

CAPILLA SIXTINA, CUERPO, IMAGEN DE DIOS

—Una mirada al cuerpo como imagen de Dios a partir de Santo Tomás y Juan Pablo II—

En el presente trabajo nos hemos propuesto investigar de qué manera el cuerpo del hombre puede ser imagen de Dios. Para ello, partiremos de las reflexiones hechas por Juan Pablo II en la celebración de la Eucaristía con motivo de la inauguración de la restauración de los frescos de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina. Dicha reflexión nos aportará algunas intuiciones que deberán ser examinadas a nivel antropológico. Haremos este análisis en la segunda parte del trabajo, en la que nuestras reflexiones girarán en torno al cuerpo.

Finalmente, a partir de esto, en la tercera parte del trabajo trataremos de explicitar lo que implica ser imagen de Dios, en orden a establecer de qué manera el cuerpo puede serlo. Precisamos desde ya que estos contenidos serán desarrollados a partir del pensamiento de Santo Tomás y de Juan Pablo II.

1. Capilla Sixtina

No sólo Miguel Ángel, sino también otros grandes¹ dejaron impreso su arte en la Capilla Sixtina. Pero todos ellos pasan a un segundo plano frente a la obra de Miguel Ángel. Esto no sólo por la extensión que ocupa —toda la bóveda y el muro frontal, con más de 300 representaciones humanas—, sino por las características de la obra. En efecto, a diferencia de los frescos que adornan los muros laterales y posterior de la Capilla Sixtina, casi todos los personajes de las escenas que representa el genio de Florencia están desnudos.

¿Cuerpos desnudos en una capilla? Podría parecer sacrílego, pero no lo es. ¿Por qué? Porque Miguel Ángel no se propuso representar nada más que cuerpos. Los cuerpos de varones y mujeres se muestran vivos sin pudor, y es que aquí el pudor no es necesario², pues se quiere representar la plenitud de la creación que, en última instancia, manifiesta a Dios. Por eso son cuerpos fuertes, proporcionados, vistosos, bellos. Cuerpos plenos. Podríamos decir incluso transfigurados, *perfectos*. No por nada Juan Pablo II se referirá a la Capilla Sixtina en estos términos: *"La Capilla Sixtina, si se puede hablar así, es precisamente el santuario de la teología del cuerpo humano. Al dar testimonio de la belleza del hombre creado por Dios varón y mujer, la Capilla Sixtina expresa también, en cierto modo, la esperanza de un mundo*

¹ Tal es el caso de Perugino, Botticelli, Chirlandaio, Pinturiccio y algunos otros (Cfr. JUAN PABLO II, Homilía del 8 de abril de 1994. En adelante, se citará como: "JUAN PABLO II. Homilía").

² Para Karol Wojtyła, el pudor implica ocultar los valores del cuerpo en orden a que éstos no opaquen el valor de la persona (Cfr. WOJTYŁA, Karol. *Amor y Responsabilidad*. 2ª edición. Madrid, Palabra, 2009, p. 213-221). En este caso, los cuerpos pintados por Miguel Ángel ya manifiestan ese valor.

transfigurado, el mundo que inauguró Cristo resucitado y, antes aún, en el monte Tabor"³.

De entre todas las figuras, destaca la de Cristo en el Juicio Final: "*Posee en sí una belleza antigua, que en cierto sentido difiere de las representaciones pictóricas tradicionales*"⁴. Y, sin embargo, no quedan dudas: es el Señor. En efecto, "*(...) nos hallamos frente a la gloria de la humanidad de Cristo*"⁵. La imponente de su cuerpo y de su gesto manifiestan el tema que domina la obra: el juicio último, el juicio del Todopoderoso, el juicio definitivo, el juicio *final*.

Pero Miguel Ángel avanza más. Efectivamente, "*(...) tuvo el valor de admirar con sus propios ojos a este Padre en el momento en que pronuncia el fiat creador y llama a la existencia al primer hombre*"⁶. Así, "*(...) con gran audacia, transmite esa belleza visible y corpórea al mismo creador invisible*"⁷. ¿No será esto blasfemo? ¿No habrá ido Miguel Ángel demasiado lejos? Ciertamente no. Juan Pablo II dirá refiriéndose a la majestad con la que aparecen el Padre y el Juez-Cristo: "*(...) en la medida en que lo permite la imagen con sus límites intrínsecos, aquí se ha expresado todo lo que se podía expresar*"⁸.

