



La promesa divina
La concepción del Cielo en manuales de teología de los siglos XVII y XVIII
Dr. Rogelio Jiménez Marce
Dios y el hombre, vol. 3, n2, e044, 2019
ISSN 2618-2858 - <https://doi.org/10.24215/26182858e044>
<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP
Seminario Mayor San José
La Plata, Buenos Aires, Argentina

LA PROMESA DIVINA

La concepción del Cielo en manuales de teología de los siglos XVII y XVIII

The Divine Promise
The Conception of Heaven in Theology Manuals
of the 17th and 18th Centuries

Dr. Rogelio Jiménez Marce

rojimarc@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma de Puebla – Puebla – México

Resumen

Este trabajo busca mostrar, a partir del análisis de diversos manuales de teología publicados entre los siglos XVII y XVIII, la manera en que se concibió el cielo en el pensamiento católico. Este espacio sobrenatural se consideraba como el lugar en el que se recompensaría a todos aquellos creyentes que habían cumplido con las normas religiosas, lo cual implicaba, entre otras cosas, el desprecio de los bienes terrenales. Los teólogos fueron prolíficos en la creación de estrategias que buscaban incentivar a los creyentes a alcanzar la bienaventuranza, motivo por el cual describían con gran detalle los espacios en los que estaba dividido el cielo, cómo era el palacio celestial que habitaban los elegidos y se puso especial atención en mostrar los bienes accidentales y esenciales que se recibirían. En este sentido, el artículo muestra la riqueza del imaginario católico sobre uno de los lugares del más allá.

Palabras clave: Concepción del cielo, manuales de teología, bienaventuranza.

Abstract

This paper seeks to show, from the analysis of various manuals of theology published between the seventeenth and eighteenth centuries, the way in which the heaven was conceived in Catholic thought. This supernatural space was considered as the place where all those believers who had complied with religious norms would be rewarded, which implied, among other things, the contempt of earthly goods. The theologians were prolific in the creation of strategies that sought to encourage believers to attain bliss, which is why they described in great detail the spaces in which the heavens were divided, what the heavenly space was like for the elect, and special attention in showing the accidental and essential goods that would be received. In this sense, the article shows the richness of the Catholic imaginary on one of the places of the beyond.

Keywords: Conception of Heaven, Theology Manuals, Bliss

Recibido: 07/05/2019

Aceptado: 19/07/2019

Publicado: 28/11/2019



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Introducción

La existencia de un lugar de felicidad eterna forma parte del imaginario de la mayoría de las religiones del mundo. En el caso del cristianismo, el cielo se presentaba como el lugar en el que obtendrían recompensa todos aquellos que hubieran seguido las normas religiosas, de tal forma que los sufrimientos terrenales se cambiarían por gozos eternos. La concepción del cielo sufrió modificaciones a lo largo de la historia, mismas que contribuyeron a que ésta adquiriera una gran complejidad. (Wobeser, 2015) El cielo no sólo se concibió como un lugar de recompensa, sino también como el lugar de eterna contemplación de la gloria celestial. A través de la historia, los pensadores cristianos buscaron dilucidar el significado del cielo, tarea que emprendieron a través de la formulación de preguntas que buscaban responder a inquietudes tales como la de saber quiénes lo habitaban, en qué lugar se ubicaba, qué recompensas se recibirían y cuánto tiempo durarían, entre otras. Este trabajo busca mostrar la forma en qué modo se concebía el cielo en los manuales de teología de los siglos XVII y XVIII. Para tal efecto, el texto se divide en tres apartados. En el primero se mencionan las razones que se esbozaban para incentivar a los creyentes a alcanzar el cielo; en el segundo, se presentarán las ideas acerca del lugar en el que se encontraba ubicado y la manera en que se le imaginaba; y por último se presentará una descripción de los tipos de premios que recibirían las almas y sus cuerpos cuando alcanzaban la bienaventuranza.

La promesa divina

En el imaginario cristiano se afirmaba que el cielo era un “lugar de descanso” para los hombres que habían cumplido con los preceptos religiosos. Los cristianos debían tener la aspiración de llegar al paraíso celestial, lo cual se podía conseguir por dos medios: obedecer las reglas impuestas por la Iglesia y difundir los conocimientos que se tenían sobre la doctrina (Boneta, 1768; Escrivá, 1616; *Guía*, s.f.e.). Se partía del supuesto de que una persona buscaba conseguir un fin determinado cuando éste se deseaba, pues el entendimiento antecedía a la voluntad. En este sentido, el creyente buscaría tener lo que no poseía pues aquello que se deseaba era lo que más se amaba. Los fieles debían saber que el cielo no sólo representaba la soberanía que Dios ejercía sobre la humanidad, sino que también mostraba la bienaventuranza que alcanzarían



todos aquellos que habían sido justos. No se podía alcanzar el cielo si antes no se pasaba por el reino de la gracia. La gracia era un antecedente de la gloria, misma que se consideraba una "gracia perfecta y consumada" (Boneta, 1748; Herrera, 1617). En el reino de la gloria se acabarían los vicios, las debilidades y los temores, pues los elegidos alcanzaban la perfección en cuerpo y alma. El cielo sólo podía obtenerse con la observancia de la fe y la privación de los placeres terrenales. Se equivocaban los que creían que se debía gozar en la vida, afirmación que denotaba su ignorancia de los premios que aguardaban en la otra vida (Andrade, 1672). Mientras el "resplandor de lo visible" conducía a la humanidad al infierno, los sufrimientos terrenales abrían las puertas del cielo. La esperanza de obtener la bienaventuranza debía servir como un incentivo para que los creyentes renunciaran a los placeres terrenales, pues éstos eran efímeros a diferencia de los celestiales que nunca acabarían y que resultaban de tal magnificencia que la imaginación, las palabras y el pensamiento no alcanzaban a describirlos (Andrade, 1642; Honel, 1677).

