Aquino, véase Basile VALUET, *Dieu Joueur d'échec ?* y nuestro libro *De la grâce à la gloire*, p. 365-414, y *De la prédestination à la réprobation*, Un débat inachevé entre Jacques Maritain et Jean-Hervé Nicolas, « Croire et savoir, 69 », Téqui, 2021.

⁵ Cf. *Quodlibet* VII, q. 5, a. 1, c.

⁶ *Ibid.*, ad 2-3.

«Si solo se castigara al alma, no se castigaría al que ha pecado, es decir, al hombre»⁷. La sanción última y definitiva afecta al hombre en su totalidad⁸.

Este cuerpo pasible será deforme, en el sentido de que la deformidad del alma será la deformidad del cuerpo⁹. ¿Qué entiende santo Tomás por deformidad?

Un cuerpo resucitado e incorruptible no puede ser de por sí deforme, si por ello se entiende que es *sine defectu*. El cuerpo de los justos y de los malvados es íntegro, al *corpus integrum* no le falta nada. Es recompensado o castigado en lo que constituye su ser corporal, *esse corporale*. Todos los defectos de la naturaleza —*que ex vitio naturae acciderunt*¹⁰— serán reparados por el autor de la naturaleza y su poder. Por el contrario, todos los defectos que proceden de la mala voluntad, de su pecado, permanecerán en los réprobos (*in reprobis remanerunt*). Por eso, el cuerpo será proporcional al alma del malvado y tendrá todos sus defectos; en este sentido, los defectos del alma (*defectus animae*) serán los del cuerpo (*defectus corporis*). En esto, el cuerpo del condenado es deforme.

En cuanto a si los cuerpos de los condenados serán devorados por gusanos (*verme*) y afectados por llantos corporales (*fletu corporali*)¹¹, como dice el Evangelio de San Mateo (13, 50), Santo Tomás se muestra reservado en su respuesta, por no decir avergonzado. A diferencia del fuego, que es corporal, los gusanos, aunque reales, no son materiales. Afectan perpetuamente al cuerpo de los condenados, sin que podamos saber cómo; lo mismo ocurre con las lágrimas: son reales, pero no corporales. La física del mundo de los condenados escapa a la investigación del teólogo, porque es una física negativa. O bien, como piensa san Agustín¹², los gusanos y los llantos son metáforas, significan espiritualmente (sentido espiritual), *vermis* y *fletu spiritualis*, algo, a saber, un dolor del alma (*dolor animae*), dice santo Tomás, que se acompaña de una indisposición corporal correspondiente: el cuerpo padece lo que sufre el alma: *dispositio qua corpus disponitur, anima dolente*.¹³

En el **Quodlibet VIII, q. 8, a. un.**, que trata también de los castigos corporales de los condenados, *de poena corporali damnatorum*, santo Tomás precisa que los condenados resucitados sufrirán por fuera de los elementos que componen el cosmos: la tierra, el agua, el aire y otras cosas de este tipo (*huiusmodi*). El mundo nuevo les resultará desagradable y penoso (*foeculentum et poenosum*). Estos elementos materiales producen una diversidad de penas, *varietate poenarum*, que se imprimen en los cuerpos. Se trata de efectos que se imprimen en el cuerpo por una acción espiritual, efectos que son cualidades (*qualitates*) permanentes. El cuerpo no se convierte en agua y fuego, pero sufre su efecto negativo. El mundo de los condenados es el reverso asimétrico y opuesto del mundo de la gloria.

Por el contrario, un cuerpo resucitado pero glorioso, es decir, el cuerpo de los elegidos y los bienaventurados, recibe y participa de la bienaventuranza de los santos, *beatitudo sanctorum*. En el **Quodlibet VIII, q. 9, a. 1**, donde santo Tomás se pregunta sobre la naturaleza de la gloria

⁷ *Ibid.*, ad 3.

⁸ Cf. *ibid.*, ad 4.

⁹ *Ibid.*, a. 2.