¿Por qué nos interesa en medio de este itinerario prestarle una especial atención al cuerpo? Contemplando los frescos de Miguel Ángel, Juan Pablo II nos da la clave: "*Mientras el Verbo eterno es la imagen invisible del Padre, el hombre-Adán es su imagen visible. Miguel Ángel trata de devolver a esa visibilidad de Adán, a su corporeidad, los rasgos de la antigua belleza*"⁹.

Esto que dice Juan Pablo II es pesado. En efecto, señala que el hombre, en cuanto imagen de Dios, hace visible al Padre invisible; es decir, hace visible a la divinidad. Pero nótese que señala que el hombre lo hace visible con su *cuerpo*. Nos quedamos, pues, con esta intuición: el cuerpo del hombre es imagen de Dios. Pero esta intuición, ¿tendrá un fundamento antropológico consistente? Lo veremos a continuación.

2. Cuerpo

Santo Tomás apoya mucho de su antropología en la concepción de *hombre* de Aristóteles. Pero hay una diferencia de enfoque que no es menor. Aristóteles escribe gran parte de su antropología en su tratado *Acerca del alma*. En cambio, en la Suma de Teología,

³ JUAN PABLO II. *Homilía*

⁴ JUAN PABLO II. *Homilía*

⁵ JUAN PABLO II. *Homilía*

⁶ JUAN PABLO II. *Homilía*

⁷ JUAN PABLO II. *Homilía*

⁸ JUAN PABLO II. *Homilía*

⁹ JUAN PABLO II. *Homilía*

Santo Tomás desarrolla su antropología en un tratado *Acerca del hombre*. Este matiz no es menor, pues hace que el estudio del hombre se centre no en su alma, sino en el *compuesto*: cuerpo y alma¹⁰.

En efecto, Santo Tomás concibe al hombre como una unidad sustancial de cuerpo y alma. Cuerpo y alma no son para él dos *cosas*, sino dos co-principios que, como tales, se reclaman mutuamente. Y se reclaman a tal punto que ambos, de manera conjunta, constituyen una unidad. Aquí la aritmética suspende sus leyes: uno más uno es uno. El hombre es esa unidad. No es sólo su cuerpo ni es sólo su alma¹¹.

No pretendemos con esto negar la clara primacía del alma sobre el cuerpo. Ciertamente, el alma humana es subsistente —pues la inteligencia y voluntad operan sin inmutación corporal¹²— y es incorruptible —en cuanto principio formal, posee el *esse* o *acto de ser* por ella misma, siendo que el cuerpo recibe el *esse* por el alma¹³—. Pero también es cierto que, para Santo Tomás, el alma separada del cuerpo está en un estado de imperfección anti-natural¹⁴. Más aun, el Aquinate considera que la felicidad del alma que contempla a Dios sólo será completa cuando vuelva a estar unida a su cuerpo¹⁵. El hombre pleno es, pues, el compuesto, la unidad.

A partir de lo expuesto, podemos afirmar que el hombre no *tiene* cuerpo: *es* cuerpo, aunque no es sólo cuerpo. De igual modo, *es* alma, aunque no es sólo alma. Entonces, ¿qué es? Es ambos. Pero recordémoslo: por ser ambos, *también* es cuerpo. Y es que el cuerpo es la manera de ser del hombre en el mundo, es la expresión visible de su personalidad, de quién es. En efecto, el cuerpo no es algo que se interpone entre la persona y el mundo, que obstaculiza que ésta se muestre en el mundo tal cual es, sino que el cuerpo es la persona misma en su materialidad. Y así, por medio de los cuerpos se entablan relaciones entre *personas*, pues en el cuerpo es la persona misma la que entra en contacto con los demás. Donde el hombre pone en juego su cuerpo, pone en juego toda su realidad personal¹⁶.

¹⁰ Cfr. BRENNAN, Robert Edward, O.P. *Psicología Tomista*. Barcelona, Editorial científico médica, 1960, p. 78-79

¹¹ Al respecto, Santo Tomás le dedica un artículo de la Cuestión 75 a investigar si sólo el alma es el hombre, y su respuesta es negativa (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. I, q75, a4, c. En adelante, se citará consignando la referencia a partir de la *pars* correspondiente).

¹² Cfr. I, q75, a2, c

¹³ Cfr. I, q75, a6, c

¹⁴ De hecho, la expresión que usa Santo Tomás es "*contra naturam*" (Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*. IV, c79).

