

Alejandro Ramos

LA CIUDAD DE DIOS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO



P. Alejandro Ramos

LA CIUDAD DE DIOS EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Estudio de eclesiología tomista

Mar del Plata
Universidad FASTA
2008

Nada obsta a la Fe y Moral católicas para su publicación. Puede imprimirse. Emmo. Sr. Cardenal Antonio Quarracino. Arzobispo de BsAs. Buenos Aires 21 de julio de 1997

EBook de la 1er. edición impresa de agosto de 1997 con ISBN 987-95287-4-3 y Con todos los derechos reservados. Hecho el depósito que marca la ley 11.723;

©Ediciones FASTA;

© Ediciones Universidad FASTA

Portada: "La ciudad de Dios en la ciudad de los hombres" Fabián Ramos

Ramos, Néstor Alejandro

La ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino - 1a ed. - Mar del Plata : Univ. FASTA, 2008. EBook.

ISBN 978-987-1312-19-1

1. Santo Tomás de Aquino-Biografía. I. Título

CDD 922

Fecha de catalogación: 19/05/2008

ISBN: 978-987-1312-19-1 edición electrónica

© Universidad FASTA 1997

© Universidad FASTA 2008. Edición Electrónica

Edición electrónica José Miguel Ravasi

Este documento puede ser reproducido en forma parcial sin permiso especial pero mencionando la fuente de información.

[< Prologo](#)

[Presentación ▼](#)

[Portada ▼](#)

[Indice>](#)

PRÓLOGO

San Agustín comprendió a la historia desde una perspectiva única y original, a partir de la cual la ordenó en un plan iluminado por el pensamiento de Dios. Surge de esta manera esa creación insuperable del espíritu humano que es *La Ciudad de Dios*.

El mundo transita los catastróficos tiempos en que se derrumba la *antiquitas* pagana y ya se vislumbra la caída de Roma. Aparece entonces *La Ciudad de Dios* como punto de la profunda reflexión de San Agustín frente a los acontecimientos que le toca vivir. Allí, en el despliegue de esos dos principios dinámicos, uno positivo y creador de valores eternos, y otro preferentemente negativo, si bien capaz de crear valores terrenos, se dibuja la propia realidad de Agustín. El choque de los dos amores entremezclándose y combatiéndose, era no sólo un modo de analizar la sociedad y perspectivar la historia, sino de proyectar su propia experiencia personal sobre la historia. Pero también se encuentra en ello algún viejo resabio de su formación maniquea.

Sin duda, con *La Ciudad de Dios* aparece el primer intento por elaborar una filosofía de la Historia.

Sin embargo, no podemos decir que la obra como tal entrañe una especulación estrictamente filosófica sobre la problemática social. Tampoco elabora San Agustín un tratado teológico. Se trata de hacer una lectura de lo estrictamente humano y temporal del hombre pero visto en tensión convocante y paradigmática desde la Jerusalén Celestial.

Visión dinámica desde la cual confluyen para rechazarse, integrarse o modificarse, por un lado lo que el hombre ha construido y construye desde su tiempo y su historia, y por otro lo que Dios ha “recreado” implicándose a partir de la encarnación del Verbo. ¿Teología o Filosofía? No es fácil decirlo. En la época del Santo de Hipona no estaban suficientemente clasificadas estas “áreas del conocimiento”, como diríamos hoy. Ocurre un hecho cultural de gran envergadura, en gestación y, al mismo tiempo, se desploma la *antiquitas* pagana. En el tránsito algo muere pero, al mismo tiempo, algo empieza a recrearse: la *antiquitas* pagana se hace cristiana.

Es que un nuevo orden comienza a instaurarse, el cual, poco a poco, va a renovar cielo y tierra. Se trata de una nueva vida, de un fermento transformador, de una semilla depositada por el Verbo de Dios encarnado en el corazón del hombre.

En el centro de este nuevo orden no estará una figura mitológica sino la persona

histórica de Jesús, el crucificado, el resucitado. Con Él entra en el mundo natural y en la raza humana un nuevo principio de vida divina que rescata y eleva a la humanidad a un nuevo orden sobrenatural. Cristo es la cabeza de esta humanidad restaurada, el primogénito de la nueva creación, y la vida de la Iglesia consiste en la extensión progresiva de la Encarnación por la incorporación gradual de la humanidad a este orden y unidad superior. De aquí surgió, por el genio de San Agustín, la Ciudad de Dios.

La historia ya no será un orden inmutable gobernado por la ley fatal de la necesidad, sino un drama con sus actos sucesivos: la creación y la caída del hombre, su redención y su restauración gloriosa. El hombre se afirma entonces en el ejercicio de su espíritu, de su libertad, de su conciencia. El cristianismo se convierte, al menos en Occidente, y especialmente detrás de San Agustín, en una fuerza dinámica y social. La Cristiandad se ira gestando detrás de esa tensión que la acerca a la Jerusalén Celestial. Irán apareciendo, de esta manera, en la sucesión del tiempo de los hombres, estas Ciudades de Dios prefiguradas por Israel, por la Iglesia Católica, por el imperio cristianizado. Idea ejemplar y realidad generaran una dialéctica donde será difícil distinguir entre teología y política, entre historia y eternidad, entre trono y altar.

Aunque para Agustín está claro que el Estado ideal es aquel que está regulado por la ley de Cristo y bajo la orientación moral de la Iglesia, y que Roma y Bizancio prefiguran la ciudad de Satanás, sin embargo es difícil todavía poder clarificar los fines adecuados, por los cuales se mueven los hombres en la tensión escatológica hacia la Jerusalén Celestial.

Fustel de Coulanges mostró de modo clarividente que el elemento catalizador de la ciudad antigua era la religión¹. San Agustín, sin embargo, cuando habla de una ciudad humana, hace referencia a una “multitud de hombres reunidos por algún vínculo social”². Para él, este cuerpo político y social esta denominado por la razón de justicia. Es precisamente la justicia la que facilita la concordia sin la cual sería imposible la ciudad. Hay, en el pensamiento de Agustín, una revaloración de la ciudad de los hombres cuyo paradigma es Roma, la cual siempre constituyo una autentica sociedad. Pero, al mismo tiempo, afirma que jamás ha habido verdadera sociedad romana, porque la verdadera justicia no ha reinado jamás en ella:

En un sentido ha habido una “cosa publica” romana donde, sobre todo en la época de sus orígenes, reinaba una especie de justicia, generadora a su vez de

¹ Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*.

² *La Ciudad de Dios*, XV, 8, 2.

una especie de sociedad. A pesar de ello, y puesto que esta justicia no era la “verdadera justicia”, esta sociedad no era la verdadera sociedad³.

Es lógico concluir entonces, como lo hace Gilson, “que no existe y no puede existir, en el pensamiento de San Agustín, más que una sola ciudad digna de ese nombre, la que observa la verdadera justicia; en fin, la ciudad cuyo jefe es Cristo”⁴.

Y si existe otra ciudad de la injusticia, formada con el desecho de aquellas, es porque hay una sociedad de la justicia. Esta ciudad de la justicia, digna de este nombre, es la Ciudad de Dios.

Estamos frente a una conjunción de lo político y lo religioso que tardará todavía mucho tiempo en dilucidarse. Y no debe asombrar. Tanto lo político como lo religioso apuntan a un mismo sujeto, al cual quieren entender aunque sea desde perspectivas diversas: el hombre. Por otro lado, la *res pública* y sus intereses arrastran un cierto carácter de trascendentalidad que la confunde con el hecho religioso. Si a esto agregamos el muchas veces no disimulado deseo de reforzar las opiniones políticas con el prestigio de lo divino, entenderemos porqué esta confusión entre el trono y el altar se mantiene a lo largo de todo el tiempo patristico y hasta llegar al medioevo.

Por un lado, avanza el conocimiento reflejo de la fe, en sentido estricto, conocimiento sistemático de la fe con una determinada estructura conceptual y, por otro, la actividad humana configuradora de la convivencia, que adquiere su máxima plenitud en el Estado. Si es cierto, como señala Gonzague de Reynold, que *La Ciudad de Dios* fue el breviario político de Carlomagno, el emperador franco aprendió en la lectura de este libro que:

es necesario colocar a Dios en la base y en la cúspide el Estado. En la base, porque el Estado debe construirse sobre la ley divina. En la cúspide, porque el Estado tiene por misión ayudar a los hombres durante su peregrinación sobre la tierra, para elevarse hasta Dios⁵.

Lo que faltaba era ver de qué manera y cómo lo político y lo religioso se tocaban o implicaban, distinguiendo, sin embargo, el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, el

³ Gilson, E. *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, edic. Rialp, Madrid 1965, p. 55.

⁴ Id., p. 56.

⁵ Gonzague de Reynold, *Le Toit Chrétien*, edit. Plon. Paris 1957, p.378. Citado por Calderón Bouchet, R., en *Formación de la Ciudad Cristiana*, edit. Dictio, Buenos Aires 1978, p.96.

bien común y la salvación sobrenatural:

La Escritura dice que Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó. Porque la Ciudad de Dios de los Santos trae su origen de arriba, aunque engendra aquí ciudadanos en los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado ⁶.

La Ciudad de Dios fue escrita por Agustín no para su tiempo sino para la Cristiandad occidental, que él ayudó a gestar. El sueño de la monarquía universal acerca a la Cristiandad hacia la Jerusalén Celestial. El problema pasar por definir quien debe ser el titular del poder supremo sobre la Cristiandad: el Papa o el Emperador. No es de extrañar que un teólogo agustiniano como Egidio Romano, en su *Eclesiástica Potestate*, haya inspirado al Papa Bonifacio VIII su famosa *Unam Sanctam*. Detrás de la Ciudad de Dios el Papa afirmaba la primacía absoluta de lo espiritual sobre lo corporal. La única Ciudad posible es aquella cuyo jefe es Cristo.

No hace, a un prólogo de esa naturaleza, el adentrarnos en esta temática, pero creemos que, a modo de introducción, vale para entender las diferencias entre la concepción agustiniana de la Ciudad de Dios y la de Santo Tomás de Aquino.

El Pbro. Alejandro Ramos nos muestra, a lo largo de su trabajo, con una ajustada selección de textos y una clara interpretación del pensamiento tomista, cómo entiende Santo Tomás la noción de “Ciudad de Dios” y cómo la incorpora a su eclesiología, que no es otra que la del Cuerpo Místico de Cristo, común al medioevo.

El autor, después de señalar la importancia que Santo Tomás asigna al tratado de “Cristo Cabeza” en la teología de la Iglesia, atribuyendo a la humanidad del Verbo una causalidad instrumental física, enumera las notas más originales que salen de la visión que el Aquinate tiene de la Iglesia. Así, en el tratado de los sacramentos, pone a la Eucaristía como el centro porque contiene al mismo Cristo, el cual constituye el bien común de la Iglesia. El cristiano participa del sacerdocio de Cristo y lo ejerce en la vida cultural de la Iglesia. Lo principal, de la Iglesia, es la gracia del Espíritu Santo, que esta acompañada de elementos visibles.

A esta visión de la Iglesia, Santo Tomás incorpora su interpretación de la Ciudad de Dios, principalmente a través de los comentarios bíblicos.

La Iglesia será, entonces, una “*congregatio fidelium*”, asumiendo, en este caso, como lo señala el autor, una expresión común entre los Padres de la Iglesia. Esta “*congregatio*” hace recordar a la

Civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata ⁷,

de la que habla Agustín. Pero aquí se trata de una sociedad teologal de fieles, de la comunidad eclesial que se constituye a partir de la comunión con Dios y con los demás miembros, por medio de la fe ⁸.

La fe le dará a la Iglesia su original unidad, que la va a distinguir de cualquier otra realización social. Esta “*congregatio fidelium*” es santa porque los miembros que la componen son santificados, y abarca a la Iglesia militante y a los fieles del Antiguo Testamento. De aquí resulta su componente jurídico-social.

La Iglesia es también designada como Cuerpo Místico, distinguiéndola de esta manera de la Eucaristía, que es el Cuerpo Físico de Cristo. Allí aparece definida la triple primacía de Cristo como Cabeza: de orden, de perfección y de eficiencia.

La Iglesia es el Pueblo de Dios, o Pueblo de los fieles, termino equivalente al de Cristiandad, que Santo Tomas nunca usa, y que le permite asemejarla con la comunidad política, porque constituye un solo pueblo y “porque el mismo pueblo se llama Iglesia”⁹. Se distingue de la vida familiar porque sus miembros viven como ciudadanos en la Iglesia-Ciudad participando de la vida de la Ciudad por las virtudes teologales. Pero la Iglesia es también *casa, Domus Dei*, “algo de ciudad y algo de casa tiene la asociación de los fieles...”¹⁰.

La relación paterno-filial entre Dios y los fieles nos hacer pertenecer, en Cristo, a la “casa de Dios”, donde se funda la comunión eclesial. Los términos de la analogía estarían dados por

Cuerpo Místico

Domus Dei

⁶ *La Ciudad de Dios*, XV, 1, 2.

⁷ Ídem, XV, 8, 2.

⁸ Ver página 41.

⁹ Ver página 47.

No hay que pensar que esta visión de la Iglesia lo aleje a Santo Tomás de la perspectiva dinámica, progresiva y tensionante de San Agustín. Para Santo Tomás, la Iglesia que es Cuerpo Místico, Pueblo de Dios, Casa de Dios y Ciudad de Dios, es, en definitiva, el sacramento de la Ciudad de Dios Celestial y está dinámicamente orientada hacia ella. En esto concuerdan Agustín y Tomás. El P. Ramos, además, señala con razón que Santo Tomás hace suyas las ideas fundamentales de la visión de la Iglesia agustiniana: el tema de la predestinación, del que depende la pertenencia a ella; el tema de la misión de la Iglesia y el sentido último de la historia, que consiste en completar el número de los predestinados; la universalidad de la Iglesia, que se inicia desde Abel; la pertenencia de los Ángeles a ella y la división de estados de la misma y única Iglesia:

Finalmente Tomás retoma el tema agustiniano de la división de los tiempos: el de la ley revelada y el de la ley evangélica. Así la historia dividida en tres presidida por la Providencia se encamina hacia la eternidad ¹¹.

De esta manera, Santo Tomás incorpora a la visión de la historia un sentido, que si bien lo toma de San Agustín con su noción de la Ciudad de Dios, tiene en el Aquinate una marcada impronta teológica. Más aún, en Santo Tomás, la noción de Ciudad de Dios es reconocida, descrita, definida e interpretada dentro de su visión de la Iglesia. Forma parte, podríamos afirmar, de su tratado eclesiológico. No así en San Agustín.

Para Santo Tomás, de modo indiscutido – y esto lo muestra claramente el P. Ramos – la Ciudad de Dios

se refiere primero y principalmente a la realidad celestial desde la cual se devela el sentido de la historia humana. Dentro de este marco doctrinal se pone de relieve la naturaleza escatológica del ser mismo de la Iglesia, pues su misión, como la parte peregrina de la Ciudad de Dios, consiste en edificar la Ciudad Eterna; además, su vida histórica, que pasa por diversos estados, manifiesta claramente que vive totalmente en tensión hacia su realización

¹⁰ Ver página 49.

¹¹ Ver página 90.

plena de la eternidad ¹².

Esto no es óbice para que Santo Tomás recurra, al describir a la Iglesia como Ciudad de Dios, a conceptos propios de la filosofía política. Las analogías son posibles. Pero aquí se aparta de San Agustín, el cual, en su famoso pasaje sobre el origen inmanente de ambas ciudades, que fueron hechas por dos amores, “*amor sui usque ad contemptum Dei*” y “*amor Dei usque ad contemptum sui*” ¹³, lo introduce al hombre en la corriente viva de los sucesos, como causa de los mismos, movido por dos principios dinámicos opuestos: el egoísmo y la caridad.

La Ciudad Celeste y la Ciudad Terrena se confunden y se iluminan con una luz que permite, junto al reclamo teológico, visualizar las pasiones humanas interviniendo en el Drama de la Historia. Por eso, la concepción agustiniana se vuelca más hacia una filosofía de la historia, sin negar por ello la perspectiva teológica. Pero, lo que no aparece claro, y que va a dar lugar después a los que se llamará el “agustinismo político”, es la exacta relación entre lo político y lo religioso.

Con Santo Tomás el tema cambia, ya que su concepción política resuelve uno de los problemas más difíciles de abordar en el medioevo: la relación del trono y el altar. El Aquinate le asigna a la política, siguiendo a Aristóteles, el rango supremo entre las ciencias prácticas, con un carácter no exclusivamente técnico sino moral. Al atribuirle a la sociedad civil un fin político que la sustantiva y que es el “bien común”, le asigna autonomía frente a la sociedad eclesiástica, que ordena al fin sobrenatural de la “salvación”.

De esta manera se aparta del pesimismo metafísico y el recelo que la idea de “mundo” genera en los Santos Padres, incluido Agustín, y que había originado una desvalorización de la vida política. Para Santo Tomás, la coexistencia política es la forma natural de la vida del hombre, ya que éste es, por naturaleza, un ser social y político. La comunidad política presenta, de esta suerte, un valor ético intrínseco que le confiere su propia dignidad.

Es lógico entender, entonces, como un hecho natural, y no fruto del pecado, o como pena y remedio del pecado, la subordinación y la trascendencia, a la vez, del hombre frente al fin político, la racionalidad e intrínseca moralidad de la ley humana, y el carácter natural y el sentido finalista de la autoridad. San Agustín está muy lejos de hacer estas precisiones, razón por la cual su noción sobre la Ciudad de Dios no termina de clarificarse como Filosofía o

¹² Ver páginas 117 - 118

¹³ *La Ciudad de Dios*, XVI, 28.

Teología de la Historia.

Aunque Santo Tomás use de criterios políticos para describir la Ciudad de Dios, el proceso será distinto. Iluminara, desde la concepción teológica, el orden natural, del cual surgirán los grandes principios con los que clarificara el orden político.

Las dos ciudades que generan los dos amores pueden, entonces, encontrarse a partir de un principio fundante: la gracia supone y perfecciona la naturaleza. Por eso Santo Tomás, apartándose de San Agustín, afirmara con toda confianza que el hombre, aquí en la tierra, puede pertenecer a las dos ciudades ¹⁴.

Su concepción de la Ciudad de Dios se incorporará a su noción de Iglesia. Será una noción específicamente teológica, la cual, sumada a las metáforas bíblicas, profundizará el misterio de la Iglesia ¹⁵, a partir de una exégesis que, al decir del Padre Spicq,

es esencialmente la de un teólogo que busca sacar de los textos bíblicos todo el valor doctrinal posible. El lugar, a nuestro parecer considerable, que él ocupa en la historia de la hermenéutica, se debe menos al método que habría empleado que a los resultados a los que ha llegado ¹⁶.

Y estos resultados los sintetiza muy bien el P. Ramos en el capítulo final de su obra. Allí señala que “cuando Santo Tomás de Aquino usa la metáfora de la Ciudad de Dios, destaca de modo particular la vida sobrenatural de la gracia y de las virtudes teologales que constituye y sostiene la comunión eclesial ¹⁷.

Por eso, a modo de conclusión, termina señalando que la Ciudad de Dios se funda en la comunión teologal; a ella se pertenece por la gracia, se participa de su vida comunitaria por medio de las virtudes y se construye en la caridad. Los sacramentos son como insignias de la Ciudad de Dios y el centro de la vida eclesial es la Eucaristía, que el contener “algo sagrado y absoluto, a Cristo mismo”, se transforma en el bien común de la Iglesia ¹⁸.

Sólo queda mostrar la relación que se establece entre la Iglesia y la Ciudad de Dios, a partir de la dimensión escatológica, que es una característica fundante de la eclesiología tomista. El P. Ramos lo hace a través de una selecta colección de textos bíblicos comentados

¹⁴ Ver página 112.

¹⁵ Ver páginas 40 y 52.

¹⁶ Ver página 31.

¹⁷ Ver página 189.

¹⁸ Ver página 221.

por Santo Tomás, y algunos comentarios de las Sentencias. Surge así la Iglesia militante caminando dentro de la historia hacia su estado perfecto y definitivo en la Jerusalén Celestial. Pero, a pesar de la unidad y continuidad entre ambas,

hay dos propiedades que la distinguen a la *vera Ecclesia Militaris*: la Iglesia triunfante es, en primer lugar, el ejemplar de la Iglesia militante y, en segundo lugar, es el término final de este estado imperfecto...La Iglesia militante camina en el tiempo en busca de esa perfección de vida ¹⁹.

La Iglesia terrenal será, al decir de Santo Tomás, la puerta para entrar en la Jerusalén Celestial del Dios viviente. En ella

el afecto rebosa de delicias; allí se tendrá una visión experimental de la paz, ya que no habrá cosa que perturbe, ni por dentro, ni por fuera; de ahí que se diga Ciudad de Dios, esto es, unidad de ciudadanos...Esta Jerusalén de arriba es libre, ella es nuestra madre, en donde no habrá mas que desear ²⁰.

Con *La Ciudad de Dios en Santo Tomás de Aquino*, su autor, el Pbro. Alejandro Ramos, joven sacerdote de la Fraternidad Apostólica Sacerdotal Tomás de Aquino (FASTA) hace un importante aporte a la eclesiología actual en general y a los estudiosos de la eclesiología tomista en particular. A los miembros de FASTA – sacerdotes y laicos – les facilita un material de reflexión teológica a la luz del cual podrán comprender mejor los fundamentos teológicos de la Ciudad Miliciana, y discernir con claridad su vocación y misión apostólica.

Quisiera agregar una cosa más que, si bien está fuera del objeto de este trabajo, sin embargo me parece oportuno, aunque mas no sea brevemente, abordar.

A partir de la década del sesenta, nuevamente aparecen los temas referidos a la ciudad. La antigua teología de post-guerra, que buscaba afirmarse como “Teología de las realidades terrenas”, avanza en una dirección cada vez mas politizada. A esto ayudan el extraordinario desarrollo de las relaciones sociales en todas sus formas, que incide en la vida cristiana tratando de abrirla al contexto socio-político y separarla de su empeño individual de salvación.

¹⁹ Ver página 230.

²⁰ Santo Tomás, In Hebr. c. 12, 1.4 (706). Citado por Ramos, A., ver página 242.

En este contexto aparecen, en el campo protestante, Jürgen Moltmann con su *Teología de la Esperanza* (1969) y, en el campo católico, Metz con su *Teología del mundo* (1970), pero quien intenta rescatar el tema de la Ciudad es un pastor bautista, Harvey Cox, quien en 1965 publica su famosa obra *La Ciudad Secular*, con traducción al español en Barcelona, en 1968. La influencia de Cox es fundamental, especialmente sobre los pensadores e ideólogos de la Teología de la Liberación.

El tema de las dos ciudades que Agustín enfrenta a partir de los dos amores, y que Tomás separa distinguiendo y a la vez integrando desde la relación gracia-naturaleza, y que en ambos casos se despliega en tensión dinámica y escatológica hacia la Jerusalén Celestial, en Cox desaparece porque identifica la Biblia con la dirección del mundo. Se produce un proceso inverso de tensión secularizante, de desacralización.

Cox sostiene que el punto de partida para toda teología de la Iglesia debe ser una teología del cambio social, o de la revolución. Así la Teología de la Historia o, si se quiere, la Filosofía de la Historia, es rechazada por esta nueva teología del cambio social. La imagen o paradigma del Reino no será ya la *Vera Ecclesia*, Ciudad de Dios, Jerusalén Celestial del Dios vivo, sino la Tecnología, Ciudad Secular que resulta de una síntesis entre Técnica y Política. La Iglesia se esfuma detrás de una misión puramente funcional, al servicio del cambio social, ya que, al decir de Cox, “debemos aprender a hablar con Dios de una manera secular y encontrar una interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos”²¹.

Ya no podemos aguardar “a que la metafísica y la religión vuelvan algún día”, añade Cox. Pensadores como Ellul, en el campo protestante, y Comblin, en el católico, también intentaran incursionar en el tema de la ciudad ²². El calvinista apunta más a una visión religiosa y salvífica de la ciudad actual, cosmopolita, pluralista y masificada. Comblin, en cambio, en su tesitura revolucionaria, afirma que “no se trata de salvar almas sino de preparar hombres para el día del advenimiento de la ciudad eterna, la nueva Jerusalén, de la que nuestros ciudadanos deben ser imágenes”

La Iglesia se ha convertido, de esta manera, en un factor de revolución social. En la nueva Ciudad Secular, la finalidad de la Iglesia no es la de salvar almas, sino la del compromiso profético con el mundo. El proceso de secularización nos ha dejado sin Ciudad;

²¹ Cox, H., *The secular city. Secularization and urbanization un technological perspectives*, London 1965, p. 4.

²² Cf. Ellul, J., *Sansfeu, ni lieu*. Paris 1975; hay traducción española con el título *La Ciudad*, Buenos Aires 1972. Comblin, J., *Théologie de la ville*, Paris 1968; versión española: Navarra 1972. cf. Randle, P. H., *Teoría de la Ciudad*, edit. Oikos, Buenos Aires 1984.

o en todo caso, nos quedamos sin ciudad de los hombres porque matamos a la Ciudad de Dios. Esta es la más dramática consecuencia de la “muerte de Dios”.

Erraban por un desierto solitario; no encontraban el camino de la ciudad habitada ²³.

Sin embargo no debemos caer en la desesperanza. En la linde del desierto

ya hay quienes habitan; son pastores con pequeños rebaños. Ellos están abiertos al misterio de arriba; saben que una gracia no humana puede redimir a las ciudades. Allí, invisibles, ya obran pensamientos y plegarias, alertas a las señales ²⁴.

Este enjundioso estudio que nos ofrece el Pbro. Alejandro Ramos, intenta, en los tiempos que vivimos, encontrar el camino de la Ciudad habitada. La Ciudad de Dios, como metáfora bíblica, pasa a formar parte, tal como Santo Tomás lo manifiesta, de las realidades del Reino. En el naufragio, es una indiscutida señal. Lo otro es, simplemente, utopía.

Fr. Dr. Aníbal Fosbery O. P.

²³ Salmo 106.

²⁴ Mandrioni, D. H., “Pensar la ciudad”, en *Criterio*, n° 1863, 9 de julio de 1981, pp. 377-385.

PRESENTACIÓN

Nos hemos propuesto profundizar en el conocimiento de la eclesiología tomista mediante el estudio de una de las metáforas que usa Santo Tomás para definir el misterio de la Iglesia. Elegimos una metáfora porque ésta tiene la virtud de ofrecernos una visión de conjunto de ese misterio, a la vez que pone de relieve algunos de sus aspectos particulares.

Puesto que nuestro Doctor no escribió ningún tratado sobre la Iglesia, nuestro estudio se centro en el análisis doctrinal de los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios. Antes de comenzar con ello hemos estudiado sintéticamente las fuentes del pensamiento tomista sobre el tema. Por lo tanto, nuestro trabajo quedo dividido en tres partes.

Comenzamos por el estudio del contenido doctrinal de la metáfora en la Sagrada Escritura; puesto que, como lo demuestran los textos, Santo Tomás incorpora en su teología sobre la Ciudad de Dios la idea de la Ciudad Santa como ciudad de la era escatológica. En efecto, se trata de una idea verotestamentaria que retoma el Apocalipsis destacando la novedad escatológica de esta Ciudad que se funda en Cristo. Luego, en el segundo capítulo de esta primera parte, vimos de manera sintética las líneas fundamentales de la doctrina agustiniana sobre la Ciudad de Dios, que el Aquinate incorpora a su eclesiología. Santo Tomás tiene la misma concepción eclesiológica que San Agustín: en ambos la Iglesia aparece totalmente orientada hacia la Ciudad celestial, puesto que tiene la misión de completar el número de los predestinados a formar parte de esa Ciudad. En el tercer capítulo estudiamos los principios de la filosofía política de Aristóteles, que son los que asume Santo Tomás para explicar el contenido doctrinal de esta metáfora. Hicimos hincapié en la noción del bien común como fundamento de la comunidad política, y la necesidad que todo ciudadano tiene de ordenar su vida a este bien común mediante una vida virtuosa.

Ya en la segunda parte nos centramos en el análisis doctrinal de los textos de Santo Tomás, partiendo del tema de la misión de la Ciudad de Dios en la historia, pues uno de los aspectos que pone de relieve la metáfora a que nos referimos es esta visión de la Iglesia en el marco de una teología de la historia. En el segundo capítulo estudiamos la posición tomista respecto a las relaciones entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrena, ya que la orientación finalística de nuestro doctor, y la incorporación de los principios de la filosofía política, le permiten tener una equilibrada doctrina sobre la relación entre ambas ciudades.

En la tercera y última parte analizamos los tres aspectos eclesiales que destaca esta metáfora. En primer lugar, el rol que Santo Tomás le asigna a Cristo y al Espíritu Santo en la Ciudad de Dios, dado que también en los textos sobre esta metáfora pone de manifiesto que todo el misterio de la Iglesia se funda en estas dos presencias divinas. En segundo lugar, el aspecto eclesial que más resalta dicha metáfora, es decir, la dimensión comunitaria de la vida sobrenatural de la gracia y las virtudes teologales; en este análisis de los textos tomistas descubrimos la importancia del concepto “caridad” como fundamento de la Ciudad. Para finalizar, vimos la relación que Tomás establece entre la Iglesia y la Ciudad celestial, dedicación especial atención a la descripción que hace de esta mediante la aplicación analógica del concepto de ciudad.

Respecto a los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios, los hemos traducido al castellano con el fin de hacer más asequible la lectura a todos. No obstante ellos, en el caso de los más importantes conservamos el original en latín a pie de página.

Quisiera, ahora, manifestar mi agradecimiento a quienes me ayudaron en la realización de esta obra: a mis padres y hermanos (especialmente a mi hermano Fabián, que hizo la pintura de tapa), por el apoyo y aliento permanente; al padre Aníbal Fosbery O. P., por la oportunidad que me dio de llevar a cabo mis estudios en Roma; al padre Benoit Duroux O. P., que me guió sabiamente en la investigación y redacción de este trabajo, presentado como tesis doctoral en el Angelicum; a los amigos que me acompañaron: Carlos Ezcurra, Alain Contat, Alejandro Bilyk, etc.

Debo decir, finalmente, que esta obra surgió de un interés personal y apostólico para conocer mejor el misterio de la Iglesia. Ojala sirva para tal fin a quien la lea.

La dedico a quienes forman parte de esta pequeña porción de la Ciudad de Dios peregrina, a los miembros de la Ciudad Miliciana (F.A.S.T.A.), y a todo el que comparta este amor por la Iglesia y por la teología de Santo Tomás.

INTRODUCCION

Antes de comenzar nuestro trabajo creemos conveniente recordar algunas cuestiones previas a los fines de comprender mejor el significado de la Ciudad de Dios como metáfora eclesial en Santo Tomás. Puesto que es importante tener presente, en primer lugar, las ideas fundamentales de las eclesiologías del siglo XIII; en segundo lugar, saber que aunque nuestro Doctor no haya escrito un tratado sobre la Iglesia tiene una eclesiología; tercero, recordar las características principales de su exégesis dado que se trata de una principales fuente de su pensamiento sobre esta Ciudad y que, la mayoría de los textos corresponden a comentarios bíblicos.

I- La Conciencia eclesiológica del Medioevo

La idea que Santo Tomás tiene de la Iglesia es expresión de la conciencia eclesiológica del siglo XIII. El elemento clave de esta es la fe, que constituye su unidad. La Iglesia es definida como "congregatio fidelium", término eclesiológico característico de este siglo.

Entre las diferentes ideas que expresan esa conciencia eclesiológica, la idea de "Corpus Christi" tiene primacía²⁵. Esto se debe a dos motivos.

En primer lugar, la idea de "Corpus" está ligada al desarrollo del tratado de Cristo Cabeza, y aunque existen diferencias en cuanto a la causalidad de la humanidad de Cristo, todos los teólogos le atribuyen a Cristo una doble acción en la Iglesia: una interior y otra exterior. La obra de la santificación se realiza por la gracia, que se continúa de manera institucional por los sacramentos y los ministerios, aunque no existe todavía en esta época un tratado *De Ecclesia*, pues no se planteaba entonces el problema de la constitución jurídica.

En segundo lugar, la fuerza de la idea de "Corpus" se explica por la mentalidad de una época corporativista, cuya pasión dominante es la unidad y el orden. En Occidente, al menos, es evidente que no puede existir un cuerpo sin una cabeza. El "caput" representa y resume a la vez el "corpus".

Las obras de Dionisio tuvieron un gran influjo en esta conciencia eclesiológica medieval, "La jerarquía celeste", y "la jerarquía eclesiástica". En la eclesiología de los grandes escolásticos se halla presente la idea dionisiana según la cual la Iglesia terrestre debe seguir el ejemplar de la Iglesia celestial. Esta eclesiología se estructura jerárquicamente, siguiendo el principio por el cual los seres inferiores son conducidos a Dios por intermediarios²⁶. Sobre este esquema de ideas

²⁵ Cf. CONGAR Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*. Histoire des Dogmes, Editions du Cerf, Paris, 1970, p.216.

²⁶ Cf. OMEARA TH.F., *Philosophical Models in Ecclesiology*, in *Theological Studies* 39 (1978), p.3-21 (cfr.p.6-9).

algunos (Buenaventura, sobre todo) establecieron el orden de la vida eclesiástica en un régimen de monarquía eclesiástica.

Pero las fuentes más importantes de la concepción de la Iglesia en el Medioevo son, sin lugar a dudas, la Biblia y la liturgia. Chatillon²⁷ ha demostrado como se usaban las figuras alegóricas para expresar el misterio de la Iglesia, sobre todo en Hugo de San Víctor (que tanta influencia tuvo en el pensamiento del Aquinate).

Misterio que se resumía en dos aspectos fundamentales, primero la referencia a Cristo, que nos revela la esencia de la Iglesia; segundo, la Iglesia concebida como comunidad de vida de los creyentes, representada así como el Arca de Noé o el Templo donde viven los fieles.

II- La eclesiología en la teología de Santo Tomás

La ausencia del tratado "De Ecclesia" en Santo Tomás ha llamado la atención a varios teólogos, esta carencia ha sido objeto de diversas críticas²⁸. Sin embargo, si bien podemos constatar una ausencia material del tratado, no podemos afirmar que no se halle presente en las obras de Tomás de Aquino una eclesiología. Más bien, se encuentran dispersos en sus obras los elementos fundamentales de una eclesiología²⁹, ciertamente no con los caracteres jurídicos-institucionales como en los tratados posteriores, dada ya la necesidad de una respuesta apologética.

Santo Tomás no escribió un tratado "De Ecclesia" no sólo porque en cuanto tal no existiese en su época, sino porque, como dice Congar³⁰, "todo su pensamiento eclesiológico coincide con la realidad que constituye la teología misma; la única realidad de la Iglesia es la del misterio trinitario, antropológico, cristológico y sacramental". Y además porque es posible encontrarlo (algo escondido) presente a lo largo de toda su obra como la ley arquitectónica ("architektonisches Gesetz"), según la expresión de Grabmann³¹, a partir de la cual se estructura todo el edificio doctrinal.

Es posible aún agregar una última razón. Para Tomás en el orden de la salvación no existe, propiamente hablando un "tempus ecclesiae". La Iglesia para Tomás como para San Agustín comienza con el inicio del mundo (ab Abel) y se extiende hasta el último día. Ahora

²⁷ CHATILLON J., *Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de Saint Victor au XII siècle*, in *Irénikon*, 22 (1949) 115-138, 394-411.

²⁸ Algunos juzgaron un gran olvido en la teología de Santo Tomás: DEMPFF A., *Sacrum Imperium*, Darmstadt, 1954. Otros consideraron que se trata de una eclesiología a la que le falta profundidad cristológica: MALMBERG F., *Ein Leib- Ein Geist*, Fribourg, 1960 p.214. Otros entendieron que se trata de un *De Ecclesia* ahistórico: MITTERER A., *Geheimnisvoller Leib Christi nach ST. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, Vienne, 1950, p 54 ss. BENZ E., *Joachimstudien* in ZKG 50 (1931) sostiene que Santo Tomás institucionalizó el reino de Dios. En la misma línea está Koster, *Ekklesiologie in Werden*. Finalmente, Tomás fue acusado de olvidar la Iglesia en su teología: KLEUTGEN J., *Institutiones Theologicae*, Ratisbonne, 1881, I,V.

²⁹ Esta presencia en la teología de Santo Tomás fue reconocida desde los primeros trabajos que sobre ella se escribieron, así por ejemplo en BAINVEL J. V., *L'idée de l'Eglise au Moyen Age, L'enseignement théologique: Saint Thomas*, in *La Science Catholique*, (1899), 975-988.

³⁰ CONGAR Y., *Esquisses du Mystère de L'Eglise, L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin*, Ed. du Cerf, Paris, 1941, p.90.

³¹ GRABMANN M., *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Ihre Stellung im Tomistische System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Regensburg, 1903, p. 10.

bien, ¿ dónde se pueden encontrar esos elementos teológicos fundamentales de toda eclesiología en la obra del Angélico?

Para comprender la eclesiología tomista debemos tener presente, ante todo, que en el pensamiento del Aquinate se conjugan dos puntos de vista, el punto de vista pneumatológico-moral, y el cristológico³². Ambos, lejos de contradecirse, se complementan.

La Iglesia, que para Tomás es la humanidad que vive esta vida divina, se orienta hacia Dios por el dinamismo de las virtudes teologales y morales. Esta visión de la Iglesia es profundamente moral y teocéntrica. De allí que toda la II Pars de la Suma Teológica (como lo ha subrayado muchas veces Congar) sea eclesiológica. En este dinamismo de comunión teologal cumple un rol importante el Espíritu Santo, como alma vivificante del Cuerpo Místico. Tomás atribuye al Espíritu toda la vida sobrenatural del hombre, como motor de todo el "motus creaturae rationalis in Domino". La Iglesia para Santo Tomás es, como dijimos, esencialmente la "congregatio fidelium".

No obstante ello, este primer punto de vista pneumatológico-moral no disminuye la importancia de la cristología. Hay en su concepción de la Iglesia una estrecha relación entre el misterio de Cristo y el de la Iglesia.

Ante todo, porque el ser mismo de Cristo es esencialmente eclesiológico; El lleva en sí todo el orden de la nueva vida de la gracia, la humanidad regenerada que vuelve a Dios, y a la Iglesia que es consecuencia de lo realizado en Cristo.

La plenitud de gracia en el alma de Cristo, como consecuencia de la unión hipostática, lo constituye en fuente de gracia para los demás hombres. Cristo es el camino por el que todas las creaturas que han salido de Dios retornan a El, realizando así la plenitud de la imagen divina a la que están llamados. Por esto el tratado de Cristo "caput ecclesiae" de la III Pars de la Suma Teológica ocupa un lugar importantísimo en la eclesiología de Tomás.

A su vez, la Iglesia es también una realidad cristológica. Toda nuestra vida sobrenatural (especialmente la vida sacramental) nos conforma a Cristo.

En este último tema se halla uno de los puntos doctrinales más originales de su teología. Como todos los grandes teólogos medievales Tomás tenía presente la importancia del tratado de "Christo capite" para la teología de la Iglesia; sólo él, sin embargo, atribuye a la humanidad del Verbo una causalidad instrumental física.

Respecto a su visión de la Iglesia podemos mencionar como puntos de vista más originales, los siguientes :

1- En el tratado de los sacramentos, pone a la Eucaristía como el centro y cúlmen porque contiene al mismo Cristo, el cual es el bien común de toda la Iglesia.

2- Por el carácter sacramental el cristiano participa del sacerdocio de Cristo, y lo ejercita en la vida cultural de la Iglesia.

3- Lo principal de la Iglesia es la gracia del Espíritu Santo que está acompañada de

³² CONGAR Y, *Esquisses*, p.61 ss.

elementos visibles. Este es uno de los temas más importantes y originales de la teología tomista.

4- Respecto a la estructuras externas de la Iglesia, tiene toda la visión corporativista propia de la época.

5- En cuanto a las relaciones entre el orden temporal y el espiritual, no sólo distingue dos funciones diversas (como lo hacían los demás teólogos), sino que ve en ellos dos dominios claramente definidos. Pero como el fin del hombre es uno, Tomás sostiene la subordinación del "regnum al sacerdocium"³³.

III- Características generales de la exégesis tomista

Creemos conveniente recordar brevemente las características fundamentales de la exégesis tomista puesto que la mayoría de los textos sobre la Ciudad de Dios corresponden a los comentarios bíblicos. Además el análisis de los textos muestra claramente que el origen de la idea de Santo Tomás sobre esta Ciudad se halla en la misma Sagrada Escritura, en otras palabras, su teología sobre la Ciudad de Dios es fundamentalmente bíblica. Porque de hecho, su teología, la *Sacra Doctrina*, no quiere ser más que una explicación de la Escritura:

De Deo dicere non debemus quod in Sacra Scriptura non invenitur, vel per verba vel per sensum³⁴.

Como es ya sabido, en el siglo XIII todo el estudio teológico en la Universidad giraba entorno a la Sagrada Escritura, expresión de esa renovación teológica³⁵. Por este motivo, para poder comprender mejor los comentarios de Santo Tomás, es necesario tener presente algunas de las características más importantes de su exégesis.

En primer lugar, debemos decir que su hermenéutica es fundamentalmente teológica. Spicq sintetiza así la exégesis de Santo Tomás: "es esencialmente la de un teólogo que busca sacar de los textos bíblicos todo el valor doctrinal posible. El lugar, a nuestro parecer considerable, que él ocupa en la historia de la hermenéutica, se debe menos al método que habría empleado que a los resultados a los que ha llegado"³⁶.

Santo Tomás es un maestro en teología que ve en el texto sacro la fuente de la enseñanza moral y dogmática; para él la exégesis es una disciplina autónoma, una ciencia anexa a la teología. En esta exégesis teológica se combina la exégesis literal y la espiritual en la búsqueda

³³ Cfr. CONGAR Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, p.235-240.

³⁴ I, q.36, a.2, ad.1. Cfr. PLOEG J. van der, *The Place of the Holy Scripture in the Theology of St. Thomas*, in *The Thomist* 10 (1947), p.398-422.

³⁵ En los primeros años de estudio el estudiante de teología hacía dos años de lectura cursiva de la Biblia, luego de dos años consagrados a la lectura de las Sentencias de Pedro Lombardo, Tomás se dedicaba, como maestro a la exégesis minuciosa de uno de los libros de la Sagrada Escritura. Esta era la tarea fundamental de Santo Tomás como maestro. Fruto de esta enseñanza son los textos que estudiaremos a continuación. Respecto a la vida universitaria del siglo XIII cfr. BATAILLON L.J., *Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIII siècle*, in *RSPT* 67 (1983), P.353-369.

³⁶ SPICQ C., *Saint Thomas d'Aquin exégète*, in *DThC* col. 694-738 (col.736).

del contenido doctrinal de la revelación. Aunque privilegia el sentido literal³⁷, porque con éste se puede argumentar en teología, ya que es una garantía de objetividad³⁸, y esto se traduce en una explicación de las palabras singulares en su contexto.

También en los textos sobre la Ciudad de Dios Santo Tomás se interesa ante todo por el contenido doctrinal de esta metáfora. En primer lugar Tomás se basa en la autoridad de la Sagrada Escritura para aplicar mediante la transposición analógica el concepto de ciudad a la Iglesia (In Eph.2,19), puesto que en ella es posible encontrar las propiedades que definen a una ciudad (In Ps.45,3). En segundo lugar, aplica analógicamente a la Iglesia éstas características y la presenta como una organización social (In Eph.2,19), que congrega a muchos hombres (In Ps.45,3 y de Ver.q.7), que comparten una vida en común por medio de las virtudes y conducidos por un mismo jefe (In Eph. 2,19 y 4,5). La Iglesia se llama ciudad porque como ésta es el resultado de la unidad de sus ciudadanos, es una sociedad (In Ps.45,3), por eso, además, por las virtudes teologales, especialmente por la caridad, el ciudadano se orienta al Bien Común (De Virt.Comm. a.9 y De Car.a.2). Finalmente, Tomás a veces identifica la Ciudad de Dios con la Iglesia (In Eph.2,19 y 4,5; In Ps.45,3 y 47,1; etc), pero a veces también distingue entre la Iglesia (parte peregrina de la Ciudad de Dios) y la Ciudad de Dios celestial (In Gal.4,8; In Hebr.13,2; etc).

Además es una exégesis dialéctica que con el fin de captar el orden interno que dirige el desarrollo del texto lo secciona en divisiones, subdivisiones, perícopas, frases, etc. La "divisio textus" juega un rol importante en la hermenéutica de Tomás, pues como decían los medievales "modus legendi in dividendo constat" y por eso recurre a ella tan frecuentemente en sus comentarios.

Este tipo de exégesis diferente de la moderna terminaba a veces en un exceso de distinciones, en la descomposición minuciosa de un texto, pero se trataba de una técnica escolar que intentaba seguir el pensamiento del autor inspirado, perícopa por perícopa, a la luz de un tema general que aclarase el sentido de cada una de las partes³⁹.

Respecto a su metodología, sabemos que la "divisio textus" se realizaba en diversas fases⁴⁰, y que las divisiones no tenían siempre la misma importancia, pues hay algunas que

³⁷ Esta preferencia por el sentido literal y consiguiente declinación del comentario espiritual es una de las características fundamentales de la exégesis del siglo XIII y es la prolongación lógica de la del siglo anterior que había hecho pasar la exégesis del claustro a la escuela, introduciendo así un cambio profundo de actitud con la cual se aborda el texto bíblico. Este análisis literal del texto se realizaba con los elementos que los estudiantes habían aprendido en la facultad de artes, es decir, la gramática y la dialéctica. Cfr. VERGER J. *L'exégèse de l'Université*, in P.RICHE-G-LOBRICHON (edd.), *Le Moyen Age et la Bible (= Bible de tous les temps, 4)*, Paris, 1984, p. 199-232 (p.205-206 y 213). Respecto a los elementos de su metodología, cfr. TABELT A.M., *El uso de las ciencias humanas en la hermenéutica bíblica según la doctrina de Santo Tomás*, in *Euntes Docete* 33 (1980), p.427-455. Respecto a la doctrina de los sentidos bíblicos, a su origen y evolución cfr. ARIAS REYERO M., *Historia y teología. La interpretación de la Escritura en Santo Tomás*, in *Salmanticensis* 22 (1975), p. 499-526.

³⁸ Cfr. I, q.1, a.10, ad.1. Cfr. también GARDEIL A., *La réforme de la théologie catholique. Les procédés exégétiques de Saint Thomas*, in *Revue Thomiste* 11 (1903), p.428-457. p.436.

³⁹ Cfr. SPICQ C., o.c., col.717.

⁴⁰ La "divisio textus" se realizaba así en tres fases, primera, la reducción a la unidades mínimas según el contenido; luego, la definición de la unidad que sintetiza su significado en una palabra o en una fórmula; y finalmente, la conexión de las partes, que reconstruye el texto dándole un sentido unitario. Cfr. ROSSI M.M., *Teoria e metodo esegetici in S.Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura. Ad Romanos c.1, L.6. Diss. Angelicum*, Roma, 1992, p.152-157.

comprenden todo el libro comentado, o bien todo el *Corpus Paulinum*⁴¹. Se trata de un método que es un modo de interpretar el texto y también, un método didáctico que ayuda a captar y recordar el sentido de todo el texto y de cada una de sus partes en particular.

Otra de las particularidades de la exégesis de nuestro Doctor es la de comentar la Biblia con la Biblia misma. El principio primero y fundamental de la exégesis medieval es "exponere Biblia biblice". Por ello encontramos en sus comentarios innumerables citas bíblicas que constituyen el fondo del comentario⁴². Concretamente en nuestro caso para explicar lo que es la Iglesia representada con la metáfora de la Ciudad de Dios, el Aquinate recurre a la misma Sagrada Escritura y por medio de diversas citas relaciona textos y contenidos teológicos iluminándolos mutuamente.

Respecto a la elaboración de esta teología bíblica comprobamos que entre estas citas las más frecuentes son las de los salmos. A la base de todos los comentarios están los salmos 121, 86, 126, 47 y 147. Esta frecuencia nos hace pensar que la génesis de la misma se halla en la misma vida espiritual de Tomás que se alimentaba de la liturgia. También, entre los textos más citados, están los de Isaías 33,20 y 33,18 que hablan de la Ciudad de Dios (Sion) definiendo alguna de sus características. El texto de Apocalipsis 21 es menos citado, pero ciertamente su influencia en la interpretación de la Ciudad Santa es clara y decisiva. Lo mismo, aunque sea de menor importancia pues aparece sólo dos veces, se puede decir de Galatas 4.

Finalmente, el Angélico recurre frecuentemente a la enseñanza de los Santos Padres para la interpretación de la doctrina contenida en el texto, es otra de las características propias de su exégesis⁴³. Por eso cita, como veremos, el pasaje del *De Civitate Dei* de San Agustín que sintetiza todo su pensamiento sobre la Ciudad de Dios.

Pero también hay textos en sus obras sistemáticas, especialmente en la Cuestiones Disputadas donde se podía explicar más. Se trata de la misma idea expuesta de dos maneras diferentes. En el primer caso, hay un amplio desarrollo que revela los distintos aspectos que la

⁴¹ También hay divisiones secundarias que sirven para organizar el comentario en sus partes. Las partes divididas son articuladas por expresiones técnicas que además les asignan un rol en el contexto. De esta manera con el "proponit quod intendit" individua el versículo inicial del cual se origina el "manifestam propositum" que es su explicación y profundización. En el versículo inicial se determina el tema que luego será desarrollado. La "diviso textus" estructura el texto de manera tal que permite la comprensión no sólo de las unidades particulares, sino también la conexión de las partes en el todo. Cfr. ROSSI M.M., o.c., p.151.

⁴² Estas citas tienen diferentes roles en el comentario, hay algunas que sirven para una explicación más profunda, otras citas que sirven para ejemplificar, otras que refuerzan una determinada explicación. Además de la citación de los trozos bíblicos que se refieren más o menos directamente al texto comentado. La cantidad y la riqueza de las citas nos muestra el notable conocimiento de la Biblia que tenía Santo Tomás, que se puede atribuir a la familiaridad con la Sagrada Escritura por la cual tenía siempre presente los textos paralelos, a su formación monástica, como al uso de concordancias frecuentes en aquella época. El fruto de esta relación continua de los textos es una exégesis más clara y una teología bíblica más rica. Cfr. ROSSI M.M., o.c., p.114-129.

⁴³ Otro elemento a tener en cuenta en la exégesis del Aquinate es que se trata de una exégesis tradicional, es decir, que recurre con cierta frecuencia a la interpretación de los Santos Padres a la que los medievales les atribuían una eminente autoridad. Para ello nuestro Doctor recurre a la Glosa Collectanea de Pedro Lombardo que le suministra los textos de los Padres, recurre además del uso a los florilegios patrísticos en uso entonces, pero también conoce directamente los textos de los Padres como lo demuestra varias veces. De todos modos conviene tener presente que las citas patrísticas en sus comentarios bíblicos son un principio de hermenéutica para la doctrina contenida en el texto sacro y no para la Biblia en sí que se entiende a la luz de la misma Palabra de Dios, sólo ella es argumento propio y necesitante en la exégesis. La autoridad de los Padres de la Iglesia es usada "quasi arguendo ex propriis sed probabiliter" cfr. PHILIPPE M.D., *Reverentissime exponens frater Thomas*, in *The Thomist* 32 (1968), p.84-105. (p.96-100). Respecto a la autoridad de los Padres en la exégesis de Santo Tomás. Cfr. GEENEN J.G., *S.Thomas et les Pères*, in *D.Th.C.*, t.29, Paris, 1946, col.738-761; y *Le fonti patristiche come "autorità" nella teologia di S.Tommaso*, in *Sacra Doctrina* 77 (1975), p.6-67. DUZOIS C., *Sources patristiques chez Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963), p. 28-48, 34 (1964), p.231-241, 35 (1965), p.73-90. DE MIGUEL J.J., *Los Padres de la Iglesia en la criteriología de Santo Tomás de Aquino*, in *Scripta Theologica* 7 (1975), p.125-161.

componen, y las fuentes a las que recurre para su elaboración. En el segundo caso, se busca directamente la síntesis, las referencias a las fuentes son mínimas, las estrictamente necesarias, y no existen disgresiones. Además, también los temas de fondo son diferentes.

A pesar de estas diferencias notamos una estrecha y mutua dependencia entre la exégesis y la sistemática. Por una parte, la exégesis sobre la Ciudad de Dios es de índole teológica, porque en ella prima el valor doctrinal, tanto cuanto al contenido de la idea como cuanto a los temas que han surgido y que están relacionados con ella.

Pero la influencia es mutua y, por consiguiente, la penetración teológica mayor. Porque Santo Tomás ha encontrado en la Biblia la idea de la *Civitas Dei* y la ha interpretado con su teología inspirada en la doctrina de San Agustín. A su vez, la Sagrada Escritura entra en su teología y la asume, así resulta una verdadera teología bíblica de la Iglesia que surge de la fuente de la divina revelación y se convierte en fundamento para la teología especulativa. Esta última no es sino la explicación de la Biblia.

Cuando decimos sistemática, nos referimos a los pasajes eclesiológicos de las obras sistemáticas, puesto que no existe un tratado *De Ecclesia*. Por este motivo no podemos ver, tan claramente como en otros tratados, como se realiza este pasaje del plano económico (dato bíblico) al plano ontológico (conocimiento teológico). Pero sí podemos comprobar como la visión de la Iglesia en Santo Tomás es fruto de su teología bíblica.

PARTE I: FUENTES DE SANTO TOMAS SOBRE LA CIUDAD DE DIOS

CAPITULO 1

LA FUENTE BIBLICA

Iniciamos nuestro trabajo con el estudio de la fuente bíblica porque es la primera y principal fuente de inspiración que tiene Santo Tomás para el tema de la Ciudad de Dios. En varias ocasiones afirma que llama de este modo a la Iglesia porque la misma Sagrada Escritura la llama así:

ad intellectum autem litterae sciendum est, quod collegium fidelium quandoque in scripturis vocatur domus, secundum illud 1 Tim 3,15: *ut scias quomodo in domo Dei oporteat te conversari*, quae est Dei Ecclesia, quandoque autem vocatur civitas, secundum illud Ps.121,3: *Ierusalem quae aedificatur ut civitas*⁴⁴.

De hecho, es en los comentarios bíblicos donde él desarrolla más ampliamente su contenido, si bien también hemos encontrado textos que hablan sobre el tema en el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y en las Cuestiones Disputadas.

Obviamente la Ciudad de Dios no es la única metáfora que el Angélico usa para hablar del misterio de la Iglesia, porque este misterio, tan rico y tan complejo, no se agota en una sola metáfora.

Por lo tanto, comenzamos por el estudio de las definiciones y metáforas de su eclesiología para luego profundizar en el contenido doctrinal de esta idea bíblica y descubrir los elementos fundamentales del contenido teológico-bíblico que asume Santo Tomás en su teología sobre la Ciudad de Dios.