Para alcanzar los bienes celestiales, se tenía que renunciar a los bienes mundanos a través de la abstinencia, la sobriedad y el sufrimiento. Los padecimientos terrenales conducían directamente al "premio eterno" en la otra vida. Los creyentes no debían olvidar que las tribulaciones eran "momentáneas" y "ligeras", a diferencia de la gloria que era "eterna" y "sublime" (Alvarado, 1613; Causino, 1675). Como las aflicciones constituían una prueba del amor de Dios, se les debía recibir como "dones" pues ellas satisfacían las penas que se debían pagar en la otra vida. Los justos eran los únicos que merecían verdadera alabanza y reconocimiento por sus virtudes, debido a que ofrecieron sus actos y pensamientos a Dios, despreciaron los placeres terrenales y vencieron las tentaciones del demonio. Los justos representaban una evidencia de que se podía vencer al pecado. Para que un alma lograra la "divina unión" debía ser pura, lo cual se lograba con el sacrificio y la fe. El deseo de poseer la "felicidad eterna" incentivaría a los fieles a buscar la obtención de ese premio (Boneta, 1768; Vascones, 1732). Así, se mencionaba que se debía buscar "despertar la codicia", pues ésta se consideraba una virtud cuando cumplía con la realización de un noble fin y ayudaba a resistir las fatigas de la vida "con paciencia", por el deseo de conseguir un premio que no tenía comparación (León, 1687). La

bienaventuranza encerraba incomparables deleites y una “felicidad perfecta” que se perdían a causa de las “tinieblas del pecado” y a que se despreciaba la promesa de una “gloria celestial” (Andrade, 1660).

La ubicación del cielo

Los teólogos mencionaban que Dios había establecido su morada en el cielo, debido a que era la parte más noble de la creación. Si el infierno se encontraba en el lugar más recóndito del planeta, el cielo debía situarse en el sitio más perfecto del universo. El infierno y el cielo evidenciaban la polaridad entre el arriba y el abajo, misma que se convirtió en la dialéctica esencial de los valores cristianos y cuya expresión más notable fue la noción de verticalidad, la cual mostraba que lo puro se encontraba arriba y a la derecha, en tanto que lo impuro en lo bajo y a la izquierda (Escalante, 2000; Miller, 1999; Tazi, 1991; Wobeser, 2015). De acuerdo con el pensamiento teológico, el cielo tenía un tamaño indeterminado y no se encontraba dividido en varios espacios. Esta última idea mostraba que los tratadistas habían desplazado las teorías astronómicas que prevalecieron en la Edad Media y que comenzaban a incorporar los recientes avances de la disciplina (Ginzburg, 1989; Le Goff, 1999). La cosmografía más aceptada en la Antigüedad tardía y en la Edad Media era la de Claudio Ptolomeo, quien hablaba de la existencia de ocho cielos: siete correspondían a los planetas y uno a las estrellas fijas. El Pseudo Dionisio retomó las ideas de Ptolomeo e incluyó otros dos cielos: el del *primum mobile* o cielo cristalino y el del empíreo (Le Goff, 1989; Delumeau, 2003). El primero ponía en funcionamiento las ocho esferas inferiores, mientras que el segundo constituía la morada de Dios, los ángeles y los elegidos. La propuesta del Pseudo Dionisio no sólo cristianizaba un mito pagano, el del empíreo que era el hogar de los dioses, sino que también le dio un lugar dentro del universo descrito por Ptolomeo.¹ Teólogos como Nicolás Causino (1675), Francisco Escrava (1616), Alfonso de Herrera (1617) y Pedro de Jesús María (1672) mencionaban que el cielo era uniforme y se dividía en tres regiones: el *aqueo* en el que se ubicaban las estrellas errantes y los planetas, y que iniciaba en el suelo

¹ En *El Libro de la escala de Mahoma* se evocaban siete cielos cubiertos con el espacio del trono divino denominado octavo cielo. (Delumeau, 2003)



de la tierra hasta la parte inferior del segundo cielo. El segundo era el *cristalino* en el que se encontraban las estrellas innobles o fijas y el tercero era el de los espíritus beatíficos o *empíreo*.