¹⁵ Para Santo Tomás, cuando el alma del hombre vuelva a estar unida a su cuerpo, su felicidad crecerá extensivamente (Cfr. I-II, q4, a5, ad5).

¹⁶ Esto tiene implicancias fuertes para el ámbito de la sexualidad. En efecto, en una relación de pareja la entrega del cuerpo debe ser proporcional a la entrega de la persona, y esto es lo que da sentido a una relación sexual en el matrimonio. La pareja expresa con la *entrega del cuerpo* el estado permanente de *entrega de la persona* que

Quedémonos con esto: el cuerpo expresa a la persona porque *es* la persona en su visibilidad. Lo que la persona es, también lo es el cuerpo, y lo manifiesta a su manera. ¿Y por qué esto es importante en el marco de nuestra reflexión? Porque si el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, si el hombre *es* imagen de Dios, esto debe expresarse también en su cuerpo. Con esto, la intuición de Juan Pablo II al contemplar la obra de Miguel Ángel manifiesta tener un fundamento antropológico ciertamente consistente. Pero, ¿de qué modo el cuerpo puede ser imagen de Dios? Lo veremos a continuación.

3. Hombre imagen de Dios

Santo Tomás sigue la traducción latina de la Sagrada Escritura al afirmar que el hombre ha sido hecho *ad imaginem et similitudinem*¹⁷ —a imagen y semejanza— de Dios. *Imago* y *similitudo*, ¿son equivalentes para Santo Tomás? Claramente, no. ¿En qué se diferencian?

Para el Aquinate, ser hecho *a semejanza* corresponde a todas las creaturas por el hecho de ser tales. En cambio, ser hecho *a imagen* corresponde sólo a las creaturas racionales¹⁸.

En efecto, las realidades creadas se pueden asemejar a Dios de tres maneras: en cuanto que *existen* (sunt), en cuanto que *viven* (vivunt) y en cuanto que *saben* o *entienden* (sapient vel intelligunt)¹⁹. Ahora bien, si bien en los que existen, en los que viven y en los que saben o entienden se halla una semejanza de Dios, sólo en estos últimos se halla su imagen. Sólo las creaturas racionales —que son aquellas que poseen inteligencia y voluntad— son *a imagen* de Dios. ¿Por qué es esto así?

Santo Tomás señala que el hecho de ser de naturaleza racional marca una distancia radical respecto del resto de la creación. En efecto, sólo la naturaleza racional "(...) *es máximamente a imagen de Dios, pues la naturaleza intelectual puede imitar máximamente a Dios*"²⁰. ¿Y en qué se da esta imitación? En que "(...) *Dios se conoce y se ama a sí mismo* (...) "²¹, y la creatura racional, al ser la única que posee inteligencia y voluntad, es la única que puede conocer y amar. Pero de inmediato aclara Santo Tomás que incluso de esta manera la imagen de Dios en la creatura es imperfecta, y por eso no es a secas *imagen* —*imago*—, sino *a imagen* —*ad imaginem*²²—. En efecto, sólo en el Verbo Eterno, Primogénito del Padre, se da la identidad de naturaleza con Él, y por eso sólo Él es *Imagen* de Dios en sentido pleno.

supone la vida matrimonial.

¹⁷ Cfr. I, q93, a1, sc; Génesis 1, 26

¹⁸ Cfr. I, q93, a2, c

¹⁹ Cfr. I, q93, a2, c

²⁰ I, q93, a4, c

²¹ I, q93, a4, c

²² Cfr. I, q93, a1, ad2

Ahora bien, concebir las nociones de *imagen* y *semejanza* de esta manera nos sitúa frente a una dificultad. Esto ya que la inteligencia y la voluntad, en cuanto facultades espirituales, residen sólo en el alma racional del hombre, no así en el cuerpo. De ahí que Santo Tomás afirme que: "(...) *en el hombre se encuentra la semejanza de Dios a modo de imagen según el alma racional (secundum mentem); pero según sus otras partes, a modo de vestigio*"²³.