¹⁰ Se trata de defectos que afectan a la naturaleza por razones externas a ella, no de defectos inherentes a la naturaleza. Lo que ha sido hecho por Dios está bien hecho.

¹¹ *Ibid.*, a. 3. «Llantos y crujir de dientes», cf. Lc 13, 28; Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; «Gusanos», cf. Mc 9, 48 (Is 66, 24).

¹² *De civitate Dei*, Lib. X,

¹³ *Quodlibet VII, q. 5, a. 3, c., in fine*.

beatorum, la gloria de los bienaventurados, subraya que es la bienaventuranza perfecta del hombre en su alma y en su cuerpo, sin la cual esta bienaventuranza terminal es incompleta.

La bienaventuranza reside ante todo en la visión de Dios, por lo que concierne al alma, y en primer lugar al intelecto, facultad de comprensión, y en segundo lugar, pero necesariamente, a la voluntad que disfruta de ella. Para expresarlo, santo Tomás utiliza alternativamente los términos *fruitio* y *delectatio*. La visión de Dios es un acto de la inteligencia, pero no es cierto que, formal y subjetivamente, en su plenitud, *completa*, escribe santo Tomás, la bienaventuranza esté en el deleite de la voluntad. Así, la bienaventuranza es *visio* y *fruitio*. Si lo expresamos en términos de mérito y de caridad según la cual el hombre merece, entonces la bienaventuranza depende ante todo de la voluntad, ya que es la facultad según la cual y por la cual el hombre quiere alcanzar su fin. La desea intelectualmente, con un deseo natural¹⁴, pero solo la toma como fin si la quiere. En el ***Quodlibet* VIII, q. 9, a. 2**, santo Tomás subraya que la contemplación permanente de los bienaventurados consiste en ver en un solo acto un doble objeto, Dios y la humanidad de Cristo, según un orden de perfección descendente: *per prius*, Dios en la unidad de su esencia y la trinidad de sus personas, y, *per posterius*, la humanidad glorificada de Cristo unida al Verbo. El acto es formalmente uno y materialmente doble. Es en la contemplación ordenada de los dos objetos donde el bienaventurado encuentra su deleite¹⁵.

Segundo período (1268-1272)

Disponemos de dos textos significativos extraídos del *Quodlibet* I (1270-1271) y del comentario al capítulo 15 de la primera epístola a los Corintios (1272-1273)

En el ***Quodlibet* I, q. 10, a. 1-2**, santo Tomás subraya que los justos resucitados poseen el bien de la gloria (*bonum gloriae*), o en plural, los bienes de la gloria (*boni gloriae*). En efecto, el bien último de la gloria tiene varias dimensiones, espirituales y corporales. Estos bienes del alma y del cuerpo caracterizan la vida del mundo nuevo. En primer lugar, el bienaventurado recibe como recompensa por sus méritos el bien de la gloria, que es una participación en la gloria divina (*gloria divinae*), es decir, en la vida divina *ad intra*, es la culminación de la *supernaturalis participatio divinae vitae*, que ya es la de la gracia aquí abajo¹⁶. Dios es por identidad su gloria, como es su propia esencia y su propia vida¹⁷. Por lo tanto, hay dos maneras de hablar de la gloria de Dios: en primer lugar, en cuanto que es el resplandor de Dios mismo, es decir, de su perfección *ad extra*. Entre Dios y su gloria solo hay aquí una distinción de razón; en segundo lugar, la gloria se refiere a lo que se comunica a las criaturas, que participan de la perfección intratrinitaria, a la que se asimilan. Participar en su gloria es, por tanto, parecerse a él, pasando de *la imago creationis* a *la imago recreationis, secundum similitudinem gloriae*, según la luz de la gloria. El hombre está en su alma asimilado a Dios, conformado según la intensidad y el grado de sus méritos. Santo Tomás dice que el *bonum gloriae* es la perfección del hombre, la causa de su bienaventuranza espiritual. La gloria del alma es la del cuerpo, por

¹⁴ El deseo natural de ver a Dios es un deseo intelectual, ontológico y casi innato; véase «Deseo natural de ver a Dios», DPTT..., y MARIE DE L'ASSOMPTION, ***.