I- Metáforas bíblicas de la Iglesia en Santo Tomás

Dijimos en la introducción que "congregatio fidelium" es el término eclesiológico característico de este siglo XIII, porque expresa la clara conciencia del elemento clave de la Iglesia, es decir, de la unidad de la fe. Naturalmente, es una expresión que Tomás usa a menudo

⁴⁴ In Eph. 2, 1.6 (124).

en sus obras, desde las primeras hasta las últimas, para definir la Iglesia.

El origen de la expresión se halla en los Padres de la Iglesia (especialmente en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla) y Santo Tomás la asume porque se trata de una designación común de la Iglesia en su época.

Pero esta idea de la Iglesia no se limita a esta palabra *congregatio*, sino que incluye además otros términos latinos equivalentes, como "aggregatio"⁴⁵, "collectio"⁴⁶, "collegium"⁴⁷ y "adunatio"⁴⁸.

La expresión "congregatio fidelium" se encuentra en distintos contextos y con diversos matices. A veces acentúa el aspecto social⁴⁹, a veces la idea de unidad teológica de los miembros de la Iglesia⁵⁰, pero a veces también resalta el segundo aspecto de la designación, es decir el aspecto de la fe⁵¹. Y este último es, para nuestro Doctor, el fundamento teológico de la comunidad eclesial que se constituye como tal a partir de la comunión con Dios y con los demás miembros, comunión que se inicia con la fe.

Por eso, la Iglesia es la comunidad de creyentes, porque se funda en la fe⁵², y porque uno se convierte en su miembro por la fe⁵³. De allí también, que el Aquinate emplee esta expresión para distinguir la Iglesia militante de la celestial, donde el conocimiento de Dios ya no es imperfecto como en la fe⁵⁴. En realidad cuando Tomás usa esta expresión se refiere a la Iglesia militante, la cual, como veremos más adelante comprende también a los fieles del Antiguo Testamento.

Otra característica propia de esta designación es la idea de unidad como elemento fundamental. Idea que sobresale, especialmente, en la comparación con una organización social, y que manifiestan claramente los otros términos como "collegium", "aggregatio", "adunatio", "collectio". La unidad en este caso, es la unidad de la fe, porque la Iglesia no es otra cosa que la "aggregatio fidelium"⁵⁵.

De todas maneras, no basta con definir la Iglesia como una "congregatio", porque existen tantas otras, como la de los demonios; es necesario especificar que se trata de una santa congregación. Y los fieles de esta congregación son santificados, dice Santo Tomás en el Comentario al Credo, de tres maneras: primero, cuando son lavados con la sangre de Cristo, segundo, por la unción espiritual, que es la gracia del Espíritu Santo, tercero, por la inhabitación

⁴⁵ "aggregatio autem fidelium, quae est Ecclesia" In Hebr. c.3, l.1 (163).

⁴⁶ "ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit" (Contr. Gent. IV,78).

⁴⁷ "quorumlibet Christianorum collegium Ecclesiae dicitur" (Contr. Imp., p.II, c.1, (45)).

⁴⁸ "Ecclesia quae dicitur quasi adunatio, quia in ecclesia est adunatio fidelium" (In 1 Tim.,c.3, l.3 (127)).

⁴⁹ Y compara la estructuración de la Iglesia con la de una organización política, (cfr. In IV Sent.d.20, q.1, a.4, q.la.1).

⁵⁰ "Aggregatio autem fidelium, quae est Ecclesia et domus Dei, ex diversis collecta est, scilicet iudaeis et gentibus, servis et liberis. Et ideo Ecclesia sicut et omnis domus ab aliquo uniente fabricatur" (In Hebr.c.3, l.1 (163)).

⁵¹ "Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium" (I, q.117, a.2, ob.1).

⁵² Es más, la Iglesia se funda en la fe de Pedro: "et ideo voluit Dominus quod tunc nomen haberet, ut mutatione nominis, Ecclesiae mysterium apparet, quae in confessione fidei eius fundata erat". (In Io. c.1, l.15 (306)).

⁵³ "in baptismo fit quaedam fidei professio, et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium" (III, q.70, a.1).

⁵⁴ "Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: sed secundum statum patriae est congregatio comprehendendum" (III, q.8, a.4, ad.2).

⁵⁵ Cfr. In Decr. (1182); In 1 Tim. c.3, l.3 (127); In Hebr. c.3, l.1 (163).

de la Trinidad, porque Dios santifica el lugar donde habita⁵⁶.

Obviamente esta definición de la Iglesia en Santo Tomás expresa también su aspecto jurídico-social, del cual hablaremos más adelante. Esta es una de las dimensiones del misterio eclesial que está presente en la teología del Aquinate. Como dice Congar, "congregatio fidelium" es quizás la definición de la Iglesia que más prefiere Santo Tomás⁵⁷, sin embargo, no es la única.

Otra de las designaciones de la Iglesia muy frecuente y característica de su pensamiento eclesiológico es la de *Corpus Mysticum*. Esta expresión, como lo ha demostrado de Lubac, tiene su origen en la Eucaristía⁵⁸. Para designar la Iglesia se usaban expresiones como "cuerpo total de Cristo", pero más tarde, a principios del siglo XII, se le añadió el adjetivo místico para distinguirla de la Eucaristía. Así se diferenciaba el "corpus Christi naturale", del "corpus verum", y del "corpus mysticum". Esta designación de la Iglesia se convierte ya de uso común entre los teólogos en tiempos de Tomás en el siglo XIII.

Respecto al uso que Santo Tomás hace del término conviene notar, primero, que la expresión "corpus (Christi) verum" se refiere generalmente a la Eucaristía⁵⁹, sin embargo, en los primeros escritos se encuentra aún varias veces referido al cuerpo natural de Cristo⁶⁰, menos frecuente resulta en los últimos escritos. En segundo lugar, "Corpus Christi o Domini", podría referirse a la Eucaristía⁶¹, pero generalmente se refiere al cuerpo histórico de Cristo⁶². En tercer lugar, "corpus Christi mysterium" o "corpus Ecclesiae (mysticum)" se refiere exclusivamente a la Iglesia⁶³. En síntesis, cada vez que añade "mysticum" a "corpus" se refiere exclusivamente a la Iglesia.

De todas maneras, este es el motivo por el cual esta designación de la Iglesia en las obras del Angélico aparece en un contexto eucarístico en el cual a veces se usa "Corpus Christi verum" para significar la Iglesia⁶⁴. Aunque también aparecen claramente diferenciados cuando tiene que comparar y distinguir la tarea de los obispos y de los sacerdotes. Ambos se diferencian no por el poder que tienen sobre el "corpus verum", sino, en cambio, por el poder que tienen respecto al "corpus mysticum"⁶⁵.

⁵⁶ Cfr. In Symb. a.9 (977-979).

⁵⁷ CONGAR Y., "Ecclesia" et "populus" (fidelis) dans l'ecclésiologie de S. Thomas, in *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London, 1984, p.162.

⁵⁸ Cfr. de LUBAC H., *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris, 1949.

⁵⁹ Por ejemplo en, Contr Imp. p.II, c.3 (163); In IV Sent. d.12, q.1, a.3, q.1.3 ad.1 y d.23, q.1, a.3, ad.1; De Perf. Vit. c.24 (715). Seguimos en esto a SABRA G., *Saint Thomas Aquinas visions of the Church*, (Tübinguer theologische Studien 27), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1987, cfr. p.60-61.

⁶⁰ Cfr. In III Sent. d.13, q.2, q.1.2, ad.2; ibid d.12,q.3, a.1, q.1.1, ag.1; Quodl. 7, q.6, a.2, ad.5; In Io. c.2, l.3 (404); ibid c.19, l.4 (2429); In Eph. c.4,l.4 (216).

⁶¹ Cfr. In III Sent. d.25, q.1, a.2, ag.10 et ad.10; In IV Sent. d.7, q.3, a.1, q.1.2, ad.3.

⁶² Cfr. III, q.14 y todo el tratado de la vida histórica de Jesús.

⁶³ Cfr. III, q.8, a.3, c.; ibid q.82, a.1, ad.4; Contr. Gent. IV, c.69 (4041); In Io. c.2, l.3 (404). In Rom. prol (11); In Hebr. prol. (4).

⁶⁴ Cfr. III, q.73, a.3; ibid, q.80, a.4; ibid q.83, a.4 ad.9; ibid. q.82, a.9, ad.2; In Io. c.6, l.7 (972); In IV Sent. d.8, q.2, a.1, q.1.4, ad.3; ibid d.9, q.1, a.3, q.1.1; ibid d.11, q.2, a.4, q.1.1.

⁶⁵ "Episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi supra corpus eius mysticum, idest super Ecclesiam: quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quae non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo: sicut consecratio huius sacramenti" (III, q.82, a.1, ad.4). Cfr. también De Perf. Sp. c. 24 (715); IV Sent. d.7, q.3, a.1, q.1.2, ad.3; ibid q.1.3 c.; ibid d.23, q.1, a.3, ad.1; ibid d.24, q.1, a.3, q.1.2, ad.1; Contr. Imp. p.II, c.3 (163).

Otro contexto en el cual esta imagen de la Iglesia aparece es en el cristológico, naturalmente debido a la relación y dependencia en los temas. Esta imagen pone de relieve la relación de Cristo Cabeza con respecto a los miembros del Cuerpo Místico, es decir, la primacía, el influjo sobre todo el cuerpo, y la conformidad de naturaleza con los miembros⁶⁶.

La primacía ya que posee la plenitud de gracia, porque es el mismo Dios, y porque recibe la plenitud de gracia en cuanto es Cabeza de la Iglesia. Aquí se funda la unión entre Cristo y los hombres, pues toda la vida sobrenatural de los fieles se origina en Cristo. Por eso la Iglesia es para San Pablo y para Santo Tomás la plenitud de Cristo de quien todo deriva⁶⁷. De esta manera, todos los miembros del Cuerpo Místico se ordenan a Cristo Cabeza según el plan divino. Ordenación que se realiza conforme a la gracia santificante y a los carismas. La medida de la donación de estas gracias depende sólo de la voluntad divina y no de nuestro mérito⁶⁸.

Así por ejemplo, los apóstoles han recibido una gracia mayor que los demás santos, fuera de Cristo y la Virgen María, para fundar la Iglesia⁶⁹. Para esa misión, también han recibido ellos dones y carismas⁷⁰. La Iglesia en su estructura jurídico-social es sobrenatural porque tiene su origen en la gracia capital de Cristo. Con este influjo vital Cristo establece en el Cuerpo Místico una comunión de vida con sus miembros, y les confiere una sobrenatural conformidad de naturaleza⁷¹.

También en esta imagen de "Corpus Mysticum", Tomás destaca la idea de la unidad eclesial, porque de hecho un "corpus" es una "multitudo ordinata in unum"⁷², de allí que la Eucaristía como "Corpus Christi verum" sea el sacramento de la unidad de la Iglesia, del "corpus Christi mysticum", es decir, sea el signo y la causa de la misma⁷³. Sólo Cristo puede realizar esta unidad entre los miembros del Cuerpo Místico en Él⁷⁴, y sus miembros son tales por estar unidos entre ellos por el amor, la fe y la paz⁷⁵, unidad que se construye con los diversos dones y ministerios⁷⁶. Para concluir con esta imagen de la eclesiología tomista cabe mencionar que, con ella Santo Tomás subraya de modo especial el crecimiento cualitativo de la Iglesia. Sus miembros crecen en la comunión con Cristo y con este crecimiento la Iglesia trasciende el tiempo y el espacio y logra la plenitud de la vida divina en el cielo⁷⁷.

⁶⁶ Cfr. III, q.8, a.1 y 6; De Verit. q.29, a.4; In Col.1,18 (47); In Eph. 1,22 (69); etc.

⁶⁷ " Similiter itaque est hoc de Christo et de ecclesia. Et quia ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod ecclesia est plenitudo eius, scilicet Christi, id est ut omnia, quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in membris ipsius ecclesiae impleantur, dum scilicet omnes sensus spirituales, et dona, et quidquid potest esse in ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra ecclesiae et perficiantur in eis" (In Eph. 1,23 (71)).

⁶⁸ Cfr. I-II, 112, a.4,c.; In Eph.4,77 (205); etc.

⁶⁹ Cfr. In Eph. 1,18 (55).

⁷⁰ In Eph. 4,11 (211).

⁷¹ Cfr. In Eph. 1,22 (69-70).

⁷² Cfr. III, q.8, a.4, c. y a.1 ad.2.

⁷³ Cfr. III, q.73, a.3.

⁷⁴ Cfr. In Io. c.1, l.8 (189); In I Cor. c.12, l.1 (721).

⁷⁵ "Huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu charitatis invicem unimur Deo" (In Rom. 12, l.2 (974)). Cfr. In Eph.4, l.5 (224-229); In II Cor. c.13, l.3 (539); In Col. c.2, l.4 (129).

⁷⁶ Cfr. II-II, q.183, a.2, c.

⁷⁷ Cfr. TI-TI CHEN J., *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la Epístola a los Efesios*, in *Scripta Theologica* vol.VIII, fasc.1 (1976), p.157.

Otro de los nombres con el que Santo Tomás designa la Iglesia es el de "Populus". Bajo distintas formas la expresión era usual entre los Santos Padres, especialmente en San Agustín, en Isidoro de Sevilla, y durante la alta edad media, en la cual la Iglesia era definida como pueblo de Dios⁷⁸.

También forman parte del vocabulario eclesiológico del Angélico las expresiones "populus", "populus Dei", "populus fidelis", "populus christianus", "novus populus", etc., aunque algunas son más frecuentes que otras⁷⁹. Sin embargo, su contenido e implicaciones dependen del contexto en el cual se encuentran puesto que Tomás también usa "populus fidelis" y "populus Dei" para referirse a los judíos⁸⁰, o a veces emplea *populus* en un sentido puramente político⁸¹, o en frases dentro de un contexto político, como las siguientes: "...omnes reges populi christiani"⁸², o "principes christiani populi"⁸³. Además usa "Populus christianus" en relación al gobierno de sus reyes y príncipes seculares⁸⁴.

Esta es la expresión que usa Santo Tomás en lugar de *christianitas*, que no forma parte de su vocabulario; él usa más bien, "populus christianus" en situación de cristiandad⁸⁵, que es el régimen en el cual vive. Y aunque distingue claramente el dominio espiritual del temporal, conoce situaciones o leyes de la Iglesia que son también leyes de la ciudad secular⁸⁶.

Otras veces, se identifican "populus" y "ecclesia": "in hoc quod dicit Ecclesia Dei, quae est totus populus fidelis, tam clerici quam laici"⁸⁷, o cuando compara la Iglesia con una comunidad política, porque "populus" tiene connotaciones políticas⁸⁸. Dentro de un contexto sacramental se hallan textos con identificaciones implícitas entre ambos y se llama "totus populus fidelis" a toda la Iglesia, clérigos y laicos⁸⁹; o se afirma del "populus christianus" lo que se afirma de la Iglesia, es decir, que es santificado por la fe y los sacramentos de Cristo⁹⁰.

Otro aspecto bajo el cual Tomás identifica ambos términos aparece cuando emplea

⁷⁸ Cfr. CONGAR Y., *Ecclesia et Populus*, p.162.

⁷⁹ Por ejemplo: *Populus*: Contr. Imp. p.3, c.3 (519); Contr. Gent. IV, c.75; In Hebr. c.2, l.3 (132); III, q.65, a.1. *Populus Dei*: In IV Sent. d.18, q.2, a.3, q.1a.3, ad.1; Contr. Imp. p.1, c.3 (156); De Regim Princ. L.1, c.VIII. *Populus fidelis*: In IV Sent. d.1, q.2, a.1, q.1a.1, c.; In I Cor., c.12, l.3 (755); Contr. Gent. IV, c.78 (4119); II-II, q.83, a.12 y q.186, a.4. *Populus Christianus*: De Regim. Princ.1 .c. XIV; I-II, q.102, a.2. *Populus novus*: In Ps. 39,1. *Populus spiritualis*: III, q.74, a.3, ad.1.

⁸⁰ Cfr. In 1 Cor. c.14, l.4 (855); In Ps.5,1.

⁸¹ In Polit. 2,15; 3,1; etc.

⁸² De Regim Princ..L.1, c.XIV.

⁸³ Quodl.4 q.8, a.2

⁸⁴ "...sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes populum gobernantes; et milites, pro salute populi pugnantes" (I-II, q.95, a.4, c.)

⁸⁵ CONGAR Y., *Ecclesia et Populus*, p.168.

⁸⁶ "praelatis Ecclesiae et principibus populi christiani determinanda" (Quodl. 4, 13). Cfr. I-II, q.108, a.1, c.; II-II, q.147, a.3.

⁸⁷ In 2 Cor.c.1, l.1 (6).

⁸⁸ "Sed cum Ecclesiae sit congregatio fidelium; congregatio autem hominum sit duplex: scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, et illi qui sunt de uno populo; Ecclesia simulatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur" (In IV Sent.d.20, q.1, a.4, q.1a.1).

⁸⁹ "Sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalia passiva; ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum. Et talis spiritualis potentia confertur in baptismo;...Et haec est prima distinctio qua communiter totus populus fidelis, cujus est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur. Alia est activa spiritualis ordinata ad sacramentorum dispensationem et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium....ideo iste duo characteres non distinguunt populum Dei universalitatis ab aliis, sed quosdam de populo ab aliis" (In IV Sent.d.4, q.1, a.4, q.1a.3, c.).

⁹⁰ "populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est" (II-II, q.99a.1, ad.2). También cuando Tomás contrapone el "novus populus" al "vetus populus" (In Ps.39,1), o el "populus Christianus" al "Populus Iudaeorum" (In Ps.5,1; In Eph. c.1, l.5 (41)).

nociones como "consuetudo", "mores", "utilitas populi christiani"⁹¹, o en la descripción de las iglesias como lugar donde los fieles se reúnen para dar culto a Dios⁹². Por otra parte, Santo Tomás identifica el pueblo cristiano con la Iglesia también cuando habla de ella como de una ciudad, distinguiéndola de la vida familiar. Así sostiene que la Iglesia se asemeja a una comunidad política, porque constituye un solo pueblo y "quia ipse populus Ecclesia dicitur"⁹³, y sus miembros como ciudadanos participan de la vida de la ciudad por las virtudes teologales⁹⁴.

Para captar la fuerza de esta afirmación, dice Congar⁹⁵, es bueno recordar que en la sociedad medieval no todos tenían el pleno ejercicio de los derechos de ciudadano. En la Iglesia, en cambio, dice Tomás, todos participan de las actividades más elevadas, de la vida teologal.

Ahora bien, ¿por qué Santo Tomás aplica a la Iglesia el nombre de *populus*? Bajo cierto aspecto la Iglesia conlleva una organización jurídica con leyes, divinas y humanas, y eso es precisamente lo que significa la idea de pueblo, la sumisión de los hombres a un gobierno y a unas leyes. Este aspecto es accidental y material en la concepción tomista de la Iglesia que privilegia como esencial de la misma la comunión teologal con Dios. Conviene tener presente, sin embargo, que la Iglesia concreta comprende los dos aspectos por eso se puede usar teológicamente el concepto de pueblo.

En este último sentido, en cuanto el término "populus" connota las autoridades que gobiernan, aparece también en los textos tomistas sobre la liturgia. En ellos distingue el Angélico el conjunto de los fieles de los ministros que la gobiernan. Porque los ministros son los que dispensan los sacramentos al pueblo⁹⁶, ellos son los mediadores entre Dios y el pueblo⁹⁷, ellos gobiernan el pueblo⁹⁸. La distinción es más clara cuando diferencia los modos de participar en la misa⁹⁹, o cuando habla de las oraciones de los sacerdotes y del pueblo¹⁰⁰.

La teología de la Iglesia de Santo Tomás tiene su primera fuente en la visión bíblica de la misma. Por ello, cuando él habla de la Iglesia, continuando con la tradición patristica, recurre a las diversas imágenes que la Biblia usa para referirse al misterio eclesial.

Como en el caso de la imagen de la ciudad, la de "domus", también tiene su origen en la Sagrada Escritura. El Aquinate para definir la Iglesia recurre a expresiones como la "domus Dei"¹⁰¹, o la casa de Cristo, la "domus Christi"¹⁰², o simplemente la casa¹⁰³.

Uno de los textos más claros respecto a esta metáfora es el de In Eph. c.2, l.6. Texto que

⁹¹ "Consuetudo": II-II, q.122, a.4, ad.4; ibid q.147, a.5, ad.3; "Mores": II-II, q.102, a.2, c.; "Utilitas": II-II, q.147, a.3 y ad.3.

⁹² Cfr. II-II, q.102, a.4, ad.3.

⁹³ Cfr. texto citado arriba a n.64.

⁹⁴ Cfr. los textos que hemos citados en las páginas: 139ss.

⁹⁵ *Ecclesia et populus*, p. 165-166.

⁹⁶ Cfr. Contr. Gent. IV, c.78; III, q.82, a.3, c.; II-II, 100, a.2, c. etc.

⁹⁷ III, q.22, a.1 c.; II-II, q.86, a.2, c.; etc.

⁹⁸ Cfr. II-II, q.147, a.3, c.; Contr. Gent. IV, c.76, etc.

⁹⁹ Cfr. III, q.80, a.12; ibid q.83, a.4 y 5.

¹⁰⁰ Cfr. III, q.83, a.4, ad.9

¹⁰¹ In Io. c.14, l.1 (1853); In Hebr. c.3, l.1 (163); ibid c.12, l.4 (708); In Ps.26,3.

¹⁰² In Math. c.7, l.2 (671); In Hebr. c.2, l.1 (168).

¹⁰³ In Io. c.8, l.4 (1206); In Ps.35,4; In Is. c.6,1.

ya estudiaremos más adelante y en el que describe la naturaleza de la Iglesia contraponiendo estas dos imágenes, porque la Iglesia bajo un aspecto es una ciudad, y bajo otro, es una casa. En este texto, Santo Tomás utiliza *domus* en dos sentidos distintos. Primero, designa la familia de Dios, y en segundo lugar lo emplea en el sentido de casa o edificio. Y así, si se considera la Iglesia como una familia, quien la gobierna es como un padre:

sic igitur collegium fidelium aliquid habet de civitate, et aliquid de domo. Sed si consideretur rector collegi, pater est....et sic collegium est domus¹⁰⁴.

De allí que, si bien tanto la familia como la ciudad son sociedades, ambas se diferencian en la relación entre el jefe y los miembros, y en la relación de los miembros entre sí. En el caso de la familia, la relación no es simplemente jurídica, como la de la ciudad, sino personal, y se fundamenta en el trato íntimo del Padre con los hijos. Tomás destaca aquí este aspecto paterno-filial de relación entre Dios y los fieles, como la base de la comunión eclesial.

A la base de esta comunión eclesial se halla Cristo, pues, por El conseguimos la filiación adoptiva. Por la redención realizada por El, nos hacemos semejantes al que es Hijo natural del Padre¹⁰⁵, y así pertenecemos a la "domus Dei"¹⁰⁶.

Tomás también entiende por casa un edificio del que forman parte los cristianos¹⁰⁷. Se trata de un edificio espiritual que se construye y se perfecciona continuamente hasta alcanzar su perfección en el cielo. Ya que para levantar un edificio, según nuestro Doctor, se requieren: el fundamento, la construcción, el crecimiento y la consumación¹⁰⁸. Respecto al fundamento distingue el principal, Cristo, y el secundario, los Apóstoles. Quizás sea este tema del fundamento el aspecto eclesial que más destaca esta imagen. Además resalta la dignidad sublime de la Iglesia, porque ésta, dice, tiene su fundamento en el cielo y desde allí desciende¹⁰⁹. El crecimiento es tanto cuantitativo, por la incorporación de nuevos miembros, como cualitativo, por la santidad de éstos. En ambos casos el fundamento de tal crecimiento es Cristo, su gracia; pero también colaboran como instrumentos de Dios en la edificación los fieles y la jerarquía¹¹⁰. La Iglesia alcanzará su perfección cuando viva *in Domino*.

Volviendo al uso que el Aquinate hace de esta designación de la Iglesia, podemos ver que algunas veces, con ella hace exclusiva referencia a la Iglesia celestial, así cuando por ejemplo la opone a "templum"¹¹¹, otras veces, por el contrario, se refiere a la Iglesia militante¹¹².

¹⁰⁴ In Eph. 2,19 (124).

¹⁰⁵ Cfr. In Eph. 1,5 (9).

¹⁰⁶ In Eph. 1,13 (42): "Nam per Spiritum Sanctum efficitur unum cum Christo, Rom.8,9: Si quis autem spiritum Dei non habet, hic non est eius, et per consequens efficitur filii Dei adoptivi, ex quo habemus promissionem haereditatis aeternae, quia si filii, et haeredes".

¹⁰⁷ "Consuetum est in scripturis quod in figura, quae metonymia dicitur, continens ponatur pro contento, sicut quandoque domus pro his qui sunt in domo: secundum huunc ergo modum loquitur Apostolus de his qui sunt in domo Dei, scilicet de fidelibus, sicut de una domo, et comparat eos aedificio" (In Eph. 2,20 (126)).

¹⁰⁸ Cfr. Ibid (131).

¹⁰⁹ Ver el texto citado a p. 110-111.

¹¹⁰ "Sed instrumentaliter construitur aedificium vel ab homine qui seipsum aedificat, vel a prelatis" (Ibid (131)).

¹¹¹ "Per domum (significat) ecclesiam triumphantem, quae plena est gloria eius. Per templum ecclesia militantem, quae plena est miraculis,

En otros textos por otra parte hace una clara distinción de los dos estados de la Iglesia, pues a ambos se puede aplicar el concepto de casa:

Duplex est ergo Domus Dei. Una est militans Ecclesia, scilicet congregatio fidelium;....Alia est triumphans, scilicet sanctorum collectio in gloria Patris¹¹³.

La unión entre ambas es tal que la "Domus Dei" terrena es el camino y la puerta de entrada a la celestial¹¹⁴. Para concluir con esta metáfora, conviene tener presente que no es empleada mucho fuera de los comentarios bíblicos, salvo el caso del comentario al Credo, en el cual se la menciona sólo para referirse a la firmeza de la Iglesia¹¹⁵.

Obviamente, ésta no es la metáfora más significativa de la eclesiología de Santo Tomás. Como tampoco lo son aquellas imágenes bíblicas de la Iglesia, que aparecen esporádicamente en sus escritos para referirse al misterio eclesial. Así por ejemplo, emplea: barca ("navis") o arca¹¹⁶, fortaleza ("castra")¹¹⁷, torre ("turris")¹¹⁸, campo ("ager")¹¹⁹, lagar ("torcular")¹²⁰, Eva¹²¹ o bien la "sponsa Christi"¹²².

II- La *Civitas Dei* como metáfora bíblica de la Iglesia

Ahora intentaremos estudiar los diversos elementos teológicos que forman parte de esta metáfora de la Iglesia con el fin de demostrar que el Aquinate ha captado la concepción bíblica de la Ciudad de Dios y la ha incorporado a su teología como marco doctrinal de su pensamiento eclesiológico.

Comenzamos por la que consideramos constituye la primera y principal fuente de su visión de la Iglesia como Ciudad de Dios, por lo que la Sagrada Escritura dice de ella; ya que, según pensamos, nuestro Doctor ha encontrado en la Biblia no sólo la mención de esta imagen, sino un modo particular de ver y expresar el misterio de la Iglesia que él ha hecho suyo.

vel angelorum agminibus, quasi custodibus" (In Is. 6,1).

¹¹² Cfr. In Hebr. c.3, l.1 (163) y (169); In Math. c.7, l.2; In Io. c.7, l.4 (1206).

¹¹³ In Io. c.14, l.1 (1853). Cfr. In Ps.35,4 y 26,3.

¹¹⁴ "De utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus via est ad illam et porta ejus...Et ideo desiderandum est habitare in hac domus, scilicet Ecclesia...Habitat autem quis in domo Dei per fidem et caritatem et conformitatem bonorum operum" (In Ps.26,3).

¹¹⁵ Cfr. In Symb. a.9 (985).

¹¹⁶ "Per hanc unam navem significatur Ecclesia..." (In Io. c.6, l.3 (886); ibid c.21, l.1 (2582). "Ecclesiam enim figuratur per arcam..." (In 1 Thess. prol.); In Rom. prol. (6); ibid c.3, l.3 (308); In Symb. a.9 (976).

¹¹⁷ "Et ideo dicit, quod Apostolus protegebat castra, id est Ecclesiam Dei" (In Col. prol. (2)).

¹¹⁸ "Ecclesiam enim est sicut turris, ad quem fugit quicumque pugnat contra diabolum" (In Symb. a.9 (986)).

¹¹⁹ "Huius ager est Ecclesia..." (In 2 Tim. c.2, l.2 (46)).

¹²⁰ "sed spiritualiter torcular est Ecclesia" (In Ps.8,1).

¹²¹ "Et secundum hanc similitudinem Apostolus loquens, dicit Ecclesiam esse sicut Evam" (In II Cor. c.11, l.1 (378); Cfr. In Io. c.19, l.5 (2458)).

¹²² "Sponsa Christi est Ecclesia" (In Ps. 45n.7). También cfr. In Math. c.3, l.5 (518); In IV Sent., d.49, q.4, a.3, c.; ibid d.38, q.1, a.5, ad.1; In Math. c.22, l.1; In I Tim. c.3, l.1 (96).

Lo propio de esta metáfora bíblica es que la realidad eclesial es contemplada desde su existencia escatológica, y por lo tanto situada dentro del cuadro de una teología de la historia.

La expresión más acabada de la Ciudad de Dios es, sin lugar a dudas, la del Apocalipsis, porque representa el punto de llegada de una reflexión sobre la historia de la salvación. En realidad, la formación de la idea de la "Civitas Dei" pasa por un desarrollo histórico progresivo, incluso se inicia ya desde el Antiguo Testamento, relacionada íntimamente con Sión-Jerusalén.

Jerusalén, que en sus orígenes era una ciudad-estado de la Palestina, adquiere con la conquista de David (luego de obtener el reinado de Judá y de Israel) un nuevo nombre: "ciudad de David" y pasa a ser su propiedad privada y la de sus descendientes¹²³. Para evitar el peligro del influjo cananeo David trajo el arca santa desde Silo (2 Sam.6) y así convirtió la ciudad en residencia del rey y de Yahveh. Más tarde, Salomón construye el templo y la convierte en santuario de estado y en el centro cultural de todo el pueblo israelita¹²⁴.

Con el exilio, la Ciudad Santa, adquiere un marcado matiz escatológico pues, aunque ella sobrevive milagrosamente a las invasiones babilónicas, el templo fue destruido y el pueblo deportado. Entonces, a partir de este momento se traslada a la ciudad entera el concepto de santidad, que en un principio pertenecía al arca y luego al templo; de manera tal que, toda ella es entendida ahora como lugar de culto con su "monte santo"¹²⁵. De esta forma Jerusalén toma un tono más religioso y espiritual que político; tono que se acentúa después del exilio cuando se forma en torno al templo una comunidad de culto y se inicia la reconstrucción del mismo.

Así es como Sión-Jerusalén deja de ser un concepto geográfico o de derecho político y se convierte en símbolo del pueblo de Dios¹²⁶, si bien principalmente es la ciudad de Dios, ciudad del templo, y lugar de culto, porque desde el momento en que se traslada el arca ella se convierte en "morada" divina¹²⁷ y en la ciudad del Rey Yahveh¹²⁸.

Además Jerusalén asume ya desde entonces dimensiones teológicas más profundas, ella es la ciudad de la era salvífica escatológica¹²⁹, puesto que para la diáspora Sión es el centro y el

¹²³ Cfr. 2 Sam.5, 6-16.

¹²⁴ Con la teología deuteronomica se afirma la idea de la "elección" de Jerusalén y de su templo por parte de Yahveh (Ps.132,13), y su consiguiente indestructibilidad. Algunos hechos históricos contribuyen a ello, como la imprevista partida de Senaquerib que asediaba la ciudad (en el 701), o el hecho de ser el único santuario que quedó en pie en el país durante la reforma religioso-política de Josías (hacia el 626). Cfr. FOHRER G., *Zion-Jerusalem im A.T.: ThWNT VII*, 302-303.

¹²⁵ En la descripción de la ciudad de Dios intervienen también algunos motivos míticos, que sirven de imágenes y símbolos. Por ejemplo, la idea de que Jerusalén está construida sobre el monte más alto, diga lo que diga la geografía (Is.2,2; Miq.4,2; Ez.17,22; 40,2; Zac.14,10), el "monte santo es vértice del cielo" (Sal.48,3). Además, de este monte, o del templo, surge un río de agua de bendición o de vida (Ez.47,1-12; Joel 4,18; Zac.14,18; Sal.46,5). Por ser el monte de Dios, Sión y Jerusalén son el centro de todos los pueblos (Ez.5,5; 17,22; 38,12). A pesar de los ataques de los otros pueblos, la ciudad de Dios es invencible e inexpugnable (Is.29,8; 31,4; Sal.48,5-8; 76,4; 125,1).

¹²⁶ Es la ciudad del templo o de los siervos de Yahveh (Sal.79,2), ella junto con las ciudades de Judea aclama a Yahveh (Sal.97,8). A veces es personificada (Miq. 7,8-20; Is.51,17-23; etc.), porque en ella habita la comunidad de Dios (Sal.147,12). Sobre todo a partir de Jeremías: Jer.1,3; 4,11; 8,5; 13,9; 24,8; etc. Para el Deutero-Isaías Jerusalén es símbolo de "mi pueblo": Is. 40,1; es decir de todos los israelitas dispersos por el mundo: 48,2; pueblo en espera escatológica: 65,19-25. También cfr. Sal.78,68; 126,1; 128,5; 149,2, etc.

¹²⁷ 1 Rey.8,12. Cfr. Sal.43,3 que pone en paralelo el templo y el monte santo como morada de Yahveh. Toda Jerusalén es morada: Joel 4,21; Sal.76,3.

¹²⁸ Jer.8,19 y 14,19. Cfr. Ez.43,7 y Sal.9,12, especialmente: Sal. 48,2: es la ciudad de nuestro Dios, del gran Rey.

¹²⁹ La primera alusión a este tema: Lam.4,22. Zacarías contraponen al tiempo de la ira el inicio del tiempo de la promesa: 8,15, es la compasión de Yahveh la que inicia ese tiempo: 1,12. El liberará Jerusalén: Is.41,27 y le dará la salvación que es ya inminente: Is.46,13. Esta será el momento del retorno de Yahveh a Sión que ya Ezequiel había predicho (Ez.43,1-9), y en la cual volverá a ser definitivamente la ciudad de Dios (Is.60,14), allí Yahveh asumirá la real soberanía escatológica (Is. 24,23; 52,7; Miq.4,7; Sof.3,15; Zac.14,9; Sal.146,10). Esta gloria

punto de reunión de los dispersos al fin de los tiempos¹³⁰. A pesar de que estamos todavía dentro de una perspectiva puramente intrahistórica existe ya la espera de una nueva y mejor Jerusalén¹³¹. Este es el punto de partida para la idea de la Jerusalén celeste, ya que cuanto más desesperada es la situación en el presente, mayor es la esperanza que se pone en la Jerusalén que descende del cielo¹³².

Estos son los conceptos teológicos que se hallan sintéticamente expresados en las citas del Antiguo Testamento (especialmente en los Sal. 47, 86, 121, 126 y 147; y los textos de Isaías) a las que recurre Santo Tomás en sus comentarios.

En el Apocalipsis con esta metáfora se pone de relieve la novedad escatológica contrapuesta a la situación presente de la Iglesia, novedad que se realiza en la estrecha relación con la trascendencia, es la "Ciudad de Dios", la que pertenece a El¹³³.

De allí que, retome una denominación frecuente del Antiguo Testamento y la llame "ciudad santa", porque posee la misma santidad del templo que se extiende a toda la ciudad¹³⁴, puesto que en ella está el monte santo: Sión¹³⁵. Personificada en la Esposa del Cordero se viste de lino deslumbrante de blancura para las Bodas¹³⁶. Ella es además la "Ciudad amada", la que tiene su victoria final asegurada¹³⁷, por eso aún en medio de las persecuciones no teme porque sabe que las hostilidades son temporales, en cambio, el amor de Dios que la ha fundado y la sostiene, es eterno.

El autor sagrado retoma todas estas ideas y las sintetiza en la imagen final de la Ciudad de Dios en el capítulo 21. La imagen de la Jerusalén celestial tiene todas las notas propias de plenitud escatológica ya alcanzada.

La ciudad es "nueva" porque es la fundada por Cristo¹³⁸. Es la que ha superado la

escatológica de la ciudad se deberá exclusivamente a la acción salvífica de Dios que reconstruirá la ciudad con piedras preciosas, así tendrá un gran esplendor (Is.62; 66,10-15; 49,16 y 54,11-17. Cuando además será reedificado el templo: Is.44,28 y Zac.1,16).

¹³⁰ Cfr. Is.27,13; 60,1-9; Tob.14,5.

¹³¹ Se trata de una nueva Jerusalén en la que sus habitantes serán perdonados y sus pecados lavados, formando el santo resto con los que vienen de la diáspora, y restableciendo la alianza (cfr. Is.4,4; 35,10; 51,11; 2 Rey.19,31; Zac.6,8; Jer.50,5). En su templo se reunirán todos los pueblos y se convertirán para servir a Yahveh (cfr. Jer.3,17; Sal.102,23). Porque Jerusalén será la patria espiritual de todo hombre (Sal.86,5), y los pueblos se convertirán en pueblo de Dios.

¹³² Cfr. FUGLISTER N., *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis IV/1. La Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1984, 2 ed., p.50.

¹³³ "Al vencedor le pondré de columna en el Santuario de mi Dios, y no saldrá fuera ya más; y grabaré en él el nombre de mi Dios, y el nombre de la Ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén que baja del cielo, enviada por mi Dios y mi nombre nuevo" (3,12). Subraya la pertenencia a Dios (repite 3 veces), además se trata, dice, de la "nueva" Jerusalén. Se insinúa que ella pertenece a Cristo, quién está hablando.

¹³⁴ "Levantate y mide el Santuario de Dios y el altar, y a los que adoran en él. El patio exterior del Santuario, déjalo aparte no lo midas, porque ha sido entregado a los gentiles, que pisotearán la Ciudad Santa, cuarenta y dos meses" (Apoc.11, 1-2).

¹³⁵ "Seguí mirando, y había un Cordero, que estaba en pie sobre el monte Sión" (14,1). Ya desde el A.T. era el lugar privilegiado de la presencia de Dios, además por ser la parte más alta de la ciudad, indicaba fuerza y dominio, por eso se lo idealizó. Para el Apocalipsis, el monte Sión es un lugar ideal, de la presencia de Cristo Resucitado ejerciendo su acción mesiánica en la historia. Cfr. VANNI U., *L'APOCALISSE. Hermeneutica, esegesi, teología*, ed. Dehoniane, Bologna, 1991, p.377.

¹³⁶ Imagen de las buenas obras de los cristianos durante la historia de la salvación. Cfr.19,7-9.

¹³⁷ "Cuando se terminen los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a seducir a las naciones de los cuatro extremos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra, numerosos como la arena del mar. Subieron por toda la anchura de la tierra y cercaron el campamento de los santos y de la Ciudad amada. Pero bajó fuego del cielo y los devoró" (20,7-9).

¹³⁸ El autor sagrado contempla a la Iglesia en su dimensión universal en el espacio y en el tiempo, con una visión de la misma encuadrada dentro de un enfoque cristocéntrico. La Iglesia del Apocalipsis es, ante todo, la Iglesia de Cristo, la que El ha adquirido con su muerte en Cruz, y la que recibe la vida de su Señor resucitado. Existe, por lo tanto, una íntima unión entre la Iglesia terrestre y la celeste en el Israel escatológico que pasa por diversas fases en la historia. Estos son los pilares de la eclesiología del Apocalipsis. Cfr. ANTON A., *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, B.A.C., Madrid, 1977, p.704.

división entre el cielo y la tierra, entre la trascendencia y la inmanencia, la que "baja del cielo"¹³⁹. Fundada en la íntima relación entre Dios y los hombres, ella es fruto del amor, por eso, aparece como una novia vestida de gala para su esposo, y por ello también, dirá luego el autor sagrado, es la morada donde habitan Dios y los hombres. Totalmente compenetrada de la gloria de Dios, se convierte en fuente de luz (v.11). Sin embargo, es una verdadera ciudad y como toda ciudad tiene, murallas, puertas y centinelas; pero esta ciudad se distingue por el hecho de que su ciudadanía consiste precisamente en el punto final de toda la historia de la salvación que reúne fieles del Antiguo y del Nuevo Testamento¹⁴⁰.

Esta ciudad es descrita como una ciudad perfecta (significada en el simbolismo de su medida cúbica), que ya no necesita templo, toda ella es un templo y fuente de gracias divinas (ríos de agua) (v.22-27). Este símbolo de la Iglesia revela precisamente esto, que ella está en crecimiento hacia su meta escatológica, y la figura de la Jerusalén celestial, como la de la construcción (Ef.2,19), y la del Cuerpo de Cristo, muestran más claramente que ese crecimiento se realiza en la Iglesia actual¹⁴¹. En este sentido teológico la Iglesia la ha usado esta figura en su liturgia¹⁴².

En conclusión, la característica propia del Apocalipsis es la de haber incluido su concepción eclesiológica en una perspectiva teológica más amplia, a saber, en una verdadera teología de la historia¹⁴³. Y es esta precisamente una de las características fundamentales de la eclesiología tomista, como veremos más adelante, por eso pensamos que esa visión dinámica y escatológica de la Iglesia de las cartas de San Pablo y del Apocalipsis de San Juan está presente en la eclesiología de Tomás de Aquino.

Como veremos en los textos su teología de la Iglesia se inspira primero y principalmente en la Sagrada Escritura. De hecho, en diversos textos se remite al capítulo 21 del Apocalipsis para afirmar que la Iglesia es un edificio espiritual que tiene su fundamento en el cielo, que ese fundamento es Cristo, y los apóstoles, o bien, que ella es la morada de Dios; y la misma referencia se halla en textos eclesiológicos de sus obras sistemáticas¹⁴⁴. Parafraseando el Apocalipsis, dice el Aquinate que la Iglesia es un edificio espiritual que tiene su fundamento en el cielo y desde allí desciende:

¹³⁹ "Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo" (21,2). Hay que tener en cuenta que se trata de una visión de la salvación que fue escrita cuando la Jerusalén histórica había sido destruida, inspirándose en Isaías 54 el autor seguramente no esperaba ninguna restauración histórica. Cfr. YARBRO COLLINS A., *The Apocalypse (Revelation)*, in *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey, 1990, p.996-1016 (cfr. esp. 1015).

¹⁴⁰ Es lo que expresan las referencias a las doce tribus de Israel y a los Apóstoles (v.12 y 14). Cfr. VANNI U., o.c., p. 383.

¹⁴¹ Cfr. CERFAUX L., *Les images symboliques de l'Eglise dans le Nouveau Testament*, in *L'Eglise de Vatican II T.II. Textes et commentaires des décrets conciliaires, la constitution dogmatique sur l'Eglise*, Cerf, Paris, 1986, p.243-258 (cfr.257).

¹⁴² Cfr. ALCALA GALVE A., *La Iglesia. Misterio y misión*, B.A.C., Madrid, 1968, p.182-188.

¹⁴³ Con el fin de animar a los cristianos en medio de las persecuciones, el autor presenta a la Iglesia como el nuevo Israel en marcha hacia la meta definitiva en la Jerusalén celestial, contemplando al pueblo de Dios peregrinante desde su estado definitivo, interpreta a la luz de su existencia escatológica su situación en el tiempo medio. Cfr. ANTON A., o.c., p.691.

¹⁴⁴ Como por ejemplo, In Symb. 9 (985) para sostener que el fundamento eclesial son los apóstoles; o en Contr. Gent. IV,76, tratando de la potestad papal, y para justificar la necesidad de una jerarquía eclesiástica con un jefe, sostiene que la Iglesia militante es como una prolongación de la triunfante.

sed non est idem de fundamento in aedificio spirituali et in aedificio materiali. Materiale namque aedificium fundamentum habet in terra, et ideo oportet ut principalius fundamentum sit magis infimum. Spirituale vero aedificium habet fundamentum in caelo, et ideo oportet quod fundamentum quanto est principalius, tanto sit sublimius: ut sic imaginemur civitatem quamdam descendentem de caelo, cuius fundamentum in caelo existens, et aedificium demissum ad nos, videatur inferius; secundum illud Apoc.21,2: *vidi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de caelo*, etc¹⁴⁵.

Por otra parte, la dependencia de la eclesiología paulina es notable, bastaría recordar el contenido eclesial que asigna a las cartas en la "divisio textus" del "Corpus Paulinum", o quizás leer con atención los textos eclesiológicos de sus obras para descubrir que toda la teología de la capitalidad de Cristo, la de la comunión eclesial, de los ministerios y carismas, y de la obra redentora de Cristo, se inspira en Pablo¹⁴⁶.

Además, todo esto también nos demuestra el valor de su exégesis teológica la cual, sin contar con todo el aparato crítico de la hermenéutica bíblica contemporánea¹⁴⁷, ha sabido captar el concepto teológico de la Ciudad de Dios e incorporarlo a su teología de la Iglesia como visión englobante del misterio de la salvación.

También los Padres de la Iglesia habían hecho ya una interpretación alegórica de Jerusalén y la aplicaron posteriormente a la Iglesia y a los fieles, así por ejemplo, Orígenes y Clemente de Alejandría, que entienden por la Ciudad de Dios la Iglesia¹⁴⁸. De todas maneras, con el tiempo el concepto neotestamentario de Ciudad de Dios pierde su carácter de pura imagen escatológica y se convierte en un concepto del pensamiento filosófico cristiano, especialmente con San Agustín¹⁴⁹. No obstante ello, la visión teológica del Obispo de Hipona está en la línea de la Ciudad de Dios de la Biblia. De hecho, la primera fuente de su pensamiento es la misma Sagrada Escritura y la interpretación que de ella hace la tradición patristica¹⁵⁰.

III- El lenguaje metafórico en eclesiología

¹⁴⁵ In Eph., c.2, l.6, (130).

¹⁴⁶ Un estudio analítico de las citaciones bíblicas en los textos eclesiológicos del Aquinate excede los límites de nuestro trabajo. De todas maneras, podemos subrayar que en todos los sed contra y también en los cuerpos de los artículos de la III, q.8.; como en los de De Ver. q.29. recurren frecuentemente las citas de Efesios, Colosenses y Romanos que hablan de Cristo Cabeza. Para la cuestión de los ministerios y carismas (II-II, q.183; I-II, q.111) Tomás cita a Efesios, Romanos y Corintios. Para las cuestiones dedicadas a los misterios de la vida de Cristo como causa de la salvación (III, qq.48-49-56 y 57) recurre principalmente a Filipenses, Romanos, Gálatas.

¹⁴⁷ Aunque queda aún mucho por investigar respecto de los comentarios exegéticos de Santo Tomás, no son pocos los que hoy reconocen el valor de su exégesis y piensan que sería de gran provecho para los exégetas contemporáneos tener en cuenta las enseñanzas de su teología bíblica, y su ejemplo como estudioso de la palabra de Dios, sobre todo, porque éste está dirigido a la predicación y en íntima unión con las demás disciplinas teológicas. Cfr. SIEDL S.H., *Thomas von Aquin und die moderne Exegese*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971), p.29-44.

¹⁴⁸ Cfr. LOHSE E., *Zion-Jerusalem im nachbiblischen Judentum: ThWNT VII,338*.

¹⁴⁹ Cfr. STRATHMANN H., *Pòlis:ThWNT VI,533*. Este autor afirma que esto ha sido posible debido a que en la Vulgata del N.T. se traduce siempre pòlis por civitas, dando al término una coloración más política. Lo cual naturalmente se ha acentuado más todavía con la obra de San Agustín.

¹⁵⁰ Cfr. p.39ss.

Si Santo Tomás usó varias imágenes de la Iglesia se debe fundamentalmente a que el misterio eclesial no puede ser agotado en lo que cada una de ellas dice sobre él. No existe una definición, un nombre, una figura de la Iglesia que sea perfecta, es decir, que la pueda describir directa y adecuadamente¹⁵¹.

Además entre los diversos nombres que se usan habitualmente es necesario distinguir entre los nombres propios (sociedad, pueblo, comunidad, sacramento) y los nombres figurados (cuerpo, arca, viña, casa, vid, esposa, templo, ciudad, etc.). Estos últimos, no se aplican propiamente a la Iglesia sino en manera figurada y metafórica, simbólicamente¹⁵².

El Concilio Vaticano II ha reconocido su valor, por eso ha elegido las imágenes bíblicas para describir el misterio de la Iglesia. El primer capítulo de la *Lumen Gentium* afirma que en la Sagrada Escritura, por medio de diversos símbolos, se nos manifiesta la íntima naturaleza de la Iglesia¹⁵³.

Esta manera de abordar el misterio de la Iglesia por las imágenes tiene, sin embargo, sus ventajas y desventajas.

Por una parte, y desde un punto de vista psicológico, la imagen en la esfera de lo religioso funciona como un símbolo, porque tiene la capacidad de comunicar una idea a través de su poder evocativo, y esa idea es captada de manera no racional, sino subliminal, por la imaginación; y por ello puede incidir en la vida del hombre, integrando su percepción de la realidad, alterando su escala de valores, sus aspiraciones, etc. Por este motivo para que una imagen tenga aceptación hace falta que encuentre una cierta resonancia en la experiencia del creyente, es decir que su experiencia religiosa le de la clave de valoración e interpretación del símbolo¹⁵⁴.

En nuestro caso, la familiaridad de Santo Tomás con el tema de la Ciudad de Dios es grande. Por dos motivos, en primer lugar, porque los ideales del *De Civitate Dei* de San Agustín se convirtieron, en la cosmovisión medieval, en un programa integral de organización de la vida. En segundo lugar, por la presencia de las ideas agustinianas en la eclesiología de su época (especialmente la de las dos ciudades en el s. XII), y por el uso frecuente de la tipología bíblica para explicar el misterio de la Iglesia¹⁵⁵.

Sin embargo, el lenguaje simbólico aplicado a la realidad eclesial tiene sus límites¹⁵⁶, una

¹⁵¹ Cfr. CONGAR Y., *Peut-on définir l'Eglise ? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, in *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris, 1964, p.21-44 (cfr. p.42).

¹⁵² Los nombres propios por sí mismos tienen un valor noético mayor que los figurados; pero pedagógicamente éstos últimos pueden ser más eloquentes y preferibles que aquellos. Y esto se debe a que los nombres propios recurren a conceptos, en cambio, los figurados a imágenes, y éstas ilustran la fantasía, no la razón como los primeros. Cfr. MONDIN G.B., *La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*, ed. Dehoniane, Bologna, 1989, p.216.

¹⁵³ Símbolos como redil, grey, agricultura, viña, edificación, casa de Dios, templo de Dios, ciudad santa, Jerusalén de arriba, esposa, etc. El texto dice así: "Sicut in Vetere Testamento revelatio Regni saepe sub figuris proponitur, ita nunc quoque variis imaginibus intima Ecclesiae natura nobis innotescit, quae sive a vita pastoralis vel ab agricultura, sive ab aedificatione aut etiam ab familia et sponsalibus desumptae, in libris Prophetarum praeparantur" (L.G. n.6). La razón de esto también se halla en las numerosas imágenes que se encuentran en el N.T., y por el uso que hicieron de ellas los Padres y los teólogos.

¹⁵⁴ Cfr. DULLES A., *Models of the Church*, Doubleday, New York, 1987, p.20 ss.

¹⁵⁵ Cfr. p. 56s.

¹⁵⁶ Seguimos en esto a MONTCHEUIL Y. de, *Aspects de l'Eglise*, Cerf, 1948, coll. "Livres de vie", n.23, p.23 ss. ; citado por PAGE J.G.; *Qui*

imagen no alcanza a traducir de manera suficiente el aspecto que intenta captar, es necesario ir más allá de las realidades temporales para hablar del misterio de la gracia; así por ejemplo, la unidad eclesial supera la unidad de un cuerpo, o la de un pueblo, la intimidad entre Cristo y la Iglesia supera la del esposo y la esposa, etc. Además, una imagen no traduce más que un aspecto de la realidad, por eso necesita ser completada por las otras, la idea de pueblo, por ejemplo, no explicita la unión de los miembros con la Cabeza y de ellos entre sí como lo hace la de cuerpo.

Con sus ventajas y desventajas el lenguaje metafórico es el elegido por la sabiduría divina para revelar los misterios a los hombres, porque así salvaguarda su propia trascendencia y la de los misterios que revela, y además porque se trata de un lenguaje humano que se vale de realidades humanas para expresar esos misterios¹⁵⁷. Por ello, dice Santo Tomás, el conocimiento teológico de Dios es un conocimiento analógico¹⁵⁸, aunque no toda analogía es metafórica.

En realidad, la metáfora es una analogía de proporcionalidad impropia cuyo uso en teología se justifica porque por ella la mente descubre entre los términos análogos unos comunes atributos de acción, una semejanza dinámica, una equivalencia de efectos¹⁵⁹. Y este es el caso de nuestra metáfora de la Ciudad de Dios en la cual Tomás de Aquino encuentra una imagen válida del misterio eclesial.

Como hemos visto en este capítulo esta metáfora de origen bíblico conlleva desde sus inicios un claro contenido doctrinal que consiste en un modo de ver la Iglesia, esto es, desde su estado escatológico y totalmente orientada hacia él, dentro del marco de una teología de la historia. La tensión hacia la plenitud eterna que define la Iglesia en este mundo es, en efecto, una clave fundamental para poder comprender su ser más íntimo. Sin embargo, Santo Tomás incorporará además en esta perspectiva la visión de San Agustín y los elementos de la filosofía política de Aristóteles en el desarrollo teológico de esta metáfora eclesial, por eso estudiaremos en los capítulos que siguen a continuación estas otras dos fuentes.

est l'Eglise ?. Vol 1: *Le mystère et le sacrement du salut*, Bellarmin, Montréal, 1982, p.129-134.

¹⁵⁷ La razón de ser del lenguaje metafórico en la revelación y en la teología para Tomás es la condescendencia divina: "Deus enim omnibus providet secundum quo competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensum initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub methaporis corporalium" (I, q.1, a.9, c.). Además es conveniente para que todos tengan acceso a esos misterios, por eso, en la Biblia se proponen cosas espirituales "sub similitudinibus corporalium". Estas no entorpecen el conocimiento de esos misterios, porque no son el punto final de ese conocimiento, sino el punto de partida. A partir de la metáfora el hombre se eleva al conocimiento de lo inteligible (cfr. *ibid* ad.2).