La presencia de tres regiones en el cielo había sido postulada por Alberto Magno, pero éste mencionaba que el empíreo no era la morada de Dios sino que ésta se ubicaba en el cielo de la Trinidad. Las ideas de Alberto no tendrían mayor repercusión en el imaginario celestial, pues el cielo superior adquirió el nombre de empíreo a partir del siglo IX (Delumeau, 2003). Los teólogos concebían que las tres regiones celestiales eran transparentes, incorruptibles y tenían sus propios movimientos. El de mayor actividad era el cielo de los planetas, el de las estrellas manifestaba un movimiento casi imperceptible y el empíreo era inmóvil. La inmovilidad del empíreo se explicaba por las doctrinas teológicas y físicas que postulaban que la perfección residía en lo fijo y estable (Delumeau, 2003). El empíreo se situaba en lo más alto y contenía dentro de sí a todos los demás cielos. Fue el primero que creó Dios y en el que engendró a los ángeles. Como en éste se albergaba el trono divino, se le consideraba el "lugar más hermoso de la creación". El empíreo despedía una luz fragante² generada por el mismo Dios y que representaba una manifestación de la "claridad de gloria" (Andrade, 1672; Serpi, 1604). El único cielo que tenía una forma definida era el empíreo y se le imaginaba como una vasta extensión que deleitaba la vista corporal de los bienaventurados. En la parte superior del empíreo existía una gran bóveda cristalina que permitía observar las "horribles" tinieblas que lo rodeaban. El cielo estaba lleno de un aire líquido, sutil y claro que permitía que las almas pudieran apreciar los cuerpos gloriosos, los sonidos, las voces, la música y los olores. El empíreo estaba dividido en tres regiones: la de los bienaventurados, la de los ángeles y la de Dios³ (Escriva, 1616; Vascones, 1732).

La primera región, la de los bienaventurados, tenía una triple división: la de los mártires, la de los santos y la de los bienaventurados. En la segunda región, la de los ángeles, se percibían tres niveles jerárquicos: el de la tríada suprema conformada por los tronos, los querubines y los serafines; el de la

² Tomás Facundo señala que la luz alcanzó su punto de mayor influencia en la Edad Media. Ésta se consideraba una teofanía entre todos los elementos materiales. (Facundo, 1998)

³ Dionisio fue el primer pensador que propuso una descripción detallada de la jerarquía celestial. Su descripción fue adoptada tanto por Oriente como por Occidente. (Russell, 1995). Wobeser (2015) menciona que en el Nuevo Testamento, a diferencia del Viejo, el cielo no sólo albergaba la morada de Dios sino también a los que alcanzaron la bienaventuranza.

tríada media integrada por las potestades, las virtudes y las dominaciones; y el de la tríada ínfima que congregaba a los ángeles, los arcángeles y los principados. La tercera región, la de Dios, se ubicaba en la parte más alta del cielo y también contenía una división jerárquica: ínfima, media y suprema. La suprema la ocupaba Dios, en la media se encontraba la virgen María y en la ínfima, los apóstoles (León, 1687; Roa, 1624). La presencia de la virgen María denotaba el papel central que había adquirido en el imaginario cristiano medieval (McDanell y Lang, 1990). Los teólogos mencionaban que en el cielo se encontraba el palacio celestial que Dios ofreció a los que seguían sus enseñanzas. Si los fieles se sorprendían por la gran variedad de riquezas y de maravillas que deleitaban los sentidos en la tierra, no se podían imaginar lo que les esperaba en el cielo que fue creado como eterna morada de los bienaventurados, por lo que representaba una especial manifestación de la sabiduría, poder y grandeza de Dios (Causino, 1675; Jesús María, 1672). El palacio celestial se encontraba en medio de una gran ciudad de forma cuadrada que sobrepasaba en tamaño a la antigua Babilonia. La presencia de una ciudad celestial en las descripciones de los pensadores cristianos, sobre todo posteriores al siglo V, denotaba su esperanza de llegar a poseer la Jerusalén celestial, razón por la que se le otorgaron todos los atributos posibles (Delumeau, 2003; McDanell y Lang, 1990).

Así, teólogos como Nicolás Causino, Francisco Escrava, Pedro de Jesús María y Martín de Roa, mencionaban que la ciudad estaba rodeada por una muralla de oro transparente y en cada una de sus paredes, había tres puertas enmarcadas con una piedra preciosa diferente. Las puertas apuntaban a todas las direcciones, lo cual daba a entender que los habitantes provenían de todo el mundo. La cantidad de puertas revelaba que sería inmenso el número de personas que entrarían en ella. Aunque en la ciudad celestial podían ingresar los que estaban inscritos en el "libro de la vida", se advertía que Dios permitía la entrada de todos los que se arrepentían. En la ciudad había varias plazas construidas de oro cobrizo, las cuales conducían a un palacio edificado en oro y cuyos caminos estaban cubiertos de piedras preciosas. En su interior se podían observar muebles finos y decoraciones suntuosas. Se decía que la "hermosura de la casa de Dios" debía excitar el deseo de poseerlo. En esa ciudad se hospedaban los seres "más bellos" y "más puros" de la creación, quienes



poseían su propia residencia cuya ostentosis variaba en función de su grado de gloria: patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, santos y elegidos. Estas diferencias no generaban sentimientos de envidia, pues el amor que existía entre ellos no sólo destruía la posibilidad de que se generara alguna rivalidad, sino que la gloria de unos era festejada por los otros lo cual creaba un ambiente de armonía (Andrade, 1672). En medio de la ciudad celestial pasaba el río de la vida. En sus riberas crecía una innumerable cantidad de árboles que producían doce diferentes tipos de frutas y a su alrededor se extendía un hermoso campo de flores (Andrade, 1642; Herrera, 1617).

La descripción denotaba que el paraíso, entendido como jardín, y la ciudad se encontraban amalgamados. El énfasis que se ponía en el jardín mostraba que la naturaleza se asociaba con la idea de felicidad. Esta naturaleza paradisíaca había asimilado los atributos del paraíso terrenal desde el siglo XI. De hecho, en los siglos XIV y XV, el paraíso terrenal se representó como la antesala del cielo (Delumeau, 2003). Los teólogos aclaraban que las representaciones de la ciudad celestial eran producto de la imaginación humana, tendientes a convencer a los creyentes sobre las "delicias" que encontrarían en el cielo, es decir, se tenía que recurrir a lo conocido para describir lo desconocido. Lo material servía para convencer de lo espiritual, es decir, utilizaban estrategias anagógicas para hacer visible lo invisible (Burke, 2001).