¹⁵ Véase en nuestra *Escatología, De novissimis*, «BRT», Parole et Silence, 2023, p. 83.

¹⁶ Esta gloria es *impassibilitatis*; cf. *Super Heb* [rep. vulgata], cap. 2, l. 3.

¹⁷ La *gloria Dei* no es ni un género ni un accidente.

participación, refracción. La gloria del cuerpo es la prolongación extensiva e intensiva de la del alma. Para santo Tomás, la ordenación al fin perfecto del universo, *ad finem universum perfectum*, no es otra cosa que la ordenación de toda la creación a la gloria, lo que él llama *ordine ad gloriam*, pero esta implica la materia y el cuerpo.

Aquí, santo Tomás desarrolla una teología de la gloria escatológica. Recordemos que santo Tomás no considera la gloria como un atributo divino¹⁸. Sin duda, es una perfección, como ya hemos dicho, ya que es la plenitud de la bondad divina, como él mismo señala de pasada¹⁹. No es más que el resplandor *ad extra* de su bondad, de la perfección de su ser, que es bondad. Por eso es objeto del gozo de los bienaventurados: *gloria divinae fruitionis*²⁰. La gloria objetiva de los bienaventurados, *gloria beatorum*, no es otra cosa que la bienaventuranza subjetiva de los santos, *beatitudo sanctorum*²¹. Ver a Dios es ver su gloria, a Dios en su gloria, y ver su gloria es ser feliz. Dios es feliz porque es la plenitud de su gloria²². Su gloria se extiende por todo el universo, se manifiesta en el exterior, primero creando y luego santificando a las criaturas, ángeles y hombres: *gloria sanctificationis*²³, que ya es la vida de la gracia *in via*, siendo la gracia *participatio inchoativa gloriae*; luego perfeccionando a las criaturas espirituales hasta ese estado de gloria que constituye la bienaventuranza del cielo. La gloria es creada, como la gracia, de la que es la culminación²⁴.

Por lo tanto, existe la gloria increada —aunque no encontramos la expresión *gloria increata* en santo Tomás—, al igual que existe la bondad (*bonitas increata*) o la verdad increada (*veritas increata*), por un lado, y la gloria creada, *gloria creata*, que perfecciona a la criatura sin cambiarla sustancialmente. Esta *perfectio gloriae* se realiza de dos maneras: primero espiritualmente, en el alma intelectual, que es la *gloria animae*, y luego corporalmente en el cuerpo resucitado, que es la *gloria corpus*, ese cuerpo de gloria, hecho perfecto. La *perfectio spiritualis* del alma (o *perfectio animae*), que es *visio et fruitio Dei*, se convierte para la materia corporal en la *perfectio corporis ultima*. Santo Tomás dice en varias ocasiones que la *gloria finali* se refiere al cuerpo de gloria. Está informado por el alma de tal manera que, bajo su influencia, el cuerpo se libera de todas las pesadez de la vida terrenal y de las consecuencias del pecado de Adán. Se transfigura por su conformidad con el cuerpo glorioso de Cristo. No olvidemos que, en la física aristotélica-tomista, la figura es esa cualidad de la cuarta especie que resulta de la materia determinada. La *figura* se refiere a la forma cuantificada por la materia en sus dimensiones, la *forma quanti*. La gloria es, por tanto, un efecto de la sola virtud divina, *ex sola virtute divina*, que concierne al alma y a la materia, es decir, al hombre en su totalidad cualitativa y cuantitativa. Es más un atributo del hombre (*gloria homini*) que de Dios, es la

¹⁸ Tampoco hace de la santidad una perfección divina. Dios es santo, Dios es glorioso en sí mismo, en virtud de la perfección de su esencia increada. Santo Tomás nunca considera estas perfecciones bíblicas de Dios por sí mismas. Su registro es metafísico. Para la Biblia, véase el artículo: «Gloire», «Saint», *VTB*, Cerf, (3) 1984 (1970), col. 504-511, 1178-1884; L. BOUYER, «Gloire», *Dictionnaire théologique*, Desclée, 1963.