¹⁵⁸ Una síntesis acabada sobre este conocimiento analógico de Dios se halla en el tratado "*de nominibus Dei*" (I, q.13). Sin embargo, no toda analogía es metafórica, es necesario que tengamos algún conocimiento propio de Dios y de sus misterios (propio al menos en cuanto a lo que de ellos sabemos, no en cuanto al modo como son en sí, pues trasciende nuestra capacidad), para que los conceptos no se reduzcan a meros símbolos. Santo Tomás en esto es claro: para la teología no basta el lenguaje metafórico, es necesario además un lenguaje analítico y argumentativo. H.W. M. RIKHOF luego de estudiar el rol de la metáfora en la teología del Aquinate arriba a esta conclusión. Cfr. *A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, Sheed & Ward, London, 1981.(para Santo Tomás consúltese especialmente p.167-191).

¹⁵⁹ En efecto, existe analogía metafórica cuando en una ecuación el "analogum" se toma en sentido de estricta necesidad interna, y en la otra ecuación en un sentido trasladado y figurado. Aquí no existe analogía metafísica, porque consiste fundamentalmente en una proporción de semejanza, esta semejanza consiste en que el sentido metafórico tiene que expresar, desde algún punto de vista especial una función representativa del sentido principal. Por lo tanto esta analogía no se realiza en el orden del ser, en un orden estático, éste es trascendental; sino que radica en la semejanza de la actividad, de la manera de obrar. Santo Tomás por eso la llama analogía "*per similitudinem operationis*": "Sic ergo omnia nomina quae metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod prato similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet cum quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur" (I, q.13 a.6, c.).

CAPITULO 2

LA FUENTE AGUSTINIANA

La idea que Santo Tomás tenía de la Ciudad de Dios se inspira no solamente en la Sagrada Escritura sino también en la doctrina de su maestro San Agustín. En algunas ocasiones se refiere explícitamente a su maestro, citando el conocido pasaje del *De Civitate Dei*:

Consequenter cum dicit sed estis cives sanctorum etc. concludit quod convenit statui presenti, dicens sed estis cives sanctorum, etc., quasi dicat: quia collegium fidelium dicitur civitas in comparatione ad subditos, et domus in comparatione ad rectorem, collegium, ad quod vocatis estis, est civitas sanctorum et domus Dei. Ps.86,3: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*. Unde Augustinus: duas civitates faciunt duos amores, nam amor Dei usque ad contemptum sui, scilicet hominis amantis facit, facit civitatem Jerusalem caelestem, amor vero sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis¹⁶⁰.

En otras ocasiones retoma algunos de los temas claves de la eclesiología agustiniana y los hace suyos, como el de la universalidad de la Iglesia, el de la predestinación que dirige la construcción de esta Ciudad, el de la misión de la Iglesia en la historia, etc. Pero más allá de estos temas concretos hay en el Obispo de Hipona un modo de entender la Iglesia en sentido dinámico, progresivo, ascendente, como sacramento de la Ciudad celestial y totalmente orientada a ella, que a nuestro parecer es también una de las características de la eclesiología tomista que manifiesta especialmente el uso de esta metáfora.

En este capítulo intentaremos realizar una revisión de los elementos más importantes de la eclesiología agustiniana para ver luego cómo influyen en la visión tomista de la Iglesia. Partiendo del análisis del concepto, pasando al estudio de la relación entre la Civitas Dei y la Iglesia en el pensamiento del Doctor de Hipona, arribaremos a los elementos propios de su eclesiología, para ver cómo a través de los siglos éste conjunto doctrinal es finalmente asumido por el Aquinate.

I- El significado de la *Civitas Dei* en San Agustín

Con motivo del saqueo a Roma Agustín piensa en responder a las acusaciones de los

¹⁶⁰ In Eph.c.2, l.6 (124-125).

paganos, que culpaban a los cristianos de tal ruina, y concibe la idea de escribir su obra sobre la Ciudad de Dios. La obra compuesta en 13 años¹⁶¹, representa la síntesis de un pensamiento que había sido esbozado en las primeras obras (*De vera Religione*) y que recorre las distintas obras hasta llegar a su formulación más acabada en el libro XIV del de *Civitate Dei*¹⁶²:

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum: haec dicit Deo suo, *Gloria meam, et exaltans caput meum* (Ps.3,4). Illi in principibus eius, vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur, in hac serviunt invicem in caritate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam: haec dicit Deo suo, *Diligam te, Domine virtus mea* (Ps.17,2)¹⁶³.

La genialidad de San Agustín consiste en haber encontrado en la coexistencia dialéctica de las dos ciudades la explicación del misterio de la historia que en medio de sus mutuos contrastes y tensiones avanza según los designios de la Providencia divina. Pero antes de adentrarnos en el tema analicemos el concepto.

La "civitas" en el Obispo de Hipona se remite a una doble fuente. La primera es la Sagrada Escritura, que le ha sugerido el nombre y el contenido de la "Ciudad de Dios":

Civitatem Dei dicimus, cuius ea Scripturis testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras, omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit¹⁶⁴.

Concretamente en este pasaje cita los salmos que hablan de ella, el salmo 86,3, el 47,2.3.9 y el 45,5.6.

La Sagrada Escritura además no sólo hablan de la Ciudad de Dios sino también de las dos ciudades, Jerusalén y Babilonia, con el significado simbólico que le atribuye a ambas como tipos de las dos comunidades de hombres y que se había convertido en una terminología habitual¹⁶⁵. También contaba Agustín entonces con la tradición patristica (Orígenes- Lactancio- Ambrosio y Ticonio) que habían interpretado esta idea bíblica y por lo menos habían aludido al

¹⁶¹ Por ello se explican las interrupciones y digresiones de la obra. Cfr. CUSTODIO VEGA A., *Estructura literaria de la Ciudad de Dios*, in *La Ciudad de Dios* vol.167 t.II (1954), p.13-51.

¹⁶² Cfr. LAURAS-RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*, in *Etudes Augustiniennes* (Théologie 28), (1953), p.99-160.

¹⁶³ De Civ. Dei, XIV, 28; P.L. 41,456.

¹⁶⁴ De Civ. Dei XI, I: PL 41,317.

¹⁶⁵ Cfr. LAURAS-RONDET, oc., p. 152-160. Cfr. DEL ESTAL G., *Equivalencia de "civitas" en el De Civitate Dei*, in *La Ciudad de Dios*, (1954), p.367-454. Para este autor el término más propio para traducir el contenido de la civitas en San Agustín es el de *regnum*, pues supera los límites de la *urbs*.

tema con referencias genéricas y lejanas¹⁶⁶.

La segunda fuente es la doctrina romana clásica. El concepto clásico de *civitas* tiene características propias. Primero, tiene connotaciones religiosas porque de hecho la *civitas* romana es de carácter religioso, es el objeto de la religión pagana; segundo, designa un cuerpo social; y tercero, tiene también connotaciones jurídicas, la ley es su "mens" y su "animus"¹⁶⁷.

Pólis y su sinónimo "civitas" son conceptos religiosos porque el estado antiguo es inseparable de sus dioses, como éstos son inseparables del estado. Así la religión permite al "civis" ser un buen ciudadano y la *civitas* antigua se convierte en la iglesia de su propia religión.

Para la antigüedad toda ciudad consiste en una comunidad de hombres que se funda en la comunión de un determinado amor, de este amor luego ella se crea su propio Dios. Entonces, primero existe la "civitas" y luego ella se da su propia religión. De esta manera, "la verdadera y propia divinidad originaria, la madre de Dios es la "civitas", es decir una unión de hombres y éstos hombres fundan la religión y los dioses"¹⁶⁸.

Lo contrario se da en la "Civitas Dei", la cual no ha constituido a Cristo su fundador en Dios, sino por el contrario, porque El es Dios la ha fundado entre los hombres. Aquí, por lo tanto, primero está Dios y luego la comunidad de los hombres que tienen en El la fuente de su comunión. Dios precede la "civitas".

Yendo más allá en las diferencias, dice J. Ratzinger¹⁶⁹, su dependencia de la religión radica en el hecho que ninguna relación establecida conduce del verdadero Dios a la religión. Dios no toca al hombre, y por esto no funda ninguna ciudad, ni puede tampoco fundar religión alguna.

La Ciudad de Dios de Agustín, por el contrario, parte del hecho histórico de la entrada de Dios en este mundo estableciendo un nexo real con la historia. Para comprenderlo mejor veamos los elementos fundamentales de su contenido doctrinal que explican la diferencia de la naturaleza entre las dos ciudades¹⁷⁰.

San Agustín define la fisonomía de las dos ciudades centrando el tema en el conflicto de los dos amores que las construyen. La genialidad consiste en haber descubierto el "pondus" que dirige la vida del hombre y la historia universal¹⁷¹. En éstos dos amores se halla la raíz de la inteligibilidad de la historia humana, ya que sólo a partir de lo que un hombre ama se puede comprender lo que es y vale.

Esta reducción de las dos ciudades a los dos amores se explica por la reducción al amor de todas las pasiones humanas. Si el amor es como un peso: "amor meus pondus meum" las

¹⁶⁶ Cfr. TRAPE A., *La Città di Dio V,1. Introduzione-Teologia*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma, 1978, p. LXVI.

¹⁶⁷ Cfr. GILSON E., *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Public. Univ.- Vrin, Louvain-Paris, 1952, c.II, p.37-74.

¹⁶⁸ RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, K. Zink-Verlag, Munchen, 1954, p.274-275.

¹⁶⁹ idem.

¹⁷⁰ Ante todo conviene tener presente que tanto la ciudad terrena como la ciudad de Dios, tienen en el pensamiento de San Agustín una entidad mística, es decir que no se identifican con una realización temporal concreta, no se puede identificar la ciudad terrena con el Estado, ni la Iglesia totalmente con la Ciudad de Dios (como veremos más adelante). Cfr. GILSON E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 4 tirage, Vrin, Paris, 1987, p.237-238.

¹⁷¹ Cfr. CAPANAGA A., *La Ciudad de Dios (I). Introducción*, B.A.C., Madrid, 1977, p.58.

pasiones pueden reducirse al amor, y éste será bueno o malo según lo sean las pasiones, las cuales deben conformarse al orden racional. De allí que su definición de virtud sea "ordo amoris"¹⁷².

Dos son, entonces, los amores que pueden habitar en el corazón de los hombres. El amor que los priva de la comunión con Dios y con sus hermanos, el que genera las divisiones alimentado del orgullo, la concupiscencia y la avaricia. Amor que también llama privado y por oposición a éste existe el amor, que llama social, que abre al hombre al bien común y crea la comunión con Dios y con los demás. La humildad, es pues, hija de éste, la soberbia de aquél.

También son dos los amores que dividen a los ángeles en ciudadanos de la "civitas Dei" o de la "civitas diaboli", la obediencia y desobediencia, soberbia y humildad, el amor a sí y el amor a Dios¹⁷³.

Por ello, las dos ciudades que están compuestas de hombres y ángeles, tienen su origen en la división de los ángeles¹⁷⁴. Estos fueron todos creados con la misma naturaleza, pero la voluntad de algunos se torció y negándose a servir a Dios establecieron un abismo de separación entre ellos. A partir de aquel momento los ángeles caídos dejaron de formar parte de la Ciudad de Dios y fundaron otra ciudad¹⁷⁵. Esta es la "civitas diaboli" que tiene por jefe al demonio opuesta a aquella que preside Cristo.

La Ciudad de Dios está constituida por los ángeles buenos y los santos hombres que forman con y en Dios una santa sociedad:

Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angeli posse dici, *quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum qui datus est eis* (Rom.5,5); nec tantum hominum, sed primitus praecipueque Angelorum bonum esse, quod scriptum est, *Mihi autem adherere Deo, bonum est* (Ps.72,28). Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adherent et inter se societatem sanctam et sunt una civitas Dei, aedemque vivum sacrificium eius vivumque templum eius¹⁷⁶.

Pero las dos ciudades inician su vida histórica con la entrada en el mundo, y otra vez la desobediencia y la soberbia, en este caso de Adán y Eva, originan la división entre las dos

¹⁷² El *ordo amoris* es la clave de la visión agustiniana del universo, en él está la explicación de todo ser y de toda realidad. Sea en el orden ontológico, la creación es fruto del amor de Dios, y los seres son expresión del bien y de la perfección divina. Sea en el orden del universo, pues el orden que existe en él es obra del amor, de la bondad divina. Por último, en el orden de la libertad humana, porque toda la moralidad depende de él. El amor define al hombre y es la fuerza que dirige la historia, por eso construye la dos ciudades. Cfr. ALCORTA ECHEVARRIA J., *El ordo amoris y la aversio a Deo en la dialéctica de las dos ciudades*, in *La Ciudad de Dios* vol.167 (1954), p.125-150.

¹⁷³ "nos tamen has duas angelicas societates, unam fruentem Deo, alteram tumentem typho: una cui dicitur, *Adorate eum, omnes Angeli eius* (Ps.96,8), alias cuius princeps dicit, *Haec omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me* (Mt.4,9): unam Dei sancto amorem flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundum amorem fumantem: et quoniam sicut scriptum est, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Iac.4,6; 1 Petr.5,5), illam in caelis caelorum habitantem, istam inde deiectam in hoc infimo aereo caelo tumultuantem: illam luminosa pietatem tranquilam, istam tenebrosis cupiditatibus turbulentam, illam Dei nutu clementer subvenientem, iuste ulciscentem, istam suo fastu subdenti et nocendi libidine exaestuantem...." (De Civ. Dei XI,33, PL 41,346).

¹⁷⁴ Cfr. ALVAREZ DIEZ U., *La Ciudad de Dios y su arquitectura interna*, in *La Ciudad de Dios* vol.167 t.I (1954), p.65-116.

¹⁷⁵ Cfr. De Civ. Dei XII,1 PL 41,347-350.

¹⁷⁶ De Civ. Dei XII,9, PL 41,358.

ciudades que se prolongará en las generaciones a lo largo de la historia. Esta historia se divide en seis épocas y comenzó con Caín y Abel que son prototipos de las dos ciudades¹⁷⁷. Desde Abraham la Ciudad de Dios comienza a manifestarse con más evidencia, nace el pueblo de Dios y la ciudad de Israel en su realidad político-social se convierte en imagen profética de la ciudad celeste¹⁷⁸.

Con la venida de Cristo al mundo la "Civitas Dei" se hace presente en la historia no sólo espiritual o proféticamente, sino también social e institucionalmente, pero ahora ya no está ligada a una nación, ahora es universal. Y ella peregrina en la historia en medio de las persecuciones de la ciudad terrena y de las consolaciones de Dios.

Ella se funda y edifica desde el amor de Dios. La Ciudad de Dios viene de Dios, camina en Dios y va hacia Dios. Su principio su medio y su fin son divinos, éstos son sus rasgos esenciales. Eso es lo que indica el genitivo "Dei", de la "civitas Dei", es decir que no sólo pertenece a Dios sino que también procede de El y va hacia El¹⁷⁹.

El "amor Dei" que está en el fundamento de la "Civitas Dei" es doble, un amor que es propio de Dios y es el que crea la Ciudad, y un amor humano creado puesto por Dios en el corazón de los hombres como respuesta al amor divino para cooperar en la edificación del reino de Dios. El primero es el que funda la ciudad divina, es la gracia¹⁸⁰, es la predestinación, y los dones que edifican la vida espiritual de los ciudadanos y así edifican la ciudad:

et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum¹⁸¹.

La predestinación es uno de los temas claves del *De Civitate Dei*, porque la ciudad es fruto de una predestinación divina, y porque la pertenencia a una u otra ciudad depende de ella¹⁸². Además el número de los predestinados que son miembros de la Ciudad de Dios está fijado por los designios divinos:

¹⁷⁷ San Agustín concibe el orden de los siglos como un poema maravilloso inspirado en la armonía de notas antitéticas (cfr. *De Civ. Dei* XI,18 PL 41,332). Estos períodos de la historia se clasifican de acuerdo a las edades del hombre o a los días de la creación. La historia para Agustín se halla bajo el gobierno de la Providencia divina y tiene sentido de totalidad, es un diálogo de lo eterno con lo temporal. Cfr. DEL ESTAL G., *La Ciudad de Dios ante el curso de los tiempos*, in *La Ciudad de Dios* vol.167 (1954), p. 207-283. Cfr. SCIACCA M.F., *Il concetto di storia in S. Agostino*, in *La Ciudad de Dios* vol.167 (1954) p.187-204. Según este autor para Agustín la misma dialéctica que gobierna la historia de los hombres particulares, es la que gobierna la historia de la humanidad. La interioridad del hombre es el fundamento de ambas. Pero el verdadero sujeto de la historia es el Cuerpo Místico de Cristo, y la culminación de su crecimiento, es la razón de ser y la medida del tiempo que transcurre, cfr. MARROU H.I., *Théologie de l'histoire*, Seuil, Paris, 1968, p.44.

¹⁷⁸ Cfr. *De Civ. Dei* XV,2, PL 41,439.

¹⁷⁹ Cfr. CAPANAGA V., o.c. p.26.

¹⁸⁰ Cfr. FAVARA G., *Chiesa e grazia in Sant'Agostino*, in *Divus Thomas (Piacenza)* LV, (1952), p.375-395.

¹⁸¹ *De Civ. Dei* XV,1,2: PL 41,437-438.

¹⁸² Cfr. GRABOWSKI S. *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Rialp, Madrid, 1965, p. 592-636. Este autor afirma que San Agustín ha construido su doctrina sobre la predestinación en estrecha dependencia con su concepción de la Iglesia. Ambas son necesarias para la salvación. Para que un hombre se salve es necesario que esté predestinado, pero el predestinado debe incorporarse a la Iglesia que es el medio de salvación que está necesariamente relacionado con Cristo, y no hay salvación sin la redención de Cristo (p.616). También cfr. LAURAS A., *Deux cités, Jérusalem et Babylone*, in *La Ciudad de Dios*, vol.167 t.I (1954), p.117-150. Cfr. TRAPE A., o.c. p.81: el tema está sobre el fondo de la Ciudad de Dios aún cuando no se trate de él explícitamente.

verum tamen omnipotenti Deo...non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret: non eos iam meritis, quando quidem universa massa tamquam in vitiata radice damnata est, sed gratia discernens, et liberatis non solum de ipsis, verum etiam de non liberatis, quid eis largiatur, ostendens¹⁸³.

Este mismo tema se encuentra en su discípulo Tomás de Aquino, por ello sostenemos que su visión de la Iglesia depende directamente de esta teología agustiniana¹⁸⁴.

En esta ciudad el amor de Dios es anterior a todo otro amor, pone los cimientos de la ciudad, predestina, elige, vivifica. Sus ciudadanos son engendrados por la gracia. Y aquí aparece Cristo en el centro de la Ciudad de Dios y de la historia como Mediador. Cristo es el Mediador Universal de la gracia que guía la ciudad hacia su meta mientras peregrina en este mundo. Y la hace caminar, porque ésta, su marcha, es su razón de ser y su misión, edificando así la Ciudad Celestial.

Todo el dinamismo interior de la Ciudad de Dios está vivificado por la fuerza de Cristo con quien camina hacia esa meta. En este mundo ella es por naturaleza peregrina por eso sus ciudadanos tienen su mirada y su corazón puestos en aquella ciudad definitiva.

Eso es precisamente lo que la caracteriza y la distingue de la otra ciudad aunque comparta con ella el mismo escenario, la historia. Ella sabe que en este mundo está de paso y no busca aquí su morada estable como la terrena. Ella busca la paz perfecta y esta es su esperanza, su fuerza en el caminar:

in spe igitur vivit homo filius resurrectionis; in spe vivit quamdiu peregrinatur hic civitas Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi¹⁸⁵.

La Ciudad de Dios es la Ciudad de la Paz que no se puede construir en este mundo y que él define así:

Pax civitatis, ordinati imperandi atque obediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis, ordinatissima e concordissima societate fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis¹⁸⁶.

Obviamente dos amores tan distintos, dos formas de ser tan diferentes generan una enemistad entre ambas que se traduce en las persecuciones que sufre la Ciudad de Dios. Pero lo más difícil es la confusión que origina el saber que puede contar entre sus miembros a

¹⁸³ De Civ. Dei XIV,26: PL 41,435.

¹⁸⁴ Cfr. el texto de De Ver. citado a p.81, y la misión de la Iglesia en la historia a p.83-88.

¹⁸⁵ De Civ. Dei XV,18: PL 41,461.

¹⁸⁶ De Civ. Dei XIX,13 : PL 41,640.

ciudadanos de la ciudad terrena, pues hasta el juicio final ambas están mezcladas:

Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc seculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur¹⁸⁷.

A todo esto cabe preguntarse si, al hablar de Ciudad de Dios que tiene por Cabeza a Cristo San Agustín se refiere concretamente a la Iglesia.

II- La Ciudad de Dios y la Iglesia

La respuesta es bastante compleja y existen diversas opiniones. Para sintetizarlas se podría decir que entre los interpretes católicos predomina la tesis de la identidad, entre los protestantes, en cambio, la de la distinción¹⁸⁸. Quizás lo más acertado sea, siguiendo a Gilson¹⁸⁹, hablar de identidad y diversidad a la vez. La Iglesia es una parte de la Ciudad de Dios, la parte peregrina en la tierra.

En primer lugar, por la creación de la Ciudad de Dios. Como vimos más arriba, los ángeles forman parte de ella junto con los hombres porque comparten con ellos la misma bienaventuranza. Pero esa Ciudad que se crea antes del tiempo se convierte en peregrina en este mundo con la creación del hombre. Su misión aquí será completar el número de los predestinados que se deben agregar a los ángeles conforme a lo previsto por la presciencia divina:

Sed praevidebat etiam gratiam suam populum piorum in adoptionem vocandum, remissisque peccatis iustificatum Spiritu sancto sanctis Angelis in aeterna pace sociandum, novissima inimica morte destructa¹⁹⁰.

En esto se revela además la razón de la duración de la historia humana, hasta que sea completado el número de los predestinados a la Ciudad Celestial¹⁹¹. Esta es precisamente, también para Santo Tomás, la idea que define el sentido del tiempo, y desde la cual se descubre la misión de la Iglesia en la historia¹⁹².

¹⁸⁷ De Civ. Dei I,35: PL 41,46. Este hecho histórico indiscutible determina que no se pueda medir en qué grado un suceso histórico contribuye o no a la edificación de la Ciudad de Dios. La característica de la historia es, por lo tanto, la "ambivalencia", las victorias en la historia son siempre parciales. Cfr. MARROU H.I., o.c., p. 53-59.

¹⁸⁸ Para una síntesis de las diversas posturas: Cfr. GRABOWSKI S., oc., p. 521-538. Cfr. CONGAR Y., "*Civitas Dei*" et "*Ecclesia*" chez *Saint Augustin*, in *Revue des études augustiniennes* vol.III-1 (1957), p.1-14. Cfr. TRAPE o.c.,p.76. Cfr. CAPANAGA V., o.c., p.29-33.

¹⁸⁹ GILSON E., *Eglise et cité de Dieu chez Saint Augustin*, in *AHDLMA* 28 (1953), p.5-23.

¹⁹⁰ De Civ. Dei XII, 22 : PL 41,373.

¹⁹¹ Cfr. De Civ.Dei XIV,23: PL 41,430.

¹⁹² Cfr. p.83-88.

Es interesante notar aquí que Agustín tiene una perspectiva cósmica más que antropológica¹⁹³, las dos ciudades en definitiva están compuestas de hombres predestinados que formarán junto con los ángeles las dos sociedades:

Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis questionibus de initio vel mundi, vel anima, vel ipsius generis humani: quod in duo genera distribuimus; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera aeternum supplicium subire cum diabolo¹⁹⁴.

Estas son las nociones que se repiten a lo largo de la obra y que no siempre permiten distinguir claramente cuando San Agustín identifica ambos términos y cuando no. Para él, sin lugar a dudas, la Iglesia y la Ciudad de Dios coinciden pero a veces reduce la Ciudad de Dios dentro de los límites de la Iglesia Militante y a veces la identifica con la Triunfante, aunque se trata de la misma Iglesia en diferentes estados.

Así por ejemplo cuando describe la historia de la Ciudad de Dios según la historia de la salvación, interpreta el Antiguo Testamento como prefiguración de Cristo y de su Iglesia, que es la Ciudad de Dios: "neque nisi ad Christum et eius Ecclesiam, quae civitas Dei est, esse referenda"¹⁹⁵. En varias oportunidades más repite esta ecuación entre ambas: "Civitas Dei, quae est sancta Ecclesia"¹⁹⁶..."Ecclesia Christi civitas Regni magni"¹⁹⁷...dilecta civitas, cum haec non sit nisi Christi Ecclesia¹⁹⁸. Otras veces afirma que el diablo no podrá seducir a la "Iglesia predestinada":

Absit: numquam enim ab illo Ecclesia seducetur praedestinata et electa ante mundi constitutionem¹⁹⁹.

Aquí se refiere a la Ciudad de Dios en cuanto tal, pues sabemos muy bien que no todos los miembros de la Iglesia están predestinados a la salvación, que no todos sus miembros son "ipso facto" miembros de la "Civitas Dei". Durante su peregrinación por este mundo ambas ciudades marchan mezcladas.

Además el mismo término "Ecclesia" que ante todo significa en Agustín la "communio sacramentorum"²⁰⁰, a veces se refiere también a la realidad escatológica, a la Iglesia predestinada

¹⁹³ Cfr. Gilson o.c. p.8.

¹⁹⁴ De Civ. Dei XV,1: PL 41,437.

¹⁹⁵ De Civ. Dei XVI,2: PL 41,479.

¹⁹⁶ De Civ. Dei VIII,24,2 PL 41,251.

¹⁹⁷ De Civ. Dei XVII,4,3: PL 41,528.

¹⁹⁸ De Civ. Dei XX,11 PL 41,677.

¹⁹⁹ De Civ. Dei XX,8,1 : PL 41,669 . Si al final de los tiempos el diablo puede seducir algunos, eso probará que no estaban predestinados Cfr. De Civ. Dei XX,8,3 PL 41,671.

²⁰⁰ Cfr. De Civ. Dei I,35: PL 41,46: " Meminerit sane, in ipsis inimicis latere cives futuros ne infructuosum vel apud ipsos putet quod, donec perveniat ad confesos, portat infensos sicut ex illorum numero etiam civitas Dei habet secum, quamdiu peregrinentur in mundo, conexos communionem sacramentorum...".

como dijimos, y otras veces indica una realidad que va más allá de lo institucional, una realidad espiritual que tiene sus inicios desde Abel:

Sic in hoc saeculo, in his diebus malis, non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit et deinceps usque in huius saeculi finem, inter persecutionis mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia²⁰¹.

La respuesta no puede ser otra, la Iglesia es la Ciudad de Dios en su condición de peregrina en el tiempo. Conservando siempre, claro está, la identidad de una misma Iglesia que pasa por diversos estados. Este es un tema característico de la eclesiología agustiniana y, como veremos más adelante, también de la eclesiología tomista²⁰², pues la "ecclesia sursum" y la "ecclesia deorsum" son una sola y la misma Iglesia.

Esta distinción de estados sucesivos de la Ciudad Santa es lo que él describe en el *De Civitate Dei*. Para alcanzar a entender que no todos los convocados a la Iglesia están predestinados a la salvación es necesario tener en claro el concepto clave de predestinación²⁰³. En síntesis, las nociones de Iglesia y de Ciudad de Dios no son totalmente idénticas. De todas maneras tiene razón Trape²⁰⁴, las discusiones que este tema ha suscitado no dependen tanto de la oscuridad de los textos agustinianos cuanto de la complejidad del argumento. Se trata del misterio de la realidad cristiana que tiene tres modos diferentes de ser, el institucional, el espiritual y el escatológico. Hay una unidad entitativa y una distinción existencial-modal de estados, un sujeto, la Iglesia y una dualidad en los modos de ser.

Así llegamos a la conclusión final que consideramos la más interesante para el objetivo de este trabajo. Más allá de los textos, si se toma el conjunto de la doctrina agustiniana se descubre un elemento clave de interpretación: el sentido dinámico, progresivo y ascendente de la Iglesia en el pensamiento de San Agustín. "La Ciudad de Dios como la Iglesia no son realidades terminadas: es algo in fieri, no acabado, que camina y tiende a la consumación, al complemento último como la exigencia final de los tiempos"²⁰⁵.

Por eso la Iglesia peregrina tiene la misión de ser instrumento, mediante el cual se edifica continuamente la Ciudad de Dios. La Iglesia es ya la Ciudad de Dios en tensión escatológica. La Iglesia es el sacramento de la Ciudad Santa y el terreno donde Dios la construye²⁰⁶.

Es esta profunda y amplia visión de la Iglesia en Agustín que nos interesa estudiar, porque consideramos que es la perspectiva de la eclesiología de Tomás de Aquino. Por este

²⁰¹ De Civ. XVIII, 51: PL 41, 614.

²⁰² Cfr. p. 86ss y 170-176.

²⁰³ Cfr. GILSON E., *Eglise et Cité de Dieu*, p. 9.

²⁰⁴ o.c., p. 77.

²⁰⁵ FOLGADO FLOREZ S., *Sentido Eclesial Católico de la "Civitas Dei"*, in *Augustinianum* 1 (1974), p. 113.

²⁰⁶ Aunque San Agustín no llama a la totalidad de la Iglesia sacramento como sucede actualmente, se encuentra en él toda la doctrina de la sacramentalidad de la Iglesia. Cfr. GARCIA CENTENO J., *La dimensión sacramental de la Iglesia según San Agustín*, in *Estudio Agustiniiano* 3 (1968), p. 491-503.

motivo además elegimos esta imagen de la Iglesia, por ser ella (claro está, a partir de la interpretación del Obispo de Hipona) la que mejor expresa una eclesiología eminentemente teológica y escatológica.

III- La visión de la Iglesia en San Agustín

San Agustín desarrolla su doctrina sobre la Iglesia en el contexto de la defensa de los errores del maniqueísmo, neoplatonismo, donatismo y pelagianismo. Frente a ellas, reafirma la realidad de la Iglesia como medio universal de salvación²⁰⁷.

Ante el planteo donatista, que reduce la Iglesia a la "congregatio iustorum", propone las pruebas de la verdadera Iglesia, lo que más tarde se llamará las notas²⁰⁸, insistiendo en su universalidad visible y espiritual en la que conviven mezclados malos y buenos hasta el día del juicio final. Y que por eso tiene siempre la necesidad de purificarse, puesto que una Iglesia santa "sine macula et ruga" será posible sólo en la Ciudad de Dios celestial²⁰⁹.

La Iglesia es universal no sólo geográficamente, sino también a lo largo del tiempo, es la "ecclesia ab Abel" hasta el fin del mundo. Este es otro de los temas que retoma la eclesiología de Santo Tomás²¹⁰. En los escritos de Agustín la Iglesia es llamada la "Catholica", porque ese nombre la distingue de las demás que son sólo facciones heréticas o cismáticas²¹¹. Esta catolicidad deriva de la acción salvífica de Cristo único Mediador, acción mediatizada por la Iglesia con signos visibles²¹².

Ella es la única capaz, en virtud de los medios salvíficos que posee y que la vivifican desde dentro, de expandirse y peregrinar con el fin de realizar el "Christus totus", el "vir perfectus in plenitudine Ecclesiae"²¹³. Esto es lo que lo lleva a pasar de una catolicidad visible a

²⁰⁷ Así como en la defensa de la Iglesia contra los donatistas y los pelagianos Agustín retoma el modelo eclesiológico del Cuerpo de Cristo, para iluminar las relaciones que unen los miembros de la Iglesia con su Cabeza. Así en la lucha contra los paganos, desarrolla una eclesiología en clave política, usando el modelo de la *civitas*. Naturalmente este se aplica a la Iglesia analógicamente, en cuanto en ella se encuentran los elementos de toda ciudad: un fundador, miembros, leyes, valores, culto, etc.. Cfr. MONDIN B. *Il pensiero ecclesiológico* di Sant'Agostino, in *Sapienza* XL (1987), p.369-391.

²⁰⁸ Cfr. ESCOBAR N., *Donatismo y santidad de la Iglesia*, in *Augustinus* 22 (1977), p.323-330; y *Consecuencias de la santidad de la Iglesia según San Agustín*, in *Augustinus* 24 (1979), p.133-135

²⁰⁹ De Civ. Dei XX,25 PL 41,700: "Filius autem Levi et Iuda et Hierusalem, ipsam Dei Ecclesiam debemus accipere, non ex Hebraeis tantum, sed ex aliis etiam gentibus congregatam: nec talem, qualis nunc est, ubi si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (1 Io.1,8): sed qualis tunc erit, velut area per ventilationem, ita per iudicium purgata novissimum; eis quoque igne mundatis, quibus talis mundatio necessaria est; ita nullus omnino sit qui offerat sacrificium pro peccatis suis".

²¹⁰ Cfr. p.91ss.

²¹¹ Cfr. GRABOWSKI S., o.c., p.196.

²¹² "Unde verus ille Mediator, in quantum forma servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre." (De Civ. Dei X,20 PL 41,298).

²¹³ De Civ. Dei XXII, 18: PL 41,779-780. Allí siguiendo las palabras de San Pablo explica como la Iglesia se edifica en su Cabeza, Cristo: "Ecce qui est vir perfectus, caput et corpus, quod constat omnibus membris, quae suo tempore complebuntur. Quotidie tamen eidem corpori accedunt, dum aedificatur Ecclesia, cui dicitur, *Vos autem estis corpus Christi, et membra* (1 Cor.12,27). Et alibi, pro corpore, inquit eius, quod est Ecclesia (Col.1,24). Itemque alibi, *Unus panis, unum corpus multi sumus* (1 Cor.10,17). De cuius corporis aedificatione et hic dictum est, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, ac deinde subiectum unde nunc agimus, donec occurramus

una catolicidad profunda, dinámica, y proponer una eclesiología de perfiles absolutos y sin limitaciones de género alguno²¹⁴.

Aquí nos encontramos con un tema clave, Cristo y la Iglesia son para Agustín "una quaedam persona"²¹⁵. Este es el centro mismo de la doctrina eclesiológica agustiniana, ella explica la misión universal de la Iglesia, su fecundidad maternal. Cristo habla "ex persona Ecclesiae"²¹⁶, Cristo y la Iglesia se expresan "in voce una"²¹⁷, Cristo Cabeza y los miembros forman el "vir perfectus" el "totus Christus". Esta unidad que es el Cristo total constituye una unidad viviente y operante. La Iglesia continúa en el mundo la acción salvífica de Cristo²¹⁸. Toda la fuerza vivificadora de la Iglesia, que la hace peregrinar y que se proyecta en el mundo, se origina en esta mística unión con su Salvador en "una mystica persona", esto explica este dinamismo católico tendiente a realizar el Cristo Total "in plenitudine Ecclesiae". Este es su núcleo vital interno²¹⁹.

Esta catolicidad comprende lo externo y lo espiritual que Agustín integra dentro de la "communio" católica en la misma fe y en los mismos sacramentos como expresión exterior de la "congregatio societisque sanctorum"²²⁰. Comunión vivificada por el Espíritu de Cristo, fundamento de la unión eclesial. En la eclesiología agustiniana juega un rol fundamental esta noción de catolicidad activa, la idea de un pueblo de Dios en marcha, del Cuerpo Místico en desarrollo, de una *Civitas Dei* que debe ser completa en el número de sus miembros²²¹. Esto le da una visión profunda y dinámica de la Iglesia que tiende, aspira, y es ya anticipadamente, por la fe, la esperanza y la caridad, la Ciudad que edifica aquí peregrinando en este mundo. Este es uno de los factores fundamentales de la concepción agustiniana de la Iglesia²²². Claro está, esta catolicidad integradora incluye las notas de santidad, unidad y

omnes in unitatem fidei et agnitionem Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, et cetera; donec eadem mensura in corpore intelligenda esset, ostenderet, dicens: Augeamur in illo per omnia, qui est caput Christus; ex quo totum corpus conexum, et compactum per omnem tactum subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque partis".

²¹⁴ FOLGADO FLOREZ S., *Principios de eclesiología agustiniana*, in *Augustinianum X* (1970) p.294.

²¹⁵ Cfr. De Doctrina christiana III,44: PL 34,82: San Agustín enuncia la regla de Ticonio aplicable a la hermenéutica teológica: "Prima (regula) de Domino et eius corpore est; in qua scientes aliquando capitis et corporis, id est, Christi et Ecclesiae unam personam nobis intimari..., non haesitemus quando a capite ad corpus, vel a corpore transitur ad caput, et tamen non receditur ab una eademque persona. Una enim persona loquitur..., et tamen quod horum duorum capiti, quid corpori, id est, quid Christo, quid Ecclesiae conveniant, utique intelligendum est".

²¹⁶ cfr. Enarr. in Ps. 142,3: PL 37,1846; Enarr. in Ps. 57,3: PL 36,375.

²¹⁷ cfr. Enarr. in Ps. 138,2: PL 37,1785; Enarr. in Ps. 140,3: PL 37,1817; Enarr. in Ps. 138,21: PL 37, 1797.

²¹⁸ Cfr. MADRID T., *La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, in *Augustinus* (1993), p. 547-603 (especialmente p.559-566). Para la presencia de la trinidad en la obra de la Iglesia, cfr. PUSKARISC D., *La Chiesa e il mistero trinitario nella predicazione di S. Agostino*, in *Augustinus* 3 (1979), p. 487-506.

²¹⁹ Otra de las características de la doctrina de Agustín es el realismo con que expresa la presencia dinámica y personal de Cristo en la vida de la Iglesia. Y no sólo en la acción santificadora y sacramental de sus ministros, sino también en el ministerio de la divina palabra, y hasta en el mismo gobierno pastoral. En cuanto a la distinción, en la administración de los sacramentos, de la causa principal que es Dios de la causa instrumental que es el ministro (aunque no use estas palabras técnicas que son posteriores), existe un acuerdo total con la doctrina de Santo Tomás. Cfr. SALAVERRI J., *Presencia dinámica de Jesucristo en la Iglesia según San Agustín*, in *Miscellanea Comillas* 24 (1976), p. 125-143.

²²⁰ Cfr. De Civ. Dei X,6: PL 41,284: "ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societisque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi."

²²¹ "Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguam peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus, intuitisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur" (De Civ. Dei XIX,17 PL 41,646).

²²² MADRID T., o.c., p.600.

apostolicidad.

Si se tuviese que sintetizar la eclesiología agustiniana se podría decir que en su pensamiento la Iglesia es la Iglesia de los ángeles y de los hombres, la Iglesia peregrina y la Iglesia celestial. No se trata de Iglesias distintas sino de una y la misma, la "ecclesia sursum" y la "ecclesia deorsum"²²³.

San Agustín ha sido el primero en ampliar las perspectivas teológicas de la Iglesia hasta darle proporciones totales de catolicidad plena, integradora de órdenes y categorías aplicadas a toda la historia de la salvación que empieza con los ángeles²²⁴. Esta visión no está siempre presente en las eclesiologías que tienden a reducirla al campo de la Iglesia peregrina, cuando en realidad, ya en este mundo somos ciudadanos, junto con los ángeles, de la Ciudad de Dios. La Iglesia edifica esta Ciudad, porque esa es su razón de ser y su misión²²⁵.

IV- La eclesiología agustiniana en la historia hasta Santo Tomás

Para concluir con este capítulo dedicado al pensamiento agustiniano sobre la Ciudad de Dios, veremos rápidamente cómo este conjunto doctrinal llega hasta Santo Tomás pasando por diversas interpretaciones.

Todas estas ideas, de la teología del Cuerpo Místico, de la "Ecclesia mixta", del valor de los sacramentos, del carácter ministerial de la Iglesia, etc., han pasado a formar parte de la tradición teológica latina. "La teología de la Ciudad de Dios ha dominado la eclesiología de la Alta Edad Media. Pero se equivocaría quien creyera que este libro, con su título, ha proporcionado una especie de modelo para la realización de una sociedad temporal que fuera una ciudad de Dios en la tierra...El *De Civ. Dei* ha influido menos como programa político que como elemento de moralismo... San Agustín ha proporcionado las grandes categorías, esencialmente morales y religiosas, con las cuales estructuró la Edad Media, su visión de la historia y de la sociedad"²²⁶.

Respecto a los divulgadores del pensamiento de San Agustín, el primero fue Próspero (+ 463) con su libro: *Sententiae ex Augustino delibatae* que contiene 390 pensamientos agustinianos escogidos de entre sus obras, especialmente del *De Civitate Dei*.

Le siguió, en el siglo VI, Eugipio, abad de Luculano con una obra muy estimada en el medioevo: *Thesaurus ex operibus Augustini*²²⁷. Pero mucho más decisiva fue la influencia de uno de los discípulos del mismo Agustín, Orosio. A este el Obispo de Hipona le encomendó la

²²³ Para entender esta visión de la Iglesia en Agustín hay que recordar que para él el tiempo presente es sólo una preparación para la vida eterna. Esta vida eterna está presente de un modo predominante en su mente, de manera tal que él no puede pensar en la Iglesia presente sin pensar en su meta final, la existencia celestial de la Iglesia triunfante. Cfr. GRABOWSKI S., o.c., p. 572.

²²⁴ FOLGADO FLOREZ S., o.c. p.305

²²⁵ Cfr. GILSON E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p.239.

²²⁶ CONGAR Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, p. 23.

²²⁷ Cfr. CAPANAGA V., o.c., p.77.

redacción de un libro que recopilase las catástrofes y aflicciones del mundo antes de la venida de Cristo, así nació la obra *Maesta mundi* (Los infortunios del mundo), de la que el medioevo hizo su manual de historia. Otro amigo de Agustín, Próspero de Aquitania (+ después del 455), escribió la primera síntesis de la doctrina de su maestro: *Liber sententiarum ex operibus S. Agustini delibatarum*²²⁸. La doctrina agustiniana se fue difundiendo dentro de la Iglesia por obra de monjes, sacerdotes y obispos, como Fulgencio de Ruspe (468-532), Cesáreo de Arlés (470-543), Gelasio I Papa (492-496), Anastasio II (4496-498), Aurelio Casiodoro (485-578) y San Gregorio Magno²²⁹.

Naturalmente no todas las interpretaciones han sido fieles a su enseñanza, aunque ha sido la fuente de movimientos de reforma, sobre todo en lo espiritual.

En San Gregorio Magno (+ 604) encontramos dos tesis agustinianas como características de su eclesiología: primera, la de la "Ecclesia universalis", es decir, de la Iglesia que tiene sus comienzos "ab Abel" y que comprende a todos los hombres justificados por la gracia. Más aún, que incluye también a los ángeles. Segunda, la de la "Ecclesia electorum", la Iglesia para Gregorio es la sociedad visible, pero sobre todo, es espiritual, está hecha de la presencia de los santos. Esta idea de la "Ecclesia universalis" que comprende a los hombres y a los ángeles reaparece en Beda (+735). Beda habla de la Jerusalén de arriba y la Jerusalén de abajo, como el lado derecho e izquierdo de un mismo cuerpo; y repite frecuentemente expresiones como la Iglesia "ab Abel", y la "Ecclesia electorum"²³⁰.

Durante la época gregoriana encontramos repercusiones de la eclesiología agustiniana en San Anselmo de Canterbury. Repite ideas como por ejemplo, que los hombres deben ocupar el puesto de los ángeles caídos en la Ciudad de Dios, además de valores morales como el de la humildad y obediencia, y de ideales como vivir para Dios y el prójimo²³¹.

En el siglo XII las eclesiologías se construyen teniendo como base la tipología bíblica. El misterio de la Iglesia es explicado mediante el simbolismo de la iglesia-edificio, del arca, del tabernáculo del Exodo, del templo de Jerusalén. Todas las imágenes de la Biblia sirven para expresar algunos de los aspectos de este misterio. Ruperto de Deutz, de esta época, como monje que era tenía una visión predominantemente espiritual de la Iglesia, y siguiendo el pensamiento de Agustín ve a la Iglesia como la Jerusalén celestial aparecida en la tierra. También retoma temas favoritos de Gregorio Magno como la "Ecclesia Universalis" y la "electorum Ecclesia"²³².

²²⁸ GREGOIRE R., *I Padri nel Medioevo*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma, 1989, p.781.

²²⁹ CAPANAGA, o.c., 79.

²³⁰ Cfr. CONGAR Y., *L'ecclésiologie du haut Moyen Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Cerf, Paris, 1968, p.103 y 121. Congar menciona además otros autores menores de esta época, que se hacen eco del tema agustiniano del *Christus totus, caput et membra* y del tema de las dos ciudades, como por ejemplo: Beato. Cfr. *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, p. 49.

²³¹ Respecto a esta época, entre los benedictinos, que ocupan un lugar importante entre los divulgadores del pensamiento agustiniano, se destaca Rabán Mauro, abad de Fulda y obispo de Maguncia (776-856). Lo mismo el obispo de Hans, Hildeberto, el abad del monasterio de San Blas, Werner de Kussemberg, y Otón, obispo de Frisingia.

²³² La Iglesia, para Ruperto, abarca toda la historia desde el principio hasta el fin del mundo. Aunque su visión de la historia es original porque retomando el tema patristico de la historia de la ciudad de Dios como historia de la salvación, parte de los seis días del Hexameron que corresponden a las seis edades del mundo a los cuales sobrepone una visión trinitaria: desde la creación hasta la caída de Adán como obra propia del Padre, desde la caída hasta la pasión como obra propia del Hijo, y desde la pascua de Cristo hasta la consumación final, como obra

La vigencia que durante este siglo tuvo el tema agustiniano de las dos ciudades se debe a que era un siglo en el que predominaba el interés por ordenar la totalidad de los conocimientos. Naturalmente la historia de la salvación como marco de esa síntesis era de particular interés, sobre todo si se presenta mediante imágenes y símbolos. Otro ejemplo claro de ello es el *De peregrinante civitate Dei* de Henrico d'Albano, cisterciense, que desarrolla un ideal de referencia de todas las cosas al fin celestial. Las dos ciudades no son en esta obra como en Agustín sino que, son la ciudad militante, es decir la de la cruzada y la ciudad del cielo.

Aquí es importante destacar un notable cambio de perspectiva respecto de la interpretación de la Ciudad de Dios. De esta, la Iglesia es su "pars peregrinans", y si bien es esencialmente celestial, ahora se la contempla partiendo de su realidad terrestre, como la Iglesia militante que lleva los hombres a la celestial²³³.

No obstante ello, la eclesiología del siglo XII antes de la primera escolástica sigue dominada por el influjo de los temas agustinianos:

a- La Iglesia es la "universitas fidelium" que está constituida por la unidad de fe, "ante legem, sub lege, sub gratia". Pertenecen a la Iglesia tanto los justos del Antiguo Testamento, como los cristianos.

b- Los sacramentos producen sus frutos salvíficos únicamente dentro de la Iglesia y mediante la *caritas* que une la comunidad de fieles.

c- El uso de los símbolos, de la tipología bíblica, para explicar el misterio de la Iglesia (especialmente entre los Victorinos, Ricardo y Hugo).

Hugo de San Víctor incorpora la teología agustiniana sobre el Cuerpo de Cristo en una visión de la historia de la salvación y de una desarrollada teología de los sacramentos, aunque no escribió un tratado de "Christo capite".

Este tratado será una creación posterior, se atribuye a Pedro Lombardo en las Sentencias, como resultado de una teología que se funda en el método dialéctico de la *quaestio*. De esta manera se produce lo que Congar llama un "desplazamiento" de una consideración sintética y dinámica de la economía a una consideración analítica dentro de un tratado que estudiará la eficiencia de la humanidad de Cristo y de los sacramentos.

Signo evidente de este cambio de perspectiva es la terminología usada. Aparece entonces la expresión "Ecclesia militans" en Juan de Salisbury alrededor de 1160, y luego en Pedro Manducator. Eslo demuestra que para mirar la Iglesia ya no se parte de la ciudad celestial, donde ésta tiene su origen, sino que ahora, en cambio, la Iglesia es fundamentalmente la parte peregrinante de la realidad celestial. Esta expresión adquiere gran actualidad con las cruzadas y con el desafío de las herejías, y se hace, enseguida, de uso frecuente.

Congar define así este cambio: "se contempla más ahora a la Iglesia en sí misma, en la realidad y la consistencia de su estatuto terrestre, orientada hacia el cielo como hacia la

propia del Espíritu Santo. cfr. CONGAR Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, p.139.

²³³ Cfr. CONGAR Y., *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, p.141.

recompensa de sus luchas y de sus esfuerzos. Esta no es con toda exactitud la perspectiva del *De Civitate Dei*. Tal vez el cambio oculta una cierta pérdida del sentido escatológico"²³⁴. En síntesis, el deslizamiento de la eclesiología del siglo XII consistió en pasar de la res trascendente al sacramentum visible, en considerar a la Iglesia en sí misma como militante por Cristo y con la mira en el cielo.

Entre los discípulos de Agustín, merece destacarse San Buenaventura, como la figura más rica y representativa del agustinismo medieval, no sólo como teólogo y metafísico, sino también como historiógrafo, su concepción general del universo es claramente agustiniana.

Naturalmente otro gran discípulo suyo es Santo Tomás, que sigue a su maestro, según nuestro parecer, en las ideas fundamentales de su visión de la Iglesia, así por ejemplo, en el tema de la predestinación, ya que también para el Angélico Doctor, la pertenencia a la Ciudad de Dios depende de ella. Tomás también lo sigue, en el tema de la misión de la Iglesia y del sentido último de la historia, que consiste en completar el número de los predestinados. El Aquinate tiene además la misma concepción universal de la Iglesia, que se inicia "ab Abel", en la pertenencia de los ángeles a ella, y en la división de estados de la misma y única Iglesia. Finalmente Tomás retoma el tema agustiniano de la división de los tiempos: el de la ley natural, el de la ley revelada y el de la ley evangélica. Así la historia, dividida en tres, y presidida por la Providencia se encamina hacia la eternidad²³⁵. Hicimos este fugaz recorrido con el fin de mostrar cómo llega hasta el Aquinate, con los cambios que ha sufrido en los siglos, la visión agustiniana de la historia y de la Iglesia.

Lo más importante es que este modo de entender la Iglesia que tiene Agustín, es decir, en sentido dinámico, progresivo, ascendente, como sacramento de la Ciudad de Dios Celestial y totalmente orientada a ella es también, según nuestro parecer, una de las características fundamentales que de la visión de la Iglesia tiene Santo Tomás. Por eso, pensamos, que no se puede entender la eclesiología tomista si no como continuación de esa herencia doctrinal agustiniana. Veremos más adelante en el capítulo dedicado a la misión de la Iglesia en historia cómo estos temas agustinianos se encuentran en Santo Tomás.

²³⁴ CONGAR Y., o.c. p.165.

²³⁵ También sigue a Agustín en el simbolismo de las seis ánforas de las bodas de Caná, sosteniendo que es Cristo quien da unidad y densidad al tiempo. Cfr. In Io. c.II, I.I,V (357). Citado por CAPANAGA V.,o.c, p.83.

CAPITULO 3

ELEMENTOS DE FILOSOFIA POLITICA EN EL TEMA DE LA CIVITAS DEI

Cada vez que Santo Tomás describe el misterio de la Iglesia usando la metáfora de la Ciudad de Dios recurre a la Sagrada Escritura, a San Agustín y también a elementos propios de la filosofía política. En efecto, esta metáfora por su propia naturaleza destaca aspectos de la realidad eclesial en la que ésta es analógicamente comparable a una comunidad política.

En el comentario al salmo 45 (que según Tomás trata de los beneficios de Dios a los cristianos) sostiene que la Ciudad de Dios de la que habla el salmista es la Iglesia porque ésta dice, tiene en común con toda ciudad tres cosas:

Haec civitas est Ecclesia, Ps.86: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*, etc. Tria sunt in ista civitate, quae sunt de eius ratione. Primum est, quod sit ibi multitudo liberorum: quia si est ibi unus vel paucis, non est civitas: et similiter si sunt servi. Et hoc maxime invenitur in Ecclesia. Gal.4: *non summus ancillae filii sed liberae*. Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae sanis et infirmis; sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientiam est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vita spiritualem, invenitur in ea. Ps.64: *replebimur in bonis domus tuae*. Tertium est unitas civium: quia ab hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur, quia civitas quasi civium unitas, et haec est in Ecclesia, Joan 17: *ut sint unus in nobis, sicut et nos unum sumus*²³⁶.

Santo Tomás encuentra en la Iglesia las mismas características que definen la comunidad política, sin embargo, deja en claro que se trata de una comparación analógica porque la Iglesia es una ciudad que se constituye en orden a un Bien Común sobrenatural. Mediante esta transposición analógica del concepto de ciudad a la Iglesia Santo Tomás pone de relieve especialmente algunos aspectos de comunidad eclesial. El Aquinate resalta la necesidad de esta Ciudad de ordenarse al Bien Común por medio de una vida virtuosa, destacando además la dimensión comunitaria de la vida sobrenatural de la gracia y las virtudes teologales. Finalmente, Santo Tomás encuentra también una semejanza analógica entre la ciudad como organización política y la Ciudad celestial, por eso también recurre a esta metáfora para hablar de la Jerusalén celeste. Comenzaremos, entonces, por el estudio de los elementos fundamentales de esta

²³⁶ In Ps.45, n.3.

concepción política.

I- La *civitas* como comunidad política

Santo Tomás de Aquino en el análisis del contenido doctrinal de la Ciudad de Dios comienza por fundamentar la analogía en los principios fundamentales de la filosofía política, por este motivo conceptos políticos como autoridad y bien común pasan al primer plano de la eclesiología tomista. Esto sucede, por ejemplo, cuando a propósito de la importancia de la caridad en un texto del *De Caritate* señala la necesidad de esta virtud para ordenarse al Bien Común de esta Ciudad:

Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur.

Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum, quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum²³⁷.

Por este motivo es necesario estudiar estos conceptos fundamentales para comprender el alcance de sus afirmaciones cuando habla de la Ciudad de Dios. Respecto a la doctrina política de Santo Tomás conviene tener presente desde el principio que no se trata de una doctrina política, como se entiende generalmente en cualquier otro autor. No existe en él un intento por resolver problemas históricos concretos, mucho menos un programa de acción, o técnicas de administración y de gobierno²³⁸.

Su doctrina política es fruto del intento de encontrar soluciones a los problemas tradicionales que plantea toda sociedad humana: la autoridad y la libertad, la conducción y la obediencia, la relación entre el individuo y la comunidad. Su enseñanza es la expresión de una actitud espiritual, de una visión de la vida, que está indisolublemente ligada a la civilización cristiana, se trata de una visión humanista de todos los aspectos de la vida que intenta ordenar según el primado absoluto de los valores espirituales²³⁹.

Tomás de Aquino, por otra parte, no nos ha dejado una acabada exposición sistemática

²³⁷ De Car. a.2, c.

²³⁸ Cfr. VILLEY M., *De l'enseignement de la politique selon saint Thomas*, in *S. Tommaso e la filosofia del diritto oggi* (Studi Tomistici IV), L.E.V., Roma, 1974, p.258-268. Y cfr. CHARETTE L., *Philosophie politique et méthode chez Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue de l'Université d'Ottawa* 42 (1972), p. 83-96.