Los premios divinos

Nicolás Causino y Martín de Roa mencionaban que los bienaventurados gozarían dos géneros de bienes: los esenciales y los accidentales. Los primeros consistían en observar a Dios en todo su esplendor durante la eternidad, los segundos correspondían al gozo de las delicias celestiales. Los primeros manifestaban la satisfacción de ser parte de la gloria divina, los segundos evidenciaban el placer de recibir los deleites que se negaron en la tierra. Otorgar premios al alma y al cuerpo denotaba que se había producido una modificación en la concepción del cuerpo. La importancia que se le concedió a éste y por ende a los sentidos corporales, se explicaba por los cambios efectuados en la manera de entender el cuerpo y la sexualidad. Foucault señala que en el concilio de Trento se produjo una modificación en la forma de realizar

la confesión de la sexualidad (Foucault, 2001). Antes del concilio, la confesión se regía por formas jurídicas en las que se debía identificar las faltas contra las reglas sexuales; después de Trento, lo que interesaba era hacer un meticuloso recorrido del cuerpo, es decir, se realizaba una anatomía de la voluptuosidad. El cuerpo y sus placeres se convirtieron en el código de lo carnal. Con ello se pasó de una infracción a las leyes a una cartografía pecaminosa del cuerpo. Los sentidos adquirieron preponderancia como instancias productoras de placer, lo que contribuyó a que el pecado de la carne se inscribiera dentro del cuerpo mismo, esto es, el cuerpo se encarnó y la carne adquirió corporeidad. El cuerpo se constituyó en el centro de atención de los confesores, pues éste se consideraba como un portador de placer y de deseo.

El deseo y el placer no sólo coparon los espacios del cuerpo, sino que se convirtieron en la raíz misma de la conciencia. El cuerpo se domesticó y se pusieron en marcha nuevos procedimientos de vigilancia, control y distribución en el espacio. Al considerarse que el placer era uno de los principios del pecado, se desplazó el castigo del cuerpo hacia los sentidos. Si bien es cierto que el cuerpo se asoció con nuevas formas de pecado, no se debe olvidar que desde el siglo XIII aparecieron corrientes teológicas que buscaban darle un significado positivo al cuerpo. Los pensadores medievales intentaron enlazar cuerpo con alma, a fin de permitir que el cuerpo conservara una realidad y un significado propios (Walker, 1990).

Los bienes accidentales

Pedro de Jesús María y Martín de Roa advertían que los bienes accidentales eran de dos tipos: los corporales y los sensitivos. Los sensitivos eran los primeros que se gozaban, mientras que los corporales se disfrutarían después del juicio final. Dios premiaba a las almas que despreciaron los deleites sensuales, pues para vencer a los impulsos naturales y a las tentaciones se requería de una gran voluntad. Los únicos placeres que se podían consentir eran aquellos que perfeccionaban las virtudes. El desprecio de lo terrenal sería retribuido en el mundo celestial, pues las "honras eternas" y las riquezas sin fin traían consigo "gustos inmensos". Así, la vida de amarguras se convertiría en una eternidad de placeres que serían disfrutados por las potencias (entendimiento, memoria y voluntad) y por los sentidos corporales, los cuales



tendrían un gozo particular en virtud de que los superiores (vista y oído) tenían mayores merecimientos que los inferiores (tacto, olfato y gusto). Los gozos particulares ocasionarían una “embriaguez espiritual” en el bienaventurado. Como la principal puerta del amor era la vista, ésta se solazaría con la visión de Dios y con la contemplación de las maravillas de la creación. La visión de Dios se consideraba la máxima gracia porque generaba satisfacción en el alma y en el cuerpo, lo cual conducía a la obtención de una “gloria accidental incomparable” (Boneta, 1768). Aunque los elegidos podían observar lo que pasaba en cualquier lugar de la creación, preferían mantener su atención en la hermosura que les ofrecía el empíreo, pues se solazaban con la belleza del palacio celestial, con la extensión de los jardines y con los bailes que las almas realizaban en honor a Dios (Vascones, 1732). La inclusión de danzas celestiales, realizada desde el siglo XIII, se explicaba por el deseo de imitar las rondas que los serafines efectuaban alrededor del trono de Dios, razón por la que se decía que el Creador consideraba los movimientos del cuerpo y del alma como una parte de las reverencias y ademanes que se hacían en su honor (Delumeau, 2003).