¹⁹ Cf. *CG*, I, cap. 28, n.º 9.

²⁰ *ST*, III^(a) q. 8, a. 4, c.

²¹ Sobre la teología de la gloria, véase A. MICHEL, «Gloire», *DTC*, t. VI (1920), col. 1386-1432 (1393-1426). Las expresiones «beatitud» o «gloria esencial», es decir, constitutiva, que constituye su núcleo, su centro, y «beatitud» o «gloria accidental», es decir, que se añade a ella, que se da como un plus, no aparecen en santo Tomás, pero la idea está presente cuando distingue entre la recompensa esencial (*praemium essentielle*) y la recompensa accidental (*praemium accidentale*).

²² *ST*, I^(a) q. 26, a. 2, s.c.: *esse gloriosum significat esse beatum*.

²³ *Super Heb* [rep. Vulgata], cap. 2, l. 3.

²⁴ La gloria de Dios en Dios es increada. Pero la gloria participada es creada.

recompensa corporal de los justos. Al cuerpo glorioso debe corresponder un mundo también glorioso, el de la *gloria mundi*. En el cosmos renovado y recreado de arriba abajo, los santos son los habitantes, residen en la *domus gloriae*, la casa de la gloria.

Por lo tanto, la gloria divina envolverá y contendrá toda la creación material, y no solo al hombre. La contendrá penetrándola por completo, no para cambiarla en su naturaleza, sino para proporcionarle una culminación definitiva. Así, lo espiritual, la gloria radiante de la divinidad, con su poder, invadirá toda la creación y la convertirá en el mundo nuevo, lo que santo Tomás llama la *novitas mundi futura*, la que Dios ya ha manifestado en Cristo resucitado, primicias del mundo venidero. Esta novedad a la que accederá el hombre es la de *los immortalitas corpora*, la vida incorruptible, la *vita incorruptibilis*, expresión que santo Tomás toma prestada de san Pablo.

La *glorificatio* corporal es más que la simple *resurrectio*, o *suscitatio*, o *ressuscitatio*, es decir, el retorno a la vida *ante mortem*, *resurrectio ad vitam naturalem*, sino que es *vera et perfecta* resurrectio²⁵. No es propiamente una *transformatio*, como dice santo Tomás del amor, no del cuerpo; en cambio, es una *transfiguratio*, no temporal, como lo fue la transfiguración de Cristo in via, sino una transfiguración definitiva, un cambio real, cualitativo de la materia, pero un cambio sustancial de naturaleza. Por eso los cuerpos gloriosos no podrán interpenetrarse y coexistir en un mismo lugar. A cada cuerpo le corresponde un lugar propio. La física del mundo nuevo no invierte las leyes de la naturaleza, ni las transgrede. Las propiedades de un cuerpo glorioso son las propiedades de un cuerpo localizado y que tiene dimensiones. Cuando Cristo resucitado se aparece a sus discípulos con todas las puertas cerradas, es un milagro. La física del mundo nuevo no es una física milagrosa. Ciertamente, Dios puede, por su poder, suspender el efecto natural de un ser en sus dimensiones corporales. No puede ser un efecto permanente, connatural al mundo venidero, sino puntual (cf. (a. 2, c.).

La resurrección de los cuerpos (*resurrectio corporum*) supone la resurrección de las almas. Esta es la primera resurrección, lo que santo Tomás llama la *prima resurrectio animarum*, que es la resurrección del alma del pecado: *resurgere a peccato*. La justificación ya es resurrección, esta se completa en la glorificación corporal, tiende a ella en el alma de los justos, es la inclinación del peso de la gloria, *pondus gloriae*.