²³⁹ Cfr. PASSERIN D'ENTREVES A., *Il valore del pensiero politico di S.Tommaso*, in *S. Tommaso d'Aquino, Scritti Politici*, Massimo, Milano, 1985, p.29.

de su filosofía política²⁴⁰. Contamos con el comentario a la Etica y a la Política de Aristóteles, en los cuales no es fácil distinguir su pensamiento propio; el pequeño tratado *De Regimine Principum*, del cual pertenecen a Santo Tomás sólo el primer libro y algunos capítulos del segundo. Luego también encontramos elementos fragmentarios de su doctrina política en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, en la Suma Contra Gentiles y en la Suma Teológica.

Comenzando por el análisis del concepto de política Santo Tomás, afirmando su naturaleza científica, la define como la doctrina sobre la ciudad:

cum igitur hoc totum quod est civitas, sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophie de civitate doctrinam tradere quae politica nominatur, idest civilis scientia²⁴¹.

La política es una ciencia práctica pues tiene por objetivo el obrar humano, y dentro de las ciencias prácticas está entre las principales o arquitectónicas porque considera el bien perfecto en las cosas humanas²⁴².

Su concepción de la política depende naturalmente de su concepción filosófica aristotélica²⁴³. Las relaciones sociales y políticas se fundan en la naturaleza social del hombre: "homo naturaliter est animal politicum et sociale, ut Philosophus dicit" repite continuamente el Aquinate. Esta es la concepción aristotélica de la política que sostiene que la sociedad estatal depende de la naturaleza del hombre, contrariamente al pensamiento político de algunos que consideraban al estado como una consecuencia del pecado original. Para Tomás este pecado original tiene consecuencias negativas en la vida política, la tiranía por ejemplo, pero ella no impide la naturalidad y racionalidad del estado²⁴⁴.

Aquella visión pesimista de la naturaleza humana ha sido llamada "agustinismo político". Aunque en realidad la expresión no es muy feliz porque ese pensamiento es fruto de una libre interpretación de la cosmovisión del *De Civitate Dei*. En el pensamiento de Agustín como en su interpretación en el medioevo hay una valoración positiva del estado, signo de ello es que los ideales de la *Civitas Dei*, en la cosmovisión medieval, se convirtieron en un programa integral de organización cristiana de la vida.

²⁴⁰ Sobre el lugar que ocupa la política en la doctrina de Santo Tomás y sus características, cfr. VEYSSET PH., *La situation de la Politique dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, Cèdre, Paris, 1981. y Cfr. DETROZ E., *La Politique de Saint Thomas* (Etudes Sociales 11), Guirandon, Paris, 1929.

²⁴¹ In libros Politicorum Aristotelis expositio, Proem. p.5.

²⁴² Cfr. ARCOLEO S., *S. Tommaso e la "Politica" di Aristotele. Analisi degli aspetti metodologici e dei "fondamenti" della politica secondo S. Tommaso*, in *Atti del Congresso Tomistico 1974*, Napoli, 1975, I, p.149-155.

²⁴³ Para los comentarios medievales sobre la política de Aristóteles, y especialmente para los de Santo Tomás, Cfr. GRABMANN M., *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, Verlag, München, 1941, (2 Die Politik Kommentare von Albertus Magnus und Thomas von Aquin, p.12-17).

²⁴⁴ Por eso afirma CONGAR Y. que se podría decir sin duda que Santo Tomás ha usado el *De Civitate Dei* de San Agustín para hablar de la Iglesia, sobre todo en su realidad escatológica, pero no para hablar de la *civitas terrena*. Cfr. *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Eglise et celle de l'Etat*, in *Thomas d'Aquin sa vision de théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London, 1984, p.691-708 (cfr.p.697).

En este contexto se entiende la síntesis de la política tomista que parte de la concepción altísima del valor del estado como condición de actuación de la vida humana perfecta, esta es una síntesis entre el pensamiento clásico y el pensamiento cristiano²⁴⁵.

El punto de partida de esta síntesis es la armonía fundamental entre los valores humanos y los sobrenaturales, entre la fe y la razón. La expresión tomista "gratia non tollit naturam sed perficit" es el reconocimiento de la existencia de una dimensión de valores éticos que son asumidos por la fe y la gracia en la edificación de una civilización cristiana. De esta manera para Tomás de Aquino las instituciones políticas pueden considerarse como un aspecto de la moralidad natural, no siendo ya el estado pagano obra de pecado. La autoridad política tiene un valor en sí misma, independientemente de su fe religiosa, como expresión de un orden natural y racional. Este principio está expresado en un conocido pasaje de la Suma Teológica que afirma el valor en sí de la autoridad política:

considerandum est, quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino: ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem ecclesiae... tale ius domini vel praelationis tolli: quia infideles merito sua infidelitatis merentur potestatem ammittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem ecclesia quandoque facit, quandoque non facit²⁴⁶.

El hombre, según Santo Tomás, se halla sujeto a un triple orden, el de la ley divina, el de la razón y el de la autoridad política²⁴⁷, y éste es necesario dada la naturaleza social del hombre. De allí que, si el hombre debe realizar esta alta forma de vida, su modo de participar en la vida política sea la práctica de las "virtutes politicae"²⁴⁸. Este principio lo lleva a afirmar la armoniosa integración de la vida individual en la vida comunitaria:

Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari²⁴⁹.

Ahora bien, ¿qué significa esta integración? ¿Qué significa que el fin del individuo esté subordinado al de la comunidad, acaso la negación del valor absoluto de la persona humana?

²⁴⁵ Cfr. PASSERIN D'ENTREVES A., o.c., p.9 .

²⁴⁶ II-II, q.10, a.10, c.

²⁴⁷ Cfr. I-II, q.72, a.4, c.

²⁴⁸ Cfr. I-II, q.61, a.5, c.

²⁴⁹ I-II, q.92, a.1, ad.3.

La respuesta se halla en una de las nociones claves de la doctrina política de Tomás, la noción de Bien Común. El bien de la ciudad es un bien humano y contiene todo lo que éste implica.

Por consiguiente, el bien común inmanente de la sociedad política contiene los bienes exteriores (riquezas, suficiencia de bienes útiles), bienes interiores del cuerpo (salud, bienestar corporal), y bienes interiores del alma (virtudes, artes, ciencias, cultura). Tanto más perfecta es la sociedad política cuanto con mayor suficiencia posea todos estos bienes²⁵⁰. Santo Tomás llama este bien: orden, tranquilidad, paz, unidad, amistad, bienestar, salud pública, aspectos o propiedades del bien común. Tres cosas se requieren según la enseñanza de nuestro Doctor para la realización de este bien. Primero, la unión de todos los miembros de la sociedad en amistad, y como fruto, la paz. Segundo, la unión de las fuerzas para colaborar al bien común. Y tercero, la suficiencia y plenitud de los bienes humanos, corporales y espirituales²⁵¹.

Pero sin lugar a dudas, éste es más importante que el bien individual: "maius et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius"²⁵². Sólo el Bien Común tiene razón de fin, el bien individual le está subordinado: "bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur"²⁵³. Aunque "pars et totum quodammodo sunt idem"²⁵⁴, la diferencia entre ambos es una diferencia de cualidad: "secundum formalem differentiam"²⁵⁵.

El estado, por lo tanto, es como una especie de organismo, del cual los individuos son sus órganos²⁵⁶. Pero la subordinación del individuo al estado no debe ser entendida en sentido absoluto, simpliciter²⁵⁷, porque el fin último de la persona humana la trasciende²⁵⁸. El individuo permanece subordinado a la sociedad estatal, en cuanto ella le sirve a potenciar su personalidad²⁵⁹, y la coordinación entre ambos es posible debido a que los valores éticos son los mismos valores de la persona humana.

Aristóteles llamaba este Bien Común el "buen vivir", que es la expresión de esa ambición que tiene siempre el hombre de poder realizar todas las aspiraciones de su naturaleza. Este es el resultado de la organización de la ciudad. La causa de la fundación de una ciudad no es otra sino este "buen vivir", esa plenitud humana para la cual el hombre necesita de los otros²⁶⁰.

²⁵⁰ Cfr. De Regim. Princ., L.I, c.I.

²⁵¹ Cfr. RAMIREZ S., *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien Común*, ed. Euramerica, Madrid, 1956, p.39-44.

²⁵² Cfr. De Regim. Princ., L.I, c.IX ; II-II, q.31, a.3 ad.2.

²⁵³ Cfr. I-II, q.90, a.3, ad.3; Contr. Gent., L.III, c.17.

²⁵⁴ Cfr. II-II, q.61, a.1, ad.2.

²⁵⁵ "bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et bonis singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I Polit. dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie" (II-II, q.58, a.7, ad.2).

²⁵⁶ "secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus et tota communitas unus homo" (I-II, q.81, a.1, c.).

²⁵⁷ Cfr. I-II, q.21, a.4, ad.3: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua...Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinatum est ad Deum". Cfr. SPIAZZI R., *Saggio di una sintesi organica della dottrina sociale di San Tommaso*, in S. Tommaso d'Aquino. *Scritti Politici*, Massimo, Milano, 1985, p.31-68.

²⁵⁸ Cfr. JOURNET CH., *La doctrine de la cité selon Saint Thomas d'Aquin*, in *Exigences chrétiennes en politique*, ed. S. Augustin, S.Maurice (Suisse), 1990, 2 ed., p.28-30.

²⁵⁹ "Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum...quia bonum proprium non potest esse sine bono communi, vel familiae, vel civitate, vel regni" (II-II, q.47, a.10, ad.2).

²⁶⁰ En Santo Tomás se reconoce la influencia de la filosofía política de Aristóteles que fundamentaba la vida social sobre la amistad de los hombres. Cfr. CATTO J., *The Social Ideas of S.Thomas and his Contemporaries*, in *Scientia* vol.36-37, 1973-74, p.149-155.

Por eso, comentando al Estagirita, dice Santo Tomás, tres son las condiciones de la *civitas*: primero, está constituida de muchos *vici*s (barrios), segundo, tiene todo lo necesario para la vida, es una comunidad perfecta, y tercero, está ordenada a ese "buen vivir":

Tertio ostendit ad quid civitas ordinata sit: est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes²⁶¹.

Estas son las condiciones que definen no sólo la comunidad política sino también la comunidad eclesial, analógicamente hablando por supuesto. De allí que Santo Tomás se refiera varias veces a estas condiciones en los textos sobre la Ciudad de Dios, como el que hemos citado al inicio de este capítulo.

Tomás habla en este texto del Bien Común natural que se distingue obviamente del sobrenatural sobre el cual se funda la sociedad sobrenatural que es la Iglesia; el primero se ordena a este último en virtud de la articulación de los órdenes. Este Bien Común natural no excluye una repercusión posible sobre el destino sobrenatural y eterno del hombre, pues las virtudes naturales lo disponen extrínsecamente a la vida de la gracia, sirviéndole de soporte y de instrumento²⁶². Que el bien común sea natural y temporal no quiere decir que no sea de orden moral. La ciudad, en efecto, no sólo es una garantía de su subsistencia material, sino sobre todo de su formación moral²⁶³. La vida social es necesaria para la perfección humana, y éste es el fin de la política²⁶⁴. Este bien es la mejor copia, la más alta participación de la justicia divina²⁶⁵.

La ciudad como comunidad perfecta y principal²⁶⁶ tiene la capacidad para discernir entre los bienes humanos²⁶⁷. Este bien que tiene primacía sobre los otros:

Si omnis communitas ordinatur ad bonum, necesse est quod illa communitas quae est maxime principalis, maxime sit coniectatrix boni quod est inter omnia humana bona principalissimum²⁶⁸.

Este bien común se identifica con la justicia general: "bonum communis, quod est

²⁶¹ In I Polit., I.1, n.31.

²⁶² Cfr. I-II, q.92, a.1, ad.1.

²⁶³ Cfr. I-II, q.95, a.1, c.

²⁶⁴ "Finis politicae est bonum humanum, ides optimum in rebus humanis" (In I Eth., lect.2, n.29). "Posuimus enim ii quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae" (Ibid lect.14, n.174)

²⁶⁵ "Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quo est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter" (I-II, q.92, a.1 c.).

²⁶⁶ "communitas perfecta" es el significado aristotélico propio de *civitas* para Santo Tomás, cfr. ESCHMANN T., *Der Begriff der "Civitas" bei Thomas von Aquin*, in *Catholica* 3 (1934), p.83-104. Aunque para este autor en la teología tomista, esta *communitas perfecta* en última consecuencia se realiza en cuanto tal en una realidad metahistórica: el Reino de Dios (cfr. p.90ss).

²⁶⁷ El Estado es comunidad perfecta y se distingue de las otras comunidades en que posee la *potestas coactiva*, y en la posibilidad de "sufficere ad omnia necessaria vitae". Es decir en los dos atributos aristotélicos de la autonomía y de la autarquía. Para Santo Tomás esta se encarna en dos formas de organización política, la *civitas* y el *regnum* (Cfr. I-II, q.90, a.2 y 3; II-II, q.57, a.1; De Regim. Princ., L.1, c.1).

²⁶⁸ In I Polit., I.1, n.11.

iustitia"²⁶⁹, en el orden de la acción se confunde con el derecho y la justicia, pues la intención del legislador dice Santo Tomás consiste primero y principalmente en el bien común, y secundariamente en el orden de la justicia y de la virtud gracias a la cual el bien común se conserva y en virtud de la cual se lo alcanza²⁷⁰.

Pero para comprender mejor lo que significa el orden de la justicia, es necesario tener presente que esta virtud es como una superestructura. Ella supone las virtudes particulares, ya que su única función consiste en ordenarlas al bien común. Si bien el campo de la política es la buena conducta exterior de los ciudadanos, para que la práctica de la justicia sea constante, fácil y común, para que tenga la permanencia que exige la estabilidad de la vida pública, ella necesita de un soporte ontológico, necesita apoyarse sobre las otras virtudes enraizadas en el alma de los ciudadanos.

Por eso Santo Tomás enseña frecuentemente que el fin del estado es hacer de los ciudadanos hombres justos y virtuosos:

*Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum*²⁷¹.

Esta es la razón de ser de la ciudad, por esto se reúnen los hombres, para "vivir bien". Vivir según la virtud, ése es el fin de la ciudad. Pero no debemos olvidar que los hombres se hallan ordenados a un fin trascendente, sobrenatural, que consiste en la comunión perfecta de vida con Dios. Este es el fin común de la sociedad humana entera. Por lo tanto, el fin último de la sociedad no es vivir según la virtud, sino más bien, de alcanzar por la vida virtuosa, aquella plenitud de vida junto a Dios.

*Sicut autem ad vitam, quam in coelo speramus beatam, ordinatur, sicut ad finem, vita, qua hic hominis bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur, sicut ad finem, quaecumque particularia bona per hominem procurantur*²⁷².

Este es el bien común trascendente de la sociedad, el fin último de la misma y de las personas que la constituyen: Dios mismo como causa primera y fin último de todas las cosas. El es Bien porque es fin. Y es bien común, porque es fin último, es decir, fin universal de todos los seres, particularmente de los hombres reunidos en una sociedad. Este finaliza el bien común inmanente de la ciudad²⁷³. Por eso, el Aquinate llega a afirmar que el hombre puede pertenecer a

²⁶⁹ I-II, q.19,a.10; Cfr. q.96,a.3; In IX Ethic., l.6, n.1839.

²⁷⁰ Cfr. I-II, q.100, a.8, c.

²⁷¹ Contr. Gent., III, c.115; Cfr. c.116-117; I-II,q.96, a.2, co. y ad.2; a.3 co. y ad.3; q.100, a.9, co.; In II Ethic., l.1, n.251.

²⁷² De Regim. Princ., L.I, c.XV.

²⁷³ RAMIREZ S., o.c., p. 36-38.

las dos ciudades, es decir, a la Ciudad de Dios y a ciudad terrena²⁷⁴.

Ahora bien, el fruto de este bien común, de este vivir y obrar en común es la unidad, característica fundamental de la "civitas". Las diferentes voluntades, intereses y objetivos se unen convocados por un bien que es bien de todos, ese "buen vivir" resultado de la vida en común. Naturalmente para lograr esta unidad es necesaria la autoridad en una comunidad, sin una autoridad pública es imposible aunar los esfuerzos en la búsqueda de un mismo fin²⁷⁵.

Análogicamente hablando, la autoridad es la forma de la sociedad, porque es la que organiza, estructura y ordena las fuerzas y aptitudes de la muchedumbre (la materia) a su común perfección²⁷⁶. De allí, que en los textos sobre la Ciudad de Dios Tomás llame a Cristo el Jefe de esta Ciudad, ya que es éste uno de los aspectos de la Iglesia que pone de relieve esta metáfora. La ciudad para ser tal necesita de un jefe que la gobierne:

Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum communem intenderet.

*Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in principio Polit. quod quodcumque multa ordinatur ad unum, semper invenitur unum et principale et dirigens*²⁷⁷.

Resultado de esta unión es la paz. A ella se dirige la misión del jefe de la sociedad, a lograr la unidad que produce la paz²⁷⁸. Es el fin último de la ciudad.

II- Las virtudes del ciudadano

La dimensión comunitaria de las virtudes es otro de los aspectos de la realidad eclesial que más destaca la metáfora de la Ciudad de Dios. Por eso en los textos en los que el Aquinate habla sobre esta Ciudad aparecen continuas referencias a la doctrina moral sobre las virtudes. Para afirmar que el hombre por la gracia y las virtudes teologales pertenece a esta Ciudad, por ejemplo, Tomás parte de la distinción aristotélica de las virtudes que corresponden al hombre en cuanto tal, de las virtudes que le corresponden como miembro de una ciudad:

²⁷⁴ Cfr. p. 95-100.

²⁷⁵ Respecto al fundamento de la autoridad en la doctrina de Santo Tomás, se constata que esta se inspira en distintas teorías. La primera, que pone el fundamento de la ley y de la autoridad en la comunidad (cfr. I-II, q.90,a.3 y II-II, q.57, a.2), aunque no en el sentido moderno de soberanía popular. Segundo, la concepción cristiana que reconoce su origen sagrado. Estas dos se concilian perfectamente en la distinción entre causa formal (Dios) y material (comunidad) (cfr. In II Sent., d.44, q.3, a.2). Finalmente, está también presente en el medioevo la idea aristotélica según la cual la política se funda en la naturaleza, y el fundamento del "*ordo inter hominis*" se debe buscar en la diversa capacidad de los hombres (cfr. Contr. Gent.III, c.81). Cfr. PASSERIN D'ENTREVES A., *Il valore del pensiero*, p. 20 y 21.

²⁷⁶ RAMIREZ S., o.c. p.53-56.

²⁷⁷ I, q.96, a.4, c. Cfr. q.11, a.3; q.103, a.3; I-II, q.90, a.3, ad.2, etc.

²⁷⁸ "Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudines intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de his quae sunt ad finem" (De Reg. Princ., L.I, c.2).

Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis. Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, III Politic., *quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis*²⁷⁹.

El problema de las relaciones entre las virtudes del individuo y las del ciudadano es un tema que se remonta a la antigüedad griega, y que se expresaba en el paralelismo del "bonus vir et bonus cives".

Los primeros filósofos que no reconocían tanto el valor de la persona humana, se inclinaban por la convertibilidad de los términos. Aristóteles en cambio, que se interesó por las virtudes individuales, encontró dificultades en identificar sin más las virtudes que hacen del hombre un buen ciudadano con las que lo hacen un hombre virtuoso.

En su Política él afirma, en primer lugar, que en los estados que no tienen preocupación ética alguna, no hay tal coincidencia. En segundo lugar, que en los estados en los que existe esa dimensión ética, tampoco hay equivalencia pues no todos los ciudadanos son virtuosos. No obstante enseña que el buen gobierno de un estado tiene un fundamento moral que les exige una vida virtuosa²⁸⁰.

Este es el punto de partida para un Santo Tomás que designa por "bonus vir" el individuo que además de poseer las virtudes naturales es elevado a la vida sobrenatural de la gracia y de la caridad. El "civis bonus", en cambio, pertenece a otro orden, el natural, y la expresión refiere la relación del individuo al estado al que pertenece. Su valor depende de los valores del estado al cual dice referencia, por eso "bonus civis" expresa una bondad relativa que se distingue de la perfección plena y armoniosa del individuo virtuoso:

non est idem simpliciter esse virum bonum, et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam. Sunt enim quaedam politiae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politicam non est aliquis civis bonus, qui non est vir bonus²⁸¹.

La dificultad se plantea con un estado que busca la realización auténticamente cristiana de sus ciudadanos, en este caso ¿sus virtudes públicas se identifican con sus virtudes privadas?

En primer lugar, es imposible separar las dos bondades. No se puede ser buen ciudadano sin ser virtuoso y viceversa. Por naturaleza el hombre tiende a la vida política y a la virtud, porque por su naturaleza el hombre necesita de los otros hombres para alcanzar su plenitud

²⁷⁹ De Virt. Comm. a.9, c. El resto del texto es citado a p.96.

²⁸⁰ LACHANCE L., *L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat*, ed. Sirey-Lévrier, Paris-Canada, 1964, p.349.

²⁸¹ In V Eth., l.3, n.926.

humana y espiritual²⁸².

Un texto de la Suma nos ofrece la síntesis precisa sobre la conexión entre la perfección del individuo y la del ciudadano. Nos muestra cómo aquella engendra ésta. La ley es un "dictamen rationis" del gobernante con el fin de conducir sus súbditos. Y la virtud de éstos consiste en someterse, a esto se ordena la ley a ser obedecida por los súbditos:

Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem hominis fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit hominis bono simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad talem regimen²⁸³.

Es la ley que lleva a los ciudadanos a obrar bien al exigirles una conducta que engendra con la repetición los hábitos virtuosos²⁸⁴. Pero para ello es necesario que sea un buen ciudadano, es decir, que sea obediente al mandato de la ley. De allí que parezca que Tomás de Aquino haga residir en la bondad del ciudadano la del hombre, pues es imposible que alguno sea bueno si no está proporcionado al bien común²⁸⁵, de modo tal que debe juzgar su bien particular considerando lo que es prudente en relación con el bien común²⁸⁶.

Cabe preguntarse entonces si, ya que no se puede ser virtuoso sin ser buen ciudadano, ¿se podría ser buen ciudadano sin ser virtuoso?

Ciertamente hay muchas maneras de ser buen ciudadano y de ser virtuoso. Para ser buen ciudadano basta someterse fielmente al que gobierna²⁸⁷, poco importa la intención con que se obedezca ya que no es competencia de la política que se ocupa de la observancia exterior del orden. Claro, buen ciudadano en el sentido pleno, es aquel que obedece desde su interioridad conforme a la prudencia política²⁸⁸ y la justicia legal o social. Esta última es la virtud propia del ciudadano:

²⁸² Es la razón por la que el Aquinate justifica la obediencia, pues según la naturaleza los seres inferiores son conducidos por los superiores y así los hombres lo son por sus gobernantes, en virtud de su autoridad. Cfr. II-II, q.104, a.1, c.

²⁸³ I-II, q.92, a.1, c.

²⁸⁴ El Angélico asigna así un rol importante a la ley humana en la construcción de la ciudad. Porque ella es la que establece la justicia y la paz, dos valores fundamentales de la sociedad política. Pero sobre todo porque con ella es posible la vida virtuosa en una obra común en la cual el hombre se realiza personalmente. Además, la ley humana para Tomás forma parte del designio sapiencial de Dios legislador. Cfr. VIOLA F., *La política nella Somma Teologica*, in *Sacra Doctrina* 6 (1989), p.583-603.

²⁸⁵ "Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi" (I-II, q.92, a.1, ad.3).

²⁸⁶ "Ille qui quaerit bonum communem multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni... Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum" (II-II, q.47, a.10, ad.2).

²⁸⁷ "Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alii in tantum sint virtuosii, quod principum mandatis obediant" (I-II, q.92, a.1, ad.3)

²⁸⁸ Cfr. II-II, q.47, a.12, c.

sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune²⁸⁹.

La prudencia política dirige su acción en la comunidad, ya que ella es respecto de la justicia legal como la prudencia respecto de las virtudes privadas. Obviamente su progreso supone el progreso en las virtudes que ella orienta al bien común²⁹⁰.

Pero la identificación entre la perfección del ciudadano y la del hombre en cuanto tal no es completa, hay una distinción muy clara entre ambas. Santo Tomás distingue dos tipos de virtudes en los hombres. Ciertas virtudes como la prudencia política y la justicia legal que tienen por objeto inmediato y directo el bien común, y aunque ellas influyen sobre las otras virtudes, lo hacen mediata e indirectamente²⁹¹. Otras tienen por objeto directo e inmediato la perfección individual, que por su parte comporta también un bien para la comunidad, pues el bien de la parte es el bien del todo²⁹².

Por lo tanto, aunque ambas virtudes se implican mutuamente en el conjunto de las virtudes responden a formaciones diferentes. Ambos son ciudadanos pero uno más directamente que otro:

et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homine in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in III Polit. (cap.III), quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae fecit civem bonum²⁹³.

Esta es la diferencia que resalta Santo Tomás en el texto del *De Virtutibus Comm.* que hemos citado antes, este es el punto de partida para afirmar que el hombre en cuanto ciudadano se orienta directamente al Bien Común. Existiendo dos bienes comunes, el natural y el sobrenatural, el hombre también puede ser ciudadano de la Ciudad de Dios. Pues así como por naturaleza el hombre tiende a la vida política y a la virtud, y por eso participa de la vida de la ciudad desde su interioridad por las virtudes del mismo modo, el ciudadano de la Ciudad de Dios participa de su vida sobrenatural por las virtudes teologales. La afirmación, por cierto, es analógica pues son dos órdenes distintos de virtudes, se orientan a dos órdenes distintos de bienes comunes a los cuales ellas se orientan. Dos órdenes distintos pero no contrapuestos, sino que por el contrario, ambos orientados por el Fin Ultimo, permiten la integración armoniosa de las dos ciudades, de la Ciudad de Dios y de ciudad terrena.

²⁸⁹ II-II, q.58, a.6, s.c.

²⁹⁰ Cfr. LACHANCE L., o.c., p.352.

²⁹¹ Santo Tomás distingue en la prudencia política, la "prudencia regnativa", que es la prudencia del que gobierna la ciudad y la "prudencia política" en sentido amplio, que es la prudencia que rige las acciones de los ciudadanos particulares en orden al bien común. En el caso del gobernante, es necesario que posea primero la prudencia del hombre de bien, y las virtudes morales que la acompañan. En vistas del fin sobrenatural de la ciudad, la prudencia política debe ser iluminada por la luz de la fe y la caridad. Cfr. LALLEMENT D., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue de Philosophie*, 1927, p.353-379 y 465-488.

²⁹² Cfr. I-II, q.21, a.3, c; q.96, a.3, c; II-II, q.58, a.7, ad.1; a.8, c.

²⁹³ De Virt. Comm. a.10, c.

Esta es una apretada síntesis de los elementos de la doctrina política del Aquinate a partir de los cuales, mediante la transposición analógica, definirá la Iglesia como una ciudad.

III- La *Civitas Dei* como metáfora política de la Iglesia

Ahora bien, ¿dónde se halla esa semejanza analógica que hace posible que se aplique a la Iglesia el concepto político de ciudad? Ante todo, conviene tener presente que la sociedad como comunidad política adquiere en Santo Tomás características propias²⁹⁴.

En primer lugar, como ya dijimos, con la concepción de la sociabilidad natural del hombre, el Angélico afirma que la sociedad se funda en la naturaleza misma del hombre.

En segundo lugar, sostiene que la amistad política, el "convivium", es decir, el amor recíproco de los sujetos por el bien común, es el alma de la sociedad puesto que el hombre necesita de la ayuda de los demás para alcanzar su pleno desarrollo humano ya que los dones que el Creador ha distribuido entre los hombres son complementarios²⁹⁵.

En tercer lugar, retomando Aristóteles afirma que la sociedad es el todo y los ciudadanos la parte; claro está, un todo "de orden" en el que cada elemento conserva su autonomía propia, si bien en la línea del bien común a realizar (natural y sobrenatural) la parte es por el todo. Pero para esto es necesario que en la sociedad exista una institución encargada de gobernar. Esta se convierte en una afirmación importante en la aplicación a la Iglesia.

Estos son los elementos claves del concepto tomista de sociedad política que hacen posible la analogía. En efecto, la sociedad política constituye un analogado válido para intentar definir la Iglesia, pues ella retoma lo que es naturalmente necesario al hombre y que asume la economía de salvación²⁹⁶.

Por todo esto, el Aquinate recurre a ella cuando quiere describir ciertos aspectos eclesiales que esta imagen pone mejor en evidencia. De hecho compara la Iglesia a la ciudad terrena, pues en ambas la paz se conserva cuando sus miembros buscan el bien común y no el personal²⁹⁷; también porque ambas necesitan de un jefe que las gobierne²⁹⁸; además porque en ambas el gobierno del pueblo se realiza según un cierto orden²⁹⁹.

²⁹⁴ Cfr. de LA SOUJEOLE B.D., "Société" et "communio" chez saint Thomas d'Aquin. *Etude d'ecclésiologie*, in *Revue Thomiste* 90 (1990), 587-622.

²⁹⁵ Por eso dice Tomás que si hubiese habido vida social en el estado de inocencia los hombres más dotados de ciencia y justicia habrían tenido que velar por el progreso de los otros gobernando la ciudad (cfr. I, q.96, a.4, c.).

²⁹⁶ Esta es también la conclusión a la que arriba el estudio de LA SOUJEOLE o.c., p.618. Este autor además ha realizado un estudio del uso de los términos "communio" y "communicatio" en el vocabulario tomista, para concluir que Tomás aplica el primero a la Iglesia en cuanto es una sociedad y, además que recurre a "communicatio" para referirse a la Iglesia sea en cuanto sociedad como en cuanto sacramento.

²⁹⁷ "Discedit autem aliquis ab hac unitate Spiritus dum quaerit quae sibi sunt propria: sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur: in quantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis" (II-II, q.183, a.4).

²⁹⁸ "Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis: sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiae." (III, q.8, a.1, ad.2).

²⁹⁹ "In qualibet republica ea quae sunt minora, pertinent ad minora officia, maiora vero maioribus reservantur...Et ideo ad minores principes civitatis pertinet disponere de infimo populo: ad summos autem pertinet disponere ea quae pertinent ad maiores civitatis. Per baptismum non adipiscitur aliqui nisi infimum gradum in populo Christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiae, idest presbyteros, qui

La idea de la Ciudad de Dios en Santo Tomás se inspira fundamentalmente en San Agustín, pero su pensamiento no es exactamente el mismo. Por que mediante la aplicación teológica de los principios de la filosofía política de Aristóteles desarrolla mejor el contenido doctrinal de la metáfora poniendo de relieve que la vida de la comunidad se funda en la comunión teológica de la gracia y las virtudes.

Pero, sobre todo, porque el explícito reconocimiento del valor positivo de las instituciones políticas le permitirá afirmar algo que Agustín no diría nunca, esto es, que el hombre aquí en la tierra puede pertenecer a las dos ciudades, a la "civitas terrena" y a la "Civitas Dei".

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

En una eclesiología es muy importante descubrir el punto desde donde contemplarla. Y puesto que la metáfora tiene la virtud de ofrecernos una visión de conjunto del misterio eclesial hemos elegido esta metáfora.

En esta primera parte de nuestro trabajo hemos comenzado por el análisis de las fuentes del pensamiento eclesiológico de Tomás. Esta metáfora nos remitía concretamente a la Biblia, a San Agustín, y a Aristóteles. El Aquinate reúne estas fuentes para explicar la Iglesia bajo esta designación de civitas.

Respecto a éstas, los textos (como veremos luego) no admiten duda alguna, la primera y principal fuente de la idea es la Sagrada Escritura. De ella, Tomás ha recibido una visión de la Iglesia dentro del marco de una teología de la historia, en la cual sobresale la dimensión escatológica y dinámica de la misma.

Santo Tomás se manifiesta además como un fiel discípulo de San Agustín. Las ideas fundamentales de la eclesiología de éste son la base de la del Aquinate: la misión de la Iglesia en la historia, y el sentido último del tiempo que consiste en completar el número de los predestinados; la pertenencia a la Ciudad de Dios conforme a los designios de la predestinación divina; la extensión universal de la Iglesia que tiene su inicio ab Abel; los diversos estados de la misma Iglesia; son temas agustinianos en San Tomás.

Finalmente, la armonía entre el orden natural y el sobrenatural, la afirmación de la natural sociabilidad del hombre y la necesidad de las instituciones políticas en una comunidad, se convierten en el punto de partida de la aplicación analógica de las características de toda comunidad política a la Iglesia.

En esta transposición analógica se pone de relieve la concepción teologal de la vida eclesial que tenía Santo Tomás. La vida teologal de las virtudes y la orientación finalística al Bien Común que es el mismo Dios son los rasgos más sobresalientes de la sociedad sobrenatural.

A la luz de los principios de la filosofía política de Aristóteles, los límites de la Ciudad de Dios de Santo Tomás aparecen más claros y definidos mediante estos conceptos básicos, como se ve claramente en las afirmaciones claves de la pertenencia aquí en la tierra a las dos ciudades, y de la distinción entre los dos poderes.

Hasta aquí nuestro estudio se limitaba a las fuentes del tema de la Ciudad de Dios, ahora en la segunda y tercera parte consideraremos directamente su teología sobre esta Ciudad de Dios comenzando por el análisis de los textos tomistas sobre la misma.

PARTE II : LA CIUDAD DE DIOS EN SANTO TOMAS

CAPITULO 1

LA MISION DE LA CIUDAD DE DIOS EN LA HISTORIA

La dimensión escatológica de la Iglesia es uno de los aspectos del misterio eclesial que la metáfora de la Ciudad de Dios acentúa de modo particular. En efecto, el Apocalipsis retoma la idea veterotestamentaria de la Ciudad Santa como ciudad de la era salvífica, el lugar de reunión de los dispersos al final de los tiempos, y subraya la novedad escatológica de esta ciudad fundada en Cristo, presentando su visión de la Iglesia en el marco de una teología de la historia. También en San Agustín la doctrina sobre la Ciudad de Dios descubre la clave de su eclesiología, es decir, el sentido dinámico, progresivo y ascendente de la Iglesia en tensión escatológica.

De la misma manera en Santo Tomás la Ciudad de Dios es algo más que una metáfora eclesial, si bien representa una visión de la Iglesia, pues se trata de una concepción teológica de la historia, de todo el misterio de la salvación, en una perspectiva teológica naturalmente más amplia. La Ciudad de Dios se refiere primero y principalmente a la realidad celestial desde la cual se desvela el sentido de toda la historia humana. Dentro de este marco doctrinal se pone de relieve la naturaleza escatológica del ser mismo de la Iglesia, pues su misión, como la parte peregrina de la Ciudad de Dios, consiste en edificar la Ciudad eterna; además su vida histórica, que pasa por diversos estados manifiesta claramente que vive totalmente en tensión hacia su realización plena en la eternidad.

I- La Ciudad de Dios predestinada

El Aquinate desde sus primeras obras ya tenía presente el tema de la Ciudad de Dios. En un texto de las Cuestiones Disputadas *De Veritate*, fruto de su primera enseñanza magisterial en París (1256-1259), Tomás sostiene que la formación de la *Civitas Dei* se realiza según los designios de la predestinación divina que están escritos en el "libro de la vida":

Multitudo autem quae convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiae Triumphantis, quae civitas

Dei vocatur in Scripturis, et ideo conscriptio illorum quod ad illam societatem sunt admittendi, sive repraesentatio, liber vitae dicitur: quod patet ex modo loquendi Scripturis. Dicitur enim Lucae 10,20: *Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in caelis, id est in libro vitae*, et Isaia 4,3: *Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Ierusalem*; Hebr. 12,23: *Accessistis ad montem Sion et civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem, et multorum millium angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis*. Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praeest, quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit³⁰⁰.

Santo Tomás atribuye también en este texto a la Sagrada Escritura el origen de la metáfora y se remite al pasaje de la carta a los Hebreos (12,23) para sintetizar todo el artículo lo cual deja en claro que se trata de una de las fuentes de su pensamiento sobre este tema³⁰¹.

Otra de las fuentes de Santo Tomás es el pensamiento de San Agustín que ve a la Ciudad de Dios como fruto de la predestinación divina, porque la pertenencia a ésta ciudad depende de los designios divinos que han fijado ya el número de los predestinados que son sus miembros³⁰². Por otra parte, la doctrina de la predestinación agustiniana es la base de la tomista, como lo muestran las continuas referencias al Doctor de Hipona³⁰³. En el artículo que estamos estudiando el "*sed contra*" es una citación del *De Civitate Dei*, lo mismo ocurre en otros "*sed contra*" de la misma cuestión 7, y también en la cuestión anterior en la cual cita a San Agustín que afirma que los ciudadanos de la ciudad de Dios son predestinados³⁰⁴. También usa en otras cuestiones disputadas el pasaje que sintetiza la doctrina del *Civitate Dei*³⁰⁵.

Dentro de la teología del Aquinate es completamente lógico que a propósito de la predestinación aparezca el tema de la Ciudad de Dios, pues para él la predestinación consiste no sólo en una previsión sino también en una causalidad, la de la gracia, que mueve al hombre a obrar para obtener el fin último sobrenatural³⁰⁶. La Iglesia es para nuestro Doctor esencialmente una comunión teologal con Dios y los cristianos, que se funda en la gracia y en las virtudes teologales.

³⁰⁰ De Ver. q.7, a.1, c.

³⁰¹ Esta cita de la carta a los Hebreos reaparece en otros textos, por otra parte en el comentario a este pasaje Tomás desarrolla su idea sobre la Ciudad de Dios. En el mismo *De Veritate*, en otra cuestión, Tomás se basa en la autoridad del texto de Apocalipsis 21 para afirmar que de esta Ciudad son ciudadanos los santos y los ángeles: "Apoc. XXI,23 dicitur, quod civitas (beatorum) non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam, et exponit Glossa doctores maiores et minores. Ergo cum iam angelus sit civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo" (q.9, a.1, ob.13).

³⁰² Cfr. p.44.

³⁰³ También se puede constatar esta dependencia de San Agustín en la Suma Teológica, donde en el tema de la predestinación nuestro Doctor cita tres veces sus obras, una de ellas *De Civ. Dei* (XX,15) en la I, q.24, a.3, s.c.. Lo mismo que en la cuestión sobre la predestinación de Cristo (III, q.24). Cfr. ELDERS L., *Les citations de Saint Augustin dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, in *Doctor Communis* 40 (1987), p.115-167 (cfr.p.120 y 158).

³⁰⁴ Cfr. De Ver. q.6, a.4, s.c.: "Augustinus in Enchiridium (cap.29) dicit: Superna Ierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse segnabit. Sed cives illius sunt praedestinati. Ergo numerus praedestinatorum non potest augeri nec minui, et ita est certus".

³⁰⁵ Cfr. De Malo q.7, a.1 ob.19.

³⁰⁶ Cfr. I, q.23, a.5 c.; también cfr. ibid. a.2, ad 4.

Ahora bien, cabe preguntarse si el texto se refiere solamente a la Ciudad de Dios Celestial) cuál es la relación que tiene con la Iglesia? La respuesta está en la misión que Tomás le asigna a la Iglesia durante su peregrinación en este mundo.

II- La misión de la Ciudad de Dios peregrina en la historia

Para Santo Tomás la misión de la Iglesia en la historia consiste en completar esa "multitudo", de la cual habla el texto del *De Veritate*, que son los predestinados por Dios a formar parte de la Ciudad Celestial. Es más, la edificación de esta Ciudad es lo que da sentido a toda la historia humana, de manera tal que cuando se complete el número de sus ciudadanos ella llegará a su fin.

En efecto, por una parte nuestro Doctor, siguiendo la tradición patristica, afirma que el tiempo después de Cristo es el "tempus evangelii", por lo tanto, el tiempo de la proclamación de la Buena Nueva que inaugura Cristo, es el tiempo de la misión. El mensaje de Cristo debe ser predicado a todos los hombres hasta que la historia llegue a su final ("consummatio mundi"), entonces la Iglesia se establecerá en todas las generaciones:

Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiae Christi: et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit. Et secundum hoc, quod additur, et tunc erit consummatio, intelligitur de destructione Ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectum, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia. Et ita sicut dicit Augustinus, in Epistola ad Hesych. nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe: sed, hoc facto, veniet consummatio mundi³⁰⁷.

Por otra parte, el Angélico concibe la historia como un evento de multiplicación de las almas. El sentido del tiempo radica en producir la "multiplicatio rationalium animarum". Multiplicación que, por otra parte, no se extiende al infinito sino que su objetivo es producir una "determinata multitudo", es decir, el número completo de los elegidos a formar parte de la Jerusalén Celestial. Hay un proyecto divino para los hombres que guía su historia:

Ponimus enim quod motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso caelo. Unde nullus est inconveniens, si ponatur fini motus caeli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum caeli provenire non posset, et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata

³⁰⁷ I-II, q.106, a.4, ad.4.

multitudo animarum rationalium sit finis motus caeli. Unde ea habita motus caeli cessabit³⁰⁸.

La Iglesia tiene los medios necesarios para cumplir esta misión porque ella inicia ya de algún modo algo de la Ciudad de Dios Celestial.

Aunque no hay en toda la obra de Tomás de Aquino una filosofía de la historia, sin embargo, encontramos un discernimiento de la Economía de la Salvación, en cuanto reconoce la existencia de un plan divino que se desarrolla en el tiempo y por fases evolutivas bien determinadas³⁰⁹. En la crítica a Joaquín de Fiore desarrolla su pensamiento en el cual descubrimos los elementos que permiten iluminar desde una visión cristiana toda la historia.

Según la teoría de Joaquín la historia del mundo se convierte en la historia de la manifestación sucesiva de las personas de la Trinidad, porque la historia es concebida como una serie de potencialidades intra-históricas articuladas de manera trinitaria. Joaquín piensa que el sentido último y absoluto del evento histórico coincide también con el término del proceso temporal. La historia no está verdaderamente cargada de sentido por lo que ella es, sino porque ella conduce a cierta cosa que aún no es. Esto lleva a pensar que la historia tiene sólo una realización intramundana³¹⁰.

El Angélico rechaza principalmente la tesis joaquimista de la superación de la edad del Hijo por la edad del Espíritu Santo y afirma que no es necesario esperar un estado nuevo pues con Cristo ya se inauguró el estado definitivo. Ningún estado de la vida presente, dice, puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva, pues nada puede haber más cercano al fin que lo que introduce en el último fin³¹¹. La presencia de Cristo en la historia ha iniciado el último tiempo, la "ultima aetas"³¹².

De este modo Tomás descarta la articulación de la historia según una lógica humana, ya que los hechos del pasado, del presente y del futuro se entienden a la luz de Cristo, el hecho central de la historia, que es como la contracción del tiempo inaugurado con El³¹³. Por lo tanto, la historia para el Angélico después de la Encarnación, "post Christum natus", está abierta a la eternidad. Cristo ha inaugurado un nuevo camino: "initiavit nobis viam novam"³¹⁴. El desarrollo

³⁰⁸ De Pot.q.5, a.5, c. En el ad.6 agrega que este es el fin principal, aunque no el último: "completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus caeli, sed principalis, licet non ultimus uniuscuiusque rei est bonitas divina".

³⁰⁹ Cfr. SECKLER M.; *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (Cogitatio fidei 21), Editions du Cerf, Paris, 1967, Chapitre VII: Le temps du salut et le déroulement de l'histoire. Trad. del alemán: *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München, Kösel-Verlag, 1964.

³¹⁰ SECKLER M., o.c., p.179.

³¹¹ "Uno modo, secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Succedit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status presentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit...Alio modo statum hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem, vel perfectius vel minus perfecte. Et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus: cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque omnino praetermitterentur. Sic etiam status novae legis diversificatur secundum diversa loca et tempora et personas, in quantum gratia Spiritus Sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur" (I-II, q.106, a.4 c.).

³¹² Cfr. IV Sent, d.43, a3, sol.2, ad.3.

³¹³ En virtud de esta centralidad de Cristo en toda la historia de la salvación, en su "ordo doctrinae" todo cuanto precede a Cristo se dirige a El como a su fin, y todo lo que le sigue, procede de El como de su fuente. La economía de salvación no tiene valor si no es por referencia a Cristo. cfr. CONGAR Y., *Le sens de l'Economie Salutaire dans la Théologie de S. Thomas d'Aquin*, in *S. Thomas d'Aquin : sa vision de la théologie et de l'Eglise*, ed. Variorum Reprints, London, 1984, p.81.

³¹⁴ I-II, q.106, a.4, c.

de la historia es un "motus ad perfectionem", y su perfección es la salvación, porque esta salvación no se realiza de manera inmediata o instantánea; sino, en cambio, conforme a un orden de sucesión temporal (quodam temporalis successionis ordine). Según esta sucesión temporal, los tres períodos históricos corresponden a los estados del hombre, al estado de la ley antigua, al de la ley nueva, y al de la vida eterna³¹⁵.

El centro de la historia de la salvación para Santo Tomás se halla en Cristo. Porque Cristo es la Cabeza de todos los hombres: "accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum"³¹⁶. Cristo ha inaugurado un tiempo y un estado nuevo y definitivo:

ita quod ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis³¹⁷.

Este tiempo y este estado inaugurados por Cristo son escatológicos en su ser más íntimo. Así el carácter absoluto del cristianismo que para Joaquín de Fiore se halla en el futuro, para el Angélico está ya presente en Jesús. En consecuencia, la Iglesia del tiempo presente es ya la Iglesia de los últimos tiempos, la Iglesia definitiva, que por lo tanto no será reemplazada por una Iglesia mejor dentro de la historia. La Iglesia vive así en una situación paradójica. En ella se conjuga, sin contradecirse, lo definitivo y lo provisorio. De alguna manera alcanzó ya su fin escatológico:

Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de presentibus vel preteritis. Et iste est status novae legis... beneficia autem Dei per quae ad caelestiam introducimur, sunt presentia³¹⁸.

Tomás de Aquino no concibe la obra de salvación realizada por Cristo, como una obra realizada al interior de la historia, sino más bien, como la apertura de la historia a una nueva dimensión, la eternidad. La última hora de este tiempo de la historia, como dice Santo Tomás, no es el comienzo del futuro, sino el fin del pasado³¹⁹.

De este modo se entiende el sentido histórico de la Iglesia de los últimos tiempos, ella

³¹⁵ Cfr. *ibid.* ad 1. También cfr. *Contra Gent.* IV,55. Esta concepción dinámica de la historia de la salvación en una estructura trinitaria, corresponde a la realización también progresiva de la imagen divina en el hombre. La imagen de Dios en el hombre, dice Santo Tomás, puede considerarse de tres modos: "uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae"(I q.93, a.4, c.). También por ello, la realización de la salvación en la historia, por medio de los sacramentos, abarca sus tres momentos: el pasado, el presente, y el futuro, cfr. III, q.60, a.3, c., *ibid.* q.73, a.4, c.

³¹⁶ III, q.8, a.3, c; cfr. *ibid.* a.1, ad.3 et c.; *De Ver.* q.29, a. 4 y 5.

³¹⁷ In *Hebr.* c.9,1.5. En diversos textos aparece en la obra de Santo Tomás esta idea de un tiempo definitivo ya inaugurado. Cfr. I-II, q.106, a.4, c: "huic status novae legis nullus alius status succedet". *Ibid.* ad 2: "excluditur quarumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti".

³¹⁸ I-II, q.103, a.3, c.

³¹⁹ *Ibid.* ad 11: "Ultimum autem nunc totius temporis erit quidem finis praeteriti non autem principium futuri".

tiene los medios para cumplir con su misión de edificar la Ciudad de Dios porque está fundada en Cristo. En efecto, Tomás afirma a propósito de la diferencia entre los dos Testamentos, que por el Nuevo Testamento se nos promete la vida eterna por eso por la Iglesia de la ley nueva nos hacemos ciudadanos de la Jerusalén Celestial:

Duplex autem est civitas Dei, una terrena, scilicet Ierusalem terrestris, alia spiritualis, scilicet Ierusalem caelestis. Per vetus autem Testamentum homines efficiebantur cives civitatis terrestris, per novum autem caelestis³²⁰.

En este texto el Doctor Angélico usa la expresión ciudad terrena para referirse no a la comunidad política sino al pueblo israelita de esta manera subraya la diferencia con la Iglesia del Nuevo Testamento. Sin embargo, la Ciudad de Dios en sus dos estados está íntimamente unida pues la pertenencia a la de la tierra nos conduce a la celestial, la ciudad de la paz. La misión de la ciudad terrena es, en cuanto madre nuestra, engendrarlos como hijos de la triunfante. La expresión "nuestra madre" de San Pablo se puede entender en un doble sentido:

secundum quod hanc matrem possumus intelligere, vel illam per quam generamur, quae est ecclesia militans, vel illam matrem in cuius filios generamur, quae est ecclesia triumphans. 1 Pe. 1,3: regeneravit nos in spem vivam, etc. Sic ergo generamur in presenti ecclesia militante, ut perveniamus ad triumphantem³²¹.

Con Congar podemos decir que "en esta luminosa explicación, el tiempo de la Iglesia, el que transcurre entre la Pascua y la Parusía, es, en fin, caracterizado, en forma bíblica acertada y satisfactoriamente, como aquel en el cual la causa de los bienes celestes o escatológicos está ya presente y activa, pero en el que aún no han surgido todos sus efectos o frutos. Una visión de las cosas que puede ser muy fecunda y aún decisiva, para un equilibrado tratado *de Ecclesia*"³²².

III- El crecimiento histórico de la Ciudad de Dios

Otro de los temas que revela la naturaleza escatológica de la Iglesia es su crecimiento histórico, porque este paso de un estado a otro manifiesta esa tensión vital en busca de su perfección. Es doble la Ciudad de Dios, decía Santo Tomás en el texto que hemos citado arriba, subrayando de ese modo la continuidad y diferencia entre ambas.

En el comentario al salmo 47 destaca una vez más esta continuidad y diferencia

³²⁰ In Gal. c.4, l.8 (258).

³²¹ idem.

³²² CONGAR Y., *Le sens de l'Economie Salulaire*, p.90.

afirmando que la Ciudad Santa es el lugar donde Dios es conocido y este conocimiento es triple:

et dicit: Deus in domibus eius cognoscetur. Est autem triplex cognitio Dei: quia hoc potest referri ad statum civitatis Ierusalem, et ad Ecclesiam, et ad futuram gloriam. Una ergo cognitio de Deo est figuralis et obscura, et haec cognitio fuit in veteris testamento: et talis cognitio fuit in civitati illa, scilicet Ierusalem, et in populo iudaico....Alia est cognitio realis, sed obscura et imperfecta, et haec cognitio qua Deus cognoscitur per fidem.....Alia est realis, quae est cognitio perfecta et aperta.....in domibus caelestis Ierusalem³²³.

El texto refleja una de las ideas claves de la eclesiología tomista, la idea agustiniana de una Iglesia universal que comprende también a los justos del Antiguo Testamento y que además forma con la Iglesia "de arriba" una misma Iglesia. A la base de esta afirmación se halla la dimensión universal de la fe en Cristo, sobre la cual se funda la Iglesia, y su intrínseca proyección a la visión beatífica.

La fe en Cristo es fundamento de la extensión universal de la Iglesia porque por la fe el hombre se abre interiormente al encuentro espiritual con Cristo que es la cabeza de toda la humanidad redimida antes y después de la encarnación. Pues aunque Cristo antes de la encarnación no podía obviamente ser cabeza de la Iglesia en cuanto hombre, porque no podía justificarnos ofreciendo un sacrificio por nosotros, por la fe en El los hombres eran ya entonces justificados³²⁴. Esta fe se da de diversos modos (explícito e implícito) en las diversas etapas de la misma Ciudad de Dios. Tomás distingue por esta razón entre el conocimiento figurativo del Antiguo Testamento, el conocimiento oscuro e imperfecto pero real de la fe y el conocimiento perfecto de la visión beatífica³²⁵. La fe que nos une a nuestro Salvador es capaz de superar la barrera temporal:

Nunquam homines potuerunt salvari... nisi fierent membra Christi...sed ante adventum Christi, homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus... Post adventum etiam Christi, homines per fidem Christo incorporantur³²⁶.

³²³ In Ps.47 n.2.

³²⁴ "ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos iustificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiae ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem eius iustificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante Incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiae secundum divinitatem, ante et post" (De Ver.q.29, a.4,ad.9).

³²⁵ El misterio de la Encarnación que "pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur", conviene que sea creído por todos los hombres según los diversos estados y personas. Por ello, respecto a los fieles del Antiguo Testamento, Tomás dice, "si qui tamen fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset." (II-II, q.2, a.7, ad.3).

³²⁶ III, q.68, a.1, ad 1. Esta respuesta de Santo Tomás concluye con una significativa aplicación a la necesidad del sacramento del bautismo para la salvación: " licet ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cuius baptismi sacramenta est, semper necessaria fuit".

Por la fe en Cristo se realiza la incorporación de los hombres a la Iglesia aunque hayan existido antes de El, pues en este caso la incorporación es siempre "in Dei ordinatione et in fide ipsorum", es una incorporación como dice Tomás "secundum fidem incarnationem expectantium"³²⁷. En definitiva, la fe de los antiguos es la misma que la de los cristianos:

dicendum quod pro firmo tenendum est, unam esse fidem modernorum et antiquorum, alias non esset una Ecclesia³²⁸.

Por lo tanto aunque se tratase de una incorporación imperfecta, también la gracia se hallaba presente de alguna manera en el tiempo de la ley antigua en aquel que observaba esta ley por la caridad³²⁹, incluso hasta podía poseerla en un grado mayor conforme a la caridad³³⁰; en virtud de ésta caridad ellos ya pertenecían a la misma Iglesia a pesar de que el pecado impedía que se diese en plenitud³³¹. En definitiva, por la gracia y la caridad ya pertenecían a la misma Iglesia de la ley nueva³³².

Ahora bien, el paso del conocimiento figurativo de los antiguos al conocimiento de la fe significa un acercamiento a Cristo que es la causa de la salvación; por eso en la medida en que el conocimiento más se acerca a El según la "incrementa tempororum", también se hace más explícito:

Oportebat enim ut per incrementa tempororum magis explicaretur cognitio fidei... Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege etiam quaedam sacramenta fidei, quam habebant de Christo venturo, determinarentur³³³.

Cristo al inaugurar la "ultima aetas" como tiempo definitivo de la Iglesia, se convirtió en centro de la historia, de modo tal que todos los justos de todos los tiempos se ordenan a El. Esta visión universal de la Iglesia en el Aquinate es otra de las herencias doctrinales de su maestro San Agustín. Para el Obispo de Hipona la Iglesia fundada sobre la mediación universal de Cristo, con quien forma "una mystica persona", comenzó "ab Abel" y se expande a lo largo de la historia con el fin de formar el "Christus totus"³³⁴. En efecto, este tema de la pertenencia de los antiguos a la misma Iglesia de los cristianos, que estaba presente en la doctrina de algunos Padres (S.

³²⁷ In IV Sent. d.8, q.1, a.3, q.2 ad1.

³²⁸ De Ver. q.14, a.12, c.

³²⁹ "Vetus enim lex est lex timoris...et si qui, illo tempore legis, eam ex caritate observabant, iam pertinebant ad novum testamentum" (In Eph. 2, 1.5, (113)). Cfr. I-II, q.106, a.1, ad 3.