El sentido del oído se alegraría al escuchar la música celestial entonada por los ángeles. Los bienaventurados mostrarían su admiración por la gran variedad de tonos, voces y cantos que emitían los coros celestiales, los cuales se sumarían a las alabanzas que los ángeles y los santos realizaban en honor del Creador, de tal manera que las voces de los bienaventurados inundaban todos los rincones del empíreo (Andrade, 1642; Roa, 1624). Es importante mencionar que aunque la Iglesia mostraba desconfianza hacia la música, algunos escritores, entre los que destacaba Boecio, decían que ésta constituía la fuente de la armonía celestial, del curso de los astros, del movimiento de los elementos, de la concordancia entre alma y cuerpo y entre el hombre y el universo. La importancia que la música tenía en el mundo terrenal, se le consideraba uno de los elementos del *quadrivium*, se plasmó también en el cielo, lugar en el que los ángeles tocaban instrumentos e interpretaban dulces melodías (Rubial, 1997). El sentido del oído también se deleitaría con las pláticas “discretas” y “amorosas” que ocurrirían entre los bienaventurados, las cuales serían en hebreo y versarían sobre asuntos divinos como la perfección, la bondad, la sabiduría, la misericordia, la omnipotencia de Dios, los misterios divinos, los bienes esenciales y accidentales, los méritos de los justos y los castigos de los

pecadores. Si ellos podían hablar de los asuntos divinos, se debía a que comprendían las “maravillas celestiales” gracias a la sabiduría divina, es decir, el conocimiento de las verdades divinas constituía un premio que les otorgaba Dios. Estas ideas buscaban abonar a la discusión que tenían los teólogos medievales respecto a las actividades de los bienaventurados en el cielo (Boneta, 1748; Escriva, 1616; Vascones, 1732).

El sentido del olfato gozaría con las “suaves” fragancias que despedían los cuerpos gloriosos y que inundaban la casa celestial. Estos olores eran inimaginables e incomparables.⁴ En el sentido del gusto se generaba un “humor incorruptible” que contenía todos los sabores conocidos y otros que la naturaleza no podía inventar. Los bienaventurados podían otorgarle un determinado carácter a su humor, a fin de que se recordaran los deleites que les provocaba la comida. El olfato también ayudaría en la tarea de agradar al gusto, pues el buen olor se consideraba un “alimento del cuerpo”. El deleite del buen olor y la sensación del buen sabor contribuirían a destruir cualquier recuerdo de los placeres terrenales. Finalmente, el sentido del tacto gozaría con los “deleites honestos” que consistían en los “abrazos castos” que se daban los bienaventurados, los cuales producían una sensación de bienestar y que eran permitidos por Dios, debido a que en ellos no existía ningún tipo de malicia. Sin embargo, el máximo premio que tenía el sentido del tacto era besar los pies, las manos y las llagas de Cristo (Andrade, 1642; Roa, 1624). Las almas no gozaban de los bienes accidentales para complacer sus deseos carnales, pues la malicia había sido erradicada de su corazón, sino para acrecentar el amor a Dios pues este tipo de bien se consideraba un sutil estímulo de la caridad y un medio para lograr la plena compenetración de Dios. Existía otro tipo de bienes, los corporales, que se obtendrían cuando el alma se uniera a su cuerpo, lo cual se realizaría el día del juicio universal.⁵ Aunque se pensaba que el alma era la única que merecía entrar al cielo, pues el cuerpo no podía recibir ese privilegio por ser un “instrumento miserable”, lo cierto era que alma y cuerpo debían compartir la

⁴ En el mundo católico se insistía en los buenos olores que despedían los cuerpos de los elegidos al momento de su muerte. (Núñez, 2005).

⁵ Tazi (1991) menciona que desde los siglos III y IV se discutió la cuestión de la resurrección de los cuerpos, a fin de expresar la concordancia entre cuerpo y alma sustentada en la idea del doble principio del acuerdo interno de la parte y su conveniencia con el Todo.



misma suerte en virtud de que si los dos padecieron los mismos sufrimientos en la tierra, también debían participar de la gloria en el cielo⁶ (Herrera, 1617; Vascones, 1732).

El alma gloriosa manifestaba la necesidad de volver a su cuerpo, debido a que preservaba la memoria, el entendimiento y la voluntad. El disfrute del cuerpo constituía otro de los dones que existían en la gloria. Aunque se aclaraba que el cuerpo debía sufrir modificaciones pues el pecado lo volvió corruptible (Jesús María, 1672). Para alcanzar la glorificación, el cuerpo debía renacer en el juicio universal, circunstancia que mostraba el inmenso amor de Dios. Como la resurrección perfeccionaría el cuerpo, éste adquiriría un carácter espiritual e incorruptible. Los cambios no serían en la forma o la sustancia, sino en su figura y cualidades accidentales (Escriva, 1616; Honel, 1677). En primer lugar, el cuerpo se tornaría transparente para que se observara la perfecta disposición de su "fábrica interior". Admirar el cuerpo formaba parte de la "hermosura racional". En segundo lugar, se recibirían cuatro dotes corporales: la *impasibilidad*, la *agilidad*, la *sutilidad* y la *claridad*. La *impasibilidad* volvía al cuerpo inmortal, incorruptible e incapaz de sentir destemplanza. Ésta era de tres tipos: intrínseca o natural, extrínseca manutención e intrínseca disposición. El primero era una esencia que Dios concedía para resistir cualquier intento de destrucción, como sucedía con los ángeles y los cielos. El segundo se caracterizaba por ser un auxilio extendido a la naturaleza corruptible y mortal, tal como sucedió con los primeros padres antes de cometer su pecado mortal. El tercero era una cualidad que otorgaba control sobre las acciones del cuerpo. La *agilidad* era una potencia que les permitía a los bienaventurados moverse con la velocidad y la presteza que quisieran, a fin de recorrer grandes distancias en un instante. El movimiento se realizaba con serenidad, sosiego y compostura, pues el desplazamiento en el cielo se efectuaba de manera conjunta (Causino, 1675; Escriva, 1616).