El *In I Cor*, cap. 15, 12-58, l. 2-9, n.º 911-1023, proporciona algunos complementos finales sobre la naturaleza de los cuerpos gloriosos. Es en este comentario al capítulo paulino donde santo Tomás es más abundante y sugerente en relación con *los famosos dotes*, las cualidades inherentes a un cuerpo glorioso. La doctrina de las dotes de los cuerpos gloriosos del comentario a la primera epístola de san Pablo es paralela a la del *Compendium theologiae* (c. 168), doce años antes, y podríamos decir que más explícita.

En primer lugar, insiste en que no hay resurrección sin inmortalidad del alma²⁶; es más, negar la resurrección de los cuerpos es negar la inmortalidad del alma, ya que el alma, subsistente e incorruptible, está naturalmente unida al cuerpo; es, por esencia, su forma. Si no hay resurrección, el alma no puede ser más allá de la muerte lo que es, es decir, la forma sustancial del cuerpo humano²⁷. El alma solo está separada del cuerpo *per accidens*, a causa del pecado original. El estado de separación es antinatural, reconoce santo Tomás, y coloca al

²⁵ Cf. *Sum. theol.*, III^a q. 53, a. 3, c.

²⁶ *In I Co*, n.º 924.

²⁷ Cf. *CG*, IV, cap. 79.

alma en un estado de imperfección e incompletitud²⁸. La perfección del alma es el cuerpo, dice, es la unión con el cuerpo. La salvación del cuerpo es, por tanto, también la del alma.

Todos los hombres resucitarán al mismo tiempo, ya sea para una resurrección de vida (*resurrectio vitae*), gloriosa, o para una resurrección de juicio (*resurrectio iudicium*). Una vez destruida la muerte, Dios reinará en todos, resucitando a los justos a la vida eterna y a los condenados a una vida de tinieblas.

La vida eterna es corporal para las almas santas. El cuerpo, numéricamente el mismo, será incorruptible, para una vida más elevada y perfecta²⁹. El cuerpo glorioso «será proporcional a los méritos de quien muere»³⁰. El peso de la gloria se mide intensa y extensamente por los méritos de la criatura³¹. Este peso de gloria se traduce en el cuerpo en cuatro cualidades principales³², que no tienen nada de ornamental. Derivan de la bienaventuranza del alma, que irradia y se manifiesta en el cuerpo a través de: 1. la impasibilidad; 2. la claridad; 3. la agilidad; 4. la sutileza.

Para santo Tomás, un cuerpo glorioso, totalmente sometido al alma (*totaliter animae subditum*), debe estar dispuesto a servirle como instrumento de relación y expresión perfectas. Debe poseer las cualidades sobrenaturales requeridas, esas *qualitates corporis gloriosi*, o propiedades corporales, *proprietates corporalis*, que lo ajustan a este nuevo estado de existencia.

1. Dado que un cuerpo resucitado es incorruptible, en la medida en que es glorioso, es imposible. La impasibilidad añade a la incorruptibilidad la imposibilidad de cualquier «daño perjudicial, ya sea interno o externo»³³. La impasibilidad ya era un privilegio prenatal del cuerpo antes del pecado, en el estado de justicia original³⁴, pero aquí, en el estado de gloria, esta cualidad es definitiva, inalienable. La *dotación* de impasibilidad (*impassibilitas*) implica que el cuerpo incorruptible —inmortal³⁵— está liberado «de todo sufrimiento perjudicial, ya sea interno o externo»³⁶. Nada puede afectar a un cuerpo glorioso tangible y palpable, no puede verse afectado por el dolor, no puede sufrir ninguna disminución, ni padecer nada penoso. Así liberado, el resucitado glorificado no es capaz de experimentar pasiones. La impasibilidad no significa insensibilidad. Santo Tomás dice que los justos «utilizarán sus sentidos para el placer, en lo que no sea incompatible con el estado de incorruptibilidad».³⁷

2. Un cuerpo glorioso posee claridad: «El cuerpo de los santos está revestido de claridad y resplandor», ya no está «sujeto a deformidades y múltiples miserias»³⁸. Esta *claritas* constituye la belleza del cuerpo, su resplandor y su irradiación. La claridad corporal es la de la gloria que

²⁸ Dios, después de la muerte, suplanta lo que le falta.