¿Es que acaso el cuerpo no manifiesta también la imagen de Dios? Creemos que sí. ¿Cómo? Para empezar, hay que decir que aquí Santo Tomás indaga por aquello en virtud de lo cual *el hombre* es imagen de Dios, y esto es su alma racional. Ahora bien, el hombre —imagen de Dios— es una unidad sustancial, y en cuanto tal, el cuerpo *también* debe manifestar lo que el hombre es. Pero nótese que el fundamento para sostener que el cuerpo es imagen de Dios será siempre el alma racional a la cual se encuentra sustancialmente unido formando una unidad: no es imagen *per se* sino *per aliud*. Ciertamente, Santo Tomás señala que en el hombre —unidad compuesta de materia y forma—, "(...) *la materia es tal por causa de la forma (propter formam) y no al revés (...)*"²⁴. De ahí que es por el alma racional que el cuerpo está óptimamente dispuesto para que el hombre pueda conocer y amar²⁵. Y por estar dispuesto de esa manera, el cuerpo mismo —aunque a su modo— manifiesta visiblemente una *a persona*, es decir, a alguien único que conoce y ama.

En esa línea, comentando los versículos en los que el Génesis habla de la creación del hombre, Juan Pablo II hace notar cómo Adán puede decir de Eva que es "carne de mi carne" sólo después de haber examinado los *cuerpos* de los demás animales²⁶. En comparación con éstos, el cuerpo de la mujer aparece frente a él como auténticamente humano, de modo que "(...) *el cuerpo revela al hombre.*"²⁷ En efecto, en la expresión "carne de mi carne" "(...) *se encierra también una referencia a aquello por lo que el cuerpo es auténticamente humano, y por lo tanto a lo que determina al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en toda su corporeidad es "semejante" a Dios*"²⁸. Nótese que en esta expresión se usa *semejante* en el sentido que venimos hablando de *imagen*. Y así, el cuerpo es también imagen de Dios.

Pero podemos decir todavía más. En efecto, Santo Tomás plantea una segunda manera de entender la relación entre imagen y semejanza. Si la primera —de la cual venimos

²³ I, q93. a6, c

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de anima*, q8, c. En adelante, se citará como "*De anima*".

²⁵ Cfr. *De anima*, q8, c; ad5

²⁶ Cfr. Génesis 2, 20-23

²⁷ JUAN PABLO II. Catequesis del 14 de noviembre de 1979, n. 4. En adelante, se citará como: "JUAN PABLO II. *Catequesis*".

²⁸ JUAN PABLO II. *Catequesis*, n. 4

hablando— enfatiza una dimensión *constitutiva* o *estática*, la segunda enfatiza más el aspecto *dinámico*. ¿En qué consiste ésta?

Santo Tomás señala: "*De otro modo, la semejanza puede considerarse significando la expresión y perfección de la imagen*"²⁹. ¿Qué quiere decir esto? Expliquémoslo con un ejemplo. Una foto borrosa de Juan y una foto nítida de Juan son ambas imagen de Juan, pero no son igualmente semejantes. En efecto, una imagen es más o menos semejante según expresa mejor aquello de lo cual es imagen, y en esto radica su perfección. Así, de acuerdo con esta caracterización, todos los hombres son igualmente imagen de Dios, pero algunos serán más semejantes a Él. Ciertamente, un hombre en estado de gracia es más semejante a Dios que un hombre en estado natural; y es mucho más semejante que ambos el hombre en estado glorioso³⁰. Así, si nos quedamos sólo en el plano natural, la mayor semejanza con Dios vendrá determinada por el progreso en la vida moral. En el plano sobrenatural, la mayor semejanza con Dios estará dada por un progreso en la vida de santidad.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí no resuelve el problema. En efecto, queda más o menos claro cómo el hombre —imagen de Dios— puede ser más semejante a Él. Sin embargo, no queda claro cómo desde esta perspectiva dinámica la imagen de Dios puede ser manifestada de manera particular por el cuerpo.

Juan Pablo II trae una propuesta que creemos que puede insertarse en la línea de lo que venimos planteando a partir de Santo Tomás. En su propuesta, aquél centra sus reflexiones en la relación varón-mujer, y en la *communio personarum*³¹ —comunidad de personas— que forman con su unión. En efecto, señala que "*(...) el hombre se ha convertido en "imagen y semejanza" de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo*"³².