La *sutilidad* era una cualidad que permitía que los bienaventurados pudieran traspasar cuerpos sólidos, aglutinarse en un solo cuerpo o reducirse. La última dote había sido utilizada por Jesús en cuatro ocasiones: la primera en

⁶ Como lo señala Le Goff y Truong, en la Edad Media se consideraba que cuerpo y alma eran indisociables, idea derivada del pensamiento aristotélico. La separación del alma y el cuerpo fue producto de la razón clásica del siglo XVII y sustentada en la filosofía de Platón. (Alliez y Feher, 1991)

el vientre de María, la segunda en el sepulcro, la tercera cuando visitó a sus discípulos y la última, cuando subió al cielo. La unión de la sutilidad con la impasibilidad permitía fortalecer el carácter inmortal del cuerpo glorioso. Finalmente, la *claridad* era una cualidad que ayudaba a los elegidos a resplandecer.⁷ Ésta nacía de su interior como efecto de la gracia consumada y gloriosa que constituía la raíz del alma. En los cuerpos mortales, la luz del alma no se podía transmitir por tener una naturaleza espiritual e intelectual (Boneta, 1768; Jesús María, 1672; Roa, 1624). Por ser parte de la naturaleza divina, la gracia conformaba la raíz del orden sobrenatural y de todos los dones que a ella pertenecían. La gracia sólo podía actuar en el cuerpo gracias a la gloria que éste poseía. No podía ser perfecta la gracia del alma sin la del cuerpo y sólo Dios podía infundir la gracia en los cuerpos. La gloria del cuerpo se derivaba de la gloria del alma y el resplandor del alma era resultado del resplandor del cuerpo. La luz divina resplandecía en el interior y en el exterior de los cuerpos bienaventurados. La claridad del cuerpo glorioso correspondía a la cantidad de gracia que contenía su alma (Andrade, 1660). Los bienaventurados sentirían un doble deleite. Por un lado, observarían con gusto los cuerpos resplandecientes de los demás y, por el otro, entenderían que ellos también poseían un cuerpo de esa misma naturaleza. La hermosura de los demás bienaventurados no les causaría envidia. La unión de las cuatro dotes servía para que el cuerpo alcanzara el mayor grado de perfección y para que se viera más glorioso ante Dios, pues se le apreciaba lleno de resplandor, hermosura y con una "suavidad más deliciosa". (Boneta, 1748; Vascones, 1732).

Los bienes esenciales

Joseph Boneta, Nicolás Causino y Martín de Roa decían que el mayor premio al que podían aspirar los creyentes era observar la beatífica visión. Para que esto se pudiera realizar, Dios proveía a los bienaventurados de tres dotes: la visión, la comprensión y la fruición. Estas dotes correspondían a las virtudes teologales: a la fe le correspondía la visión divina que le permitía observar lo que había creído; a la esperanza le tocaba la comprensión que servía para tomar posesión de lo que se esperaba y se creía; y a la voluntad pertenecía la fruición

⁷ Vernant (1990) refiere que el resplandor buscaba mostrar que los seres humanos eran semejantes a los dioses.



que era gozar del bien que se conocía y se amaba. La voluntad no se cansaría de amar a Dios y siempre encontraría razones para venerarlo. Así, los fieles debían entender que el verdadero significado de la bienaventuranza era contemplar a Dios en sí mismo, comprenderlo y gozarlo por la eternidad, lo cual se conocía como “gloria esencial” pues representaba el matrimonio espiritual del alma con Dios. Contemplar a Dios no tenía ninguna comparación. Los elegidos veían a Dios y no lograban satisfacer su apetito, pues se acrecentaba el deseo de volver a admirarlo. Entre más se le contemplaba, más cosas se descubrían (Escriva, 1616). El deseo de ver a la divinidad se convertía en un círculo sin fin, debido a que no se podía dejar de observar a un ser rebosante de amor, de bienes y de gloria. Entre mayor era el bien que se admiraba, mayor era el afecto que sentía el alma. El alma buscaba poseer a la visión beatífica, pero, en realidad, era poseído por ésta (Andrade, 1672). Nada resultaba más gratificante que conocer lo hermoso, amar lo conocido y poseer lo amado. Dios sólo podía ser apreciado con los ojos espirituales, pues a los corporales se les negó esa posibilidad. Los creyentes no podían apreciar la esencia de Dios, porque no había proporción entre lo finito y lo infinito (Serpi, 1604).

El amor beatífico representaba el “íntimo sabor” de la divinidad que se proyectaba de forma circular. El bien de uno se regresaba al otro en una perpetua revolución (Escriva, 1616). El amor comenzaba con Dios que lo transmitía al bienaventurado y éste buscaba devolvérselo. Las almas mostraban el deseo de retornar al seno del padre porque amaban su “perfecta y absoluta hermosura” (Herrera, 1617; Jesús María, 1672). Nada se comparaba con la belleza del resplandor divino, pues su luminosidad se extendía a cinco ámbitos: el elemental, el celestial, el ejemplar, el intelectual y el de la lumbre de gloria. El *elemental* sustentaba la naturaleza y revestía a la materia de diversas formas. El *celestial* correspondía a la luz que encendía el sol y las estrellas. En el *ejemplar* se producía el verbo que era una luz coeterna y consustancial. En el *intelectual* se enriquecía a los ángeles y a las almas racionales de los dones de gracia, inteligencia y beatitud. Esta luz no ayudaba a perfeccionar las obras humanas, pero sí permitía que el creyente reflexionara sobre su pasado, presente y futuro. A la luz intelectual también se le denominaba luz de los hombres. La *lumbre de gloria* correspondía a la luz sobrenatural y divina que el Creador infundía a sus elegidos para que lo admiraran. La luz de gloria y la luz intelectual eran