³³⁰ "Sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem Mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenam his qui sunt in Novo Testamento, et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturae eius temporis" (In I Sent., d.15, q.5, a.2, ad 2.).

³³¹ "gratia Spiritus Sancti, qui abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur" (I-II, q.106, a.3, c.).

³³² "Fuerunt aliqui in status veteris testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti... Et secundum hoc pertinebant ad legem novam" (I-II, q.107, a.1, ad 2.).

³³³ III, q.61, a.3, ad.2.

³³⁴ Cfr. p.51ss.

Ambrosio, S.Cirilo de Alejandría, etc.), alcanza en Agustín su formulación eclesiológica más clara.

Aunque se encuentren pocas citas explícitas de la "Ecclesia ab Abel" en Santo Tomás, no se puede dejar de reconocer que el Angélico recibió de la Escritura y de Agustín esta visión teológica de la Iglesia como colegio o cuerpo de los creyentes que dominaba toda la Edad Media³³⁵. El Aquinate se expresa así en el comentario al Credo:

quia haec Ecclesia incepit a tempore Abel, et durabit usque ad finem saeculi³³⁶.

A pesar de esta continuidad los textos tomistas no dejan lugar a dudas, la Ciudad de Dios en su peregrinar histórico comprende dos períodos claramente definidos. El tiempo de la ley es el tiempo de la prefiguración del Mesías y de su Iglesia³³⁷, por eso mientras Cristo es el que edifica la Iglesia como legislador Moisés es solamente promulgador de la ley³³⁸. El sacerdocio sólo alcanzará su plenitud en Cristo que dispensa los bienes espirituales³³⁹, la circuncisión era aún carnal en contraposición al bautismo que puede dar la gracia y perdonar el pecado original³⁴⁰, y finalmente, el conjunto de las prescripciones ceremoniales de la antigua ley, llamados por Santo Tomás en sentido general "sacramenta", eran sólo prefiguraciones de los sacramentos³⁴¹.

A pesar de que estas ceremonias y ritos externos del Antiguo Testamento para Tomás son verdaderas protestaciones de la fe en Cristo³⁴², la incorporación de estos fieles a la Iglesia es intencional, por eso cuando Tomás habla de la Iglesia constituida por los fieles del Antiguo y del Nuevo Testamento se refiere a la formalidad atemporal de la Iglesia, en cuanto es la comunidad de salvación³⁴³, pues le faltaba la expansión social propia de la Iglesia de Cristo³⁴⁴.

³³⁵ CONGAR Y., *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, p.79-108, (cfr.p.86 y 88-93).

³³⁶ In Symb.n.9 (984). En el otro texto sin mencionar la Iglesia "ab Abel" expresa la misma idea: "quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius" (III, q.8, a.3, c.).

³³⁷ Hay en la teología del Aquinate una percepción más clara y más profunda de la originalidad del cristianismo respecto al judaísmo que en otros teólogos; y esto se explica también, según Congar, por razones históricas. La más notable de ellas son las fuertes discusiones que se entablaron entre los doctores judíos y los doctores cristianos desde fines del S.XI y a lo largo del S.XII. La percepción del carácter específico del Evangelio en Santo Tomás es fruto del evangelismo mismo de su vida religiosa, espíritu propio de la renovación evangélica del nacimiento de las Ordenes religiosas. Finalmente, la presencia, ya mencionada, de la doctrina agustiniana en la teología medieval, sobre todo, en Santo Tomás. Cfr. CONGAR Y., *Le sens de l'Economie Salutare*, in *Thomas d'Aquin: sa vision de la théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London, 1984, p.94-104.

³³⁸ In Hebr.3,3 (161): "Maior gloria debetur illi qui fecit domum, quam illi qui eam inhabitat; Christus autem fabricavit domum ...id est Ecclesiam. Ipse enim Christus, per quem gratia et veritas facta est, tanquam legislator aedificavit Ecclesiam, Moyses autem tanquam legis pronuntiator".

³³⁹ "Sed quaelibet pontifex dispensator est alicuius testamenti....item in veteri testamento dispensabatur figuralia; sed Christus dispensat spiritualia, quae per illa figurabantur" (Ibid 9,11 (436)).

³⁴⁰ "et ideo melius dicendum est quod circuncisio ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam, neque quantum ad remotionem culpae, neque ad operationem iustitiae; sed erat solum iustitiae signum, ut hic apostolus dicit, sed per fidem Christi, cuius circuncisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiae ad recte agendum" (In Rom.4,12 (349)).

³⁴¹ El Aquinate, en efecto, dice: "et haec omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum" (I-II, q.102, a.5, c.). También cfr. In I Tim.1,8: "Caeremonialia quidem in figura Christi et Ecclesiae sunt data, sed indigent, ut intelligantur non solum carnaliter, sed etiam spiritualiter; et in figuram futurorum, et ut scias quod non sunt perpetuo servanda, sed cessant veritate veniente". También cfr. In Rom.3,31.

³⁴² Las ceremonias y ritos externos del Antiguo Testamento son, para Tomás de Aquino, verdaderas protestaciones de la fe: "Antiqui Patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ideo Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus" (III, q.8, a.3, ad 3).

³⁴³ La Iglesia para Santo Tomás es la "coiunctio ad Deum", por medio de la gracia, de las virtudes teologales, y de los sacramentos, por eso

Si la incorporación a la Iglesia de los "antiguos" se realizaba por el contacto que ellos tenían con Cristo por medio de la fe, este contacto se realiza de modo perfecto por la participación sacramental del misterio de la Pasión de Cristo, causa de toda salvación³⁴⁵. Los sacramentos por ser signos eficaces de la gracia tienen en la eclesiología de Tomás una gran importancia. La Iglesia está "constituída y fabricada" por estos sacramentos³⁴⁶. En esto radica una de las diferencias fundamentales entre la Iglesia del Antiguo y la del Nuevo Testamento. La gracia y la fe podían anticipar su realización en Cristo; no así los sacramentos del Antiguo Testamento, ya que su virtud no puede obrar antes de la institución de Cristo:

Sed illud quo nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorem rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordinis durationis, sicut causa finalis. Sic igitur manifestum est quod a Passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis....Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem: sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur³⁴⁷.

Por este motivo no se puede hablar de Ciudad de Dios en sentido perfecto en el tiempo de la ley, pues se trata más bien de una participación de la plenitud que se comenzará a realizar a partir de la ley nueva. Aunque existían algunos hombres que pertenecían a la Ciudad de Dios, y por eso lo conocían de un modo figurativo, no eran los tiempos de la Iglesia en su plenitud. Sin embargo tampoco en la Ciudad de Dios que es la Iglesia Dios es conocido de un modo perfecto ya que la fe es un modo aún oscuro de conocerlo, la visión clara se dará en la Ciudad Celestial. La misión de la Ciudad de Dios peregrinante es ser puerta de entrada a la celestial³⁴⁸.

se explica la continuidad y la diversidad entre la Iglesia del A. y la del N.T., sólo esta última contiene en sí, como institución, la gracia. Este aspecto ha sido justamente subrayado por PONCE CUELLAR M., *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al Corpus Paulinum*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona, 1979, cfr. p.176-186.

³⁴⁴ Ciertamente se concedía entonces la gracia, pero ello no era suficiente para que existiese la comunidad eclesial en plenitud, le faltaba entonces el sentido comunitario y social, que es propio de la Iglesia fundada por Cristo. Pero sí podía pertenecer al Cuerpo por la participación de algunas de estas realidades. Cfr. OSUNA A., *La doctrina de los Estadios de la Iglesia en Santo Tomás*, in *Ciencia Tomista*, 88 (1961), p.77-135, 215-266, (cfr. p. 225 ss.).

³⁴⁵ "et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius. Et ideo per fidem passionis eius specialiter homines liberantur ab peccatis...Et ideo virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollendum peccata, precipuae est ex fide passionis Christi" (III, q.62, a.5, ad 2); cfr. III, q.49, a.3, ad 1; *Ibid.*, a.5; *Ibid.*, q.48, a.6, ad 2 etc.

³⁴⁶ "Apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta: sed per sacramenta quae de latere Christi pendentes in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi" (III, q.64, a.2, ad 3).

³⁴⁷ III, Q.62, a.6, c.

³⁴⁸ Cfr. In Ps.26,3.

CAPITULO 2

LA CIUDAD DE DIOS Y LA CIUDAD TERRENAL

La metáfora de la Ciudad de Dios destaca otro aspecto fundamental de la teología de la Iglesia de Santo Tomás de Aquino: la orientación finalística de su pensamiento eclesiológico. El hecho de contemplar el misterio eclesial dentro de una visión teológica de la historia permite a nuestro Doctor por un lado, descubrir el ser y la misión de la Iglesia en orden a la edificación de la Ciudad de Dios Celestial, y por otro, ver la naturaleza de la Iglesia terrenal y sus relaciones con el mundo en orden al mismo fin.

En efecto, cuando Santo Tomás emplea esta metáfora acentúa esta ordenación a la Ciudad Celestial del aspecto visible-institucional de la Iglesia y de la relación entre la Iglesia y el Estado. Por esta razón, a partir de la valoración positiva de la ciudad terrena como expresión de la naturaleza social del hombre, llega a afirmar explícitamente que es posible pertenecer en esta vida a las dos ciudades porque ambas tienen (o deberían tener) un mismo fin último.

I- El hombre ciudadano de las dos ciudades

Analizaremos un texto del *De virtutibus in Communi* que corresponde al fin del segundo período parisino (1271-1272), un año anterior al *Postilla super Psalmos*³⁴⁹. Se trata de una de las últimas obras y quizás por eso nos ofrece una síntesis mejor lograda de nuestro tema y una visión más espiritual del mismo. Una vez más el tema de la Ciudad de Dios surge en un contexto moral, en el tratado de las virtudes en general, Tomás se pregunta si las virtudes se pueden adquirir por los actos. Para responder a esta cuestión distingue entre las virtudes que pertenecen al hombre en cuanto hombre, las virtudes del hombre en cuanto ciudadano de la ciudad terrena, y las virtudes por las que el hombre participa de la vida de la Ciudad de Dios:

Homo autem non solum est civis terrena civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, Ephes.2,19: *estis cives sanctorum, et domestici Dei*, etc. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur

³⁴⁹ TORRELL J.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, ed. Univ. de Fribourg- ed. du Cerf, Fribourg-Paris, 1993, p.298.

per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae, unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet³⁵⁰.

En este texto de síntesis Tomás recurre a dos citas importantes dejando así en claro cuales son las fuentes de su pensamiento, en la primera parte del texto recurre a la Política de Aristóteles para definir la ciudad como organización social³⁵¹, y en la segunda parte cita la carta a los Efesios (2,19) para la Ciudad de Dios.

La pertenencia a las dos ciudades es la afirmación central en el texto, es una afirmación clara y original si se tiene en cuenta que la tendencia general es la de verlas contrapuestas como enemigas. Como hemos visto ya, se trata de una visión pesimista de la naturaleza humana que considera el Estado como consecuencia del pecado original, este pensamiento es una errónea interpretación de la cosmovisión del *De Civitate Dei*, pues San Agustín no identifica absolutamente la Iglesia con la Ciudad de Dios y el Estado con la ciudad terrenal; además él no tiene una valoración negativa de la comunidad política. De todas maneras el Obispo de Hipona jamás afirma, al menos explícitamente, esta posibilidad de pertenecer a las dos ciudades. Su discípulo Tomás lo hace, ¿por qué?

Porque en la comprensión doctrinal de la idea bíblica de la "Civitas Dei" el Angélico incorpora no sólo la gran visión agustiniana de la historia, sino también los elementos fundamentales de la filosofía política de Aristóteles. Por este motivo habla de la Ciudad de Dios a propósito del tema de las virtudes, o en los comentarios bíblicos subraya la participación a la vida de la ciudad eclesial por las virtudes teologales, en cuanto el hombre por las virtudes se ordena al bien común. Sin embargo el fundamento para esta afirmación radica en el explícito reconocimiento del valor positivo de la comunidad política.

Santo Tomás parte de la armonía fundamental que existe entre los valores humanos y sobrenaturales, entre la fe y la razón, según el principio: "gratia non tollit naturam sed perficit"; por eso afirma que las instituciones políticas pueden considerarse como un aspecto de la moralidad natural. La autoridad ha sido introducida "ex iure humano" porque es expresión del orden natural y racional³⁵². El hombre necesita de una comunidad para su realización personal puesto que es social por naturaleza; de allí que se de una armoniosa integración de la vida individual en la vida comunitaria:

cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene

³⁵⁰ De Virt. Comm. a.9, c.

³⁵¹ Este parte del texto la hemos citado a p.72.

³⁵² Cfr. II-II, q.10, c. texto citado a p.65.

proportionatus bono communi³⁵³.

El bien común de la ciudad es un bien humano y contiene todo lo que este implica (los bienes humanos, corporales y espirituales de los individuos) y éste bien común, que Aristóteles llamaba el buen vivir es la causa de la fundación de una ciudad. Este bien común tiene razón de fin y por eso el bien individual le está subordinado. Ahora bien, esta subordinación del individuo al estado no es una subordinación absoluta:

homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua...Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinatum est ad Deum³⁵⁴.

Los hombres están ordenados a un fin trascendente y sobrenatural, a la comunión perfecta de vida con Dios, fin último de toda la sociedad humana. Por esto es posible que mediante la articulación de los órdenes el bien común natural que constituye la ciudad terrena se integre armoniosamente con el Bien Común sobrenatural que conforma la Ciudad de Dios Celestial.

Este bien común natural que constituye la ciudad puede tener por otra parte una repercusión en la vocación sobrenatural del hombre en la medida que las virtudes naturales lo disponen extrínsecamente a la vida cristiana. El objetivo principal de este bien común natural es además la perfección moral de sus ciudadanos, por este motivo Santo Tomás dice que el fin del estado es hacer de los ciudadanos hombres justos y virtuosos³⁵⁵, razón de más para pensar en la integración armoniosa entre las dos ciudades, al menos como ideal³⁵⁶.

No obstante esta armonía entre las dos ciudades, Tomás acentúa siempre, de modo particular en este texto, la distinción de los órdenes de bienes comunes en torno a los cuales se constituyen ambas ciudades. Para ser ciudadano de la Ciudad de Dios, dice, no basta la naturaleza, "sed ad hoc elevatur per gratiam Dei"; y luego agrega, las virtudes que corresponden a esta ciudad son "ex divino munere nobis infunduntur".

En definitiva, el Aquinate logra una admirable síntesis cuya idea clave se halla en la ordenación de la vida humana en todas sus dimensiones al fin último sobrenatural. En consecuencia la idea de la Ciudad de Dios adquiere una mayor claridad y profundidad.

Ahora bien,) esta justa valoración de la ciudad terrena que realiza Santo Tomás nos permite pensar en la existencia de una tercera ciudad?.

³⁵³ I-II, q.92, a.1, ad.3.

³⁵⁴ I-II, q.21, a.4, ad.3.

³⁵⁵ Cfr. p.69.

³⁵⁶ Al parecer Santo Tomás tenía también una concepción realista respecto a la realizaciones históricas de esta ciudad terrenal. El salmista, dice el Angélico comentando el salmo 54, describe la malicia del mundo: "quoniam vidi iniquitatem et contradictionem in civitate", malicia que la distingue de la Ciudad de Dios: "nam civitas est ordinata quando principes iuste regunt et populus obedit, aliter non bene disponitur. Et talis civitas est mundus, in quo nec principes iuste regunt, nec populus obedit. Sed civitas Dei est bene ordinata. In civitate ergo mundi vidi iniquitatem et contradictionem. Iniquitatem vidi ex parte principum et iudicum. Is.1: *iniqui sunt coetus vestri*. Item vidi contradictionem ad prelatos, Is.41: *populus tuus sicut humus qui conculcatur*" (In. Ps.54, n.10).

Este texto del *De Virtutibus Communi* junto con el de *In Sent.* que citamos en el último capítulo³⁵⁷, permiten, según el parecer de Ch. Journet hablar de una tercera ciudad³⁵⁸. En efecto, dice Journet, están las dos ciudades supremas, últimas que se definen por su ordenación a fines últimos trascendentes diversos y contrarios, por una parte la Ciudad de Dios o Iglesia, ordenada inmediatamente a la vida eterna; por otra parte, la ciudad del diablo, que se revela contra los bienes de la vida eterna. Pero existe además, agrega, una tercera ciudad, que no se define en relación a un fin trascendente como las otras dos sino en cambio, está formada por las cosas terrestres y temporales, por los bienes naturales y de la cultura, que no están absorbidos por las otras dos ciudades. La existencia de esta "ciudad del hombre", como él la llama, y que también se encontraría en el pensamiento de San Agustín, se basa en estas virtudes naturales por las que el hombre participa de la vida de la ciudad³⁵⁹.

Según nuestro parecer esta tercera ciudad es extraña al pensamiento de ambos Doctores, en primer lugar, porque ni Agustín ni Santo Tomás la mencionan explícitamente en ningún texto; en segundo lugar, porque no se ve claramente que agregue algo importante en la comprensión del tema. Se trata de dos "ciudades místicas", como dice San Agustín, que explican teológicamente el misterio de la historia. Además, no se puede identificar sin más la Iglesia con la Ciudad de Dios. Estas no son nociones totalmente idénticas, ni en el obispo de Hipona como hemos visto ya³⁶⁰, ni en el Angélico, como se deduce claramente del texto que estamos analizando y de todos los demás textos tomistas sobre la Ciudad de Dios.

II- Los dos poderes: la Iglesia y el Estado

Para entender el pensamiento de Santo Tomás sobre la relación entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrena es necesario tener en cuenta que esta primacía del fin último en la ordenación de toda la vida humana es siempre la clave que le permite encontrar una equilibrada consideración de las relaciones entre la Iglesia y el estado, y tener una justa valoración en la consideración del aspecto visible-institucional de la Ciudad de Dios peregrina.

La "civitas" en el pensamiento clásico griego era un concepto religioso porque el estado antiguo es inseparable de sus dioses y viceversa, además, es la ciudad la que funda su religión para que el "cives" pueda ser un buen ciudadano y con este fin se crea sus propios dioses. En el pensamiento griego no hay distinción entre el estado y la comunidad religiosa, la pólis es al mismo tiempo estado e "iglesia", pero es una "iglesia" ligada a los límites de un estado. Los dioses pertenecen a una ciudad en particular, el ideal político griego refleja este politeísmo.

³⁵⁷ Cfr. p.175.

³⁵⁸ Cfr. *Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*, in *Nova et Vetera* 33 (1958), p.24-48. Retomado literalmente en *L'Eglise du Verbe Incarné III. Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée, Paris, 1969, p.63-93.

³⁵⁹ Cfr. *ibid.* p.70-78.

³⁶⁰ Cfr. p.46-50.

Con el surgimiento del cristianismo aparece junto al estado otra sociedad también perfecta y autosuficiente pero con características y finalidad distintas, la Iglesia. La moral supera los límites de la vida política y se distinguen dos órdenes en la vida, el espiritual y el temporal. Pero junto a esta dualidad el pensamiento cristiano expresa una concepción universal de la humanidad en cuanto comunidad de naturaleza.

Si a esta concepción cristiana sumamos la unificación realizada, a nivel político y jurídico, por el Imperio Romano tendremos el contexto en el cual se plantea la distinción entre los dos poderes en el medioevo que es hereditario del mundo antiguo. La síntesis de esto se halla en el principio de la distinción de los dos poderes del Papa Gelasio I (siglo V), principio que fija las pautas del pensamiento medieval³⁶¹.

El principio gelasiano establece la distinción de dos órdenes diversos, ambos derivados de Dios, ambos soberanos e independientes en su ámbito, el poder eclesiástico y el poder civil: el "sacerdotium" y el "regnum". Pero, por otra parte, ese dualismo en la realidad se asume en la unidad de la sociedad cristiana en la cual se encuentran la Iglesia y el Imperio.

Esta es la premisa fundamental de toda la doctrina medieval sobre la distinción de los dos poderes: la idea de comunidad cristiana, de "respublica christiana", producto de la fusión de dos universalismos, el del Imperio y el de la Iglesia, que aparece como uno de los ideales a los cuales permanece aferrado el medioevo, y que no se disolverá sino en la visión profundamente renovada del mundo moderno³⁶². No hay dos sociedades, una única sociedad es al mismo tiempo el estado y la Iglesia.

La idea de la "respublica christiana" expresa el ideal que inspira la Edad Media, y es la clave para entender la doctrina política de entonces. Resulta una idea clave, sobre todo, para entender la imposibilidad de la separación de los órdenes, del temporal y del espiritual, del estado y la Iglesia como se dará desde la edad moderna en adelante. Entonces en el conflicto entre "sacerdotium" y "regnum", entre "sacerdotium" e "imperium", se discute la relación recíproca y no la independencia de cada uno. De esta manera se entiende cómo una violación de la ortodoxia de la fe resulta una amenaza al orden político y recíprocamente la exclusión de la comunidad religiosa implica la exclusión de la comunidad política.

Se trata de una doctrina teocrática porque se fundamenta en la visión del supremo gobierno de Cristo sobre la humanidad y de Dios sobre el mundo, que informa los distintos aspectos de la vida política. Es una doctrina teocrática en sentido general, que se distingue naturalmente de la acepción estricta y jurídica, en la cual la dirección política del estado es asumido por un gobierno eclesiástico. En este sentido se puede decir que el ideal medieval de la "respublica christiana" es fundamentalmente la continuación y el desarrollo de la idea agustiniana de la *Civitas Dei*³⁶³. El cual no identificaba la Iglesia con la Ciudad de Dios y el

³⁶¹ Cfr. PASSERIN D'ENTREVES A., *La filosofia politica medioevale*, ed. Giappichelli, Torino, 1934, p.31 ss.

³⁶² idem, p.32.

³⁶³ PASSERIN D'ENTREVES, o.c. p.36.

Estado con la ciudad terrena y los oponía antitéticamente, sino que más bien tiende a asumir el Estado dentro del cristianismo.

Santo Tomás sigue sustancialmente el principio gelasiano de la distinción de los dos poderes y lo fundamenta racionalmente según la filosofía aristotélica³⁶⁴.

Lamentablemente no existe en Tomás una exposición adecuada de la doctrina de los dos poderes, sólo contamos con la síntesis del capítulo XIV del primer libro del *De Regimine Principum* y con algunas referencias dispersas en el resto de las obras. Es la doctrina de la necesidad de un doble gobierno de las cosas humanas integrados en el "divinum regimen". Es el dualismo que se expresa en la distinción entre "regnum" y "sacerdotium".

La doctrina es tradicional pero Grabmann ve en ella una cierta novedad en la demostración mediante la doctrina aristotélica de los fines³⁶⁵. Tomás parte, en efecto, de la concepción aristotélica del fin ético de la organización social. El fin de la asociación de los hombres no es sólo el vivir, sino el vivir bien, es decir el vivir "secundum virtutem". Pero esta determinación adquiere un significado nuevo y diverso con la orientación al último y verdadero fin de la vida del hombre, la "fruitio divina".

De aquí la insuficiencia del "regimen humanum" y la necesidad del "regimen divinum", la necesidad de los dos poderes. Esta dualidad se resuelve en la unidad en Cristo, quien al mismo tiempo es "rex" y "sacerdos", bajo cuyo gobierno se congrega toda la humanidad que forma el "corpus mysticum Ecclesiae"; aunque en este mundo los poderes se atribuyan separadamente a los reyes temporales y a los sacerdotes. Puesto que uno de los fines es trascendente y fin último absoluto exige naturalmente la subordinación del otro, del reino al sacerdocio³⁶⁶:

Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem pervenire posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quae ad finem ultimum ordinantur... Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud Apostoli, Rom.6,23: *Gratia Dei vita aeterna, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis*³⁶⁷.

³⁶⁴ Cfr. JOURNET CH., *La doctrine de la cité selon Saint Thomas d'Aquin*, p. 35-39.

³⁶⁵ GRABMANN M., *Studien über der Verhältniss von der Kirche und Staat*, in *Sitzungsberichte der Bayer Akademie der Wissenschaften*, phil-hist. Abt, 1934, Heft 2, München, 1934. Citado por PASSERIN D'ENTREVES A. *Il valore del pensiero*, p.26.

³⁶⁶ Para una más clara y profunda exposición del pensamiento de Santo Tomás sobre la relación entre la civitas (estado) y la civitas (Iglesia) cfr. ESCHMANN TH., *De Societate in genere*, in *Angelicum* 11 (1934), p.57-77 y 215-227. Especialmente p.215 ss.

³⁶⁷ De Regim. Princ., c. XIV.

El texto continúa con la explicación de la subordinación del poder temporal al espiritual, en virtud de que a éste le corresponde conducir al fin último. De Por eso la primacía de los sacerdotes y del Papa como la cabeza de la Iglesia:

et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Iesu Christo³⁶⁸.

Y más adelante el Aquinate concluye con una afirmación que repite en otros lugares, lo cual confirma que su pensamiento sobre este tema sigue el vigente en toda su época³⁶⁹:

Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod hominis traducuntur ad bona coelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti³⁷⁰.

Para entender bien el pensamiento de nuestro Doctor conviene tener presente que esta "subiectio" del poder temporal al espiritual se refiere solamente al orden de los fines, que implica una vigilancia por parte del poder espiritual sobre las cosas temporales con vistas al fin último. El poder sobre las cosas temporales es indirecto³⁷¹. Una aplicación de este principio la tenemos cuando enseña que la Iglesia puede excomulgar al rey apóstata y liberar a los súbditos del vínculo de obediencia³⁷².

De todas maneras, la doctrina de Santo Tomás no va más allá de reconocer un poder indirecto de la autoridad espiritual sobre la autoridad civil, un primado ideal del "sacerdotium" sobre el "regnum", muy diversa por cierto de la idea de una teocracia papal, que propone una "plenitudo potestatis" del Pontífice, al cual se le atribuye una "potestas directa in temporalibus". Es la doctrina normal de la Edad Media³⁷³. Para nuestro Doctor toda potestad jerárquica debe ser vista en orden a la edificación de la Iglesia, como un servicio a este bien común, porque este es el fin de todo lo que forma parte del aspecto institucional en la Iglesia.

III- La finalidad del aspecto visible de la Ciudad de Dios

Al inicio del comentario al capítulo 11 de la carta a los Hebreos³⁷⁴, Tomás dice que el

³⁶⁸ Esta posición de Tomás depende mucho de la situación concreta de estas instituciones en el s. XIII, cfr. ROLAND-GOSSELIN B., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, ed. Rivière, Paris, 1928, p. 64 ss.

³⁶⁹ Repite la misma idea con distintas palabras, dice: "potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae" (II-II, q.60, a.6, ad.3).

³⁷⁰ De Regim. Princ., c.XIV.

³⁷¹ Cfr. PADOVANI U., *Il pensiero politico di Tommaso d'Aquino*, in *Miscellanea André Combes* vol.II, ed. Univ. Lateranense-Vrin, Roma-Paris, 1967, p.265-272.

³⁷² Cfr. II-II, q.12, a.2, c.

³⁷³ Cfr. SCULLY E., *Aquinas and Hierocracy or Church Supremacy*, in *Science et Esprit* 36/2 (1984), p.233-248.

³⁷⁴ A pesar de todas las incertitudes que existen respecto a las fechas de composición de este comentario al *Corpus Paulinum*, según los datos de la investigación actual se puede afirmar que: 1- la parte donde se nota claramente la mano del Aquinate comprende los primeros ocho capítulos de Romanos, el resto no ha sido corregido y dataría de 1272-1273 (Nápoles). 2- No se puede decir nada preciso respecto al

propósito del autor es amonestar a los fieles a que se unan a Cristo por la fe; para ello primero describe la fe, segundo da algunos ejemplos, tercero los exhorta. A propósito de la mención a la Ciudad Celestial que hace el autor de la carta a los Hebreos, hablando de los ejemplos de la fe que nos han dejado nuestros antiguos padres, sostiene que esta "civitas" (como la denomina la Biblia) se llama tal por la unidad de sus ciudadanos, por que tiene la justicia eterna, y por la plenitud de vida de la comunidad de santos. En la segunda parte del comentario afirma que el fundamento de la Ciudad de Dios se halla en el cielo:

Ista civitas habet fundamenta, in quo significat eius stabilitatem. Is 33,20: *Tabernaculum quod nequaquam ultra transferri poterit. Sunt autem fundamenta prima pars aedificii. Unde angeli sunt eius civitatis fundamenta. Ps 86,1: Fundamenta eius in montibus sanctis. Homines enim assumuntur ad ordines angelorum. Ecclesiae vero fundamenta sunt Apostoli, Apoc.21,14. Auctor autem huius civitatis est ipse Deus, non humanae artis sapientia. 2 Cor.5,1: Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem a Deo habemus domum non manufactam sed aeternam in caelis. Ad cuiuslibet autem civitatis aedificationem duo requiruntur. Primum est auctoritas principis, qua mediante firmetur, quia dicitur conditor eius, a quo et ipsa nomen accipit, sicut a Romulo Roma. Et sic illius civitatis dicitur Deus conditor eius. Ps 47,9: In civitate Dei nostri Deus fundavit eam in aeternum. Secundum est modum disponendi ipsam, qui commendat sapientiam artificis. Et sic Deus dicitur artifex eius, quia ordinata est secundum dispositionem et sapientiam Dei. Ps 47,1: Magnus Dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri, etc. Debita enim dispositio operis commendat opificem. Nusquam autem ita relucet divina sapientia sicut ibi. Et ideo nimis laudabilis dicitur³⁷⁵.*

De acuerdo al estilo propio de su exégesis Tomás comenta la Biblia con la Biblia misma por eso la abundante cantidad de citas entre las cuales sobresalen las de los salmos 86 y 47, y la cita del Apocalipsis 21, citas que se repiten en otros textos sobre la Ciudad de Dios lo cual nos dice que estas ideas bíblicas son el fundamento de su teología.

En este texto Tomás resalta algunas ideas importantes de su eclesiología, en primer lugar, la idea dionisiana de que la jerarquía de la Iglesia terrestre imita el ejemplar de la jerarquía de la Ciudad Celestial³⁷⁶; en segundo lugar, la idea de los apóstoles como fundamento de esta ciudad a la que pertenecen también los ángeles; y finalmente, la visión de la Ciudad de Dios como obra en la que reluce particularmente la sabiduría divina. Esta última afirmación está estrechamente ligada con la visión de esta Ciudad como obra de la predestinación, del texto del *De Veritate* estudiado en el capítulo anterior.

En efecto, todo lo que forma parte del aspecto visible de la Ciudad de Dios peregrina es visto por el Aquinate como manifestación de la sabiduría divina y en orden a la edificación de la

comentario a 1 Corintios (1 Cor.7,10 hasta el c.10 está perdido). 3- la reportación de Reinaldo de Piperno se extiende desde 1 Cor.11 hasta Hebreos inclusive, y podría ser el resultado de la enseñanza entre 1265-1268 en Roma. Cfr. TORRELL J.P., o.c., p.371-372.

³⁷⁵ In Hebraeos c.11,1.3, (586-587).

³⁷⁶ Cfr. Introducción p.4.

Ciudad de Dios. Por eso en su teología de la Iglesia, lo institucional tiene como característica propia el hallarse informado y finalizado por la comunión teologal³⁷⁷. La función de la institución, de la jerarquía, es ministerial y se ordena a esa edificación, por lo tanto las dos dimensiones de la Iglesia, la espiritual y la visible, se dan íntimamente unidas³⁷⁸, aunque la segunda tiene siempre carácter de medio e instrumento de aquella³⁷⁹, y por eso en el cielo desaparecerá³⁸⁰.

A pesar de que Santo Tomás no llame explícitamente a la Iglesia sacramento podemos decir que considera la comunidad eclesial terrena como la dimensión sacramental de la Ciudad de Dios en cuanto es signo y causa de la salvación³⁸¹. La Iglesia es el sacramento de Cristo pero sólo analógicamente, respecto a la relación entre la humanidad de Cristo y el Verbo, porque en el caso de la Iglesia no existe una unión personal con el Verbo³⁸². Para nuestro Doctor existe una Iglesia institución porque lo sobrenatural, en sí mismo invisible, asume medios visibles para manifestarse y obrar en los hombres. Este es uno de los méritos de la eclesiología de Santo Tomás, el haber puesto de relieve en el misterio sobrenatural el momento necesario esencial³⁸³.

La incorporación a la Ciudad de Dios se realiza por la gracia que eleva el hombre al orden sobrenatural. La donación de esta gracia se lleva a cabo conforme a los designios de la predestinación, pero para Santo Tomás esta gracia llega al hombre normalmente mediante unos medios visibles que aseguran el contacto con la causa de nuestra salvación, la pasión de Cristo. No se trata de una eclesiología espiritualista que reduce la pertenencia a la vida eterna por la predestinación, como se encuentra en algunos agustinistas del siglo XIV y XV³⁸⁴.

La razón de ser de esta dimensión institucional se funda en la necesidad de la visibilidad de los sacramentos, la cual se justifica por tres motivos: primero, porque el hombre por naturaleza es conducido a las cosas espirituales a través de las sensibles³⁸⁵; segundo, porque la divina sabiduría al elegir medios sensibles busca usar como remedio lo que antes llevó al hombre

³⁷⁷ Cfr. CONGAR Y., *Vision de l'Eglise*, p.529.

³⁷⁸ Aunque se deba reconocer una preponderancia de la consideración teológica de la Iglesia, y el escaso desarrollo del aspecto visible. Santo Tomás tiene siempre presente este aspecto. Su eclesiología no tiene la visión espiritualista de los movimientos heréticos de reforma de su tiempo. Cfr. CONGAR Y., *Traditio Thomistica in materia ecclesiologicala*, in *Thomas d'Aquin: sa vision de Théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London 1984, p.405-428; que cita las críticas que en este sentido le hicieron a Santo Tomás, entre otros: Dempf, Witte, Tromp, Pryzwara, Koster, etc. (cfr. 421-422).

³⁷⁹ Cfr. de GOURMOND R., *L'Eglise selon Saint Thomas d'Aquin*, in *Bull. du Cercle Th. S. Nicolas de Caen* 61-62 (1973), p.20-29.

³⁸⁰ También en esto Santo Tomás se inserta en la visión tradicional que de la Iglesia tenían los Padres, conciencia que la Iglesia manifiesta y vive desde sus inicios en la liturgia. Cfr. De LUBACH H., *Méditation sur l'Eglise*, Aubier, Théologie, Ed. Montaigne, Paris, 1953, p.56 ss.

³⁸¹ Cfr. GHERARDINI B., *Veluti Sacramentum. La sacramentalità della Chiesa nella prospettiva dei Padri, di S. Tommaso e dei teologi moderni*, in *Doctor Communis* 27 (1975), p.74-122 (para S.Tomás cfr.p-108-113).

³⁸² Santo Tomás compara la naturaleza divino-humana de la Iglesia con el misterio de Cristo: "sicut Christus est unus, ita Ecclesia una" (Supl.65,1 co.). Por ello, sostiene que los ministros deben ser semejantes a Cristo, participando de los poderes de su divinidad como instrumentos en la santificación de los hombres (Contr. Gent.IV,74). Además, relaciona la Iglesia con el cuerpo de Cristo (Ad Eph. c.4,13, l.4). Sostiene que la Iglesia está edificada sobre los sacramentos (III, q.64, a.2, ad.3). Finalmente, que el Espíritu Santo es su principio unificador y santificador (III, q.8, a.1, ad.3). Cfr. BANDERA A., o.p., *Analogía de la Iglesia con el misterio de la Encarnación*, in *Teología Espiritual* 8 (1964), p.43-105.

³⁸³ Cfr. CONGAR Y., *Ecclesia et populus fedelis*, p.170.

³⁸⁴ Cfr. CONGAR Y., *Le sens de l'Economie Salutare*, p.108.

³⁸⁵ III, q.60, a.4, c.:" divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum...Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilium...unde cum res sacrae quae per sacramenta significantur, sint quaedam spiritualia et intelligibilia bona quibus homo santificatur". Cfr. Contr. Gent.IV,c.56 ; III, q.60, a.1, c.

al pecado³⁸⁶; tercero, porque los instrumentos deben ser proporcionados a la causa primera de la salvación que es la encarnación del Verbo³⁸⁷. La dimensión visible de la Iglesia en la teología del Angélico está informada por lo sobrenatural porque en ella tiene su génesis, su espíritu, y de ella es su instrumento puesto que está subordinada a la gracia que es lo principal:

et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus³⁸⁸.

Lo institucional en la Iglesia debe ser concebido funcionalmente, según la orientación finalística propia del pensamiento de nuestro Doctor³⁸⁹.

La Iglesia para Santo Tomás "está constituída por la fe y por los sacramentos de la fe"³⁹⁰. En esta breve y densa fórmula condensa los dos elementos que constituyen la naturaleza de la Iglesia. El ser sobrenatural de la Iglesia se edifica, por una parte, sobre la vida teologal de sus miembros (fe-esperanza-caridad); por otra, mediante los sacramentos de la fe, que implican también las potestades conexas con ellos (potestades de régimen- de magisterio- de santificación). En la teología tomista la funcionalidad y eficiencia de los medios institucionales externos son vistas en orden a la comunicación de la gracia, más que en orden a la pertenencia a la Iglesia visible, porque en esta perspectiva la Iglesia-institución no es más que el modo visible, sacramental y jerárquico de la realización de la Ciudad de Dios³⁹¹. En efecto, cuando trata de la capitalidad de Cristo afirma que la Iglesia es conducida por Cristo de dos maneras, una, por el influjo interior de la gracia que sólo El puede conceder; y otra, por el gobierno exterior de los miembros de la Iglesia a través de sus ministros³⁹². Este es el origen de las dos dimensiones de la Ciudad de Dios peregrina, es decir, de la sobrenatural y de la visible-institucional.

Regresando al texto del comentario a la carta a los Hebreos que hemos citado arriba notamos que Santo Tomás coloca a los apóstoles como fundamento de esta Ciudad junto con los

³⁸⁶ III, q.61, a.1, c.: " sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem....ex status hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum".

³⁸⁷ III, q.60, a.6, c.: " ex parte causa sanctificantis, quae est Verbum Incarnatum: cui sacramentum quodammodo conformatur" Cfr. Contr. Gent.IV, c.56; In IV Sent. d.1, q.1, a.2 .

³⁸⁸ I-II, q.106, a.1, c. Cfr. idem q.101, a.2 ; q.108, a.1.

³⁸⁹ En esto compartimos el juicio de SABRA G., o.c., (cfr. p.115-121) aunque en otros aspectos consideramos parcial su visión de la eclesiología de Tomás. El autor (protestante) insiste demasiado en la funcionalidad de lo institucional en la Iglesia contra poniéndolo a lo teologal, cuando en Santo Tomás no existe tal contraposición como se deduce de cuanto llevamos dicho. Cfr. recensión de VANTENSKISTE o.p. in *RLT* XXIII.

³⁹⁰ III, q. 64, a.2, ad 3: "Apostoli et eorum successores, sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesia institutae per fidem et fidei sacramenta". Cfr. In IV Sent. d.17, q.3, a.1, q.5 ; I, q.92, a.3 ; Quodl.4, a.13.

³⁹¹ A este respecto cfr. USEROS CARRETEROS E., "*Statuta Ecclesiae*" y "*Sacramenta Ecclesiae*" en la eclesiología de S.Tomás, *Disser. P.U.Gregoriana*, Roma, 1962. subraya el hecho que en la eclesiología tomista los aspectos institucionales se subordinan siempre al dato central eclesial que es la gracia, por eso se identifican significativamente el concepto de Ecclesia y el de Corpus Mysticum. p. 91-94.

³⁹² "Interior autem effluxus non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati adiuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem, potest alii convenire. Et secundum hoc, aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae....Differenter tamen a Christo. Primo quidem, quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum: alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum ecclesiarum, vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa et caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate: alii vero dicuntur capita in quantum vicem gerunt Christi" (III, q.8, a.6, c.).

ángeles porque, los hombres son asumidos al orden angélico³⁹³, ya que el fundamento principal sobre el cual se construye este edificio es Cristo y el secundario la doctrina de los apóstoles y profetas:

In qualibet autem aedificii constructione quatuor requiruntur. Primo aedificii fundatio, secundo constructio, tertio augmentatio, quarto consummatio; quae quidem breviter tangit. Primum cum dicit: *In quo*, sc. fundamento, qui Christus est principaliter, et doctrina Apostolorum et Prophetarum secundario...Secundo vero tangit secundum, cum dicit: *Omnis aedificatio constructa*. Et quidem si intelligatur alegorice, designat ipsam ecclesiam, quae tunc construitur, quando homines ad fidem convertuntur. Si autem moraliter intelligatur, significat animam sanctam, et tunc eiusmodi aedificatio construitur, quando bona opera superaedificantur super Christum...In hoc ergo fundamento, sc. Christo, omnis aedificatio spiritualis construitur, Iudaeorum vel Gentilium, a Deo per auctoritatem...sed instrumentaliter construitur aedificium, vel ab homine qui seipsum aedificat, vel a prelati. Tertium tangit cum dicit: *Crescit in templum*, etc. quod quidem fit quando multiplicantur qui salvi fiunt...et ideo ad hoc aedificum quarto requiritur perfectio et consummatio, quod ostendit cum dicit: *In Domino*³⁹⁴.

Santo Tomás presenta siempre la institución del oficio apostólico como complemento subsidiario del dinamismo sacramental de la Iglesia, pues la jerarquía tiene la misión de perpetuar la institución de la Iglesia constituida por la fe y los sacramentos de la fe³⁹⁵. Ella conserva y construye la unidad de la Iglesia, en cuanto es la dimensión visible de la Ciudad de Dios. Esta unidad no se fundamenta en una exigencia sociológica de organización, sino en la exigencia de vida sobrenatural de la Iglesia³⁹⁶. En fin, el sentido de la autoridad en la Iglesia, para Santo Tomás, se concibe en orden al:

influxus (gratiae) in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem³⁹⁷.

El ejemplo más claro de cuanto hemos dicho es el hecho de que el término "servicio" caracteriza la concepción tomista del rol de la jerarquía en la Iglesia. Por empezar, del episcopado:

³⁹³ No es la única vez que el Aquinate menciona se refiere a los apóstoles como fundamento basándose en la visión de la Ciudad Celestial del capítulo 21 del Apocalipsis: "Expresse autem dicuntur fundamenta Apoc.21: *Murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis nomina duodecim Apostolorum*. Qui intantum dicuntur fundamenta, in quantum eorum doctrina Christum anuntiant" (In Eph. 2, 1.6 (127)).

³⁹⁴ In Eph. 2, 1.6 (131).

³⁹⁵ USEROS CARRETEROS E., o.c., p 108. Este autor sostiene acertadamente que cuando Tomás aplica al Cuerpo Místico el calificativo de "societas perfecta", se trata, no de una suficiencia sociológica, sino sacramental y cristológica.

³⁹⁶ Sabiendo que para el Aquinate estar unido a la Iglesia es estar unido a Cristo, podemos afirmar que la jerarquía tiene la misión de construir una doble unidad: la cristológica: "quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo" (III, q.82, a.2, ad 3), y la institucional: "Attenditur...in conexione membrorum Ecclesiae...et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum Caput...Hoc autem caput est ipse Christus: cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex" (II-II, q.39, a.1, c).

³⁹⁷ III, q.8, a.6, c.

in episcopatu tria possunt considerari: Quorum unum est principale et finale: scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intendit³⁹⁸.

El término clave de la función de los ministros de la Iglesia es la "utilitas"³⁹⁹. La jerarquía siempre se ordena al bien común⁴⁰⁰. Por otra parte, la necesidad de diversos oficios eclesiásticos es una exigencia del dinamismo vital de la Iglesia, de la necesidad de perfección, de la necesidad de diversas acciones, y también, por supuesto, responde a la "dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae"⁴⁰¹, puesto que ella es la obra en la que más reluce la sabiduría divina como dice nuestro texto de In Hebr. 11,3.

También el papa es considerado por Santo Tomás en orden a la edificación de la Ciudad de Dios, ejerciendo sus funciones ministeriales en la comunidad eclesial como garantía última de la unidad visible de la misma. En efecto, la necesidad de una cabeza se debe fundamenta en cuatro razones, primero, en que es preciso que haya un solo jefe para conservar la unidad, que es unidad en una misma fe; segundo, porque el régimen eclesiástico que tiene a Dios por autor tiene que ser el mejor, es decir, el monárquico; tercero, porque la jerarquía terrenal tiene que imitar la celestial; cuarto, por que Cristo debía encomendar el cuidado pastoral de la Iglesia y, para que se conservase la unidad entregó la "potestas clavium" a Pedro y a sus sucesores⁴⁰².

Respecto al concepto de jurisdicción en Santo Tomás, y aunque haya varias opiniones sobre el mismo⁴⁰³, se puede afirmar que, para él, el papa es directamente principio del poder jurisdiccional e indirectamente, es decir, en el orden del ejercicio, principio del orden sacramental, ya que este está subordinado a aquel en en cuanto a su ejercicio⁴⁰⁴. Y sólo en este sentido pues, ningún teólogo medieval ha visto al papa como la fuente del poder sacramental en la Iglesia⁴⁰⁵. Santo Tomás pone de relieve el papado como una función de gobierno en orden a conservar la unidad de la Iglesia, es decir, como un ministerio, un servicio⁴⁰⁶. Sin embargo, en

³⁹⁸ II-II, q.185, a.1, c. En el a.4, c. de la misma cuestión afirma: "perfectio status episcopalis in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod salutem proximorum insistant".

³⁹⁹ Cfr. Sabra, o.c. p.117.

⁴⁰⁰ Esta expresión aparece frecuentemente en Tomás: por ej.: utilitas communis: en II-II, q.63, a.2, ibid. q.147, a.3. A la utilitas subditorum: In II Cor. c.4, 1, 2 (128); In II Sent. d.44, q.2, a.2, ad 1. A la Utilitas Ecclesiae: II-II, q.185, a.3; Contr. Gent.IV, c.76. A la utilitas proximorum: II-II, q.3, a.2, ad 1. A la salus proximorum: II-II, q.185, a.4 y a.5.

⁴⁰¹ "diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiae...ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in Capite adunatur, ad membra eius diversimodi redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiae sit perfectum...Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum quae sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditus et sine confusione omnia peragantur...Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiae, quae in quodam ordine consistit" (II-II, q.183, a.2, c.).

⁴⁰² Cfr. Contr. Gent. IV, 76 texto citado a p.181.

⁴⁰³ Esto a causa principalmente de las imprecisiones inevitables de los textos de quién no ha abordado directamente la cuestión teológica de la jurisdicción (cfr. II-II, q.39, a.3, c.). Pero podemos decir que, la jurisdicción es considerada por Tomás en dos sentidos distintos aunque íntimamente unidos en la vida eclesial concreta. En un sentido designa la prelatura, el hecho de constituir un prelado sobre una parte del pueblo cristiano. En un segundo sentido, designa una de las funciones de la jurisdicción, dando el poder de ejercerla. En este sentido no está formalmente ligada al orden sacramental, pero existe una estrecha conexión entre ambas, si bien en la escolástica no se pensaba la jurisdicción enraizada en el sacramento. Cfr. BONINO S.T., *La place du pape dans l'Eglise selon saint Thomas d'Aquin*, in *R.T.* (94) 1986, p. 392-422.

⁴⁰⁴ Cfr. BONINO S.T., o.c., p.404.

⁴⁰⁵ Cfr. CONGAR Y., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, in *AHLDMA* (1961), p.35-151 (cfr.91).

⁴⁰⁶ Es la característica que define la teología del ministerio en Santo Tomás, no sólo en sus tratados sistemáticos sino también en sus comentarios bíblicos. Cfr. RODRIGUEZ P., *El sentido del ministerio eclesiástico según la primera carta a los Corintios: la interpretación de*

este texto menciona dos poderes formalmente distintos: el poder de orden, que es de naturaleza sacramental, y el poder jurisdiccional o pastoral, que consiste en una misión moral recibida. El papa posee la plenitud de ambos poderes, pero su primado se limita al poder jurisdiccional, ya que en cuanto al poder de orden él es un obispo como cualquier otro⁴⁰⁷.

El primado del papa no es absoluto, ya que no se puede hablar del papa como "fons et origo" del poder eclesiástico, sino más bien, como el que ordena y dispone. Así lo demuestra el uso que hace de la expresión "plenitudo potestatis". Tomás no la emplea para sostener que el papa es la fuente de todo poder, sino para justificar en ciertos casos el uso de una potestad plena⁴⁰⁸, porque la potestad papal no absorbe la de los obispos⁴⁰⁹. Se trata de una concepción "moderada" del primado papal⁴¹⁰. Respecto a la infalibilidad papal, Tomás de Aquino no la afirma explícitamente⁴¹¹, pero esta doctrina está contenida en la de la plenitud del poder jurisdiccional y magisterial del papa⁴¹². En definitiva, con esta idea del papado se entiende que Santo Tomás no sostenga una teocracia papal con injerencia en los asuntos del estado. La "subiectio" del poder temporal al espiritual se refiere solamente al orden de los fines. Esto explica también, a nuestro parecer, la equilibrada relación de las relaciones entre la Ciudad de Dios peregrina y la ciudad terrena.

Santo Tomás, in *Escritos del Vedat* 11 (1981), p.361-378.

⁴⁰⁷ Cfr. IV Sent. d.24, q.3, a.2, q.la.3, ad.3: "Potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi quasi a potestate alterius generis. Sed potestas episcopi exceditur a potestate papae quasi a potestate eiusdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum quem potest facere papa in ministracione sacramentorum, potest facere episcopus: non autem omnem actum quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales".

⁴⁰⁸ Cfr. IV Sent. d.7, q.3, a.1, q.la.3; d.25, q.1, a.1; d.38, q.1, a.4, q.la.2; Quodl.4, q.8, a.2; II-II, q.88, a.12, ad.3; q.89, a.9, ad.3; III, q.72, a.11, ad.1.

⁴⁰⁹ "Quod autem Papa universalem Pontificem se prohibet nominari, non ideo est quia ipse non habeat auctoritatem immediatam et plenam in qualibet Ecclesia; sed quia non praeficitur cuilibet particulari Ecclesiae ut proprius et specialis illius Ecclesiae rector, quia sic cessarent omnium aliorum pontificum potestates". (Contr. Imp. II, c.3 (154)). Sobre este tema cfr. SCHMITZ R.M., *La relazione tra vescovo e presbitero sullo sfondo del primato universale del papa*, in *Doctor Communis* 35/1 (1982), p.160-184. Sobre la relación concilio y papa en la interpretación de la Sagrada Escritura, cfr. MENARD E., *La Tradition. Révélation-Ecriture-Eglise selon Saint Thomas d'Aquin*, Diss. ad Lauream, PUSTA, Montréal, 1964, p.214-228.

⁴¹⁰ Aunque no todos los teólogos están de acuerdo con esta afirmación. Para algunos se trata de un primado papal moderado, así para: CONGAR Y., *Aspects ecclésiologiques...*; HORST U., *Das Wesen der potestas clavium nach Thomas von Aquin*, in *Munchener Theologisches Zeitschrift* 11 (1960), p.191-201. Otros, en cambio, ven Santo Tomás una primacía papal absoluta en la línea de sus contemporáneos franciscanos, cfr. ZUCKERMANN CH., *Aquinas' Conception of the Papal Primacy in Ecclesiastical Government*, in *AHDLMA* 48 (1973), p.97-134 (p.116-128).

⁴¹¹ Cfr. CONGAR Y., *Saint Thomas Aquinas on the Infallibility of the Papal Magisterium*, in *Thomas d'Aquin sa vision de théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London, 1984, p. 81-105 (cfr.p.92 y 102).

⁴¹² De hecho se puede ver, como dice Y. CONGAR, o.c., p.103, ya un primer paso hacia lo que luego será la doctrina de la infalibilidad papal en el texto de II-II, q.1, a.10. c., que sostiene la capacidad del papa para decir en materia de fe: "Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis....Et huius ratio est quia una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud 1 Cor. 1,10: *Idipsum dicatis omnes, et sint in vobis schismata*. Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli: sicut et omnia alia pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem et alia huiusmodi".

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

Sin lugar a dudas, los textos sobre la Ciudad de Dios en Santo Tomás, nos llevan a afirmar que la visión tomista de la Iglesia es esencialmente escatológica.

En esta segunda parte hemos podido comprobar que, nuestra afirmación refleja el verdadero pensamiento de Tomás de Aquino.

En primer lugar, porque el análisis de los textos nos muestran claramente que él ha recibido de la Sagrada Escritura y de San Agustín, una visión de la Iglesia dentro del marco de una teología de la historia en la cual sobresale su dimensión escatológica y dinámica.

Dentro de este cuadro de una visión teológica de la historia, la Iglesia adquiere dimensiones universales. En efecto, situando a Cristo en el centro de la misma como cabeza de todos los hombres, la Iglesia comprende no solamente a los cristianos, sino también, a todos los justos del Antiguo Testamento. Es la misma Iglesia que pasa por diversos estados mostrando de esta manera, que toda ella se orienta a su estado definitivo. Además, porque ya con Cristo se hallan presente en el tiempo los bienes escatológicos que conforman la Ciudad Celestial, y con esta fuerza la Iglesia debe completar el número de los predestinados.

En segundo lugar, por su modo de concebir la dimensión institucional, esto es, finalizada por esta misión fundamental. Por eso, la jerarquía se define por ser una misión recibida al servicio de la edificación de la Iglesia. Incluso el papado tiene este sentido, en su misión de ser garantía visible de la unidad.

Por último, porque en el comentario al Credo, cuando considera las notas, describe la naturaleza de la Iglesia en forma teológica y dinámica, siempre como un don y una tarea.

En la tercera parte de nuestro trabajo, consideraremos los agentes de esta edificación de la Ciudad de Dios comenzando por la obra de Cristo, su Cabeza y fundamento.

PARTE III: LA VIDA DE LA CIUDAD DE DIOS

CAPITULO 1

CRISTO Y EL ESPIRITU SANTO EN LA CIUDAD DE DIOS

No existe una metáfora que pueda describir directa y adecuadamente el misterio eclesial puesto que el lenguaje simbólico tiene sus límites. En primer lugar, porque una imagen no alcanza a traducir de manera suficiente el aspecto que intenta captar, es necesario ir más allá de las realidades temporales para hablar del misterio de la gracia. En segundo lugar, una imagen no traduce más que un aspecto de la realidad y por esta razón necesita ser completada por las otras.

La metáfora de la Ciudad de Dios resulta pues insuficiente para describir todo el misterio de la Iglesia dejando algunos aspectos sin explicitar claramente. Uno de esos aspectos es la obra de Cristo y del Espíritu Santo en la edificación eclesial. En los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios Cristo es presentado como el fundamento y como el jefe que conduce la edificación eclesial desde la Ciudad celestial, y el Espíritu Santo como la fuente de gracias que alegran la Ciudad. En estos textos, sin embargo, no aparece claramente descrita la relación entre Cristo y los miembros de la Iglesia, al menos no como cuando habla del Cuerpo Místico de Cristo.