²⁹ Cf. *ibid.*, n.º 970.

³⁰ Cf. *ibid.*, n.º 974.

³¹ Cf. *ibid.*, n.º 976. Los justos son los buenos, los que viven según la razón; los malvados son los que viven según sus sentidos. Los malvados son los viciosos, los justos son los virtuosos. La definición de justo y malvado es moral: el malvado es inmoral, ya que vive según sus vicios; el justo es moral, ya que vive según las virtudes. No se dice nada sobre la vida según las virtudes teologales.

³² Hay siete para el alma y el cuerpo, pero santo Tomás solo reconoce cuatro para el cuerpo.

³³ *En I Co*, n.º 980.

³⁴ Cf. *El pecado original*, con Tomás de Aquino..., p. 66-67.

³⁵ Véase *CG*, IV, cap. 82.

³⁶ *Comentario...*, n.º 980.

³⁷ *CG*, IV, cap. 86, n.º 4.

³⁸ *En I Co*, n.º 981. Esta claridad manifestada en el acontecimiento de la transfiguración de Cristo es una propiedad trascendental de toda belleza creada o increada. Véase el artículo: «Bello», DPTT...

lo envuelve. La gloria es el resplandor de la divinidad en el exterior. La claridad remite a la luz cuyo resplandor resplandece. Un cuerpo glorioso resplandece de luz, en el interior, por la perfecta asimilación del alma a Dios; en el exterior, por su irradiación. Así, el alma que disfruta de la visión de Dios se llenará de una cierta claridad espiritual y, del mismo modo, por un cierto reflejo del alma en el cuerpo, este último se revestirá y penetrará de la claridad de la gloria³⁹. La opacidad del cuerpo será vencida para dar paso a su claridad, que le vendrá de la perfecta asunción del cuerpo por el alma, llena de la divinidad e instrumento del poder divino.

3. Un cuerpo glorioso es ágil. La agilidad es el cuerpo moviéndose bajo el impulso del alma, liberada de las pesadez de la materia corporal en su condición postlapsaire⁴⁰. La felicidad (*felicitas*) del alma tendrá como correspondiente la facilidad (*facilitas*) del cuerpo⁴¹. El movimiento corporal será sin lentitud, sin debilidad y sin fatiga. «Resucitará en la potencia (cf. 1 Co 15, 43), es decir, «podrá moverse bajo el impulso del alma sin manifestar la menor dificultad en su movimiento»⁴². La vida del cielo, el descanso eterno, no tiene nada de inerte, no porque el movimiento sea necesario para esta vida, sino porque los cuerpos gloriosos tienen este poder⁴³.

4. Un cuerpo glorioso es sutil, es decir, espiritual. De todas las dotes (*dotes*), la sutileza (*subtilitas*) es la cualidad que más llama la atención de santo Tomás. Significa que el cuerpo glorioso, por material que sea, conservando sus dimensiones, está espiritualizado; no es que se convierta en espíritu, en una especie de sustancia espiritual, sino que participa perfectamente en la vida del espíritu. Santo Tomás lo caracteriza, más que lo define, con dos notas negativas: en primer lugar, un cuerpo espiritual no es un cuerpo convertido en espíritu, lo que es contradictorio con la idea misma de cuerpo⁴⁴; en segundo lugar, un cuerpo sutil no es un cuerpo sin dimensión o extensión (extensión). Todo cuerpo ocupa un lugar, el cuerpo espiritual también. La interpenetrabilidad de los cuerpos es metafísica y físicamente imposible, salvo milagro. No es propiedad de un cuerpo glorioso, espiritual y sutil ocupar el lugar de otro cuerpo. Es posible la coexistencia de cuerpos en dos lugares conjuntos, pero no la simultaneidad de la presencia de dos cuerpos en el mismo lugar; si esto ocurre, es un milagro: «Estar simultáneamente con otro cuerpo en un mismo lugar no puede provenir de la *dotación* o de una cualidad de un cuerpo glorioso»⁴⁵. Que un cuerpo pueda atravesar, o más bien estar en un lugar que normalmente implica atravesar otros cuerpos, una pared por ejemplo, como un hombre invisible, solo puede ser un milagro⁴⁶. La glorificación de los cuerpos materiales debe pensarse según otra física, que no puede ser lo contrario de la nuestra, sino su transposición a un plano superior. Cuanto más se somete la materia a su forma, más perfecta es en su naturaleza, señala santo Tomás⁴⁷. Espiritualizado significa perfeccionado, pero no desmaterializado, como un