necesarias para admirar a Dios. Si bien era cierto que la luz natural del entendimiento no bastaba para conocerlo, se le necesitaba para que la divinidad comunicara la lumbre de gloria, misma que ayudaba a acceder a la luz de la divina esencia. La esencia de Dios penetraba en el entendimiento y a través de la virtud intelectual se captaba su presencia. El alma lograba comprender la esencia divina gracias a las especies con las que contaba y a las que Dios le imbuía. El alma racional se encontraba dividida en tres partes: la ínfima que correspondía al alma, la media que pertenecía al espíritu y la alta que concernía a la mente (Causino, 1675; Roa, 1624; Vascones, 1732).

En el espíritu se localizaban las tres potencias superiores: entendimiento, memoria y voluntad (Causino, 1675; Jesús María, 1672). Existían tres formas por las que se adquiría conocimiento: sensitiva, alta y del afecto supremo. En la primera, el creyente tomaba conciencia de su amor intelectual, pero no lo empleaba. La segunda correspondía a la inteligencia que buscaba comprender el ámbito natural del hombre y la tercera, ayudaba a lograr la íntima unión con Dios por medio de la comprensión de los misterios de la fe. A la bienaventuranza del entendimiento que consistía en el acrecentamiento de los deleites y gozos sensitivos, seguía el de la voluntad que era el sumo gozo que el alma tenía de ver la posesión del bien y un "amor ardiente" que la unía con el bien que tanto deseaba. La voluntad podía vislumbrar la "esencia espiritual" de dos modos: ordinario y superior. En el ordinario, el entendimiento tenía una "imagen espiritual" de la esencia y en el superior, se observaba a Dios dentro del alma, pero no era una imagen sino la sustancia verdadera de Dios. El bienaventurado lograba la perfección cuando se unía con el sumo bien y se llegaba al mayor grado de santidad, con lo que se convertía en parte de Dios por gracia y participación, debido a que todo pertenecía a la misma esencia. Así, el fin último de la humanidad era lograr la perfecta semejanza con Dios. Dimas Serpi y Alonso de Vascones afirmaban que el conocimiento de la "verdad divina" generaría "grandes recompensas" en la inteligencia de los bienaventurados, quienes mostrarían un "éxtasis perpetuo" producto de la contemplación de la "divina hermosura" y de saberse poseedores de los bienes esenciales por toda la eternidad. El cielo se presentaba como un "eterno



convite" en el que el bienaventurado se regocijaba con la dulzura de los "divinos manjares" y se embriagaba con la abundante gloria de Dios que era fuente de vida (Herrera, 1617; Honel, 1677).

Los bienes divinos nunca faltarían ni se agotarían, pues la "comida espiritual" consistía en los actos de conocimiento y de amor. El entendimiento y la voluntad funcionaban como la boca y los actos beatíficos representaban a la comida. Con estos manjares, se volvía más profusa la visión de Dios (Causino, 1675; Jesús María, 1672). La comida celestial no se digería sino que permanecía siempre en el gusto, lo que proporcionaba un "saber eterno e inmenso". Los alimentos espirituales ayudaban a que el alma lograra la perfecta unión con Dios. A ese acto se denominaba *hipóstasis*. Cuando se realizaba la unión hipostática, el hombre llegaba a la plena felicidad (Honel, 1677; Serpi, 1604). No sólo Dios penetraba en el alma gloriosa, sino también toda la corte celestial debido a que los habitantes del cielo se encontraban dentro de Dios por esencia, presencia y potencia. Estaban en esencia por encontrarse en el mismo lugar que Dios, estaban en presencia dentro del entendimiento divino y estaban en potencia porque se creaba la impresión de que las almas se encontraban en un mismo lugar. La perfección divina no provocaba confusiones en el entendimiento. La medida del gozo sería el amor y el amor sería proporcionado por el conocimiento que se tuviera de Dios. Entre más intenso era el amor divino, mayor era el que se sentían los bienaventurados. Ellos comprendían que la gloria ajena era la propia y que los gozos de la gloria colectiva se repartían entre todos. Las almas no sólo contemplaban a Dios, sino que también lo alababan, pedían su intervención por las almas terrenales y le solicitaban que las almas buenas alcanzaran la gracia de ser sus compañeras (Boneta, 1718; Herrera, 1617; Vascones, 1732).

A manera de conclusión

El imaginario teológico del cielo mostraba una gran riqueza alegórica que buscaba convencer a los fieles de la "realidad" de un lugar en el que los placeres eran múltiples e infinitos, los cuales estaban libres de la mácula del pecado y representaban la recompensa que Dios había prometido a los bienaventurados. A fin de hacer entendible la "realidad" del cielo, los teólogos introdujeron numerosos elementos terrenales en sus descripciones que buscaba hacer

comprensibles los gozos celestiales, razón por la que, después del siglo XVI, las autoridades eclesiales buscaron limitar la intromisión de lo profano en el ámbito celestial, pues lo que se buscaba era no atribuirle una materialidad que no poseía pero sin que ello supusiera privarle de su realidad y consistencia. (Tazi, 1991) Aunque las descripciones de las riquezas prometidas en el cielo conservaban su primacía, se puso mayor énfasis en mostrar que la visión beatífica constituía el principal regalo que Dios otorgaba a los bienaventurados. A diferencia del infierno en el que los teólogos y predicadores buscaban incentivar el temor, en el caso del cielo se estimulaba el amor a Dios. Los premios que se otorgaban en el paraíso denotaban los cambios que se habían experimentado en la concepción del cuerpo, pues no sólo sería el alma la que los recibiría sino también el cuerpo y sus sentidos. Así, los creyentes debían tener la certeza de que sus privaciones terrenales serían recompensadas en el cielo eternamente.