Debido a esta insuficiencia en nuestro comentario nos serviremos también de textos sobre el Cuerpo Místico, autorizados por el uso equivalente de las imágenes de la Iglesia que hace el mismo Santo Tomás:

homo est cives civitatis Dei, et membrum corporis Christi quod est Ecclesia⁴¹³.

I- Cristo es el fundamento de la Ciudad de Dios

El texto corresponde al comentario a un salmo de alabanza a Dios. El es digno de ser alabado por sus obras, dice Tomás, pero especialmente por las gracias con las cuales constituye la Iglesia, a la que se refiere el salmista cuando dice: "in civitate Dei nostri", y la cual está construída sobre Cristo que es su monte santo. El comentario continúa diciendo que la Ciudad Santa es alegría de toda la tierra porque reúne a judíos y gentiles:

⁴¹³ In III Sent. d.33, q.1, a.4, c. el texto completo es citado a p.175.

Dicit ergo fundatur exultatione universae terrae; quasi dicat fundata est in monte, idest Christo. Sed numquid haec fundatio pertinet ad unam terram tantum? Non, sed redundat in gaudio universae terrae, quia omnis percipiunt gaudium huius foundationis. Ps.65: *Jubilare Deo omnis terra*, psalmum dicite, etc, Is.51: *venient in Sion laudantes*. Thren.1: *haecine est urbs perfecti decoris?* alia littera habet, fundatur, quasi dicat, magnus dominus. Et dico Dominus qui est fundator huius civitatis. Et hoc, in exultatione. Mons Sion latera aquilonis, idest deposita in latere montis Sion ad aquilonem. Sion signat iudeos, aquilo vero signat gentiles idolatras. Haec ergo civitas est composita ex judeis et gentilibus....Haec civitas laudatur ex civilitate quam colit, et ex humanitate Christi quam assumpsit. Dico quod est magna; et hoc est ex ipso specioso germine, idest Christo. Et hoc est gaudium universae terrae⁴¹⁴.

Cada vez que Santo Tomás se encuentra con un texto que habla de la Ciudad de Dios lo interpreta conforme a la idea que se ha formado sobre la misma a partir de la teología bíblica. La Ciudad Santa aparece construida sobre el Monte Santo que es Cristo; en efecto, ya para el Antiguo Testamento Sión es el lugar privilegiado de la presencia divina, y para el Apocalipsis es el lugar de la presencia de Cristo resucitado que sigue ejerciendo su acción salvífica en la historia⁴¹⁵.

Tomás coloca a Cristo como el fundamento de la Ciudad de Dios porque en su teología todo el misterio de la Iglesia está centrado en el misterio de Cristo, por eso algunos ven en su eclesiología una "extensión" de su cristología⁴¹⁶. Otros la califican como "fuertemente cristocéntrica"⁴¹⁷. A partir del hecho que la Iglesia es fundamentalmente la comunión teológica por la gracia, la que tiene por su "autor" o "fuente" a Cristo, se entiende porqué para Tomás Cristo es su fundamento. De El la Iglesia recibe su principio⁴¹⁸, El es su fundamento principal⁴¹⁹, en fin, es quien la construye:

ipse enim Christus, per quem gratia et veritas facta est, tamquam legislator edificavit Ecclesiam⁴²⁰.

Santo Tomás definió la unión entre Cristo y la Iglesia con la expresión: "una mystica persona":

Tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite⁴²¹.

⁴¹⁴ In Ps.47, n.2.

⁴¹⁵ Cfr. p.29.

⁴¹⁶ Cfr. SABRA G., o.c., p. 84 y LE GUILLOU M.J., o.c., p.252.

⁴¹⁷ DULLES A. s.j., *The Church according to Thomas Aquinas*, in *A Church to Believe in*, Crossroad, New York, 1982, p.155.

⁴¹⁸ "figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium" (I, q.92, a.2, c.).

⁴¹⁹ "scilicet, fundamento, qui Christus est principaliter" (In Eph.c.2, l.6, (127)); cfr. In Rom.c.8, l.5 (812).

⁴²⁰ In Hebr. c.3, 9 (161).

⁴²¹ III, q.49, a.1, c.

Esta expresión recorre varias veces sus escritos⁴²², siempre con el mismo significado, es decir, expresando el concepto paulino de la unión entre los miembros y la Cabeza aplicándolo a la causa meritoria. Esta idea "expresa la cualidad que posee Cristo y la causalidad moral que ejerce como hombre-Dios religioso, en virtud de la cual El presenta a Dios un título de satisfacción y mérito válido para todos los hombres"⁴²³.

Como decíamos ya en la introducción el Aquinate no es original al desarrollar su pensamiento sobre la Iglesia en la cristología, porque sigue en esto la tradición de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales⁴²⁴. Se trata de un argumento que adquiere relieve en Pedro Lombardo (In III Sent.d.13). Este distingue tres tipos de gracias en Cristo: la gracia (hipostática) de la unión de las dos naturalezas, la gracia personal de Cristo, y la gracia capital. Esta distinción fue asumida más tarde por sus comentaristas más importantes, aparece en la Suma de Alejandro de Hales, en los comentarios a las Sentencias de Buenaventura y Alberto Magno, en Pedro de Poitiers, en Guillermo de Auxerre, de manera tal que ya se hallaba presente en la época del Aquinate⁴²⁵.

Pero la capitalidad de Cristo, fundamental en la eclesiología de Tomás, tiene una característica original: Cristo es Cabeza de la Iglesia en cuanto hombre. Los escolásticos y el mismo Santo Tomás antes de la Suma⁴²⁶, sostenían que Cristo es Cabeza de la Iglesia en cuanto Dios y en cuanto hombre, porque se consideraba que el influjo directo eficiente de la gracia sólo puede ser causado por Dios. La humanidad de Cristo mereció, satisfizo, impetró, por los hombres, pero nada más. "Pues bien, una de las grandes innovaciones de Santo Tomás, decisiva dentro de su eclesiología, fue ésta: revalorizar la causalidad de la humanidad santa de Cristo en la comunicación de la gracia"⁴²⁷.

Debido a la importancia del tema creemos conveniente recurrir a la teología que el Angélico desarrolla en los textos sobre el Cuerpo Místico dado que en los textos sobre la Ciudad de Dios esta capitalidad de Cristo no se profundiza demasiado.

Para comenzar debemos aclarar que para Santo Tomás decir que Cristo es "caput Ecclesiae" es usar una metáfora (in metaphoricis locutionibus) tomada del cuerpo humano⁴²⁸. Ello no significa que la capitalidad de Cristo no sea real, sino que cabeza en Cristo designa una realidad más alta que la del cuerpo humano. En efecto, se distingue de aquella, primero en que Cristo mismo tiene una cabeza: Dios; segundo, en que no existe una influencia recíproca: Cristo influye en los miembros sin recibir nada de ellos; tercero, Cristo en cuanto cabeza es el que crea, conforma y estructura todo el cuerpo; por último, Cristo no es un miembro particular del cuerpo:

⁴²² Cfr. In III Sent.d.18, a.6, q.1, ad.2; De Ver.q.29, a.7, sed c. 3 y ad.11; In Col.1,1,6; In Ps.21,1 y 30,1; III, q.15, a.1, ad.1; q.19, a.4, q.48, a.2, ad.1.

⁴²³ CONGAR Y., *La Personne Eglise*, in *Revue Thomiste* 71 (1971) p.613-640, (cfr.p.619).

⁴²⁴ Cfr. GRABMANN M., o.c., p.15 ss.

⁴²⁵ Cfr. *Ibid.*, p.196-208.

⁴²⁶ Cfr. GEISELMANN, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, in *Theol. Quartalsc.* 107 (1926), ha demostrado que el cambio de Santo Tomás sobre la manera de pensar la causalidad de la humanidad de Cristo tuvo lugar entre las q. 27 y 29 de De Ver.

⁴²⁷ VELASCO R., *La Iglesia en la III Parte de la Suma de Santo Tomás*, in *Claretianum* 10 (1970), p.109-138, (cfr. p.116).

⁴²⁸ Cfr. III, q.8, a.1, ad.2.

es cabeza y es todo a la vez en la Iglesia.

Se debe tener presente que se trata de un uso analógico del término, que expresa las tres funciones básicas que definen la relación entre la cabeza y el cuerpo, y que se aplican a Cristo "spiritualiter"⁴²⁹. La primera razón de la capitalidad de Cristo es la de orden. Cristo es el primero porque en El la naturaleza humana se unió al Verbo en persona (la máxima unión que pueda existir entre una creatura racional y Dios⁴³⁰), por eso Cristo en su humanidad es lo más cercano a Dios que existe:

Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prius est, etsi non tempore: quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratias ipsius⁴³¹.

Cristo es el primero no en sentido temporal o locativo sino más profundamente en un sentido metafísico. El es el Primogénito en cuanto que por conformarnos a El podemos aproximarnos a Dios. Cristo es la Cabeza de todos los que poseen la gracia, El asumió la naturaleza humana para convertirse en la vía por la que los hombres puedan llegar a Dios⁴³².

La segunda razón de la capitalidad de Cristo se funda en la plenitud de la gracia habitual que posee⁴³³. Cristo posee también la gracia habitual como la puede poseer cualquier hombre, pero esta gracia habitual de Cristo se distingue de las otras, porque esta ella es un efecto en el alma de Cristo de la filiación eterna del Verbo:

Gratiam autem habitualis non facit de non-filio filium adoptivo, sed est quidam effectus filiationis in anima Christi⁴³⁴.

Por eso Cristo posee la gracia de la manera más perfecta en que puede ser poseída, y posee una gracia que contiene en sí todas las virtualidades de la gracia. Esta gracia es además formalmente redundante y se convierte en principio de todas las gracias, Cristo, posee la plenitud de la gracia en cuanto a su cantidad intensiva y también en cuanto a su virtud:

Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum qui potest haberi. Et hoc quidem apparet primo, ex propinquitatem animae Christi ad causam gratiae..secundo ex comparationem eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios...Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam: quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere

⁴²⁹ "ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare: scilicet, ordinem, perfectionem et virtutem" (Ibid. c.).

⁴³⁰ Cfr. III, q.7, a.12.

⁴³¹ III, q.8, a.1, c.

⁴³² Cfr. CONTAT A., *Destin de l'homme et incarnation du Verbe selon St. Thomas d'Aquin*, in *Divinitas XXXV* (1991), p.159-176.

⁴³³ "secundum vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum" (III, q.8, a.1, c.).

⁴³⁴ III, q.23, a.4, ad 2. En q.7, a.13 dice así: "unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem".

habentium gratias⁴³⁵.

Es la gracia propia de aquel que es la cabeza de la Iglesia, pues de su plenitud recibimos nosotros todos la vida divina que funda la Ciudad de Dios. Por eso en el texto de In Ps. 47 citado arriba, Tomás precisa: "et dico Dominus qui es fundator huius civitatis". Cristo mismo es el Bien espiritual de toda la Iglesia, Cristo y la Iglesia no es mas que sólo Cristo, porque en El ella está ya contenida:

in Christo bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum, unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquid ipse et alii quam ipse solus⁴³⁶.

La tercera razón de la capitalidad de Cristo, para nuestro propósito la más importante es el influjo de la Cabeza en sus miembros: "Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae"⁴³⁷. En este sentido Tomás sostiene que Cristo es el monte sobre el que se asienta la Iglesia que está constituida de las gracias que recibe de El:

praevalebit adhuc, et hoc licet in tota creatura pateat, specialiter tamen apparet in beneficiis gratiae quibus constituta est Ecclesia. Et ideo dicit, in civitate Dei nostri, scilicet Ecclesia. Apoc.21: *vidit civitatem sanctam Ierusalem*, etc., et haec civitas, scilicet Ecclesia, sita est in monte sancto eius, hic mons est Christus. Is.2: *erit mons domus Domini*, de hac civitate dicitur Math.5: *non potest civitas abscondi supra montem posita*⁴³⁸.

De todas maneras, todavía falta saber cómo se establece esta corriente vital entre Cristo y los cristianos, de manera tal que la gracia que se en Cristo se haya en plenitud "fluya" de la cabeza a los miembros.

II- Cristo es el Jefe de la Ciudad de Dios

Otro de los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios llama a Cristo el "duce" de esta Ciudad. Este texto se halla en el comentario a la carta a los Efesios (4,4-6) en la que San Pablo

⁴³⁵ III, q.7, a.9, c. En el a.10 afirma que en Cristo se da la plenitud de la gracia no solamente por parte de quien tiene la gracia sino también "ex parte ipsius gratiae". En un claro texto del Comp. Theol.c.215 (433) dice que esta gracia en cierto modo puede llamarse infinita: "Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit: unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensuram effundendi, quod ad gratia capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solo sufficiat ad salutem hominum aliquorum sed etiam totius mundi".

⁴³⁶ In IV Sent. d.49, q.4, a.3, ad 4; cfr. De Ver.q.29, a.5.

⁴³⁷ III, q.8, a.1, c.

⁴³⁸ In Ps.47, n.1.

exhorta a los cristianos a vivir en la unidad, pues: "Uno sólo es el Señor, una sola la fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos que está sobre todos, por todos y en todos" y Santo Tomás sostiene que éstas son las cuatro cosas que constituyen la unidad eclesial compuesta de diversos miembros, pues la Iglesia, es como una ciudad que tiene cuatro cosas comunes: un gobernador, una ley, la mismas insignias y el mismo fin

Dicit ergo: Dico quod debetis habere unum corpus et unum spiritum, quia estis in unitate ecclesiae, quae est una.

Primo, quia habet ducem unum, scilicet Christum, et quantum ad hoc dicit unus Dominus, non plures, pro quorum diversis voluntatibus oporteat vos discordare. Dicitur enim Hebr.3,6: *Christus est tanquam filius in domo sua*. Act.2,36: *certissime ergo sciat omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis*. 1 Cor.8,6: *unus Dominus noster Iesus Christus*. Zach.14,9: *In illa die erit Dominus unus, et nomen eius unum*⁴³⁹.

En la Ciudad de Dios como en la comunidad política es necesaria la autoridad de un jefe que estructure y gobierne la sociedad, Cristo es el Jefe en esta Ciudad porque sólo El tiene en sentido pleno el gobierno. En efecto, Tomás dice que el gobierno exterior de los miembros de la Iglesia Cristo lo realiza mediante sus ministros, pero respecto al influjo interior de la gracia:

non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitatis, ex hoc quod est divinitate adiuncta, habet virtutem iustificandi⁴⁴⁰.

En este sentido el jefe no puede ser sino uno, Cristo. Tomás de Aquino en este punto es original pues descubre en profundidad el importante rol que tiene la humanidad de Cristo en la edificación de la Ciudad de Dios. Ello implica una superación de la teología medieval pues cuando los escolásticos atribuían a la humanidad del Verbo una causalidad simplemente moral le restaban la importancia que ésta tiene y, por lo mismo no alcanzaban a explicar con suficiente claridad el modo del contacto vital por el que de Cristo fluye la gracia a los cristianos.

Santo Tomás sostiene, en cambio, que Cristo comunica la gracia por medio de su naturaleza humana, la gracia fluye a través de su humanidad, por esto dice que Cristo es Cabeza de la Iglesia en cuanto a su humanidad⁴⁴¹. Por eso también ve en los actos realizados con su humanidad la fuente de la salvación de la que nace la Iglesia:

ergo dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christus secundum quod Deus, auctoritative:

sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitatis fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote

⁴³⁹ In Eph., c.4, l.2, (198-201).

⁴⁴⁰ Cfr. III, q.8, a.6, c.

⁴⁴¹ Cfr. GOMEZ E., *El influjo vital de Cristo Cabeza sobre sus miembros, según Santo Tomás de Aquino*, in *Estudios* 4 (1948), p.77-96.

gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam⁴⁴².

La idea de la humanidad de Cristo como "organum divinitatis" o "instrumentum" no es una creación del Aquinate, él la toma de las fuentes patrísticas, concretamente sigue al Damasceno⁴⁴³. El instrumento para Tomás de Aquino designa aquello por medio de lo cual algo se hace, pero que no constituye el fin de su acción sino que es utilizado en razón de la intención de la causa principal. El instrumento siempre obra en la medida en que es movido por la causa principal, su acción es sólo transeúnte. Por esto el efecto se asemeja a la forma de la causa primera en virtud de la cual el instrumento opera. No obstante ello, también éste tiene una influencia sobre el efecto, al menos en su materialidad. Ahora bien, existen diversas clases de instrumentos, hay instrumentos animados e inanimados, separados y unidos a la causa principal. Los sacramentos son, por ejemplo, instrumentos inanimados y separados que causan la gracia⁴⁴⁴. Los santos y los ministros de la Iglesia son instrumentos separados pero animados⁴⁴⁵.

En la fuente misma de la gracia se realiza la instrumentalidad más perfecta, en este caso el instrumento es no sólo animado sino también "coniunctum". La humanidad de Cristo al ser asumida por la persona del Verbo queda constituida en instrumento suyo, en un "instrumentum coniunctum"⁴⁴⁶, y también en un instrumento animado:

humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur: sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur⁴⁴⁷.

La acción instrumental de la humanidad de Cristo es una acción libre, consiste en una libre aceptación de la voluntad de Dios:

sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem⁴⁴⁸.

Se trata de una verdadera causalidad eficiente, pues ella tiene parte en la producción del efecto. Como todo ejercicio de la causalidad eficiente esta conlleva un cierto esbozo de la causalidad formal. La gracia que por medio de la humanidad de Cristo llega a los hombres opera en esto una "configuración" a Cristo:

⁴⁴² III,q.8,a.1,ad 1 cfr a.6,c.; In III Sent.d.13, q.2, a.1, ad 3; etc. Entre los autores que han estudiado este tema existe divergencia respecto a cuando Tomás llega a esta afirmación. Según el parecer de GEISELMANN, o.c., Tomás atribuye en el Comentario a las Sentencias la causalidad de la gracia sólo a Dios. El desarrollo de la idea tuvo lugar entre las q.27 y 29 de De Ver.. Comparte esta opinión Backes I., *Die Christologie*. No está de acuerdo con esta opinión TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg, 1940, cit. por SABRA G., o.c., p.88-89.

⁴⁴³ Cfr. Backes I.,o.c. p.283-284.

⁴⁴⁴ Cfr. III,q.62, a.1, c; De Ver.q.27, a.4; In IV Sent.d.19, q.1, a.4, q.1a.1.

⁴⁴⁵ Cfr. III, q.7, a.7, ad 1 ; cfr. ibid. q.64, a.3,c.

⁴⁴⁶ Cfr. III q.62, a.5 ; cfr. ibid. q.64, a.3 ; Contr. Gent.IV, c.43.

⁴⁴⁷ III, q.7, a.1, ad 3 ; cfr. ibid. q.18, a.1, ad 2.

⁴⁴⁸ III,q.18, a.1, ad 2 ; cfr. q.7, a.1, ad 3 y In Hebr. c.10, l.7 (490).

ad hoc consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari⁴⁴⁹.

Santo Tomás piensa la Iglesia en una perspectiva espiritual-sapiencial, como la renovación de las imágenes divinas por la Sabiduría Divina. "La Iglesia aparece como la congregación de estas imágenes espirituales renovadas por Cristo en su propia imagen en la unidad de la Iglesia, y como una realidad corporificada, ya que ella se realiza a través de la instrumentalidad humana de Cristo"⁴⁵⁰.

A partir de esta doctrina el Angélico afirmará, como veremos más adelante, que todas las acciones de Cristo son salvíficas en virtud de la unión hipostática. De esa manera, la humanidad de Cristo pasa al primer plano de la eclesiología de Santo Tomás⁴⁵¹; y cuestiones que a primera vista pueden parecer ajenas a ella, como la de la Pasión, Muerte y Resurrección, tienen para él un valor directamente eclesiológico. Por este motivo se explica también la referencia a la humanidad de Cristo en el texto de In Ps. 47, n.2 que hemos citado al inicio de este capítulo. Este misterio de la salvación que por la humanidad de Cristo llega a todos los hombres es causa del gozo y alabanza en la Ciudad de Dios.

III- Cristo resucitado edifica la Ciudad de Dios

En otro texto del comentario a la carta a los Hebreos, el tema es el paso a la Ciudad Celestial, allí Tomás afirma que el autor en este capítulo exhorta a las buenas obras y para ello enseña que hay que fortalecer el corazón con la gracia, pues nuestra ciudad permanente está, donde Cristo está:

dicens non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus. Homo enim libenter manet in loco suo proprio. Finis enim noster non sunt legalia, nec temporalia, sed finis noster Christus est. Rom.10,4: Finis noster Christus est, ad salutem omni credenti. Non ergo habemus hic manentem civitatem sed ubi est Christus: ergo exeamus ad ipsum... Col.3,1: si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens, etc. Is.33,20: Respice Sion, civitatem solemnitatis nostrae. Supra 11,10: Expectabat fundamenta habentem civitatem, cuius artifex et conditor Deus. Item meliorem civitatem appetunt, id est caelestem. Ad ipsum enim intendimus transferri, sicut ad locum et altare nostrum. Ergo exeundum est ad illud⁴⁵².

⁴⁴⁹ III, q.49, a.3, ad 2 ; cfr. ibidem ad 3.

⁴⁵⁰ LE GUILLOU M.J.; o.c., p.231.

⁴⁵¹ Cfr. VELASCO R., o.c. p.126.

⁴⁵² In Hebraeos c.13, l.2, (750).

Para Santo Tomás la resurrección de Cristo es el paso definitivo a la Ciudad Celestial porque los misterios de la vida siguen actuando en los hombres, la tesis de la instrumentalidad de la humanidad del Verbo le permite descubrir esta continua presencia de los misterios de la vida de Cristo en la edificación de la Ciudad de Dios. Este es el sentido en el que el Aquinate entiende que el fundamento de esta ciudad está en el cielo y desde allí desciende. En la encarnación está la clave de este misterio.

En efecto, los misterios de la vida de Cristo tienen un valor suprahistórico, aunque hayan sido realizados en un momento histórico concreto. Son medios perennes y necesarios de salvación para todos los tiempos⁴⁵³, ya que en cuanto fueron realizados por la humanidad de Cristo están circunscriptos en un lugar y en un tiempo. Sin embargo, como las "acciones sunt suppositorum" todo el obrar de la humanidad de Cristo tiene fundamento en la Persona Divina del Verbo y por ello su acción puede estar siempre presente⁴⁵⁴. El Angélico enseña que los beneficios actuales que confiere la humanidad de Cristo glorificado a los miembros del Cuerpo Místico son los de su muerte y resurrección y los de su intercesión por nosotros⁴⁵⁵.

De esta manera el que la humanidad de Cristo sea instrumento de su divinidad explica cómo la resurrección de Cristo sea causa de nuestra resurrección, no en el orden del mérito sino de la causalidad eficiente y ejemplar⁴⁵⁶. La resurrección de Cristo es la plenitud de la divinidad que redonda en su cuerpo. Esa plenitud, que durante su vida terrena no redundaba todavía, por disposición divina, para que se cumpliesen los misterios de nuestra redención, después de su resurrección lo inunda de gloria transformando su cuerpo en glorioso⁴⁵⁷. De este modo, Cristo el primero de los resucitados, se convierte en causa universal de resurrección de los hombres:

dicendum quod illud quod est primum in quaelibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post ut dic. in II

Met.. Primum autem in genere nostrae resurrectionis fuit resurrectio Christi...unde oportet quod

⁴⁵³ Cfr. LECUYER J., *La causalité efficiente des mystères du Christ selon Saint Thomas*, in *Doctor Communis* 6 (1953) p.91-120. El autor muestra como en los últimos escritos: Suma Teológica, Comentarios bíblicos, Compendio de Teología; el tema del contacto espiritual con los misterios de Cristo adquieren mayor precisión. p.113 ss.

⁴⁵⁴ Cfr. HUGON E. o.p., *La causalité instrumentale de l'humanité sainte de Jésus*, in *Revue Thomiste* 13 (1905) p.44-68. La acción física de la humanidad de Cristo no ha cesado después de la Ascensión, es el Cristo hombre que continúa operando hoy como causa eficiente en los sacramentos, y en virtud de El obran los ministros de la Iglesia. (cfr.p.63). Cfr. LAVAUD M.B., o.p., *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la Sainte Humanité et des sacrements*, in *Revue Thomiste* 32 (1927), p.292-316. Cfr. también BOUESSE H. o.p., *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la Sainte Humanité du Christ*, in *Revue Thomiste* 39 (1934), p.370-393; 44 (1938) p.256-289.

⁴⁵⁵ En el comentario a la carta a los Romanos los describe así: "quia etiam ipse secundum humanitatem suam magna beneficia sanctis confert sicut et secundum suam divinitatem, et ponit quator humanitatis ipsius beneficia . Primo quidem mortem...Christus semel pro peccatis nostris mortuus est...secundo, resurrectionem, per quam scilicet nos vivificat, et nunc vita spirituali; et tandem vita corporali...Addit autem imo, quia potius est nunc commemorandus ex virtute resurrectionis, quam ex infirmitate passionis...Tertio, ipsam patris confessionem... id est in aequalitate Dei Patris secundum naturam divinam, et in potioribus bonis eius secundum naturam humanam et hoc etiam est ad gloriam nostram...Quarto, interpellationem eius, cum dicit qui etiam interpellat pro nobis quasi advocatus noster existens...dicitur autem pro nobis interpellare dupliciter. Uno modo pro nobis orando...alio modo interpellat pro nobis humanitatem pro nobis assumptam et mysteria in ea celebrata conspectui paterno repraesentando" (In Rom.8,34 L.7 (719-720)).

⁴⁵⁶ El acento que pone Santo Tomás en la causalidad eficiente, paralelamente a la meritoria, le permite subrayar la importancia de los misterios de Cristo, después de su muerte, en particular, su resurrección, que se convierte en el momento por excelencia del acto salvador. Cfr. CATAO B., *Salut et Rédemption chez Saint Thomas d'Aquin*, (Théologie 62), Aubier, ed.Montaigne, Paris, 1965. p.161.

⁴⁵⁷ Cfr.III, q.54, a.2, c.

resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis⁴⁵⁸.

Ahora bien, si lo propio de la causa eficiente es entrar en contacto con su efecto, llegar hasta él y tocarlo con su virtud efectiva, ¿cómo se explica la causalidad de la humanidad de Cristo? En el mismo artículo dice que la resurrección de Cristo es causa de la nuestra por la virtud divina:

quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae⁴⁵⁹.

Este contacto virtual significa la atracción por la que todos los hombres tienden a encontrarse con Dios mediante aquel que es la Cabeza de toda la humanidad y que la resume en sí⁴⁶⁰.

Lo mismo debe decirse de los otros misterios de la vida de Cristo, especialmente de la Pasión que tiene un claro sentido eclesiológico, por ser causa eficiente de la salvación de los hombres. Cristo recibió la gracia no sólo como persona singular sino también como cabeza de la Iglesia:

opera Christi hoc modo se habet tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum⁴⁶¹.

Los méritos de la Pasión se aplican a los miembros de la Iglesia en virtud de la unión mística:

caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra⁴⁶².

Por ello nosotros podemos participar de su mérito y satisfacción⁴⁶³, y obtener así la remisión de nuestros pecados⁴⁶⁴.

⁴⁵⁸ III, q.56, a.1, c.

⁴⁵⁹ Ibid. ad.3.

⁴⁶⁰ Cfr. CATAO B., o.c., p.172-179.

⁴⁶¹ III, q.48, a.1, c.

⁴⁶² Ibid. a.2, ad.1.

⁴⁶³ "dicendum quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reato poena; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo" (III, q.48, a.6, ad 3).

⁴⁶⁴ "Quia enim ipse (Christus) est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia substinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suae passionis: sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commississet. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus" (III, q.49, a.1, c.).

También la muerte y la sepultura de Cristo tienen un valor salvífico. Aunque después de la muerte su humanidad ya no merece continúa ejerciendo una causalidad eficiente respecto a la gracia, pues permanece unida a la divinidad⁴⁶⁵. Finalmente, Tomás de Aquino ve en la ascensión de Cristo la causa de nuestra ascensión porque así ha preparado el último tramo del camino hacia el cielo, y esto de tres maneras:

Et primo quidem, viam nobis praeparavit ascendendi in caelum...quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit. Secundo...ipsa enim repraesentatio sui ex natura humana, quam in caelo intulit, est quaedam interpellatio pro nobis: ut, ex quo Deus humanam naturam sic exaltavit in Christo, etiam eorum misereatur pro quibus Filius Dei humanam naturam assumpsit. Tertio ut in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret⁴⁶⁶.

Con la esperanza de esta victoria final la Iglesia camina hasta que un día se siente con Cristo, su Cabeza, junto al Padre en la Ciudad Celestial⁴⁶⁷.

Para Santo Tomás como para San Agustín la Ciudad de Dios está centrada en el misterio. Esta visión profunda y realista de la obra de Cristo permite describir con notable claridad la presencia siempre actual de Cristo resucitado en la edificación eclesial, y en consecuencia pone de relieve el inicio de la vida eterna en la Ciudad de Dios peregrina.

IV- El Espíritu Santo fuente de gracias en la Ciudad de Dios

Lamentablemente Tomás habla muy poco sobre la obra del Espíritu Santo en los textos sobre la Ciudad de Dios. No obstante ello, existe un texto de en el comentario al salmo 45 que según nuestro exégeta trata de los beneficios de Dios a los cristianos. De acuerdo a su metodología exegética Tomás divide el salmo en dos partes, la primera trata del auxilio divino contra las tribulaciones, y la segunda de la paz concedida después de las tribulaciones. El Aquinate interpreta alegóricamente, "sub similitudine", los ríos que alegran la Ciudad de Dios y sostiene que por ellos se proponen las gracias divinas que son consuelo en medio de las tribulaciones debido a su abundancia y a la presencia de Dios:

Haec ergo civitas laetificatur per gratiam Spiritus Sancti in eam descendentem...Secundus effectus est sanctitatis: unde dicit sanctificavit tabernaculum suum altissimus. Hoc tabernaculum uno modo est

⁴⁶⁵ Cfr. III, q.50, a.6, c. ; y ad.3; Sepultura: q.51, a.1, c.

⁴⁶⁶ III, q.57, a.6, c. Cfr. ad 1. En el ad 2 dice: "ascensiones Christi est directe causa ascensionis nostrae, quasi inchoando ipsam in capite nostro, cui oportet membri coniungi".

⁴⁶⁷ Cfr. III, q.58, a.4, ad 1: "quod condesere nos fecit in caelestibus: scilicet in hoc ipsum quod caput nostrum, quod est Christus ibi sedet".

ipsa civitas. In civitate habitant quiescentes, in tabernaculo militans Ecclesia, quae hic habet pacem, scilicet ex Deo: et tamen patitur inquietem a mundo. Jn 16: *in mundo pressuram habebitis; in me autem pacem*. Et ideo propter primum dicitur civitas: propter secundum dicitur tabernaculum. Hoc ergo sanctificavit altissimus per proprium sanguinem. Hebr. ult.: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem, etc*. Item per sacramenta in quibus operatur virtus sanguinis Christi. 1 Cor.6: *sed abluti estis, sed iustificatis estis*. Vel aliter. In civitate et in exercitu est principale tabernaculum regis vel ducis: ita in hac civitate, idest ecclesia, principale tabernaculum est corpus Christi⁴⁶⁸.

Algo digno de ser tenido en cuenta es el final de este texto que pensamos manifiesta su modo de vivir la Iglesia. Ella tiene su paz en esta presencia de Dios y más concretamente en el cuerpo de Cristo⁴⁶⁹. Merece destacarse también la cantidad de citas bíblicas con las que expone el contenido doctrinal-espiritual del salmo, como es costumbre en él⁴⁷⁰.

En el texto Santo Tomás identifica la Ciudad de Dios de la que habla el salmo con la Iglesia, la parte peregrina de la misma, y atribuye al Espíritu Santo como fuente de gracias la misión de santificar la comunidad eclesial. Esta santificación se realiza a través de la humanidad de Cristo y los sacramentos. En la pneumatología tomista dos son los temas importantes en eclesiología, la obra del Espíritu Santo concebida como continuación de la obra iniciada por el Hijo y su misión entendida principalmente como el fundamento último de la unidad eclesial.

En primer lugar, el Espíritu es el que continúa la obra de redención iniciada por el Hijo, es decir, el Espíritu obra junto con el Hijo como el "Espíritu de Cristo", porque las operaciones económicas corresponden a las procesiones inmanentes⁴⁷¹. Para Santo Tomás la venida del Espíritu es función de la glorificación de Cristo:

statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus⁴⁷².

Tomando el esquema exitus-reditus podemos decir que existe una íntima complementariedad entre la misión económica del Hijo y la del Espíritu. De este modo, en el retorno de las creaturas a Dios Cristo es el camino:

viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire

⁴⁶⁸ In Ps.45,n.3.

⁴⁶⁹ Luego agrega reflexiones que son interesantes y que no citamos para no alargar demasiado el texto. Por ejemplo, que cuando el salmista dice: "Deus in medio eius" Santo Tomás lo refiere a la presencia de Dios en nuestros corazones que tiene un doble efecto: la "stabilitas contra mala, et firmitas ad bona", de allí que la ciudad sea firme, segura. O también, el llamar a la Virgen María "civitas" porque "in ipsa habitavit, ipsam fluminis impetus, scilicet Spiritus Sanctus".

⁴⁷⁰ Pero esta vez se percibe un clima distinto en el comentario, más espiritual, más de oración. Entre los comentarios bíblicos, éste y el comentario al Cántico de los Cánticos son obras de piedad y por eso tienen una impronta propia; en cambio el resto son verdaderas obras teológicas, trabajos formalmente escolares. De todas maneras, Santo Tomás se distingue en exégesis más por la calidad de su espíritu que por la metodología. Cfr. SPICQ C. *Esquisse d'une histoire*, p.315.

⁴⁷¹ Por eso dice que el Hijo envía el Espíritu: In Io.15,L.5 (2061); que el Hijo obra a través del Espíritu: De Pot. q.10, a.4, c.; que el Padre y el Hijo dan el Espíritu: In Gal., c.3, l.2 (127); y que el Hijo es manifestado a través del Espíritu: In Io.c.1, l.14 (268).

⁴⁷² I-II, q.106, a.4, ad 2.

possimus⁴⁷³.

El Espíritu es la fuerza de este retorno y el principio de todo movimiento en la vida espiritual⁴⁷⁴. Ambos comparten la misión de santificar por medio de la gracia, pues tienen el mismo espacio en el cual desarrollarla, la "Lex Nova": "lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti"⁴⁷⁵. Hijo y Espíritu están a la raíz de la gracia, aunque se distingan por sus efectos⁴⁷⁶, por eso, Cristo obra a través del Espíritu Santo⁴⁷⁷, El es manifestado y glorificado por el Espíritu⁴⁷⁸, El da el Espíritu⁴⁷⁹, y el Espíritu Santo viene en nombre del Hijo⁴⁸⁰. En consecuencia se puede decir que:

quia scilicet iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christi Iesu... Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem
quid non est capiti Christi coniunctus⁴⁸¹.

Por último, el Espíritu que viene a santificar la Iglesia es dado por el mismo Cristo por medio de su humanidad:

In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum Sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Padre procedit ut amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur...Et ideo baptismus et alia sacramenta non habet efficaciam, nisi virtute humanitatis et passionis Christi⁴⁸².

En la eclesiología de Santo Tomás por otra parte el Espíritu Santo es la fuente de la eclesial por tres razones⁴⁸³: primero, es principio de unidad numérica porque es objeto de una misma fe y amor para todos los fieles; segundo, porque está presente en todos los miembros a la vez; tercero, por ser principio del dinamismo vital eclesial.

El Espíritu realiza la unidad de la Iglesia siempre en referencia a Cristo, porque desde

⁴⁷³ III, Prol.

⁴⁷⁴ "in vita spirituali omnis motus noster debet esse a Spiritu Sancto" (In Gal.c.5, l.7 (340)). De hecho la terminología que Santo Tomás usa para hablar del Espíritu indica esta fuerza que "mueve": In Gal.c.5, l.4 (307-308); In Rom.c.8, l.3 (635); In Io.c.14, l.6 (1955); "instiga": Ad Gal. ibid; "inclinans": In Rom.c.8, l.1 (603); "dirige": In II Tim.c.1, l.3 (14); "inspira": In Io.14,6 (1958-1960). Además afirma que el mismo nombre "espíritu" significa "quandam vim motivam" Cfr: I, q.36, a.1, ad 3; In I Cor.c.2, l.2 (106); In Io.c.15, l.5 (2062); In II Tim.c.1, l.3 (14). Para concluir, al Espíritu corresponde conducir todas las cosas hacia su fin: "Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines" (I, q.45,a.6,ad 2).

⁴⁷⁵ Ibid. ad.3.

⁴⁷⁶ Cfr. I, q.43, a.5, ad 3, cfr. cita n.560.

⁴⁷⁷ In Eph.c.2, l.3 (121).

⁴⁷⁸ In Io. 1, l.14 (268-271); cfr. también c.16, l.3 (2106).

⁴⁷⁹ In III Sent.d.13, q.2, a.1 ad 1 ; cfr. In Rom.c.1, l.3 (58).

⁴⁸⁰ In Io.14, l.6 (1957).

⁴⁸¹ In Rom.8, l.1 (605). "Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam" (I-II, q.106, a.1, ad 3).

⁴⁸² In Tit. c.3, l.1 (93).

⁴⁸³ Cfr. VAUTHIER E., *Le Saint Esprit, principe d'unité de l'Eglise d'après Saint Thomas d'Aquin*, in MSR 5 (1948) y 6 (1949) p.60.

Cristo se deriva la unidad por la fe y la caridad por la que los cristianos se unen a Cristo y a los otros miembros⁴⁸⁴; pero sobre todo porque es el mismo Espíritu que habita en la cabeza y en los miembros, así es principio interno de unidad numérica⁴⁸⁵:

in hoc quod de Christi plenitudine omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprio traductio. Est igitur similitudo quantum ad ipsum Spiritum Sanctum increatum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus. Est autem dissimilitudo quantum ad ipsum donum, secundum quod Spiritum Sanctus in nobis inhabitat, qui istud non traducitur de subiecto in subiectum⁴⁸⁶.

Por eso el Aquinate coloca al Espíritu Santo en el último grado de la unidad eclesial como la fuente de ésta. Para nuestro Doctor, hay cuatro tipos de uniones en la Iglesia: por la naturaleza, por la fe, por la caridad y la gracia:

Quarta est, secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali⁴⁸⁷.

En el texto del comentario al salmo 45 citado arriba Santo Tomás dice que las gracias descienden a la Iglesia por el Espíritu Santo porque El es la fuente de todas las gracias y carismas con los cuales se edifica la Iglesia, es el "principium gratiarum"⁴⁸⁸.

Por eso, nada expresa mejor el rol que la doctrina de Tomás le atribuye en la unidad eclesial al Espíritu, que la misión que le atribuye como alma de la Iglesia:

ita Ecclesia catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus⁴⁸⁹.

La naturaleza misma de la metáfora de la Ciudad de Dios no le permite a Santo Tomás desarrollar más claramente la misión de Cristo y el Espíritu Santo en la Iglesia. De todas maneras, los textos sobre esta imagen eclesial se refieren, si bien brevemente, a los temas más importantes de su cristología y su pneumatología. Esta metáfora destaca más bien la dimensión comunitaria de la vida sobrenatural que constituye la esencia de la Iglesia en el pensamiento

⁴⁸⁴ "Huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu caritas invicem unimur Deo, secundum illud Eph.4,4: *Unum corpus, et unus spiritus*. Et quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur. Supra 8,9: *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius*, ideo subdit in Christo, qui per spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo. Io.17,2: *Ut sit unum in nobis, sicut et nos unum sumus*" (In Rom.c.12, l.2 (974)). Por el contexto no queda claro si al decir "*spiritus*" se refiere solamente al Espíritu Santo como fuente de unidad eclesial, o a la obra de este; de todas maneras, aparece claramente la actividad del Espíritu como fuente de la unidad.

⁴⁸⁵ A este respecto, E. VAUTHIER sostiene que el Espíritu Santo es un principio inmanente de unidad numérica, parece más apropiado usar el término interior, o.c. p.180, cfr. la crítica de CONGAR Y., *Sainte Eglise*, p.647-649.

⁴⁸⁶ In III Sent.d.13, q.2, a.1, ad 2.

⁴⁸⁷ In III, Sent.d.13, q.2, a.2, sol.2.

⁴⁸⁸ In Tit.c.2, l.3, (68); "omnes gratiae attribuuntur Spiritui Sancto" (In Hebr.c.2, l.1 (99)); cfr. In IV Sent. d.1, q.1, a.4, q.5.; del mismo Espíritu proceden ambas gracias: In I Cor.c.12, l.7 (725).

⁴⁸⁹ In Symb.9 (971) Cfr: "quarta est, secundum quod in eis est Spiritus Sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystice, quasi anima in corpore naturali" (III Sent.d.13, q.2, a.2, c.); también cfr.II-II, q.183, a.2, ad 3; In Col.1, l.4 (46).

tomista.

CAPITULO 2

LA CIUDAD DE DIOS SE FUNDA EN LA COMUNION TEOLOGAL

Toda metáfora eclesial tiene la virtud de captar especialmente un aspecto del misterio de la Iglesia. Cuando Santo Tomás de Aquino usa la metáfora de la Ciudad de Dios destaca de modo particular la vida sobrenatural de la gracia y de las virtudes teologales que constituye y sostiene la comunión eclesial. En efecto, el concepto de ciudad por su misma naturaleza, es decir, en cuanto una organización política expresa la unidad de vida de sus ciudadanos congregados en torno a un bien común. La transposición analógica a la realidad eclesial resalta la ordenación de cada uno de sus miembros al bien común que la constituye, previa admisión a esta sociedad por la elevación de la gracia. El uso de esta metáfora en la eclesiología tomista tiene sus ventajas y desventajas, la ventaja es que de este modo pasa al centro de la eclesiología tomista el concepto de caridad, y la desventaja (al menos en los textos de Tomás) que no profundiza demasiado en todos los elementos de esta comunión, así por ejemplo, en el rol de los sacramentos en la edificación de la Iglesia.

La idea de unidad en orden a un bien común es una de las ideas más importantes de esta metáfora por eso Santo Tomás la menciona cuando quiere referirse a la unidad eclesial. Como por ejemplo en el comentario a la carta a los Efesios donde tiene que explicar la admisión de los gentiles a formar parte junto con los judíos del nuevo pueblo de Dios; señalando que, la Escritura a veces llama a la Iglesia ciudad, y a veces casa:

Civitas enim habet collegium politicum: domus autem oeconomicum, inter quae quidem duplex differentia invenitur. Nam qui sunt de collegio domus communicant sibi in actibus privatis; qui vero sunt de collegio civitatis, communicant sibi in actibus publicis. Item qui sunt in collegio domus, reguntur ab uno qui vocatur paterfamilias, sed qui sunt in collegio civitatis reguntur a rege. Ita enim est paterfamilias in domo, sicut rex in regno. Sic igitur collegium fidelium aliquid habet de civitate et aliquid de domo. Sed si consideretur rector collegii, pater est Matth 6,9: *Pater noster, qui est in caelis*, etc. Hier.3,19: *Patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis; et sic collegium est domus*. Si vero ipsos subditos consideres, sic civitas est, quia communicabant sibi in actibus praecipuis, scilicet fidei, spei, et charitatis. Et hoc modo si fideles considerentur in se, est collegium civitatis; si vero rector collegii attendatur, est collegium domus⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ In Eph.c.2, l.6 (124-125).

El "collegium fidelium" si se considera en relación a sus miembros es como una ciudad, porque el ciudadano en cuanto forma parte de una ciudad debe ordenar su vida al bien común de toda la comunidad, analógicamente (en el orden sobrenatural) sucede lo mismo en la comunidad eclesial, puesto que el cristiano dirige su vida al bien común de ésta por la fe, la esperanza y la caridad. De todas maneras el mismo Santo Tomás es consciente de que el concepto de ciudad es insuficiente para expresar el misterio de la Iglesia, y por eso dice: "collegium fidelium aliquid habet de civitate et aliquid de domo". Concretamente en esta comparación la metáfora de la ciudad no describe las relaciones interpersonales íntimas entre el Padre y sus hijos como lo hace la metáfora de casa.

I- A la Ciudad de Dios se pertenece por la gracia

En otro de sus últimos escritos (1271-1272), el *De Caritate* aparece otro texto sobre la Ciudad de Dios que ofrece una especie de síntesis sobre este tema. También en este caso el contexto es moral, referido a la virtud de la caridad:

Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud, Eph.2,19: *Estis cives sanctorum et domestici Dei*. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuita, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum⁴⁹¹.

Como en el texto del *De Veritate* Tomás encuentra en la cita de la carta a los Efesios un fundamento bíblico para hablar de la Ciudad de Dios. Analizaremos los diversos elementos de esta síntesis que trata de dos temas fundamentales, primero, de la incorporación a esta Ciudad por la gracia; segundo, de la participación de la vida de esta Ciudad por las virtudes.

En la comparación analógica de las dos ciudades el Aquinate parte de la concepción política de la ciudad definiendo la pertenencia a una comunidad política por la incorporación a un bien común y la necesidad de participar de este bien mediante una vida virtuosa. Esto se explica porque el hombre que por naturaleza es sociable necesita asociarse para alcanzar su

⁴⁹¹ De Car. a.2, c.

realización personal pues necesita de la ayuda de los otros. Ahora bien, esta integración tiene una exigencia: a partir de su incorporación a ella el hombre debe dirigir su vida al bien de la comunidad. Esto significa que el bien del individuo está subordinado al bien común puesto que éste último tiene razón de fin:

bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur⁴⁹².

Pero esta subordinación del bien individual no conlleva su anulación, al contrario, el bien común de una ciudad consiste precisamente en alcanzar la plenitud humana, para esto se funda una ciudad; de allí que Aristóteles lo llamara el "buen vivir", es decir, el vivir según la virtud. Por esta razón, no se puede ser buen ciudadano si no se es virtuoso, pues el hombre por naturaleza tiende a la vida política y a la virtud, de modo tal que es imposible que un ciudadano sea bueno si no está proporcionado al bien común por las virtudes⁴⁹³, especialmente por la prudencia política, que es la virtud propia del ciudadano, porque dirige su accionar en la comunidad.

Ahora bien, todo esto se realiza también en cierta manera en la Ciudad de Dios porque el hombre se incorpora a una sociedad ("beata societas") que le exige dirigir su vida al Bien Común que la constituye, él debe "amar" este Bien. En cierta manera, decimos, porque se trata de una analogía metafórica que se fundamenta solamente en la semejanza de esta dinámica de ordenación a un bien común, en realidad son dos bienes comunes de órdenes diferentes (natural y sobrenatural) que fundan dos sociedades de naturaleza diferente. En efecto, la admisión a la Ciudad de Dios, se realiza por la gracia. Ello es espresado más explícitamente en el texto del *De Virtutibus Communi* para ser ciudadano de esta Ciudad, dice: "non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei"⁴⁹⁴.

El fin último sobrenatural es un fin "per accidens", no entra en la estructura de la naturaleza humana, por ello la gracia (participación de la naturaleza divina) abre al hombre, que por su naturaleza tiende a una realización espiritual, la posibilidad de una realización sobrenatural⁴⁹⁵. San Tomás dice que respecto a este don sobrenatural la gratuidad divina es absoluta. El hombre ni siquiera puede prepararse por sí mismo a recibir la gracia⁴⁹⁶, por eso en los textos del *De Caritate* y del *De Virtutibus*) agregará que el hombre es admitido ("admittatur"), o que es elevado ("elevatur") a participar de esta santa sociedad. Esta admisión dice en el *De Veritate* se realiza conforme a los designios de la predestinación que ya tiene

⁴⁹² I-II, q.90, a.3, ad.3.

⁴⁹³ "cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi" (I-II, q.92, a.1, ad.3.).

⁴⁹⁴ De Virt. Comm. a.9, c. . Cfr. el texto entero citado a p.96.

⁴⁹⁵ "actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos...Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam" (I-II, q.109, a.5, c.); cfr. Contr. Gent.III, c.147.

⁴⁹⁶ "patet quod homo non potest se preparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis" (Ibid. q.109, a.6, c.). Si bien se requiere también el concurso libre de la voluntad humana, el libre arbitrio no se convierte a Dios si antes Dios no lo convierte a El (ad.1 y ad.4). Además el hombre sin la gracia no puede reparar el daño ocasionado con su pecado: la mancha del pecado, el desorden de la naturaleza, y el reato de la pena, por eso no puede resurgir del pecado sin la gracia (a.7).

establecidos el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad de Dios celestial⁴⁹⁷.

La gracia es un don real presente en el alma del hombre⁴⁹⁸ por el que Dios se convierte en "vitae animae", no como causa formal sino como causa eficiente, que informa el sujeto no por su sustancia sino mediante la forma que causa en la materia⁴⁹⁹. Esta forma es una cualidad sobrenatural infundida por Dios en el alma por la que el hombre es divinizado, es decir, es elevado a la participación de la bondad divina⁵⁰⁰. A partir de esta elevación el hombre adquiere un principio estable por el que se convierte en verdadera causa de su obrar sobrenatural, así puede obrar en orden al Bien Común de la Ciudad de Dios⁵⁰¹, porque ya por la gracia tiene el inicio de la vida eterna:

Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis⁵⁰².

Más adelante trataremos de las virtudes que corresponden a esta Ciudad. A propósito del tema de la gracia merece destacarse en Santo Tomás la ausencia de una referencia al tema de los carismas en este contexto. No obstante ello y sabiendo la importante dimensión eclesiológica del mismo realizaremos algunas consideraciones breves.

Esta santificación que opera la gracia no es el único camino que ha elegido la providencia divina para edificar esta Ciudad. En efecto, teniendo en cuenta la naturaleza social del hombre Dios ha previsto dones que se ordenan directamente al bien común⁵⁰³. Por eso, al establecer la distinción de la gracia Tomás sostiene que, su misión es conducir a los hombres a Dios y en esta misión pueden cooperar otros hombres:

cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur: quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi donum autem vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo

⁴⁹⁷ Cfr. el texto citado a p.81.

⁴⁹⁸ Para Santo Tomás la gracia es un efecto real e interno en el alma del hombre, es un don, un bien que Dios pone; se opone así a todo extrínsecismo que concibe la gracia como una simple aceptación divina. La clave de esta concepción de la gracia está en la diferencia que existe entre el amor humano y el amor de Dios, pues éste último crea el bien que ama en otro, no sucede siempre lo mismo con el amor humano. Cfr I-II, q.110, a.1, c.; De Ver. q.27, a.1 ; y Contr. Gent. III, c.150.

⁴⁹⁹ Ibid. ad.2.

⁵⁰⁰ Cfr. Ibid. a.2, c.; y ad.2; cfr. De Ver. q. 23, a.3 ad 24. De esto concluye el Aquinate que, primero, la producción de la gracia es la obra más grande que Dios puede producir, según el efecto que produce, la justificación del impío (no según el modo, para el cual la creación es superior, por ser producción de la totalidad del ser de la nada) (Cfr. Ibid. a.113, a.9, ad.2); y segundo, que en la producción de la gracia es posible la intervención de causas instrumentales, no así en la creación (Cfr.I, q.45, a.5).

⁵⁰¹ Conviene recordar que Santo Tomás distingue entre la gracia habitual que es una propiedad que califica el sujeto, de la gracia actual que es una moción que lo impulsa a obrar, pues con esta distinción Tomás explica la estructura operativa del hombre a nivel sobrenatural, como antes ningún teólogo lo había hecho Cfr. GALLI A., *La Teologia della Grazia secondo San Tommaso e nella storia*, Ed. Studio Domenicano. Bologna, 1987, p.161 ss.

⁵⁰² II-II, q.24, a.3, ad.2; también cfr. I-II, q.69, a.2; De ver. q.14, a.2.

⁵⁰³ La gracia en el pensamiento del Aquinate tiene una importante dimensión eclesial, de hecho Y. CONGAR ve además en el capítulo de la Ley Nueva uno de los más originales de la teología de Santo Tomás, en cual se encuentra fijada la escala de los valores eclesiológicos y el estatuto global de la institución como tal. Cfr. *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, p.238-239.

ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens⁵⁰⁴.

La fuerza vital que construye la Ciudad de Dios tiene su fuente en la sacralidad, es decir, en la presencia de la vida divina, de ésta la comunidad de creyentes toma la fuerza para edificarla. Esta vida divina comprende la gracia santificante, por la que Dios habita en los creyentes; y también, los carismas, o "gratias gratis datae", que tienen por fin la santificación de los otros miembros de la Ciudad⁵⁰⁵. Por esta razón, los carismas que son dados para beneficio de toda la Iglesia y en función de aquel bien trascendente que es Dios mismo conservan su carácter de medio, es decir, se ordenan a la santificación del hombre por medio de otro hombre. Desde este punto de vista la gracia santificante es superior a los carismas, en cuanto ordena directamente el hombre a Dios⁵⁰⁶. El cristiano tiene la posibilidad de cumplir la misión más noble que un hombre pueda realizar en esta vida; cooperar en la salvación de los demás:

Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratias gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem⁵⁰⁷.

Para cumplir esta misión, continúa diciendo el texto son necesarias tres cosas: el pleno y cierto conocimiento de la verdad, el poder de confirmar eficazmente tal verdad, y la capacidad de proponerla de modo conveniente⁵⁰⁸. Para confirmar la verdad predicada haciéndola creíble, Dios da los carismas de hacer milagros, especialmente el de sanación, y el de profecía⁵⁰⁹. Por último, concluye citando como carismas en orden a anunciar oportunamente la verdad, el don de lenguas y el don de interpretarlas.

De esta manera en un artículo y a propósito del texto de Cor.12,8 Santo Tomás organizaba el conjunto de los carismas. En el comentario al pasaje de San Pablo, afirma que por

⁵⁰⁴ I-II, q.111, a.1, c.; y ad.3. En el *Comp. Theol.* precisa con mayor insistencia que ambas gracias, la gratum faciens y la gratis data, son donadas gratuitamente por Dios, pero por la primera, a diferencia del carisma, el hombre es santificado y se une a Dios por una amistad mediante la caridad (Cfr. c. 214).

⁵⁰⁵ Cfr. FARICY R., *The Charism of Prophecy in the Church*, in *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale. Vol.IV Prospettive teologiche moderne*, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1981, p.371-380.

⁵⁰⁶ Cfr. I-II, q.111. a.5, c.; y *Contr. Gent.* III, c.154. En este último texto agrega Tomás otra razón. La gracia santificante, dice, es superior a los carismas porque se dirige a todos los hombres en modo permanente y es necesaria para la salvación; los carismas, en cambio, se dan solo a algunos.

⁵⁰⁷ *Ibid.* a.4, c.

⁵⁰⁸ Respecto a la primera, dice: "Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria: sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet aliud instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiae sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur fides, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae. Et sic ponitur sermo scientiae, quae est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur sermo sapientiae, quae est cognitio rerum humanarum: quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur" (*ibid.*).