³⁹ *Ibid.*, n.º 2.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, n.º 982 y 988.

⁴¹ Santo Tomás cita el juego de palabras de san Agustín en *el Eucheridion*, XXIII, 91 (BA, 9, p. 264-265).

⁴² Comentario..., n.º 982.

⁴³ «El movimiento no está en ellos por necesidad, ya que los que poseen a Dios no necesitan nada, pero esto demuestra su poder» (CG, IV, cap. 86, n.º 3).

⁴⁴ Cf. 1 Co n.º 984.

⁴⁵ Comentario..., n.º 983; lo mismo en CG, IV, n.º 87, n.º 3.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, n.º 983. Véase la nota 4 del Comentario, p. 495. Si el cuerpo de Cristo entró con todas las puertas cerradas en el cenáculo después de su resurrección (cf. Jn 20, 19), Gregorio y Agustín, seguidos por santo Tomás, solo puede ser por milagro. Véase también, *In Joannem*, n.º 2527.

⁴⁷ CG, IV, n.º 87, n.º 5.

cuerpo sin cantidad ni dimensión. Si santo Tomás termina su exposición de *las dotes* con la perfección de la sutileza, es porque esta manifiesta el carácter nuevo de la vida corporal en el mundo recreado⁴⁸.

Conclusión

Santo Tomás insiste en que las «propiedades [del cuerpo glorioso] proceden del poder del alma glorificada»⁴⁹, y no de otra cosa⁵⁰. Todo está contenido en el alma, la corporalidad del hombre tiene allí su principio. La individuación del alma por la materia no cambia nada, si recordamos que, para Tomás de Aquino, la materia es el principio material de la constitución del hombre, y el alma es su principio formal, su causa última. Cuanto más perfecta es el alma, es decir, cuanto más ha merecido esta perfección por sus virtudes bajo el impulso y la forma de la gracia, más perfecto será el cuerpo. Si al principio el alma da al cuerpo el ser, «cuando alcance la cima de su perfección, le dará el ser espiritual». La naturaleza corporal del hombre se espiritualiza *en última instancia*. La materia recibe del alma glorificada una consumación inesperada. Su perfecta adecuación al alma procede del alma misma. Por lo tanto, la naturaleza humana no debe considerarse en primer lugar por el cuerpo, sino según el alma, ya que es el alma la causa y el principio de la naturaleza humana. La naturaleza corporal tiene como fin el alma, y el alma tiene como fin a quien la creó. Así, a través de ella, toda la naturaleza se recapitula y se ordena a Dios Trinidad.

fr. Philippe-Marie Margelidon, op

Dominico de la provincia de Toulouse, profesor de teología dogmática, director de la Revue thomiste. Es el organizador del triple centenario de Santo Tomás en Francia (1223-1225/2023-2025). Es autor de una quincena de obras y numerosos artículos de metafísica y teología.

⁴⁸ Véase 1 Co, n.º 986-987.

⁴⁹ *Ibid.*, n.º 988.

⁵⁰ No procede de la luz corporal, que sería una quinta esencia, un componente del cuerpo, que sería virtualmente el principio interno de las cuatro propiedades, pero del que Dios sería el agente eficiente y principal, si seguimos a ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologiae*, III^(a) q. 23, n. III., Quarachi, t. IV, p. 282. Véase la alusión a esta opinión, que santo Tomás considera frívola, en el n.º 988.