¿Cómo es que con la comunión de personas que forman el varón y la mujer se puede decir que el hombre se hace imagen de Dios? El propio Juan Pablo II continúa: "*El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es "desde el principio" no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una persona que rige al mundo, sino también y esencialmente, imagen de una*

²⁹ I, q 93, a9, c

³⁰ En efecto, Santo Tomás señala que, para el hombre, ser *imago Dei* puede decirse de tres maneras: De un primer modo, en virtud de la aptitud natural de conocer y amar a Dios (naturaleza racional); de un segundo modo, por conocer y amar a Dios de modo imperfecto (conformidad a la gracia); y de un tercer modo, por conocer y amar a Dios de manera perfecta (semejanza de la gloria) (Cfr. I, q93, a4, c).

³¹ Juan Pablo II toma este término del Concilio Vaticano II. En efecto, éste afirma: "*Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo varón y mujer (Gen 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas.*" (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 12)

³² JUAN PABLO II, *Catequesis*, n. 3

inescrutable comunión divina de Personas"³³.

Nótese que usamos aquí el término *imagen* de manera analógica, pues a diferencia de las Personas divinas, el hombre no se constituye por la relación. Dicho esto, ¿qué rol juega el cuerpo? Que precisamente, en cuanto una unidad de cuerpo y alma, el cuerpo es el vehículo de esa comunión. Sin cuerpo, no hay tal comunión, pues la relación varón-mujer se establece en virtud de sus cuerpos; cuerpos que expresan y comprometen la totalidad de la persona — pues el hombre *es* cuerpo—. Y por eso dice Juan Pablo II que: "(...) *esa unidad que se realiza a través del cuerpo indica, desde el principio, no sólo el cuerpo, sino también la comunión encarnada de las personas —communio personarum— y exige esta comunión desde el principio*"³⁴.

Y así, en el ámbito de lo propuesto por Juan Pablo II, el cuerpo es imagen de Dios, aunque no tomado individualmente, sino en el marco de la unidad que forma la comunión de personas que se establece entre la mujer y el varón.

CONCLUSIÓN

Estamos llegando al final de nuestro recorrido. Se trata de un recorrido que empezó con la alusión a la obra de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina. En ella, Juan Pablo II destacaba cómo la perfección con la que son representados los cuerpos manifiesta la plenitud de la creación. Creación que, en la dimensión visible del hombre —en su cuerpo—, es imagen de Dios.

El cuerpo es imagen de Dios. Esta intuición, tomada de la reflexión de Juan Pablo II, ¿tendría un fundamento antropológico? En la búsqueda, veíamos cómo el hombre, al ser una unidad sustancial de cuerpo y alma, *es* cuerpo. Y así, al ser todo él creado a imagen y semejanza de Dios, dicha imagen debe manifestarse *también* en su cuerpo. Pero nótese que aquello por lo cual el cuerpo puede ser imagen de Dios es el alma racional a la cual se encuentra sustancialmente unido formando una unidad: no es imagen *per se* sino *per aliud*. Esto es el fundamento de todo lo que se pueda decir del cuerpo como imagen de Dios. Ahora bien, ¿de qué modo el cuerpo puede ser esa imagen?

Vimos, en efecto, que la relación entre imagen y semejanza podía entenderse desde dos perspectivas. Desde una perspectiva *constitutiva* o *estática*, el cuerpo manifiesta a su modo la naturaleza racional del hombre, por la cual éste es imagen de Dios. Y desde una perspectiva *dinámica*, la comunión de los cuerpos es a su vez expresión de una unión más profunda: la

³³ JUAN PABLO II. *Catequesis*, n.3

³⁴ JUAN PABLO II, *Catequesis*, n. 5

comuni3n de personas, por la cual el hombre se hace imagen de un Dios que es Comuni3n. Y as3, tomando *imagen* en sentido anal3gico, el cuerpo del var3n y la mujer, en el marco de la *communio personarum*, es imagen de Dios.

Nos permitimos una reflexi3n final a partir de una frase que pronuncia Juan Pablo II con ocasi3n de la obra de Miguel 3ngel: "(...) *s3lo ante los ojos de Dios el cuerpo humano puede permanecer desnudo y descubierto, conservando intacto su esplendor y belleza*"³⁵. Y a la luz de nuestra reflexi3n, ¿en qu3 consiste esa belleza y ese esplendor? Precisamente en ser imagen de Dios, en manifestarlo a 3l. Pero ver esto no es f3cil, pues contemplar a Dios en el cuerpo humano supone una mirada honda, profunda, limpia, que trasciende lo sensible, pues supone mirarlo como lo ve Dios.

Daniel Torres Cox

³⁵ JUAN PABLO II. *Homil3a*