⁵⁰⁹ "Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest, in operibus miraculosis: sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur gratia sanitarum; sive ordinetur ad solam divinam potestatis manifestationem... Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia, et etiam occultam cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum" (*Ibid.*).

estos carismas el Espíritu no habita en el hombre, aunque se ordene a la manifestación de esta vida divina. No obstante ello, esta manifestación se realiza, primero, porque por estas gracias el Espíritu Santo: "inhabitans Ecclesiam et docens et sanctificans eam", y de este modo, aunque la verdad sea anunciada por un pecador en el que no habita el Espíritu, por aquellas manifestaciones se demuestra la fe verdadera de la Iglesia. Segundo, porque así se demuestra en otros que en ellos habita la gracia del Espíritu que le concede tales dones extraordinarios. Estos dones se dirigen siempre al bien común y a la edificación de la comunidad eclesial:

subdit ad utilitatem, scilicet communem. In quo designatur finis harum, et hoc vel dum probatur doctrina Ecclesiae; et sic fideles confirmantur et infideles convertuntur; vel dum sanctitas alicuius proponitur aliis in exemplum, unde infra 14,5,12: *ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis*⁵¹⁰.

El Angélico ve en la diversidad de los miembros del Cuerpo Místico, en la diversidad de ministerios y en la diversidad de carismas, la "perfectio et decor Ecclesiae"⁵¹¹, porque la unidad se funda en la igualdad que surge del bautismo que hace de todos los cristianos hijos de Dios. Se trata de un cuerpo organizado y estructurado donde caben los prelados y los súbditos, los contemplativos (doctores y maestros) y los discípulos, siendo todos necesarios. Esta unidad exterior consiste en todos "pro se invicem sollicitudinem gerunt", de modo tal que "unusquisque bonis alterius congaudeat"⁵¹².

De allí que no se pueda separar y oponer, en la teología de Santo Tomás, la forma institucional de la autoridad y los dones y carismas, con los cuales se edifica la Iglesia. Ambos son dados para la comunidad, ambos son manifestación del mismo Espíritu, única fuente de todos los dones⁵¹³.

II- Participación de la vida de la Ciudad de Dios

Este es el aspecto eclesial que más destaca la metáfora de la Ciudad de Dios, la participación de la vida comunitaria por medio de las virtudes. La razón de esto consiste en que la semejanza analógica con la comunidad política pone de relieve el importante rol que le compete a las virtudes de los ciudadanos en la construcción de un bien común. Toda ciudad se funda para alcanzar ese bien común que es la plenitud humana, el vivir según la virtud. Por eso la ciudad requiere que cada uno de sus miembros dirija su vida al bien común por las virtudes. Ello

⁵¹⁰ In I Cor. c.12,7, 1.2 (725).

⁵¹¹ Esta es la misma razón por la que Dios dona diversamente su gracia en la Iglesia: "unde prima causa huius diversitate accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodi suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat" (I-II, q.112, a.4, c.).

⁵¹² Ibid. c.12,26 1.3 (751-752).

⁵¹³ Cfr. STIEGMANN E., *Charism and Institution in Aquinas*, in *The Thomist* 38 (1974), p.723-733.

explica por que los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios a excepción de los comentarios bíblicos que son la mayoría, surjan en un contexto moral a propósito del tema de las virtudes teologales. Por otra parte, el interés de nuestro Doctor por las virtudes teologales responde perfectamente a su idea sobre la Iglesia, ésta se define por la comunión teologal entre sus miembros que consiste en común posesión de la vida sobrenatural contenida en la gracia y en éstas virtudes.

El análisis comienza con el estudio de la fe dado que esta comunión teologal tiene su inicio en ella. Tomás se refiere a esta virtud en un pasaje del comentario a la carta a los Efesios donde San Pablo exhorta a los cristianos a mantener la unidad de la comunidad. En una ciudad, para que exista la unidad tiene que haber cuatro cosas comunes: un gobernador, una ley, unas insignias y un mismo fin. En la Iglesia, en cuanto ciudad, Tomás también encontrará la presencia de estos elementos: un jefe: Cristo, una ley: la fe, unas insignias: los sacramentos, y un fin: Dios mismo. Respecto a la fe dice:

Secundo, quia lex eius est una. Lex enim ecclesiae est lex fidei. Rom.3,27: *Ubi est ergo nunc gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei.* Sed fides quandoque sumitur pro ipsa re credita, secundum illud: Haec est fides catholica, etc. id est, ista debent credi. Quandoque vero sumitur pro habitu fidei, quo creditur in corde. Et de utroque hoc potest dici. De primo, ut sit sensus una est fides, id est, idem iubemini credere et eodem modo operari, quia unum et idem est quod creditur a cunctis fidelibus, unde universalis seu catholica dicitur. Unde 1 Cor.1,10: *Idipsum dicatis, id est sentiat, omnes*, etc. Alio modo una est fides, id est unus habitus fidei quo creditur; una, inquam, non numero, sed specie, quia idem debet esse in corde omnium; et hoc modo idem volentium dicitur una voluntas⁵¹⁴.

Apoyándose en la expresión paulina Tomás llama ley a la fe porque en toda comunidad política es necesario que el gobernante por medio de este "dictamen rationis" conduzca a sus súbditos a una vida virtuosa en orden el bien de toda la comunidad⁵¹⁵. Análogamente, la fe en la comunidad eclesial es causa de la unidad e inicio de la vida sobrenatural. Santo Tomás distingue entre la fe como contenido y la fe como habito; de ambas maneras la fe realiza la unidad eclesial. La fe como contenido causa la unidad porque la misma doctrina ("catholica") es creída por todos los miembros y esto genera también un modo de obrar común. La fe como habito también es causa también de unidad porque tiene el mismo objeto formal, la Verdad Primera. Por esta razón Santo Tomás usa frecuentemente la expresión "congregatio fidelium" para referirse a la Iglesia, ya que la unidad de la Iglesia es ante todo unidad en la misma fe:

unitas autem Ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem: nam Ecclesia nihil est aliud quam agregatio

⁵¹⁴ In Eph., c.4, l.2, (198-201).

⁵¹⁵ cfr. p.73.

fidelium⁵¹⁶.

La fe es como el cimiento sobre el que se apoya toda la estructura de la Iglesia:

Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur Ecclesiae structura⁵¹⁷.

La fe es fundamento de la estructura de la Iglesia porque primero es fundamento de nuestra unión con Dios⁵¹⁸. En efecto, ella es un acto del entendimiento, y en cuanto tal su término es la "Veritas Prima" como objeto y como motivo formal⁵¹⁹. Esta virtud teologal tiene fuerza para ser causa de la unidad eclesial en razón de su objeto formal que la constituye en una virtud específicamente una, y porque en virtud de ello es capaz de congrega a los hombres en la posesión de la misma verdad.

La fe sin embargo es un acto subjetivamente imperfecto, en el que el entendimiento no asiente por la evidencia, que es su motivo propio, sino movido por la voluntad⁵²⁰. Obviamente la voluntad para imperar sobre el intelecto es movida por su objeto propio, el Sumo Bien⁵²¹.

La fe es fundamento de la vida sobrenatural porque, ante todo, es un conocimiento que se ordena a la Verdad Divina en cuya visión consistirá nuestra vida eterna⁵²². La vida sobrenatural en el hombre se inicia con la fe, porque por ella el hombre dirige todos sus esfuerzos a la consecución del fin sobrenatural⁵²³. Ciertamente, no se trata de un vago y extrínseco conocimiento de la Verdad de Dios, sino que comporta la semejanza de la vida eterna que nos abre la posibilidad de vivir en la intimidad divina y nos da el inicio a esta comunión vital⁵²⁴.

Con la adhesión a la Verdad, la fe logra no sólo iniciar la vida espiritual sino que se convierte también en su sustento, ya que por ella el hombre trasciende los límites de su subjetividad y se apoya firmemente en el testimonio de la Verdad Primera⁵²⁵.

⁵¹⁶ In I Decr. (1182); también cfr. Contr. Imp. II, c.2 (58); In IV Sent. d.13, q.2, a.1; In Eph. c.4, l.2 (199).

⁵¹⁷ In Col. c.1, 23, l.5 (57); Cfr. Quodl.10, q.16, obj.1.

⁵¹⁸ Cfr. DOMINGUEZ O., *La fe fundamento del Cuerpo Místico en la doctrina del Angélico*, in *Ciencia Tomista* 76 (1949), p.550-586.

⁵¹⁹ Cfr. II-II, q.1, a.1, c.; De Ver. q.14, a.8.

⁵²⁰ "Ipsium autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam" (II-II, q.2, a.9, c.); cfr. Contr. Gent.III, c.40; De Ver. q.14, a.1, c.

⁵²¹ Cfr. DUROUX B., *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Téqui, Paris, 1977.

⁵²² "Fides ergo facit hominem Deo inherere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim ea vera esse quae nobis a Deo dicuntur" (II-II, q.17, a.6, c.). "Fides est quantum ad id quod habet de cognitione" (I-II, q.67, a.3, ad.2). El hombre por la fe se hace discípulo de Dios: "Unde ad hoc quod perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti" (II-II, q.2, a.3, c.).

⁵²³ "Fides dirigit intentionem respectu finis supernaturalis" (II-II, q.10, a.4, ad.2); cfr. In II Sent. d.41, q.1, a.1; Contr. Gent.I, c.5 y III, c.118 y 152.

⁵²⁴ "Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit" (Comp.Theol.c.2 (3)). Cfr. De Ver.q.14, a.2 y ad.9. Santo Tomás afirma también que por la fe el hombre adquiere como un "habitus principiorum" sobrenatural que contiene en germen la sabiduría de la vida eterna (Cfr.II-II, q.62, a.3.). El p. GARRIGOU-LAGRANGE define la fe como una especie de sentido espiritual superior que nos permite percibir una armonía divina, inaccesible a los demás medios que tenemos de conocimiento. (cfr. *Las Tres Edades de la Vida Interior*, Palabra, Madrid, p.60).

⁵²⁵ "Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adherere veritati quae in divina cognitioni consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem... Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum; alia verum quaecumque sicut consequenter adiuncta" (De Ver. q.14, a.8, c.); cfr. In Div. Nom. 1, l.1; In III Sent. d.23, q.2, a.2, sol.3, De Ver. q.10, a.12, ad.6; ibid. q.14, a.1, ad.7; In Io. c.4, l.5; II-II, q.4, a.8.

Ahora bien, la fe, tiene también un valor moral, la vida espiritual que ésta inicia, eleva al hombre más allá de sus capacidades naturales y le concede la participación a la divina sabiduría, en la que la voluntad desempeña un papel fundamental determinando el asentimiento de la inteligencia⁵²⁶. En realidad, la fe implica la docilidad del hombre a Dios, su apertura a la trascendencia, pero además es el apoyo de la vida sobrenatural porque el "credere in Deum" imprime en nuestra vida una inclinación a Dios como Fin último, de manera tal que por la fe, formada se entiende, los hombres no sólo participan del conocimiento de la Verdad, sino que, en la expresión de Santo Tomás, "facientis veritatem"⁵²⁷. En definitiva, la fe es el don por el cual Dios inclina la voluntad a creer, y el cristiano responde a esa gracia divina entregándose confiadamente al pensar divino: "Fides est vita animae"⁵²⁸.

Por todo esto, la fe tiene como parte esencial de su objeto a Cristo, a quien se refiere toda la salvación, pues al menos implícitamente, en Cristo se compendia nuestra fe⁵²⁹. Además, nuestra fe es cristiana porque recibe el testimonio de Dios mediante el testimonio de Jesús, quien revela la Verdad Divina, de modo que adherir a la doctrina de Cristo es entrar en el misterio de la vida de Dios. La fe es el fundamento de nuestra unión mística con Cristo y con los cristianos en la Ciudad de Dios⁵³⁰. También en la fe profesada comunitariamente la dimensión institucional de la Iglesia tiene su constitutivo fundamental, puesto que esa comunión espiritual se exterioriza en signos visibles⁵³¹.

Por todo lo que hemos dicho, se puede entender la afirmación del Aquinate, para quien la Iglesia se edifica por la conversión a la fe:

ipsam Ecclesiam quae tunc construitur quando hominis ad fidem convertuntur⁵³².

De esta fe nace la esperanza que es también, como aquella, constitutiva de la comunión eclesial. Por esta razón el Aquinate dice en el texto que citado al inicio de este capítulo que la fe es uno de los actos públicos por los cuales el ciudadano participa de la vida de la Ciudad de Dios. Pues no se espera aisladamente conseguir un bien individual, sino que todos los hombres esperan una misma cosa, esperan a Dios. De hecho, el objeto de la esperanza es común, ella no mueve

⁵²⁶ "Credere, autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis ; unde, secundum id quod est, ad voluntatem dependet" (De Ver. q.14, a.3, c.); cfr. II-II, q.4, a.5, c.

⁵²⁷ In Io. c.3, l.3, (7); cfr. In Eph. c.4,5. Si bien la fe puede darse informe, es decir, sin una vida de caridad, se orienta a ésta última como la causalidad dispositiva, y a la vez recibe de aquella el influjo de una causalidad formal. Como la caridad perfecciona la fe, así esta conduce a la caridad, "engendra el amor" (De Ver. q.14, a.5, ob.7; De Car.3, ob.15).

⁵²⁸ II-II, q.12, a.1, ad.2.

⁵²⁹ "Circa haec duo tota fidei cognitio versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis et humanitatem Christi" (Comp.Theol.c.2).

⁵³⁰ Por medio de la vida teologal de las virtudes cada cristiano construye la comunidad eclesial, porque a través de ellas se realiza la comunión sobrenatural de la Iglesia. Las virtudes teologales tienen un valor comunitario. Cfr. BANDERA A., *La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Concilio Vaticano II*, Bibl. Teol. Españoles, ed. San Esteban, Salamanca, 1965, p.91-109.

⁵³¹ "Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliquid ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta...Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur...Et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova...(alia) sed relicta sunt ad legislatore, scilicet ad Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet" (I-II, q.108, a.1, c.).

⁵³² In Eph.c.2, l.6 (131).

hacia una bienaventuranza cerrada, aislada, ya que se refiere a la consecución de la vida eterna comunitariamente.

Se espera una herencia reservada a los hijos de Dios. "La esperanza es virtud infundida por Dios en un hombre concreto, individualizado, para que ese hombre concreto dirija toda su vida hacia la posesión de Dios mismo sin arredrarse por las dificultades que surgan en el camino; pero al mismo tiempo, hace sentir a ese hombre que no camina solo, ni, al fin de la marcha se encontrará con una bienaventuranza solitaria, sino que por todas partes se halla rodeado de una comunidad de hermanos, que ya ahora conviven su misma aspiración y luego convivirán la misma bienaventuranza"⁵³³.

Por la esperanza el hombre busca alcanzar la felicidad eterna con la ayuda de Dios. El objeto formal quod ("proprio et principaliter") de la esperanza cristiana es el "bonum divinum possidendum", y el objeto formal secundario lo constituyen los medios sobrenaturales que conducen a la vida eterna: las gracias, los sacramentos, dones, etc.⁵³⁴. Ahora bien, dice Tomás que por la esperanza se busca directamente el bien propio, pero también es posible esperar para otro lo que se espera para sí mismo, supuesta la unión a éste por la caridad.

Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili: et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad aliud pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi. Et secundum hoc aliqui potest sperare alteri vitam aeternam, inquantum est ei unitus per amorem⁵³⁵.

No son dos esperanzas distintas, sino la misma que orienta al hombre a la vida eterna personal y comunitariamente. La esperanza como virtud teologal sigue una dirección vertical dirigiendo el hombre a Dios, pero cuando existe un vínculo que conecta a cada esperante con los demás, se establece una unión entre ellos mediante la cual cada uno puede esperar la bienaventuranza no solamente para sí mismo, sino también para los otros. Este vínculo existe en la Iglesia, en la que cada miembro está ligado a otro por la comunión teologal en la misma fe.

Por lo tanto, es ley para el cristiano esperar el Bien Eterno para sus hermanos. Por esta común herencia prometida y preparada por Dios para sus hijos la Iglesia se une a éstos por un vínculo de afecto sobrenatural. Mientras la Iglesia sea la *Civitas Dei* en la tierra caminará hacia su meta con la fuerza de esta esperanza que se dirige no sólo a sus miembros actuales, sino además a los "potenciales", es decir, a todos los hombres.

El cristiano en su camino a la Patria Celestial siente que no camina solo, todos sus hermanos van con él, marcha junto con ellos formando un solo cuerpo. La comunión sostiene esta esperanza:

⁵³³ BANDERA A., *La Iglesia misterio de comunión*, p.204.

⁵³⁴ Cfr. II-II, q.17, a.2.

⁵³⁵ II-II, q.17, a.3, c.

Sicut videmus, quod quando aliqui sunt vocati simul ad aliqui pariter habendum et mutuo percipiendum, solent simul etiam manere, et simul ire, ita spiritualiter dicit: quia vos estis vocatis ad unum, scilicet finalem praemium, ideo debetis simul cum unitate spiritus ambulare in una spe vocationis vestrae, id est in unam spem speratam, quae est effectus vocationis⁵³⁶.

Santo Tomás siguiendo la tradición de los Santos Padres relaciona frecuentemente la esperanza y la oración, viendo en ésta un acto típicamente expresivo del carácter comunitario de la esperanza. La esperanza tiene como objeto primero y principal, Dios, pero tiene además otros motivos secundarios, que son verdaderamente motivos y por ello impulsan hacia la vida eterna, uno de ellos es la oración de la Iglesia:

Spes autem respicit beatitudinem aeternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem... ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab omnibus aliqua petimus, et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum⁵³⁷.

De esta manera los fieles esperan alcanzar la bienaventuranza con la ayuda de las oraciones de los demás:

Omnes sancti et fideles sperant et desiderant, ac orationibus procurant salutem nostram, unde omnes fideles Christi ad invicem sperant ac desiderant sibi salutem⁵³⁸.

La comunión teologal, fundamento y razón esencial de la Iglesia, es iniciada por la fe, vivida en la esperanza y consumada con la caridad. Ella es fundamento porque esta Iglesia recibe su unidad trascendente del Espíritu Santo, pero tiene además otra unidad, la que surge de las virtudes teologales. Esta unidad es intrínseca al Cuerpo, entra en su constitución, cosa que no sucede con el Espíritu Santo que permanece siempre trascendente, y por eso la Iglesia se define más propiamente por esta segunda unidad; aunque éstas virtudes son infundidas por el mismo Espíritu:

Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt

⁵³⁶ In Eph.c.4, l.1 (196).

⁵³⁷ II-II q.17, a.4, c.

⁵³⁸ In II Cor. c.13,12, l.3 (543) En un texto del Comp.Theol.II,c.3 (549) lo expresa así: "Opportunum fuit ut Salvator noster sicut auctor et consummator nobis factus est fidei reservando caelestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit...Sic igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat". cfr. ibid c.5 (556-558).

ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur⁵³⁹.

Estas virtudes, que desde el punto de vista subjetivo se diversifican en los miembros, consideradas según su objeto, Dios, son capaces de fundar esta unión vital íntima en la Ciudad de Dios. Ello ocurre porque la esencia de las virtudes teologales, en la doctrina de Tomás de Aquino, depende de su objeto, el cual las especifica como a los demás hábitos y potencias. Mas aún, a partir de esta unidad se explica la unidad de la Iglesia en sus diversos estadios, pues las virtudes (sus objetos) han permanecido sustancialmente las mismas a través de los tiempos⁵⁴⁰.

Sin embargo, la capacidad de construir la unidad de la Iglesia no es la misma en todas las virtudes teologales. El poder unificador de la fe y la esperanza no sólo es inferior al de la caridad, sino que no se entiende sino en orden a ella. La caridad es la "forma" de todas las virtudes.

III- La Ciudad de Dios se construye en la caridad

Santo Tomás, después de afirmar que el hombre es admitido a participar de la Ciudad de Dios junto con los santos por la gracia, explica como ha de ser el amor con el que se ama el bien común de esta Ciudad de Dios, que es el mismo Dios. Para ello, se sirve de la analogía partiendo de la afirmación de que el bien común de toda ciudad se debe amar así "ut conservetur et defendatur", por encima del bien privado:

Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximus qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum⁵⁴¹.

Santo Tomás afirma primero que no se puede amar el bien común de una ciudad con un fin privado porque esto significa amarse más a sí mismo, como hacen los tiranos. El bien común de una ciudad, en efecto, es más importante que el bien individual: "maius et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius"⁵⁴², y por este motivo el bien individual está subordinado al bien

⁵³⁹ De Virt. Comm. a.9, c. el texto completo es citado a p.96.

⁵⁴⁰ Cfr. OSUNA A., o.c., p.230-246.

⁵⁴¹ De Car. a.2, c.

⁵⁴² De Regim. Princ., L.I, c.IX; II-II, q.31, a.3, ad.2.

común que tiene razón de fin respecto de aquel, además sin el bien común no se alcanza el bien personal. Por esta razón ser buen ciudadano en sentido pleno implica obedecer la ley desde la interioridad conforme a la prudencia política y a la justicia legal que son las virtudes propias del ciudadano, por las cuales éste orienta su vida a la construcción del bien común de la ciudad⁵⁴³. Esto es amar el bien común "ut conservetur et defendatur".

Analogamente a la comunidad política el Bien Común de la Ciudad de Dios que es el mismo Dios no puede ser amado sino por sí mismo, y por consiguiente también los ciudadanos de esta Ciudad en cuanto comparten la misma vocación a la bienaventuranza. Este amor no puede ser otro que el de la caridad.

El Angélico comienza, significativamente, el tratado de la caridad en la Suma Teológica preguntándose: "utrum caritas sit amicitia". Y define la caridad como un amor de amistad entre Dios y el hombre, por el que Dios le comunica a éste su felicidad, fundando sobre esta comunicación un amor recíproco⁵⁴⁴.

El objeto propio y principal de la caridad es Dios en sí mismo, en cuanto es esencialmente bueno, por eso el primer acto de la caridad ha de ser un acto de amor a Dios, como fin último de la vida humana. A partir de Dios se estructura el orden que debe tener la caridad, cuando se extiende a otros objetos que son amados en Dios, como resulta el amor al prójimo. Este amor de amistad conlleva una fuerza de unión por la que el amante está en el amado, y juzga como suyos los bienes y los males del amigo, y la voluntad de éste como suya. En esta consideración de la caridad como amistad debemos tener en cuenta que la amistad caritativa sigue primeramente una dirección vertical, se orienta a Dios: el hombre se convierte con ella en el amigo íntimo de Dios. Luego, en un segundo movimiento, se expande horizontalmente hacia el prójimo. Con la caridad el cristiano ama a los hombres con amor de amistad en Dios, por Dios y para Dios; es decir, ama primero a Dios y después a los hombres, pero con un amor teologal, que tiene su razón de ser en Dios, y en la común vocación a la bienaventuranza:

Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans⁵⁴⁵.

Por la fe formada, y la caridad el hombre recibe la aplicación de los méritos de Cristo como causa de salvación, y por esta misma caridad se pueden aplicar los bienes de un miembro a otro en la Iglesia. Hablando de los sufragios, Santo Tomás afirma que su valor comunitario se funda primero en la unidad de la caridad y luego en la especial intención de quién los ofrece,

⁵⁴³ Cfr. p.75.

⁵⁴⁴ Cfr. II-II, q.23, a.1, c.

⁵⁴⁵ II-II, q.26, a.2, c.

quien quizás quiera socorrer particularmente a un miembro determinado⁵⁴⁶. También es posible, en virtud de la caridad, que un miembro de la Iglesia repare las faltas ajenas asumiendo las penas satisfactorias:

In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest⁵⁴⁷.

La comunión de los santos es fruto de esta comunión sobrenatural entre los miembros de la Iglesia generada por la fe, la esperanza, y especialmente por la caridad. En el comentario al Símbolo de los Apóstoles el Aquinate define así esta comunión:

Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Christi. Et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt...Et inde est quod in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo, sed tamen specialius illi pro quibus specialius fit aliquod bonum. Nam unus potest satisfacere pro alio, sicut patet in beneficiis, ad quae plures congregationes admittunt aliquos. Sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud quod bonus unius communicatur alteri. Unde excommunicati, per hoc quod sunt extra Ecclesiam, perdunt partem omnium bonorum quae fiunt, quod est maius damnum quam damnum alicuius rei temporalis⁵⁴⁸.

Además, entre los efectos de la caridad Tomás menciona la paz. Esta paz es fruto del orden interno en el hombre, desde esta armonía interior se puede construir la concordia con el prójimo en la comunidad. Basta amar a Dios verdaderamente para tener paz en sí mismo, y basta que los hombres se amen verdaderamente para que sus voluntades estén concordes⁵⁴⁹. El Angélico ve en la paz el efecto externo de la unión por la fe y la caridad en la Iglesia:

Est duplex unio necessaria ad membra Ecclesiae unienda. Una est interior...Alia est exterior scilicet pax...Si servatibis pacem inter vos, Deus pacis et dilectionis erit vobiscum⁵⁵⁰.

Esta paz tiene su fuente en el Espíritu Santo que vivifica a la Iglesia con la gracia. Ella se rompe cuando un miembro prefiere el bien personal al bien común⁵⁵¹.

Para concluir, el Aquinate sostiene que la caridad, por no ser perfecta en este mundo, se encuentra intrínsecamente ordenada a la bienaventuranza⁵⁵².

⁵⁴⁶ Cfr. Quodl.2, a.14; 8, a.9; Supl.21.1, ad.2; 26.1.

⁵⁴⁷ III, q.48, a.2, ad.1 ; cfr. Supl.13.2; Contr. Gent.IV, c.55.

⁵⁴⁸ In Symb.10 (997-998). Sobre los efectos de la comunión cfr. Supl.21.1.

⁵⁴⁹ Cfr.II-II, q.29, a.3.c.

⁵⁵⁰ In II Cor.13,11, l.3 (539).

⁵⁵¹ "in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiae vivificat" (II-II, q.183, a.2, ad.3).

⁵⁵² Cfr.II-II, q.24, a.8, c.; Ibid. q.184, a.2,c.; De Car.a.10.

Regresando al texto del *De Caritate* debemos decir que el concepto de caridad pasa de esta manera al ser el centro de la idea de la Ciudad de Dios en Santo Tomás, dado que en ella se realiza la pertenencia a esta Ciudad. Esto se debe, como hemos visto ya, a la comparación analógica con la participación de un individuo en una comunidad política. Sin embargo, consideramos que existe además otra razón, pues también en esto Santo Tomás se muestra fiel discípulo de su maestro San Agustín. En efecto, la genialidad de éste último consiste en haber encontrado en el amor la fuerza que construye la Ciudad de Dios o la ciudad del diablo, el amor es el "pondus" que dirige la vida del hombre y de toda la historia de la humanidad. Santo Tomás conocía perfectamente el pensamiento del obispo de Hipona, por eso cita el conocido pasaje del *De Civitate Dei* cuando quiere sintetizar su idea sobre este tema⁵⁵³ y, por eso también, habla de la Ciudad de Dios para afirmar que la caridad es la más importante de las virtudes.

IV- Los sacramentos como insignias en la Ciudad de Dios

Este es lamentablemente otro de los aspectos que no está desarrollado profundamente en los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios, sin embargo, tiene una gran importancia en su teología de la Iglesia. Puesto que la comunión sobrenatural con Dios y con los demás miembros de la Iglesia que se inicia por la gracia y las virtudes teologales, se prolonga naturalmente en los sacramentos por medio de los cuales se constituye y edifica esta parte peregrina de la Ciudad de Dios. Una de las características que permite la analogía metafórica entre la ciudad y la Iglesia es que en ambos casos se trata de una comunidad perfecta, pues así como una ciudad tiene todo lo necesario para la vida de sus ciudadanos, así también la Iglesia posee todos los medios necesarios para la vida espiritual:

sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientiam est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vitam spiritualem, invenitur in ea⁵⁵⁴.

Por otra parte cuando comenta la carta a los Efesios y compara la Iglesia a una ciudad sostiene que también aquella como ésta última tiene cuatro cosas en común: un gobernador (Cristo), una ley (la fe), unas insignias (sacramentos) y un mismo fin (Dios):

Tertio eadem sunt insignia ecclesiae, scilicet sacramenta Christi, inter quae primum baptisma, quod est ianua omnium aliorum. Et ideo dicit: *Unum baptisma*. Dicitur autem unum triplici ratione. Primo quia baptismata non differunt secundum baptizantes; quia a quocumque conferantur, uniformem virtutem habent, quia qui baptizat interiorius, unus est, sc. Christus. *Super quem videris Spiritum descendentem, et*

⁵⁵³ Cfr. el texto de In Eph. 2, 1,6 (125) citado a p.37.

⁵⁵⁴ In Ps. 45, n.3.

*manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto. Secundum dicitur unum, quia datur in nomine unius, sc. Trinitatis. Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Tertio quia iterari non potest. Poenitentia autem, matrimonium, eucharistia, et extrema unctio iterari possunt, non autem baptismus. Impossibile est eos qui semel sunt illuminati (scil. per baptismum), gustaverunt autem donum caeleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt (sc. per peccatum), renovari rursus ad poenitentiam. Non iteratur autem vel propter characterem, vel quia causa eius non iteratur. *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, etc.* Nunc autem Christum semel pro peccatis mortuus est ut dicitur 1 Pet.III.⁵⁵⁵*

Respecto a los sacramentos en la eclesiología tomista son dos los aspectos más importantes a tener en cuenta. Por un lado, ponen de manifiesto una de las características más notables del pensamiento de Tomás de Aquino, el realismo con que penetra el misterio eclesial; por otro, constituyen un momento privilegiado en la edificación de la Ciudad de Dios.

El mérito principal de la visión tomista de la Iglesia es que su doctrina penetró con profundidad, claridad y realismo, este misterio de la obra salvífica de Cristo. El concepto clave de esta visión es la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, la cual como órgano de la divinidad se convierte en fuente de todas las gracias con las que Dios fecunda su obra salvífica en la Iglesia⁵⁵⁶. La humanidad de Cristo es instrumento fontal (por ser "instrumentum coniunctum") de todas las gracias, pero la divina providencia ha establecido en la economía salvífica otros instrumentos (éstos separados de la divinidad) por medio de los cuales llega la gracia hasta los hombres a través de signos sensibles. Santo Tomás subraya el carácter histórico de la mediación salvífica⁵⁵⁷ estableciendo un lazo entre estos dos instrumentos:

Humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis. Quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta⁵⁵⁸.

De esta manera se hace presente en la historia una realidad escatológica, y con ella se actualiza la presencia de Cristo en la Ciudad de Dios. Unido místicamente a ella el Señor opera la salvación, por ello, para el Angélico, los misterios de la vida histórica de Cristo tienen una gran importancia en la vida de la Iglesia⁵⁵⁹. La clave fundamental de la concepción tomista del sacramento es su doble significación de santificación y culto⁵⁶⁰. En efecto los sacramentos son

⁵⁵⁵ In Eph. 4, 1,2 (198-201).

⁵⁵⁶ Cfr. CONGAR Y., *Vision de l'Eglise*, p.530.

⁵⁵⁷ Cfr. SECKLER M., o.c., p.226ss.

⁵⁵⁸ De Ver. q.27, a.4, c.; cfr. III, q.62, a.5, c. et ad.1; I-II, q.108, a.1. Los sacramentos son "sacramenta humanitatis": III, q.80, a.5, c..

⁵⁵⁹ Cfr. SABRA G., o.c., p.92.

⁵⁶⁰ "In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem" (III, q.60, a.5, c.); cfr. q.62, a.5 y q.63, a.1, c.

medios que comunican a los hombres la gracia de Cristo significando y causando la vida sobrenatural de la que son instrumentos⁵⁶¹.

Los sacramentos de la Nueva Ley son ritos, actos de culto, que causan la gracia de Cristo en el alma, santificándola y anunciando la vida eterna. Esto se realiza porque el sacramento pone en contacto al hombre con la causa de su santificación, la pasión, con la forma de ésta, la gracia, y con su fin, la vida eterna. El sacramento, es conmemorativo de la pasión, manifestativo de la gracia, como su signo, y anuncio y prenda de la vida eterna⁵⁶².

Son dos los efectos que el sacramento produce en la Iglesia, por un lado, la santifica con la gracia que causa; y por otro, se convierte en el culto que ella ofrece a Dios, para lo cual la capacita otorgándole el carácter sacramental. Los sacramentos son causa de la gracia porque por ellos el hombre es incorporado a Cristo, aunque conviene tener en claro, que no causan la gracia como su causa principal obrando en virtud de su forma propia y asimilando a ella el efecto, sino que obran como causa segunda por el movimiento que le imprime la causa primera⁵⁶³. En este sentido, contienen la salvación porque la causan y la significan. La gracia está en ellos, dice nuestro Doctor, según una cierta virtud instrumental, que es una realidad transitoria e incompleta en su ser de naturaleza⁵⁶⁴. Por la fe y los sacramentos el hombre se pone en "contacto espiritual" con la fuente de la salvación, con Cristo, de quien derivan todas las gracias:

sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum: sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta⁵⁶⁵.

En esto consiste el realismo eclesiológico de Santo Tomás, en la claridad y profundidad con que describe el misterio de la obra salvífica de Cristo. Los sacramentos tienen en la eclesiología tomista un lugar muy importante:

per sacramenta quae de latere Christi pendentis in Cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi⁵⁶⁶.

⁵⁶¹ "Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis; ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines" (Ibid., a.2, c.), cfr. SWIERZAWSKI W., *Faith and Worship in the Pauline Commentaries of St. Thomas Aquinas*, in *Divus Thomas (Piacenza)* 75 (1972), p.389-412.

⁵⁶² Cfr. ibid. a.3.

⁵⁶³ Cfr. ibid. q.62, a.1.

⁵⁶⁴ "duplici modo gratia est in sacramentis. Uno modo sicut in signis: nam sacramentum est signum gratiae. Alio modo sicut in causa. Nam sicut dictum est, sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento novae legis...sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae" (Ibid. a.3, c.).

⁵⁶⁵ III q.62, a.5, c.

⁵⁶⁶ III, q.64, a.2, ad.3; cfr.: "Quia ex latere Christi dormientis in Cruce sacramenta fluxerunt, quibus fabricatur Ecclesia, ideo in Sacramentis efficacitiam passionis remanet" (IV Sent. d.18, q.1, a.3).

Santo Tomás dice también que la Iglesia es instituida⁵⁶⁷ por estos sacramentos, en ellos se funda⁵⁶⁸, por ellos es consagrada⁵⁶⁹ y salvada⁵⁷⁰. La vida de la Iglesia es esta vida de caridad que deriva de la plenitud de Cristo, que Journet llamó el "alma creada" de la Iglesia. Por el contacto con los sacramentos la Iglesia recibe esta gracia plenamente cristoconformante⁵⁷¹.

Por otra parte, la celebración sacramental constituye el momento privilegiado en la edificación temporal de la Ciudad de Dios, de modo particular el bautismo y la eucaristía.

El bautismo en primer lugar tiene como efecto propio la regeneración espiritual mediante la configuración con la pasión y resurrección de Cristo⁵⁷², realizando así la inserción, mediante la gracia, en la comunidad eclesial⁵⁷³. La gracia es la que eleva al hombre y lo hace ciudadano de la Ciudad de Dios en la medida que lo incorpora a Cristo:

necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur...Non autem efficitur membrum Christi nisi per gratiam⁵⁷⁴.

Además por este sacramento se lleva a cabo la incorporación "sacramental e integral" a la Iglesia porque incluye todos los elementos de la verdadera y plena pertenencia a la misma⁵⁷⁵. El carácter sacramental es signo permanente de esta incorporación a una comunidad cultural⁵⁷⁶, y le da una estabilidad sacramental a la incorporación por la fe ya que de este modo el creyente se incerta en el régimen de la Iglesia⁵⁷⁷.

De allí que el Aquinate defina al cristiano como el hombre que según el plan de Dios está

⁵⁶⁷ I, q.92, a.3, c.: "De latere Christi dormientis in Cruce fluxerunt sacramenta, id est, sanguinis et aqua, quibus est Ecclesia instituta".

⁵⁶⁸ Cfr. In IV Sent. d.17, q.3, a.2, q.5, c.: "Ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationes ministrorum... Ecclesia fundetur in fide et sacramentis".

⁵⁶⁹ In Io. c.19, l.5.: "Sicut de latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, quibus consecratur Ecclesia, ita de latere Aadae dormientis est mulier, quam ipsa Ecclesia praefigurabat".

⁵⁷⁰ III, q.62, a.5, sed c.: "Ex latere Christi dormientis fluxerunt sacramenta, per quae salvata est Ecclesia".

⁵⁷¹ CH. JOURNET, establece tres características de esta caridad sacramental en la Iglesia. Esta es, connatural, plena, y tendencial. Connatural porque conlleva condiciones de enraizamiento y estabilidad análogas a las condiciones de enraizamiento y estabilidad de la gracia creada que se encontraba en el alma de Cristo unida al Verbo. De hecho, los miembros de la Iglesia pueden pecar, pero ella como tal no pierde esta caridad por ser templo del Espíritu. Es plena porque participa a la plenitud que tiene en Cristo. Cada uno de los sacramentos aportará una gracia especial cuyos efectos son necesarios a la vida cristiana y la formación de la comunidad eclesial. Y es tendencial porque conduce a la Iglesia por el mismo camino transitado por su Señor, de la muerte a la vida, de la cruz a la gloria de la resurrección. Cfr. *L'Eglise du Verbe Incarné*, p.624-630. En un trabajo posterior (*Théologie de l'Eglise*, Desclée, Paris, 1958, 1987 20) que es un especie de síntesis de los dos primeros volúmenes de aquella obra llama la tercera característica de la gracia sacramental filial en vez de tendencial, pensamos que el término filial sea el más apropiado aunque exprese la misma realidad.

⁵⁷² "Tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi in quantum moritur peccato et incipit novam iustitiae vitam (III, q.66, a.2, c.).

⁵⁷³ La incorporación en Santo Tomás es concebida no tanto como una estable relación con Cristo, sino más bien como la acción de inserción, mediante la gracia, en los actos salvíficos de la vida de Cristo, estableciendo una unión mística con Cristo en la Iglesia. Cfr. COLMAN E. O'NEILL, *St. Thomas on the Membership of the Church*, in *The Thomist* 27 (1963), p.88-140.

⁵⁷⁴ Ibid. q.62, a.1, c.

⁵⁷⁵ Así la llama O'NEILL, cfr. o.c. p.124.

⁵⁷⁶ "Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotii configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae" (III, q.63, a.3, c.).

⁵⁷⁷ "Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et hoc sacramentum venerari, et velle se Ecclesiae conformare, et velle a peccato recedere"(III, q.69, a.9, ad.3.).

orientado en doble perspectiva. Camina hacia la gloria, y para conseguirla recibe la gracia, y está consagrado al culto divino de la Iglesia presente en la tierra, mediante el carácter sacramental⁵⁷⁸.

Este camino de santificación que ha iniciado el bautismo se consuma en la eucaristía, el bautismo es el "principium spiritualis vitae et ianuam sacramentorum". La Eucaristía es, en cambio, "quasi consumatio spiritualis vitae". El Angélico expresa así esta centralidad eucarística de la Iglesia:

Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis...per sanctificationis enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consacrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam...per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam: et per consequens recipiunt rem ipsius⁵⁷⁹.

El que la Eucaristía sea el centro de la vida eclesial en la doctrina de Tomás de Aquino se explica porque, en ella se contiene "aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum Christum"⁵⁸⁰.

Este sacramento además significa y causa la comunión con Cristo y los demás miembros de la Iglesia, por eso recibe el nombre de "communio vel synaxis"⁵⁸¹. Entre los efectos que produce Tomás señala la "refectio spiritualis", la defensa del cuerpo y del alma, la alegría espiritual, la "adeptio gloriae", la gracia, etc., sin embargo, entre ellos sobresale la unidad de la Iglesia: "unitas Corporis Mystice est fructus corporis veri percepti"⁵⁸².

Santo Tomás usa de la variada temática simbólica de la tradición para expresar este efecto de la Eucaristía en la Iglesia. Así alude a la fracción de la hostia en tres partes como símbolo de la tripartita división de los estados de la Iglesia, es decir, la realidad de toda la Iglesia⁵⁸³, poniendo de relieve su naturaleza escatológica y por consiguiente la naturaleza de la vida sacramental.

La Civitas Dei en el tiempo se constituye como tal por estar en camino a la Celestial. La

⁵⁷⁸ Cfr. III., q.63, a.3, c. La misma definición de cristiano se encuentra en un texto del Conc. Vat.II: Lumen Gentium, c.2, n.11.

⁵⁷⁹ III, q.73, a.3, c.

⁵⁸⁰ III, q.73, a.1, ad.3.

⁵⁸¹ "hoc sacramentum habet triplicem significationem. Una quidem respectu praeteriti: inquantum scilicet est commemorativum Domenicae passionis, quae fuit verum sacrificium...et secundum hoc nominatur sacrificium...Aliam autem significationem habet respectu rei presentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis... quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam...Tertiam significationem habet respectu futuri: inquantum scilicet hoc sacramentum est prefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum: quia hoc praebet nobis viam illud perveniendi. Et secundum hoc dicitur Eucharistia, id est bona gratia: quia gratia Dei est vita aeterna... Dicitur etiam in graeco metalepsis id est, assumptio, quia ut Damascenus dicit per hoc Filii deitatem assumimus" (Ibid. a.4, c.).

⁵⁸² III, q.82, a.9, ad.2; cfr. Supl.q.17, a.3, ob.3.

⁵⁸³ In I Cor.11,24 (665): "significat autem hostia consecratae divisio...Tertio diversas partes Ecclesiae. Nam eorum qui sunt membra Christi, quidam adhuc in hoc mundo peregrinantur; quidam vivunt in gloria cum Christo, et quantum ad animam et quantum ad corpus; quidam autem expectant finalem resurrectionem in fine mundi, et hoc significat divisio hostiae in tres partes". Cfr. IV Sent.d.12, q.1, a.3, 3 c. y ad.1; III, q.83, a.3, ad 1; a.6, ad 6.

vida sacramental en Cristo en espera del encuentro definitivo con Cristo Glorificado, es propia de este estado peregrino. Esta naturaleza escatológica de la Iglesia y del sacramento se expresa mediante este simbolismo⁵⁸⁴.

Al significado indicado agrega otro, el símbolo de la Pasión de Cristo en la fracción del pan. De este carácter sacrificial de la Eucaristía se deduce el valor universal, y valor de unificación de la comunidad eclesial sea actual o potencial bajo la misma Cabeza, Cristo. Usa también de la mezcla del agua con el vino como símbolo de la incorporación del pueblo a Cristo:

vino quod offertur in hoc sacramento debet aqua misceri... quia hoc convenit ad significandum effectus huius sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum⁵⁸⁵.

Esta unión del agua al vino significa la virtud unificadora que tiene la Pasión de Cristo, ya que por ella se lava el pecado, principio de separación de la unidad eclesial.

La Eucaristía tiene también como símbolo de la unidad eclesial, el ser alimento y convite. En este convite no se come un alimento material que se convierte en el que lo come, sino un alimento espiritual al cual los cristianos se asimilan al comerlo, esto significa que el efecto propio del sacramento es la conversión del creyente a Cristo, El nos asimila a sí. Y ya que todos recibimos al mismo Cristo, todos somos asimilados por El, y en El tiene lugar, perfectamente realizada, la unidad eclesial⁵⁸⁶. Además, en este símbolo se halla presente el carácter sacrificial del sacramento, como representación de la Pasión.

También el Cordero Pascual es símbolo del Nuevo Pueblo de Dios. Se trata aquí de un símbolo bíblico, que sitúa a la Iglesia en continuidad con Israel. El punto de encuentro entre ambos es la liberación. Israel es liberado de los egipcios, nosotros somos liberados del pecado y reconciliación con Dios, mediante una Nueva Alianza. Esto se representa propiamente en el sacramento por antonomasia de esta Nueva Alianza, la Eucaristía⁵⁸⁷.

Sin lugar a dudas el mérito de la metáfora de la Ciudad de Dios es la de poner de relieve el valor comunitario de la vida sobrenatural de la gracia y las virtudes teologales. De esta manera pasa al primer plano de la eclesiología tomista el concepto de caridad y la necesidad de la misma en la búsqueda de un bien común eclesial. Santo Tomás espone no obstante de un modo diferente, al recurrir a la analogía con la comunidad política. Se muestra un buen discípulo de San Agustín pues también para el Aquinate la Ciudad de Dios se construye en el amor a Dios y al prójimo.

⁵⁸⁴ Cf. MARTINEZ F., *La Eucaristía y la Unidad de la Iglesia en Santo Tomás*, in *Studium* 9 (1969), p.377-404.

⁵⁸⁵ III, q.74, a.6, c.; y a.7.

⁵⁸⁶ Cf. In IV Sent.d.12, q.2, a.1, 1, c. y d.8, q.1, a.3, 1, c. y d.9, q.2, a.4.

⁵⁸⁷ Cfr. III, q.73, a.6, c. y q.78, a.3, c. y ad.3.

CAPITULO 3

LA CIUDAD DE DIOS CELESTIAL

La Ciudad de Dios como metáfora de la Iglesia destaca particularmente la dimensión escatológica de la misma porque manifiesta claramente la ordenación de todo el ser y obrar de la parte peregrina de esta Ciudad a la Ciudad celestial. En el primer capítulo de la segunda parte hemos visto como Santo Tomás concibe la Ciudad de Dios como una visión teológica de la historia . Este es el cuadro doctrinal en el cual es contemplado el misterio de la Iglesia que tiene la misión de construir en el tiempo la Ciudad eterna, es decir, completar el número de los predestinados a formar parte de ella. Santo Tomás por eso señala el paso de la Iglesia del Antiguo Testamento a la Iglesia del Nuevo Testamento como inicio, en cierta manera, de la Iglesia definitiva y como signo de esa tensión escatológica que dinamiza su existencia histórica.

Sin embargo, no son éstos los únicos temas que revelan la naturaleza escatológica de la realidad eclesial, el estudio del uso de esta metáfora nos permite descubrir la identificación y distinción de la expresiones Iglesia y Ciudad de Dios en la mente de Santo Tomás. La comparación analógica entre la Ciudad celestial y la ciudad como organización política pone de manifiesto los elementos esenciales de la comunidad de los bienaventurados.

I-) La Iglesia es la Ciudad de Dios?

Otro punto en el cual se manifiesta claramente la dimensión escatológica de la Iglesia, como una de las categorías fundamentales de la eclesiología de Santo Tomás, es la relación que establece entre la Iglesia y la Ciudad de Dios, pues en su identificación y diferenciación se revela la naturaleza de la Iglesia.

Santo Tomás habla de la Ciudad de Dios principalmente en los comentarios bíblicos (sobre todo en el comentario al *Corpus Paulinum* y en la *Postilla super Psalmos*), en el Comentario a las Sentencias y en las Cuestiones Disputadas. En el primer caso el tema es sugerido generalmente por el texto sagrado (excepto en el caso de In Gal. 4,8) y el texto comentado a su vez se convierte a su vez en fuente de interpretación de los demás textos, logrando de este modo un contenido teológico bíblico común que fuera de estos comentarios aparece sintetizado en una cita de los textos más importantes.

En el caso de los textos del Comentario a las Sentencias y de las Cuestiones Disputadas el contexto es principalmente moral, porque la idea de la Ciudad de Dios surge a propósito de las virtudes teologales, cuando se plantea la cuestión de la continuidad de las virtudes morales infusas en la vida eterna, o bien cuando debe señalar el origen sobrenatural de las virtudes teologales, o cuando debe explicar la primacía de la caridad sobre las demás virtudes. Sin embargo hay un texto del *De Veritate* que aparece en un contexto muy diferente, la predestinación, en el cual Santo Tomás se refiere a la admisión a la Ciudad de Dios conforme a los designios divinos.

La mayor parte de los textos se refieren a la Ciudad de Dios Celestial distinguiendo entre ésta y la Iglesia como la parte peregrina de ella, no obstante ello hay textos que identifican la Iglesia a la Ciudad de Dios, hablando casi exclusivamente de los elementos teológicos que componen la comunidad de salvación.

En efecto, Santo Tomás usa la expresión *Civitas Dei* para referirse principalmente a la Ciudad Celestial. A ésta Ciudad, se es admitido según los designios de la predestinación divina⁵⁸⁸; y se llama ciudad porque tiene las mismas características de toda ciudad, esto es, la unidad perfecta de sus miembros, la ordenación según la justicia divina y la posesión de los medios necesarios para la vida de modo perfecto⁵⁸⁹. Esta Ciudad que es símbolo de la plenitud de gozo y paz⁵⁹⁰; su vida consiste en la visión y fruición de Dios que es su Bien Común⁵⁹¹. Ella es nuestra Ciudad definitiva, la que buscamos mientras peregrinamos, porque en ella está Cristo resucitado⁵⁹²; es en definitiva, la Ciudad cuyo Rector es Dios y la que tiene por ciudadanos no sólo a los santos y a los hombres que peregrinan en este mundo, sino también a los ángeles⁵⁹³.

Por otra parte hay textos en los cuales el Aquinate se refiere exclusivamente a la parte peregrina de esta Ciudad de Dios. En este sentido afirma que la comunidad de fieles es como una ciudad porque sus miembros participan de la vida comunitaria por medio de la fe, la esperanza y la caridad⁵⁹⁴. Asimismo también se refiere a la Iglesia cuando encuentra semejanza analógica entre los elementos constitutivos de ésta y los de la comunidad política, en el gobernador

⁵⁸⁸ "collegium Ecclesiae Triumphantis, quae civitas Dei vocatur in Scripturis, et ideo conscriptio illorum quod ad illam societatem sunt admitendi" (De Ver. q.7, a.1, c.).

⁵⁸⁹ "Et dicitur civitas primum propter civium unitatem, quae unitas est per pacem...Secundo est ordinata quod fit maxime propter iustitiam...Tertio, per se sufficiens ad omnia quae sunt necessaria. Quodcumque enim necessarium perfectissime ibi erit, quia ibi est statum bonorum omnium agregatione perfectus" (In Hebr. 11,3 (585)).

⁵⁹⁰ "Iucunditas et delectatio affectus significatur per Ierusalem, civitatem caelestem Dei viventis. Ibi enim erit visio experimentalis pacis, quia nihil erit perturbans, sive interius, sive exterius" (In Hebr. 12,4 (706)).

⁵⁹¹ "ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Ierusalem...sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit homine bene se habentem ad illam societatem beatorum" (De Car. a. 2, c.).

⁵⁹² "Non ergo habemus hic manentem civitatem sed ubi est Christus: ergo exeamus ad ipsum... Col.3,1: *si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens*, etc. Is.33,20: *Respice Sion, civitatem sollemnitatis nostrae*. Supra 11,10: *Expectabat fundamenta habentem civitatem, cuius artifex et conditor Deus*. Item meliorem civitatem appetunt, id est caelestem. Ad ipsum enim intendimus transferri, sicut ad locum et altare nostrum. Ergo exeundum est ad illud" (In Hebr. c.13, l.2 (750)).

⁵⁹³ "Homo autem non solum est civis terrena civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris" (De Virt. Comm. a.9, c.).

⁵⁹⁴ "Sic igitur collegium fidelium aliquid habet de civitate et aliquid de domo...Si vero ipsos subditos consideres, sic civitas est, quia communicant sibi in actibus praecipuis, scilicet fidei, spei, et charitatis. Et hoc modo si fideles considerentur in se, est collegium civitatis" (In Eph. 2,6 (124-125)).

(Cristo), la ley (la fe), las insignias (los sacramentos), y el fin común (Dios)⁵⁹⁵. Del mismo modo en el comentario a los salmos señala que la Ciudad de Dios de la que habla el salmista es la Iglesia, porque ésta es una ciudad segura⁵⁹⁶, o porque está constituida por las gracias de Dios⁵⁹⁷.

El problema de la identificación y diferenciación entre la Iglesia y la Ciudad de Dios se resuelve en los mismos textos en los que Santo Tomás deja bien en claro cuál es el sentido en cual se identifican y cuál el sentido en el que se distinguen.

Para nuestro Doctor se trata de la misma Iglesia en sus dos estados, histórico y eterno, por eso señala la continuidad entre la estructura jerárquica de ambas afirmando que la Ciudad de Dios tiene su fundamento en el cielo porque es la primera parte del edificio eclesial, donde están los ángeles y a ese orden son incorporados los apóstoles que también son fundamento⁵⁹⁸. A ella se aplican además las mismas características de toda ciudad que definen la Ciudad celestial, es decir, está formada por una multitud de hombres libres por la gracia, que en ella tienen todo lo necesario para la vida espiritual y está constituida por la unidad de sus ciudadanos⁵⁹⁹.

En pocas palabras, la Ciudad de Dios, para Tomás, es doble, una la terrena, es decir la Jerusalén terrestre, otra espiritual, es decir, la Jerusalén celestial⁶⁰⁰. La misma idea pero con un enfoque distinto la encontramos en la visión de la Ciudad de Dios como el lugar donde Dios es conocido. A cada estado corresponde un tipo de conocimiento, el figurativo y oscuro que corresponde al Antiguo Testamento, el real pero imperfecto de la fe de la Iglesia del Nuevo Testamento y el conocimiento perfecto y abierto de la Jerusalén celestial⁶⁰¹.

En conclusión podemos decir que, en primer lugar, el hombre se incorpora a la Ciudad de Dios ya en este mundo por la gracia y orienta su vida al Bien Común de esta Ciudad por la fe,

⁵⁹⁵ "ubi sciendum est, quod cum Ecclesia Dei sit sicut civitas, est aliquod unum et distinctum, cum non sit unum sicut simplex, sed sicut compositum ex diversis partibus. Et ideo apostolus duo facit. Primo ostendit id quod est commune Ecclesiae; Secundo ostendit id quod est distinctum in ipsa, ibi, unicuique autem nostrum data est gratia, etc. In qualibet autem civitate, ad hoc ut sit una, quattuor debent esse communia, scilicet unus gubernator, una lex, eadem insignia, et idem finis: haec autem quattuor dicit apostolus esse in ecclesia" (In Eph. c.4, l.2 (197)).

⁵⁹⁶ "Alia littera in civitate circumstantiae, hebraei habent obsessa, hoc autem potest referri ad duas intentiones: et utrumque misericordiam Dei ostendit mirabiliter, quia in civitate munita ita liberavit me, quia fecit me sicut civitatem munitam contra mala. Et haec civitas est Ecclesia. Ier. 1: *dedit te hodie in civitatem munitam, et in columnam ferream, et murum aeneum*" (In Ps. 30, n.18).

⁵⁹⁷ "praevaleret adhuc, et hoc licet in tota creatura pateat, specialiter tamen apparet in beneficiis gratiae quibus constituta est Ecclesia. Et ideo dicit, in civitate Dei nostri, scilicet Ecclesia. Apoc.21: *vidit civitatem sanctam Ierusalem*, etc., et haec civitas, scilicet Ecclesia, sita est in monte sancto eius, hic mons est Christus" (In Ps.47, n.1).