Fuentes

- Alvarado, A. de (1613). *Arte de bien vivir y guía de los caminos del cielo*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba.
- Andrade, A. de (1642). *Libro de la guía de la virtud, y de la imitación de Nuestra Señora para todos los estados*. Madrid: Francisco Matosa.
- Andrade, A. de (1660). *Camino de la vida, y resguardo de la muerte*. Madrid: Mateo Fernández.
- Andrade, A. de (1672). *Viaje para el cielo, breve y compendioso, conforme a la doctrina de Cristo nuestro redentor*. Madrid: Francisco Sanz.
- Boneta, J. (1768). *Crisol del crisol de desengaños, compendio adecuado del milagroso libro de la diferencia entre lo temporal y lo eterno*. Barcelona: Imprenta de María Ángela Martí Viuda.
- Boneta, J. (1748). *Gracias de la gracia. Saladas agudezas de los santos. Insinuación de algunas de sus virtudes. Ejemplos de la virtud de la eutropelia*. Barcelona: Imprenta de Pablo Nadal.
- Boneta, J. (1718). *Gritos del infierno para despertar al mundo dedicada a quien esta en pecado mortal*. Madrid: Viuda de Juan García Infançon.
- Causino, N. (1675). *Corte divina o palacio celestial. Tomo IX de la Corte Santa*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía.



Escriva, F. (1616). *Discursos sobre los dos novísimos gloria e infierno muy útiles y provechosos para todos los estados y en particular para predicadores con dos tablas muy copiosas: una de los lugares de escritura y otra de las cosas notables*. Valencia: Pedro Patricio Mey.

Guía para el cielo. s.f.e., s.l.e.

Herrera, A. de (1617). *Consideraciones de las amenazas del juicio y penas del infierno*. Sevilla: Mathias Clavijo.

Honel, D. (1677). *Avisos para el alma, y caminos para el cielo. Recopilados y sacados, por lo que dejaron escrito los sagrados doctores de la Iglesia*. San Sebastián: s.e.

Jesús María, P. de (1672). *Cielo espiritual, trino y uno*. Madrid: Julián de Paredes.

León, I. de (1687). *Místico cielo en que se gozan los bienes del alma y vida de la verdad adornado de tres jerarquías, y en cada una tres órdenes que hacen nueve coros de espíritus viadores en el destierro, a semejanza del cielo beatífico y glorioso, que se adorna de tres jerarquías, y en cada uno tres órdenes, que hacen nueve coros de espíritus comprehensores en la patria*. Madrid: Roque Rico de Miranda.

Roa, M. de (1624). *Estado de los bienaventurados en el cielo, de los niños en el limbo y de los condenados en el infierno y de todo este universo después de la resurrección y juicio universal*. Sevilla: Francisco de Lyra.

Serpi, D. (1604). *Tratado de consideraciones espirituales sobre las lecciones del oficio de difuntos de mucha utilidad y provecho para predicadores, confesores, curas de almas y para cualquier estado de gente recogida*. Barcelona: Imprenta de Gabriel Graells y Giraldo.

Vascones, A. de (1732). *Destierro de ignorancias*. Madrid: Imprenta de Andrés Sánchez.

Referencias bibliográficas

Alliez, E. y Feher, M. (1991). "Las reflexiones del alma". En M. Feher (ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte segunda*. (47-84). Madrid: Taurus.

Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.

- Delumeau, J. (2003). *Historia del paraíso ¿Qué queda del paraíso?* México: Taurus.
- Escalante, F. (2000). *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós.
- Facundo, T. (1998). *Escrito, pintado. (Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo)*. Madrid: Visor.
- Foucault, M. (2001). *Los anormales. Cursos en el Cóllege de France (1974-1975)*. México: FCE.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Goff, J. Le (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Goff, J. Le (1999). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Madrid: Altaya.
- Goff, J. Le y Troung, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- McDanell, C. y Lang, B. (1990). *Historia del cielo*. Madrid: Taurus.
- Miller, W. I. (1999). *Anatomía del asco*. Madrid: Taurus.
- Núñez, F. (2005). "Las debilidades de la carne. Cuerpo y género en el siglo XVIII". En L. Cházaro y R. Estrada (eds.). *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. (59-93). México: El Colegio de Michoacán, BUAP.
- Rubial, A. (1997). "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España". En C. García y M. Ramos (coords.). *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. (51-87). México: INAH, CONDUMEX, UIA.
- Russell, J. B. (1995). *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes.
- Tazi, N. (1991). "Los cuerpos celestes: varias etapas en la vía hacia el paraíso". En M. Feher (ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte segunda*. (519-552). Madrid: Taurus
- Vernant, J. P. (1990). "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente". En M. Feher (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte primera*. (19-47). Madrid: Taurus.
- Walker, C. (1990). "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". En M. Feher (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte primera*. (163-225). Madrid: Taurus.



Wobeser, G. von (2015). *Cielos, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México: UNAM, Estampa Artes Gráficas.