⁵⁹⁸ "Ista civitas habet fundamenta, in quo significat eius stabilitatem. Is 33,20: *Tabernaculum quod nequaquam ultra transferri poterit*. Sunt autem fundamenta prima pars aedificii. Unde angeli sunt eius civitatis fundamenta. Ps 86,1: *Fundamenta eius in montibus sanctis*. Homines enim assumuntur ad ordines angelorum. Ecclesiae vero fundamenta sunt Apostoli, Apoc.21,14. Auctor autem huius civitatis est ipse Deus, non humanae artis sapientia" (In Hebr. c.11, l.3 (586-587)).

⁵⁹⁹ "Haec civitas est Ecclesia, Ps.86: *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*, etc. Tria sunt in ista civitate, quae sunt de eius ratione. Primum est, quod sit ibi multitudo liberorum: quia si est ibi unus vel paucis, non est civitas: et similiter si sunt servi. Et hoc maxime invenitur in Ecclesia. Gal.4: *non summus ancillae filii sed liberae*. Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae sanis et infirmis; sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientiam est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vitam spirituales, invenitur in ea. Ps.64: *replebimur in bonis domus tuae*. Tertium est unitas civium: quia ab hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur, quia civitas quasi civium unitas, et haec est in Ecclesia" (In Ps.45, n.3).

⁶⁰⁰ "Duplex autem est civitas Dei, una terrena, scilicet Ierusalem terrestris, alia spiritualis. Scilicet Ierusalem caelestis. Per vetus autem Testamentum homines efficiebantur cives civitatis terrestris, per novum autem caelestis" (In Gal.4,8 (258)).

⁶⁰¹ "Est autem triplex cognitio Dei: quia hoc potest referri ad statum civitatis Ierusalem, et ad Ecclesiam, et ad futuram gloriam. Una ergo cognitio de Deo est figuralis et obscura, et haec cognitio fuit in veteris testamenti: et talis cognitio fuit in civitati illa, scilicet Ierusalem, et in populo iudaico....Alia est cognitio realis, sed obscura et imperfecta, et haec cognitio qua Deus cognoscitur per fidem....Alia est realis, quae est cognitio perfecta et aperta....in domibus caelestis Ierusalem" (In Ps.47, n.2).

esperanza y caridad; en segundo lugar, que en la consideración de la Iglesia peregrina resalta la dimensión comunitaria de esta vida sobrenatural de las virtudes de cada individuo y la unidad con la Iglesia celestial. Luego, se debe pensar legítimamente a una identidad entre la Iglesia y la Ciudad de Dios, en cuanto la Iglesia es la parte peregrina de aquella y el medio por el cual el hombre se incorpora y vive ya de alguna manera en la Ciudad de Dios celestial. Sin embargo pensar a una identificación absoluta entre ambas no responde al pensamiento de Santo Tomás pues él señala claramente la diferencia entre ambas y por este motivo se refiere a esta Ciudad como a una realidad futura, no presente todavía de manera perfecta (por este motivo no son términos equivalentes) y por eso prefiere reservar la expresión para el estado escatológico de la Iglesia.

La primera vez que el Angélico habla de la Ciudad de Dios, a propósito de la continuidad de las virtudes teologales en la vida eterna, sostiene que la ciudadanía que adquirimos en esta vida por la gracia y las virtudes no será perdida sino transformada y perfeccionada:

virtutes morales quaedam sunt infusae, et quaedam acquisitae, et quod acquisitae dirigunt in vita civili, unde habent bonum civili pro fine . Et quia haec civilitas non remanebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa materiam propriam, secundum quam tendunt ad finem, et ideo habitus tollentur. Virtutes autem infusae morales perficiunt in vita spirituali, secundum quod homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi quod est Ecclesia, et haec quidem civilitas in futuro non evanescit, sed perficitur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum uniuscuiusque virtutis, et ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum⁶⁰².

Este primer texto tomista sobre la Ciudad de Dios (que demuestra que ya desde el inicio de su carrera teológica nuestro Doctor tenía presente el tema) identifica la pertenencia a la Iglesia o Cuerpo Místico con la ciudadanía en aquella Ciudad. Esta pertenencia se realiza en el orden moral-espiritual por eso dice en el mismo Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo que por el pecado mortal el hombre es separado de ella⁶⁰³. Puesto que es la Ciudad, agrega en otro texto del mismo comentario a las Sentencias, que se funda y se construye en el amor a Dios, opuesto al amor a sí mismo que es la raíz de todos los pecados, como enseña San Agustín⁶⁰⁴.

Por último debemos señalar que Santo Tomás usa la expresión Ciudad de Dios en el mismo sentido que usa la expresión Reino de Dios, pues también en este caso se refiere preferentemente a la existencia escatológica de la Iglesia. Sin embargo para nuestro Doctor la Iglesia es ya el Reino de Dios en la tierra, en cuanto sus miembros viven de la gracia, participan

⁶⁰² In III Sent. d.33, q.1,a.4, c.

⁶⁰³ "a civitatis Dei consortio separari, quod fit per omnem peccatum quo quis contra caritatem peccat, quae est vinculum uniens civitatem praedictam, et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae adiicitur" (In IV Sent. d.46, q.1, a.3, c.).

⁶⁰⁴ "Praeterea Augustinus dicit de Civitate Dei, quod sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita nimius amor sui facit civitatem Babylonis, sed quidquid est de genere peccatorum ad civitatem Babylonis pertinet. Ergo omnium peccatorum radix est una, scilicet amor sui, et non est ea qui haec assignatur" (In II Sent. d.42, q.2, a.1, ag.5).

de los sacramentos, y sus obras son el resultado de esta vida sobrenatural⁶⁰⁵.

La diferencia en el uso de ambas expresiones radica en el contexto en el cual aparecen. Santo Tomás prefiere usar la expresión Reino de Dios en un contexto sacramental ya que allí la Iglesia se muestra mejor como un signo visible y eficaz del Reino de Dios, porque a través de ella las realidades espirituales y escatológicas llegan hasta los hombres⁶⁰⁶.

La naturaleza escatológica de la Iglesia es resaltada en esta identificación y distinción con la Ciudad celestial porque es presentada como un inicio en el tiempo de ésta última con todo su ser y su obrar orientado a su existencia eterna.

II- La Ciudad de Dios peregrina y la Ciudad celestial

Santo Tomás usa preferentemente la metáfora de la Ciudad de Dios para referirse a la realidad escatológica poniendo de relieve la relación que existe entre la peregrina y la celestial y la plenitud definitiva de vida que constituye ésta última. Esto sucede especialmente cuando el texto bíblico comentado se refiere a esta Ciudad, así por ejemplo, cuando en el comentario a la carta a los Hebreos menciona los ejemplos de fe que nos han dejado nuestros antiguos padres, describiendo esta Ciudad por sus elementos fundamentales:

Deinde cum dicit expectabat enim, "ostendit quare morabantur sicut advenae, quia scilicet non reputabant se aliquid habere super terram, sed quaerebant haereditatem, caelestem civitatem. Ps.121,2: *Stantes erant pedes nostris in atriis tuis Ierusalem, Ierusalem quae aedificatur ut civitas*. Is 33,20: *Oculi tui videbunt Ierusalem habitationem opulentam, tabernaculum, quod nequaquam ultra transferri poterit*. Non tabernaculum mobile. Et dicitur civitas primum propter civium unitatem, quae unitas est per pacem... Ps.147,1: *Lauda Ierusalem, Dominum, etc, et sequitur: qui posuit finis tuos pacem*. Is.32,18: *Sedebis populus meus in pulchritudine pacis, et in tabernaculi fiduciae, et in requie opulenta*. Io.17,22: *Ut sit unum sicut et nos unum sumus*. Secundo est ordinata quod fit maxime propter iustitiam, et non ad malum faciendum. Ibi autem est perpetua iustitia. Ez. 47,35: *Nomen civitatis ex illa die: Dominus ibidem*. Tertio, per se sufficiens ad omnia quae sunt necessaria. Quodcumque enim necessarium perfectissime ibi erit, quia ibi est statum bonorum omnium aggregatione perfectus. Ps.121,3: *Ierusalem, quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum*⁶⁰⁷.

Sin lugar a dudas la idea de Santo Tomás sobre la *Civitas Dei* tiene su origen en la

⁶⁰⁵ Cfr. MITCHELL W.A. , *The Relationship between Kingdom and Church in the Writings of St. Thomas*, Diss. ad Lauream, PUSTA, Roma, 1973, p.45.

⁶⁰⁶ Para Santo Tomás la Iglesia es la presencia del reino de Dios, ella es esencialmente escatológica, porque en ella obran los sacramentos como prolongación del misterio pascual de Cristo. Es el Cristo crucificado que ha fundado una escatología sacramental en la Iglesia de la Nueva Ley. Cfr. MCGUCKIN T.A., *The Eschatological Effect of the Cross of Christ in the New Testament Commentaries of St. Thomas Aquinas*, Diss. ad Lauream P.U. Gregoriana, Roma, 1989, cfr. p.88-95 y 117-184.

⁶⁰⁷ In Hebraeos c.11, l.3, (585).

Sagrada Escritura. Conforme al estilo propio de su exégesis el Aquinate recurre a numerosas citas de los Salmos y Profetas que configuran su teología sobre la Ciudad de Dios⁶⁰⁸. Sin contar con todos los instrumentos de la exégesis contemporánea nuestro Doctor ha captado el contenido doctrinal bíblico de esta metáfora y por eso subraya los elementos que definen su existencia escatológica, es la Ciudad de la paz, de la justicia y de la perfección. Intentaremos ahora ver cuál es esta plenitud de esta Ciudad respecto a la Iglesia.

Santo Tomás piensa la Iglesia militante caminando dentro de la historia hacia su estado perfecto y definitivo en la Jerusalén celestial. Caminar, crecer, edificarse, es su razón de ser. Pero una vez alcanzada su meta, ya no se edifica más. El Aquinate, que en su teología privilegia siempre el momento esencial sobre los elementos secundarios, ha afirmado que la Iglesia celestial es por comparación a la Ecclesia Militans, la *vera Ecclesia*:

Et hoc non per Ecclesiam terrenam sed caelestem, quia ibi est vera Ecclesia, quae est mater nostra, et ad quam tendimus, et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata⁶⁰⁹.

La Iglesia Militante nace a partir de la "ultima aetas" inaugurada por Cristo, y vive en el presente anticipadamente realidades escatológicas, pero no de un modo perfecto. Ella vive en la dialéctica del ya y del todavía no. Trasciende la historia, porque su realización se da en la eternidad conservando siempre la identidad de la misma Iglesia, pero esta trascendencia no la saca de la realidad terrestre, sino que la inserta en ella de un modo diferente a toda otra comunidad humana. La Iglesia es el instrumento de la realización histórica de la verdadera Ciudad Celestial."En la eclesiología de Santo Tomás el elemento escatológico y el elemento histórico no son solamente mantenidos sin ser reducidos, sino que la inserción dialéctica de los dos se convierte en visible"⁶¹⁰.

A pesar de la continuidad y de la unidad entre ambas, hay dos propiedades que la distinguen a la "vera Ecclesia" de la "Ecclesia Militans". La Iglesia triunfante es, en primer lugar el ejemplar de la Iglesia militante y, en segundo lugar, es el término final de este estadio imperfecto.

La Iglesia celestial es el ejemplar porque ella no es otra Iglesia sino la misma, pero en su estado más perfecto. La Iglesia Militante camina en el tiempo en busca de esa perfección de vida:

⁶⁰⁸ Santo Tomás cita dos veces el salmo 121, primero explicando nuestra peregrinación a la Ciudad Santa y, luego, para reafirmar que en ella se halla la perfección de todos los bienes. Ella como toda ciudad se distingue por la unidad de los ciudadanos que se traduce en la paz perfecta porque es la unidad en Dios, es la Ciudad de la Paz como lo enseñan el salmo 147,1 e Isaías 32,18. Añade dos veces más citas del libro de Isaías (33,20) afirmando que en Jerusalén, la celestial, Dios tiene su "*tabernaculum*". Por ello también se llama civitas pues en ella se encuentra la plenitud de la justicia, su nombre será: "Yahveh está allí" (Ez.47,35). La variedad de citas usadas para exponer el significado y las características de la Jerusalén Celestial nos hace suponer que además del uso de las Concordancias (instrumento de exégesis frecuentemente usado entonces) hay en la mente de Tomás una idea teológica de la misma que le permite relacionar los textos según su contenido doctrinal. No sólo un concepto evoca otro sino que además hay una idea de base que sintetiza los distintos elementos. Esta idea está esencialmente configurada por la teología de los Salmos, los Profetas y el Apocalipsis.

⁶⁰⁹ In Eph. c.3, l.3, (161).

⁶¹⁰ SECKLER M., o.c., p.232.

"non ergo habemus hic manentem civitatem sed ubi est Christus"⁶¹¹. Ahora bien, la ejemplaridad en la Iglesia militante se da porque anticipa en la tierra algo de lo que constituye la Jerusalén celestial en cuanto comunidad de santos, y porque imita la santidad de vida propia de aquel estado⁶¹². Pero sólo la Ciudad celestial está libre de toda mancha de pecado:

Dicendum quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimus per Passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae: non autem in statu viae, in quo si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, ut dicitur *1 Io.1,8*. Sunt tament quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi quae sunt membra Christi per actualem unionis caritatis⁶¹³.

Así se entiende qué significa edificar la Ciudad de Dios a la luz de la realidad definitiva, o mejor dicho cuando ante la Luz de Dios ella resplandece en las almas de sus miembros o debe esconder su fracaso eternizado en algún rincón del infierno. La Iglesia se edifica con los santos, con la santidad de vida, de manera que el Cielo no será sino la plenitud de lo que aquí en la tierra ya comenzó misteriosamente a vivir. La misma vida de la Iglesia lo confirma, basta mirar atrás en su historia para descubrir esas "especiales obras del Espíritu" que marcan el ritmo de su vida y que marcan la historia, aún de los que viven ignorando estos milagros divinos con rostros humanos. Claro está, mientras tanto nunca dejará de ser imagen o figura de la Celestial:

ut enim Dionysius dicit, status Ecclesiae medius est inter statum synagoge et statum Ecclesiae Triumphantis. Vetus ergo testamentum novi fuit figura: vetus simul et novum figuram sunt coelestium⁶¹⁴.

Pero la Iglesia militante no imita a la celestial sólo en la santidad de vida, sino que imita además su estructura comenzando por Cristo que es Cabeza de ambas:

Ecclesiam secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo, non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam⁶¹⁵.

Regresando al tema de la ejemplaridad de la Ciudad celestial, Santo Tomás enseña un segundo aspecto bajo el cual coinciden: ambas son un cuerpo organizado, si bien las leyes y estructuras en los dos estados sean distintas⁶¹⁶. De todas maneras, en la Iglesia celestial se

⁶¹¹ In Hebr. c.13, l.2 (750).

⁶¹² Cfr. OSUNA A., o.c., p.127.

⁶¹³ III, q.8, a.3, ad.2.

⁶¹⁴ Quodl.7,a.5.

⁶¹⁵ Ibid. a.4, ad.2. Cfr. In Col. 1,18 (48): "Ecclesiam quidem habet duplicem statum, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro, et est eadem Ecclesia, et Christus est caput secundum utrumque statum: quia primus in gratia et primus in gloria".

⁶¹⁶ Cfr. OSUNA A., o.c., p.130.

conserva de algún modo la jerarquía, en el sentido que habrá una "societas sanctorum". Los ángeles, que también forman parte de la misma Ciudad como fundamento de esta primera parte del edificio⁶¹⁷, ya no cumplirán oficios respecto a los hombres, junto con ellos los santos constituirán la misma comunidad beatífica:

Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris⁶¹⁸.

Por ello, en la línea del pensamiento dionisiano, Tomás justificará la necesidad de una cabeza visible en la jerarquía eclesiástica, recurriendo a la jerarquía celeste como ejemplar:

Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur: unde et Ioannes in *Apocalypsi*, vidit Ierusalem descendentem de caelo, et Moysi dictum est quod facere omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim *Apoc 21,3*: ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus. Ergo in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis⁶¹⁹.

Ciertamente no se trata de la misma estructura en la tierra que en el cielo, allí todo lo que tiene razón de medio desaparecerá ante la plena posesión de Dios:

Status autem huius vitae praesentis assimilatur pueritiae, et ideo in vita ista sumus sub angelis, sicut sub tutoribus, in quantum praesunt nobis et dirigunt nos; sed quando tradetur regnum Deo et Patri, tunc immediate erimus sub Deo, et cessabunt alia dominia, et hoc est quod dicit: *Et cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem*, id est, cum cessaverit omnem dominium tam humanum quam angelicum, tunc immediate erimus sub Deo⁶²⁰.

El carácter provisorio de la Iglesia se puede comparar en cierta manera al carácter provisorio de la Iglesia del Antiguo Testamento, porque también la Iglesia del Nuevo Testamento es figurativa e imperfecta respecto de la celestial:

dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in *Eccl. Hier.* triplex est hominum status: primum quidem veteris legis; secundus novae legis, tertius status succedit non in hac vita sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu

⁶¹⁷ Cfr. In Hebr. c.11, l.3 (586-587), texto citado a p.106.

⁶¹⁸ De Virt. Comm. a.9, c. También cfr. I, q.108, a.8, c.: "non erunt duo societates hominus et angelorum, sed una: quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo"; cfr. In II Sent.d.9, q.1, a.8, c.: "sed cum ex hominibus et angelis futura sit una Ecclesia et una hierarchia".

⁶¹⁹ Contr. Gent. IV, c.76.

⁶²⁰ In I Cor. c.15,24 (938).

status patriae: quo veniente, iste status evacuatur, sicut ibi dicitur: videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem⁶²¹.

El fin es el mismo en ambas por que pertenecen a la misma Ciudad de Dios. Todo el sentido de la Iglesia militante consiste en edificar aquella Ciudad celestial, mientras tanto debe caminar, edificarse, sobre esto se fundan también las relaciones entre las dos.

Por eso, además, así como el paso de la Iglesia del Antiguo Testamento a la del Nuevo es un paso cualitativo a un estado más perfecto en el seno mismo de la Iglesia, con el inicio de la "ultima aetas"; así el paso a la Iglesia celestial es el último acto de su edificación que alcanza su meta final, entonces la Iglesia "transfertur in caelo"⁶²². Este estado presente es ya un anticipo, una introducción a un estado definitivo:

Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimo introducit⁶²³.

En definitiva, Santo Tomás acentúa a menudo la continuidad entre ambas, la diferencia radica en que la Iglesia presente es solo una *inchoatio* de la Iglesia triunfante:

Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur vel caelestis gloria: vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae. In quem statum nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod summo sacerdos, semel in anno, solus in Sancta Sanctorum intrabat⁶²⁴.

Existen otros elementos por los cuales se establece una intercomunicación entre los estadios de la Ciudad de Dios, además de la caridad que ya decíamos es la inchoatio de la gloria existe la comunión de los santos en la que se incluye también a los bienaventurados:

et quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt⁶²⁵.

La oración es el vínculo de unión entre los santos, en virtud de que formamos con Cristo todos los miembros una *Mystica Persona* unos pueden interceder por los otros. Los santos en el cielo conocen en Cristo nuestras oraciones de manera tal que ellos pueden cooperar en nuestra

⁶²¹ I-II, q.106, a.4, ad 1 ; Cfr. III Sent. d.1, q.1, a.4 ; IV Sent. d.1, q.1.a.2, q.1.a.5, ad 1 ; Quodl.7, q.6, a.2 ; I, q.1, a.10, c. ; I-II, q.101, a.2., c.

⁶²² In Ps.35,4.

⁶²³ I-II, q.106, a.4., c.

⁶²⁴ I-II, q.102, a.4, ad.4.

⁶²⁵ In Symb.a.10 (997). Cfr. In Hebr.11,3.

salvación⁶²⁶. Por eso, debemos pedir a los santos que intercedan por nosotros:

Sancti qui sunt in patria sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur. Quod quidem continget dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditur noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iteratu beneficia eius sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent⁶²⁷.

De esta manera, la Ciudad de Dios celestial está vinculada formando un solo ser, un solo cuerpo, con la Iglesia de la tierra que todavía se edifica en el tiempo. Por eso, Tomás llama a la Iglesia terrenal la puerta para entrar en la celestial:

Domus spiritualis Dei est Ecclesia Militans...Alia est Ecclesia Triumphans...de utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus via est ad illam et porta eiusQui ergo usque in finem habitat in ea, id est, in ista Ecclesia, habitabit in illa in perpetuum⁶²⁸.

III- La Ciudad de Dios celestial

En el comentario a la carta a los Hebreos el Aquinate vuelve a referirse a la Ciudad de Dios, esta vez describe la visión divina en la eternidad comentando la frase: "sed accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis":

in caelesti autem gloria duo sunt, quae potissime bonos laetificabunt, scilicet fruitio deitatis, et communis sanctorum societas...Fruitio autem in duobus consistit, scilicet in visione intellectus, et in delectatione affectus, ut enim dicit Augustinus, fruimur cognitio in quibus voluntas delectata conquiescit. Propter visionem enim dicit, accessistis ad montem Sion. Sion enim significat altitudinem divinae contemplationis. Is.33,20: *Respice Sion civitatem solemnitatis nostrae*. Iucunditas et delectatio affectus significatur per Ierusalem, civitatem caelestem Dei viventis. Ibi enim erit visio experimentalis pacis, quia nihil erit perturbans, sive interius, sive exterius. Unde dicitur civitas Dei, id est civium unitas. Ps.121,3: *Ierusalem quae aedificatur ut civitas*. Item 147,1: *Lauda Ierusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion*. Sequitur: Qui posuit fines tuos pacem et adipe frumenti satiat te. Gal.4,26: *Illa quae*

⁶²⁶ Cfr. Supl q.72, a.1, c.

⁶²⁷ Ibid. a.2, c.

⁶²⁸ In Ps. 26,3.

*sursum est, Ierusalem libera est. Unde nihil ultra erit desiderandum*⁶²⁹.

También en este texto Santo Tomás deja en claro que su teología sobre la Ciudad de Dios se basa en la teología de los salmos y de los profetas. Se trata aquí de una interpretación alegórica en la que el monte Sión es símbolo de la altura de la contemplación, y la Ciudad celestial es signo de la paz perfecta.

Santo Tomás menciona además los elementos constitutivos de la vida eterna, es decir, la fruición divina que consistirá en la contemplación cara a cara de Dios y en la delectación de nuestro afecto que alcanzará la plenitud del amor, por eso no se puede esperar conseguir nada más perfecto que esta Ciudad.

Ahora bien) en qué consiste la gloria del cielo?. La gloria que habitualmente se ha definido como "clara cum laude notitia" es la bondad que se posee y la manifestación de la misma, la que hace que sea interna o externa. Por eso, Dios que es la bondad por esencia, es también la gloria por esencia. Esta gloria divina se manifiesta externamente en las criaturas que testimonian su bondad, especialmente en las criaturas racionales que pueden dar gloria formal a Dios⁶³⁰.

La gloria de los bienaventurados consistirá en la participación de la gloria de Dios, por la cual serán elevados a una mayor participación de la naturaleza divina⁶³¹. Esa gloria se transformará en una eterna alabanza de Dios, en una incesante acción de gracias, que brotarán del conocimiento y del amor beato en la Ciudad de Dios, que para su culto no necesita templo:

Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum. Et iste est status beatorum. In illo ergo status beatorum nihil erit figurali ad divinum cultum pertinens, sed *solum gratiarum actio et vox laudis* (Is.51,3). Et ideo dicitur Apoc. 21,22 de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea: Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et Agnus*⁶³².

Esa alabanza brotará del conocimiento y amor beato de Dios porque la felicidad eterna consiste formalmente en la posesión de Dios; ahora bien, es por medio de la visión beatífica que los santos en el cielo poseen a Dios, y el amor beatífico sigue a esa posesión, porque presupone la presencia de Dios visto cara a cara. El amor, en efecto se dirige bien hacia el fin aún ausente, cuando lo desea, bien hacia el fin ya presente, cuando lo goza y descansa en él; este gozo supone ya la posesión de Dios por medio de la visión inmediata:

⁶²⁹ In Hebraeos c.12, l.4, (706).

⁶³⁰ Cfr. I, q.65, a.2, c.

⁶³¹ "sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua" (I-II, q.2, a.3, c.).

⁶³² I-II, q.103, a.3, c.. Cfr. también ibid. q.101, a.2, c.: "In statu enim futura beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione".

Sic igitur essentia beatitudinis in actus intellectus consistit: sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Agustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est *gaudium de veritate*; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis⁶³³.

La visión de Dios se distingue por su claridad del conocimiento oscuro que nosotros tenemos de Dios, ya por medio de la razón, ya por medio de la fe. Además por su carácter intuitivo e inmediato, esta visión es infinitamente superior a todo conocimiento abstracto discursivo y analógico, que sólo llega a Dios partiendo de sus efectos, es la intuición inmediata de la realidad suprema de Dios vivo.

No existirá, entre Dios y nosotros ni siquiera la mediación de una idea, porque toda idea creada aunque infusa, por elevada que sea, será siempre una participación limitada de la verdad, y no podría, por consiguiente, representar lo que es en Sí Aquel que es el ser mismo. Jamás una idea creada podrá representar lo que es en Sí Aquel que es el *Ipsum intelligere subsistens*⁶³⁴. Luego, es necesario para que tal visión sea posible que el intelecto humano sea elevado por una disposición sobrenatural:

Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis eis superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellective illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc.21, quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est Deo similes⁶³⁵.

El intelecto del hombre, agrega Santo Tomás, en cuanto más participe de esta luz de la gloria más perfectamente verá a Dios, y participará más de esta iluminación sobrenatural el que más ame, porque al ser mayor la caridad es mayor el deseo, y este deseo de algún modo prepara al que desea a recibir lo deseado, por lo tanto el que más ame a Dios lo verá mejor y más feliz será⁶³⁶. Este amor será un amor por el que el alma amará incesantemente a Dios por sí mismo en un éxtasis ininterrumpido⁶³⁷. Este amor además consistirá en que cada uno de los santos amará

⁶³³ I-II, q.3, a.4, c.

⁶³⁴ Cfr. I, q.12, a.2, c. También cfr. De Ver. q.8, a.1; q.10, a.11; Contr. Gent. III, 49 y 51; IV, 7; etc.

⁶³⁵ I-II, q.12, a.5, c.; también cfr. De Ver. q.8, a.3, q.18, a.1, ad.1; Contr. Gent. III, 53 y 54; etc.

⁶³⁶ Cfr. Ibid. a.6, c.

⁶³⁷ "Sed quando iam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia, bona desideravit, secundum illud Psalm. *Qui replet in bonis desiderium tuum*. Et ideo quiescet desiderium non solum quod desideramus Deum, sed etiam erit omnium desiderium quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, et etiam super plenum: quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint; *non enim in cor hominis ascendit quae praeparavit Deu diligentibus se*, ut dicitur I Ad Cor.2.9. Et hinc est quod dicitur Lc. 6,38: *Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinus vestrus*. Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnium plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum" (II-II, q.28, a.3, c.).

en El y por El a todos los otros ciudadanos de esta Ciudad celestial en la medida en que esten más próximos a Dios, y gozando por el grado de felicidad que los otros han recibido. Pero, sin embargo, cada uno amará, con afección especial, a aquellos a quienes ha estado legítimamente unido en la tierra⁶³⁸.

A todo esto hay que añadir además la felicidad accidental que causa la resurrección y las propiedades que tendrán los cuerpos glorificados, es decir, la impassibilidad, claridad agilidad y sutileza, estando libres de toda exigencia de la naturaleza corporal⁶³⁹. Los cuerpos gloriosos de los santos se asemejarán en belleza y plenitud al cuerpo glorioso de Cristo, será la manifestación de la belleza última de la Iglesia⁶⁴⁰.

De esta forma, lo que aquí en la tierra es la congregación de los fieles, en la eternidad será la congregación de los bienaventurados, porque será una ordenada sociedad de aquellos que disfrutaban de la visión beatífica:

Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei.

Quod quidem nihil est aliud quam ordinatam societatem eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit⁶⁴¹.

Cristo continuará ejerciendo su realeza, pero de un modo más perfecto, porque así como la gloria no es sino la consumación de la gracia, que El comunicaba la gracia a la Iglesia militante, así pues, comunicará la gloria en la Ciudad celestial. El llevará a la perfección el reino, que ya inició aquí en los santos:

Sancti qui erunt in patria, non indigebunt alterius consummari expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam

indigebunt per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet: ut dicitur: *Apoc. 21, 23*: quod claritas Dei illuminat illum, scilicet civitatem sanctorum, et lucerna eius est Agnus⁶⁴².

La Ciudad de Dios celestial no necesita del sol, porque la ilumina la gloria de Dios, la nueva Jerusalén recibe la plenitud de los efectos de la vida y de la luz del Señor:

⁶³⁸ "Sed quanto ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diligit meliorem secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; rationem cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diligit: non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum" (II-II, q. 26, a. 13, c.).

⁶³⁹ Cfr. Suppl. q. 96, a. 5 y 7.

⁶⁴⁰ Cfr. In Eph. 4, 1, 3 (216); también cfr. Suppl. q. 82-85.

⁶⁴¹ Contr. Gent. IV, 50.

⁶⁴² (III, q. 22, a. 5, ad. 1). También cfr. Ad II Tim. c. 4, l. 1: "Specialiter et spiritualiter in sancti regnat (Christus) in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam. Qui sancti non sunt de hoc mundo. *Io. 18, 36*: *Regnum meum non est de hoc mundo*. Sed hoc regnum hic inchoatur, et in futuro consummabitur, quando omnia regna ei subiacentur et volentia et nolentia".

Ecclesia illuminatur lumine, primo, Sacrae doctrinae, (*Prov.6,23*): mandatum lucerna est, et lex lux. Secundo: spiritualis intelligentiae: (2 Cor.4,6): "*Deus qui dixit lumen in tenebris splendere*. Tertio, gratiae: (1 Io.1,7): "*Si autem in luce ambulamus*, sicut et ipse est in luce, societatem habemus ad invicem. Quarto, gloriae: (Ps.35,10): "*In lumine tuo videbimus lumen*". Quinto, letitiae: (Tob.5,12): "*Quale gaudium est mihi qui in tenebris sedeo et lumen caeli no video?*". Sexto: divinae substantiae: (1 Tim.6,16): *qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem*⁶⁴³.

Entonces alcanzará su perfección la iluminación de los hombres que había comenzado ya desde el Antiguo Testamento⁶⁴⁴. Sólo Dios puede hacer bienaventurados a los hombres mediante la participación de su beatitud, siendo la conducción a ella propia de Cristo en cuanto hombre, que es Cabeza y autor de la salvación⁶⁴⁵. También en la consecución de la beatitud interviene como instrumento la humanidad de Cristo:

Quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem⁶⁴⁶.

Dos son las causas principales de esta realeza de Cristo en la Ciudad Celestial. La primera es, como dijimos antes, Cristo resucitado es la causa universal de la resurrección de los hombres, no sólo como causa eficiente, sino además como causa ejemplar, por ello la gloria de los bienaventurados será del alma y del cuerpo; de manera tal que la Iglesia triunfante será la congregación corporal de los santos en torno a Cristo glorioso:

Congregatio resurgentium et corporalis et spiritualis. Corporalis quidem erit congregatio in hoc, quod omnis sancti congregabuntur ad Christum, *Matth.14,28*: Ubi cumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae⁶⁴⁷.

La segunda, es la perfección de la visión beatífica de Cristo lo constituye en Cabeza de los bienaventurados. Esta perfección que es consecuencia de la gracia de unión y de su filiación natural⁶⁴⁸. Cristo es así principio porque los santos participan de su beatitud, puesto que goza de

⁶⁴³ In Is., c.61. Sobre este tema cfr. FOSBERY A., *La temática de la iluminación y su trayectoria doctrinal*, Diss. ad Lauream Angelicum, Roma, 1962, (cfr. especialmente p.173-199).

⁶⁴⁴ Cfr. el texto de In Ps.47 citado a p.39. Para Santo Tomás en esto también se demuestra la continuidad entre los diversos estados por los que pasa la Iglesia en este conocimiento de Dios, que en la tierra es inicio de la plenitud de la vida celestial.

⁶⁴⁵ "solius Dei est sui participatione animas beata facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, in quantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est" (III, q.59, a.2, ad.2).

⁶⁴⁶ Ibid. q.1, a.2, c.

⁶⁴⁷ In Eph. 4,13 (215).

⁶⁴⁸ "Salus ista in duobus consistit, scilicet quod fiant filii, et quod inducantur in haereditatem. Quod autem sint filii, habent per filium naturalem...Gloria autem et haereditatem non consequuntur nisi per eum, cuius naturaliter est haereditas, qui est splendor gloriae. Quia ergo per Filium consequimur ista duo, ideo ipse convenienter dicitur auctor salutis" (In. Hebr. 2, 10 (126)). Cristo en cuanto Hijo de Dios alcanza la bienaventuranza por el acto creado de conocimiento y amor con el que el Padre se conoce a sí mismo, pero en cuanto a su alma, no es capaz de un acto creado, por eso alcanza a Dios mediante un acto creado de fruición (cfr. III, q.7, a.1, ad.2).

una visión beatífica excelente y más perfecta⁶⁴⁹, también como hombre poseía en alto grado el conocimiento de la visión beatífica de Dios⁶⁵⁰, de allí que en la Jerusalén Celestial El ocupe el lugar más excelente y perfecto⁶⁵¹.

Además, Cristo es también Cabeza de los ángeles y tiene sobre ellos un influjo en su gloria iluminándolos.

De esta manera, es Cristo quien preside la Ciudad de Dios desde el cielo, desde dónde descende. Porque allí tiene su fundamento este edificio espiritual. Cristo edifica la Iglesia sobre sí mismo. El le da firmeza y estabilidad, edificándola en el tiempo hasta que llegue a su plenitud, hasta que cumpla su misión de completar el número de los predestinados a formar parte de la Ciudad celestial.

La Iglesia Militante esconde su ser y su verdad en el misterio hasta que se manifieste plenamente en el cielo. Mientras tanto se edifica y crece, y así muestra que no es su propio fin, que no nació en el tiempo, y que no morirá en él:

Usque ad hoc extenditur praedictum ministerium et consummatio sanctorum et aedificatio Ecclesiae, donec in resurrectione occurramus Christo⁶⁵².

⁶⁴⁹ Cfr. Comp. Theol. I, c.216, (440).

⁶⁵⁰ Cfr. III, q.9, a.2, c.. La perfección de la visión beatífica de Cristo se diferencia de la de los santos en que su alma es omnisciente, y por eso El conoce los pensamientos de los hombres de los cuales El es Juez (cfr. III, q.10, a.2, c.), conoce además perfectamente los misterios de la gracia (De Ver. q.20, a.4, c.), por otra parte, El no sólo ve más cosas, sino que ve con mayor claridad (cfr. In III Sent.d.14, q.1, a.2, s.3, ad.2; II-II, q.175, a.4, ad.2).

⁶⁵¹ "Visio divinae essentiae excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, ut in prima parte dictum est. Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiae, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturae, secundum quem natura angelica praefertur humanae" (III, q.10, a.4, ad.2).

⁶⁵² In Eph.4,13 (215).

CONCLUSION FINAL

Nuestro objetivo era estudiar la eclesiología de Santo Tomás desde el análisis de una de las metáforas eclesiales que nuestro Doctor usa, la metáfora de la Ciudad de Dios. El estudio del pensamiento de Santo Tomás sobre la Iglesia ha consistido generalmente en intentar descubrir la clave en algunos de los tratados dogmáticos, como tradicionalmente ha sido interpretada la q.8 de la III pars de la Suma Teológica. Sin embargo, nosotros hemos elegido el camino indicado porque la metáfora tiene la virtud de ofrecer una visión de conjunto del misterio eclesial.

La principal dificultad que hemos encontrado en nuestra investigación ha sido la ausencia de un tratado sobre la Iglesia en las obras de Santo Tomás. Por otra parte entre los estudios sobre este tema no existe todavía una síntesis de su pensamiento eclesiológico. Otra dificultad importante que hemos encontrado en nuestro camino ha sido la limitación propia de una imagen de la Iglesia, que resulta siempre insuficiente para expresar todos los aspectos del misterio. Por este motivo nos hemos visto obligados a completar varios temas con el contenido doctrinal propio de otras imágenes tratadas por Santo Tomás, como la de Cuerpo Místico, por ejemplo.

Hemos comenzado nuestro estudio con la búsqueda de los textos tomistas sobre la Ciudad de Dios, para lo cual nos hemos servido del Index Tomisticum. La mayor parte de los textos que hemos encontrado corresponden a los comentarios bíblicos y a las Cuestiones Disputadas. Santo Tomás habla de la Ciudad de Dios cuando el texto de la Sagrada Escritura menciona el tema, o bien en un contexto moral a propósito de las virtudes teologales.

Este estudio de los textos nos remitió a las fuentes de la doctrina tomista sobre la Ciudad de Dios. Estas fuentes son tres, la Sagrada Escritura, la doctrina de San Agustín y los principios de la filosofía política de Aristóteles. En la primera parte hemos estudiado las ideas fundamentales que Tomás asumió de cada una de éstas.

En síntesis, para nuestro Doctor la Ciudad de Dios es una metáfora importante que sirve para describir el misterio de la Iglesia poniendo de relieve algunos aspectos particulares del mismo. En efecto cuando el Aquinate se refiere a la Iglesia como Ciudad de Dios destaca, en primer lugar, la dimensión comunitaria de la vida sobrenatural de la gracia y las virtudes teologales; en segundo lugar, pone de manifiesto la naturaleza escatológica de la Iglesia porque la presenta orientada en todo su ser a la Ciudad celestial; y en tercer lugar, resalta la centralidad de Cristo en el misterio eclesial. Sin embargo, para Santo Tomás la Ciudad de Dios es mucho más que una metáfora de la Iglesia. Nuestro Doctor descubre en ella una visión de la Iglesia y de su misión en este mundo en el marco de una teología de la historia, de una visión general del

misterio de la salvación. Esta es la misma visión de la Iglesia y de la historia que tiene la metáfora en la Biblia, y que luego fue genialmente expresada en la doctrina de su maestro San Agustín. Se trata del contexto en el cual Santo Tomás entiende el misterio de la Iglesia y el cual hasta ahora no ha sido suficientemente estudiado.

No obstante ello, debemos decir que la Ciudad de Dios no es la única metáfora a la que Tomás recurre para describir la Iglesia, ni tampoco la más frecuente en sus textos. No obstante ello es una imagen de la Iglesia que tiene particular importancia en su eclesiología por la riqueza de connotaciones y perspectivas que ofrece.

Tomás debió recurrir al uso de otras metáforas en su teología porque no existe ninguna figura de la Iglesia que sea perfecta, es decir, que la pueda describir directa y adecuadamente. La imagen manifiesta algo de la naturaleza íntima de la Iglesia, sin embargo, tiene también sus límites. El símbolo, en efecto, no alcanza a traducir de manera perfecta el misterio que intenta captar, y por lo tanto es necesario ir más allá de las realidades temporales para hablar del misterio de la gracia. Por otra parte, una imagen no expresa más que un aspecto de la realidad, por lo tanto necesita ser completada por otras metáforas.

De allí que el Aquinate use otras expresiones e imágenes de la Iglesia, entre éstas las más frecuentes son las de "congregatio fidelium" y "Corpus Mysticum", términos eclesiológicos característicos del siglo XIII. Tomás muestra también una cierta preferencia por los nombres de "populus", "domus" y "civitas".

La metáfora es una analogía de proporcionalidad impropia cuyo uso en teología se justifica porque por ella la mente descubre entre los términos análogos unos comunes atributos de acción. En el caso de la Ciudad de Dios Tomás encuentra una semejanza dinámica entre la comunidad política y la realidad eclesial que consiste fundamentalmente en la incorporación de los hombres a una sociedad de orden sobrenatural cuyo Bien Común exige a cada ciudadano que ordene su vida hacia él. Pero la idea sobre la Ciudad de Dios supera la realidad de la Iglesia terrenal y brinda una visión de ésta en un contexto más amplio. Por esta razón, Tomás aplica esta analogía también a la Iglesia celestial en cuanto en ella se hallan de modo eminente las características de toda sociedad humana.

La Ciudad de Dios en Santo Tomás consiste en una visión de la Iglesia en el contexto de una teología de la historia. Como ha sido demostrado en el primer capítulo de la segunda parte según la lectura realizada del *De Veritate* la Ciudad de Dios es la comunidad de la Iglesia triunfante que está constituida por una multitud de hombres predestinados a formar parte de esta santa sociedad. Ahora bien, por un lado esta incorporación a la Ciudad de Dios se realiza durante la historia pues del sentido al tiempo consiste en producir esa multitud de predestinados; y por otro, a la Iglesia compete esa misión pues ella tiene que predicar el Evangelio para establecer la Iglesia en las gentes hasta el final de la historia. Por esta razón la Iglesia en la teología tomista aparece orientada totalmente a la Ciudad celestial, como lo prueba el significado del paso en la

historia de un estado a otro dentro de la misma Iglesia.

Santo Tomás afirma que la admisión a esta Ciudad se realiza conforme a los designios de la predestinación divina, pues para pertenecer a esta comunidad de orden sobrenatural es necesaria la gracia. A nuestro entender esto se explica porque la predestinación para Tomás consiste no sólo en una previsión sino también en una causalidad, la de la gracia.

La Iglesia tiene esta misión de completar en la historia el número de los predestinados a esta Ciudad pues ella es ya en cierta manera el inicio de esa Ciudad celestial, porque está fundada en Cristo, que con su presencia en el mundo ha inaugurado el último tiempo, el tiempo de la ley nueva, el tiempo de la presencia de los dones que nos introducen en el cielo. Luego la Ciudad de Dios que peregrina en el tiempo ha entrado ya en su fase escatológica, en consecuencia por ella los hombres se convierten en ciudadanos de la Jerusalén celestial, del mismo modo que por el Antiguo Testamento los hombres se convertían en ciudadanos de la Jerusalén terrestre. En efecto, Santo Tomás distingue en la Ciudad de Dios que peregrina en la historia dos períodos claramente definidos, el período de la ley antigua en el que los justos se incorporan a esta Ciudad por la fe implícita en Cristo, y el período de la ley nueva en el que la incorporación se realiza de un modo más perfecto por medio de los sacramentos. De todas maneras, la Iglesia del Nuevo Testamento también está ordenada a lograr una perfección que aún no tiene, la plenitud de la Ciudad celestial. Dios es conocido en esta Ciudad de tres modos según explica el Angélico en su comentario al salmo 47, primero, mediante el conocimiento figurativo y oscuro del Antiguo Testamento; segundo, mediante el conocimiento real pero oscuro e imperfecto de la fe; y tercero, mediante un conocimiento perfecto y abierto en la Jerusalén Celestial.

De esta manera hemos podido profundizar en un aspecto de la eclesiología de Santo Tomás que aún no ha sido suficientemente estudiado, es decir, la dependencia tomista de la teología bíblica y de la eclesiología agustiniana. En primer lugar hemos encontrado en el uso de la Sagrada Escritura en los textos estudiados la idea bíblica de la Ciudad de Dios. En efecto, una lectura atenta de las frecuentes citas escriturísticas de Santo Tomás nos ha permitido concluir que su trabajo teológico se desarrolla siguiendo la línea de la teología bíblica de la Ciudad de Dios en la que la idea veterotestamentaria de la Ciudad Santa como la ciudad de la era salvífica, lugar de reunión de los dispersos al final de los tiempos, es retomada por el Apocalipsis que destaca en la imagen de la Jerusalén celestial la novedad escatológica de esta Ciudad fundada en Cristo. Por otro lado, la doctrina tomista se fundamenta también en la concepción agustiniana de la Iglesia como la Ciudad de Dios que peregrina en la historia destinada a completar el número de los predestinados a la Ciudad celestial.

Otro aspecto que pone de relieve esta metáfora de la Ciudad de Dios en la teología tomista es la armoniosa relación entre esta Ciudad y la ciudad terrenal. En efecto para el Aquinate el hombre no sólo es ciudadano de la ciudad terrena, sino también ciudadano de la

Jerusalén celestial, cuyo rector es Dios y sus ciudadanos son los ángeles y los santos, sea que reinen en la gloria y descansen en la patria, o sea que peregrinen en la tierra. Esta es afirmación importante porque evita una errónea interpretación de la doctrina agustiniana que considere al estado como consecuencia del pecado original identificándolo con la "civitas diaboli". Agustín nunca afirmó una idea como esta, pero tampoco afirmó, al menos explícitamente, la posibilidad de pertenecer a las dos ciudades.

Como lo hemos demostrado en el segundo capítulo de la segunda parte la doctrina de Santo Tomás sobre la relación entre las dos ciudades es fruto de la orientación finalística de su pensamiento y de la utilización de los principios de la filosofía política de Aristóteles.

En el desarrollo de esta relación Santo Tomás se basa en la armonía fundamental que existe entre los valores humanos y los sobrenaturales. Consecuentemente considera que la comunidad política está ordenada a un fin trascendente porque este es el fin de todos los hombres, por lo tanto existe la posibilidad de que el bien común natural esté finalizado por el Bien Común sobrenatural, aunque se trate de dos bienes comunes de órdenes diferentes.

También ha sido explicado que esta ordenación al fin último es por otra parte la clave en la consideración tomista de las relaciones entre la Iglesia y el estado. Santo Tomás sigue sustancialmente el principio gelasiano de la distinción de los poderes, diversos pero derivados de Dios y por eso ambos unidos en la concepción medieval de la "respublica christiana". Naturalmente dado que a la Iglesia corresponde conducir los hombres al fin último absoluto es necesario una subordinación del poder temporal al espiritual. Esta subordinación es indirecta pues sólo implica una vigilancia del poder espiritual en las cosas temporales con vistas al fin último. Esta ordenación finalística en la consideración del aspecto visible-institucional de la Iglesia es también una nota característica de la eclesiología tomista. En efecto, esta dimensión sacramental de la Ciudad de Dios peregrina es vista por el Aquinate como una obra de la sabiduría divina que conduce a los hombres según su propia naturaleza social. Por esta razón el rol de la jerarquía de la Iglesia (de manera especial el papa) se distingue por su ordenación al servicio de la edificación eclesial.

Otra dimensión eclesial que surge del uso tomista de la metáfora de la Ciudad de Dios es la misión por él atribuida a Cristo y el Espíritu Santo en la edificación eclesial. A pesar de la importancia del tema Tomás no profundiza demasiado en la cristología y en la pneumatología cuando habla de la Ciudad de Dios, quizás por la naturaleza misma de la metáfora. No obstante ello recogemos dos afirmaciones que resultan significativas para nuestro trabajo, en primer lugar, que Cristo es como el fundamento y el jefe que conduce la edificación de la Iglesia desde la Ciudad celestial y, en segundo lugar, que el Espíritu Santo es la fuente de las gracias que constituyen esta Ciudad. A la luz de la teología bíblica Santo Tomás sostiene que la Ciudad Santa está construida sobre el Monte Santo que es Cristo, el Señor, fundador de esta Ciudad.

Como hemos visto en el primer capítulo de la tercera parte estas afirmaciones se

entienden por el rol que Tomás asigna a Cristo en su eclesiología, pues todo el misterio de la Iglesia en su teología está centrado en el misterio de Cristo. Cristo y la Iglesia, son "una mystica persona". Esta centralidad de Cristo es una consecuencia de la claridad y penetración teológica con que describe la misión de Cristo en la Iglesia. En efecto, una de las grandes innovaciones de su teología ha consistido en atribuir a Cristo en cuanto hombre la capitalidad en la Iglesia, porque Cristo comunica la gracia a los hombres a través de su humanidad, la cual estando unida hipostáticamente al Verbo se convierte en instrumento de la divinidad y en fuente de todas las gracias. Por esto sostiene que la Iglesia es como una ciudad porque también ella tiene un Jefe, es decir, Cristo. Sólo Cristo tiene en sentido pleno este gobierno eclesial, porque sólo El gobierna interior y directamente a través del influjo de las gracias, y exteriormente mediante sus ministros que son sus representantes.

Por otra parte como hemos demostrado con esta tesis de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo Tomás explica también la presencia actual de los misterios salvíficos de la vida de Cristo. Estos misterios tienen un valor suprahistórico en cuanto fueron realizados por la Persona Divina del Verbo, por lo tanto su virtud salvífica llega a todos los hombres. Así la resurrección de Cristo se convierte en causa de nuestra resurrección. De allí que para Tomás la Ciudad permanente está donde vive Cristo resucitado. La Ciudad de Dios desciende del cielo porque Cristo continúa edificándola con las gracias que envía a través de su humanidad.

El Espíritu Santo tiene la misión de continuar esta obra comenzada por Cristo. El Espíritu, dice el Aquinate, es el que santifica la Ciudad de Dios con las abundantes gracias que concede, su misión fundamental consiste en ser principio último de la unidad eclesial. En efecto, el Espíritu es fuente de unidad por tres razones, primero, porque es causa de la fe y caridad que une a los miembros de la Iglesia; segundo, porque está presente en todos los miembros a la vez; y tercero, por ser principio de todas las gracias que vivifican la comunidad eclesial. Además es el mismo Espíritu, dice Tomás, el que habita en la cabeza de la Iglesia y en los miembros.

Sin embargo en nuestra opinión el aspecto eclesial que más resalta Santo Tomás con esta metáfora es el de la dimensión comunitaria de la vida sobrenatural de la gracia y las virtudes teologales. Este es quizás el aporte propio de esta metáfora de la Ciudad respecto de las demás imágenes que usa el Angélico para referirse a la Iglesia. Esto se explica porque el concepto político de ciudad expresa la unidad de vida de los ciudadanos en torno a un bien común.

Como hemos visto en el segundo capítulo de la tercera parte para Santo Tomás la Iglesia también es semejante a una ciudad si se la considera en sus miembros, que comparten una vida de fe, esperanza y caridad; pues así como el ciudadano debe ordenar su vida al bien común de la ciudad a la que pertenece por medio de las virtudes, análogamente (en el orden sobrenatural) el ciudadano de la Ciudad de Dios dirige su vida al Bien Común de ésta por medio de las virtudes teologales. Por otra parte, agrega, para ser admitido a participar de la Jerusalén celestial el hombre debe ser elevado por la gracia de Dios y vivir conforme a las virtudes infusas que lo

ordenan al Bien Común de esta Ciudad.

Hemos demostrado que el punto de partida de la analogía es la necesidad que tiene todo ciudadano de ser virtuoso para conformar su vida al bien común, aunque el Aquinate subraye la diferencia de órdenes de las dos ciudades. En efecto, Tomás pone el acento en la necesidad de ser elevado a participar de la vida divina por medio de la gracia y, si tenemos en cuenta lo que ya antes había afirmado en el *De Veritate*, debemos concluir que esta incorporación a la Ciudad de Dios depende de la predestinación divina que es causa de las gracias. Es Dios el que edifica la Ciudad conforme a su sabiduría y por eso también provee a la comunidad eclesial de los carismas que se ordenan directamente al bien común de ella.

De esta manera con la metáfora de la Ciudad de Dios Santo Tomás nos revela otra de las claves fundamentales de su eclesiología, puesto que la Iglesia consiste esencialmente para él en esta comunión sobrenatural de la gracia y las virtudes. En este sentido, nuestro estudio nos permitió descubrir en Santo Tomás otra herencia de la eclesiología de San Agustín, es decir, la centralidad del concepto de caridad en la fundación de la Ciudad de Dios peregrina y celestial. Sin embargo, como hemos visto, Santo Tomás incorpora en el desarrollo de este tema principios de la filosofía política. Cuando afirma que en la Ciudad de Dios el Bien Común de esta debe ser amado por sí mismo, debiendo también los conciudadanos ser amados con el mismo amor de caridad en cuanto comparten la misma vocación a la Ciudad celestial, parte de la analogía con la comunidad política en la cual no se puede amar el bien común de una ciudad con un fin privado como hacen los tiranos, pues en una ciudad el bien individual está subordinado al bien común.

A pesar de la relevancia de esta imagen para describir la dimensión comunitaria de la Iglesia Tomás no profundiza la riqueza de esta para explicar todos los elementos de esta comunión sobrenatural. Los textos sobre la Ciudad de Dios, en efecto, no expresan suficientemente la importancia de los sacramentos en la eclesiología tomista, si bien éstos para Santo Tomás resultan fundamentales en la constitución y edificación de la Iglesia. Cuando Tomás compara la Iglesia a una ciudad se limita a indicar brevemente que los sacramentos son las insignias de esta ciudad que es la Iglesia.

Finalmente, en el último capítulo de nuestro trabajo hemos demostrado que la metáfora de la Ciudad de Dios pone en evidencia otro de los aspectos fundamentales de la eclesiología tomista, es decir, la naturaleza escatológica de la Iglesia.

Por cierto, cuando Santo Tomás identifica y distingue a la vez la Iglesia y la Ciudad de Dios manifiesta que la Iglesia peregrina está totalmente orientada a la Ciudad celestial. Respecto a este tema hay que decir que para nuestro Doctor se trata siempre de la misma Ciudad que vive en dos estados diferentes, el histórico y el eterno. La identidad, como lo demuestran los textos tomistas sobre esta metáfora, consiste en considerar a la Iglesia como la parte peregrina de la Ciudad de Dios, siendo el medio por el cual el hombre se incorpora y vive ya, de alguna manera, en esa Ciudad de Dios. De todas maneras no se trata de una identificación absoluta, por eso el

Aquinate usa la expresión Ciudad de Dios preferentemente para la Ciudad celestial.

Por otra parte, Santo Tomás se sirve de la analogía para describir la vida en de la comunidad de los bienaventurados en la Ciudad celestial. Para nuestro Doctor la comunidad de los bienaventurados se llama ciudad por tres razones, primero, por la unidad de los ciudadanos que es unidad en la paz; segundo, porque en ella reina la justicia divina; tercero, porque consiste en la plenitud de vida. En síntesis, esta Ciudad celestial se define por la plenitud, por esto es el ejemplar de la Iglesia peregrina no sólo en cuanto a la comunión con Dios, sino también en su organización jerárquica.

La vida en esta Ciudad celestial, sostiene Tomás, consiste en la fruición divina y en la comunión de la sociedad de los santos. La fruición es el fruto de la visión directa de la esencia divina y del amor perfecto de Dios. Por eso, agrega, la Jerusalén celestial es símbolo de la alegría, de la delectación del afecto y de la "visio experimentalis pacis".

Al final de nuestro estudio llegamos a la conclusión que la metáfora de la Ciudad de Dios pone en evidencia estos aspectos del misterio de la Iglesia que otras metáforas no explicitan suficientemente. A este efecto vimos en nuestro trabajo que para profundizar la teología de la Iglesia en Santo Tomás resultaba necesario un análisis cuidadoso de su fundamentación bíblica y agustiniana.

Por otra parte debemos decir que hemos encontrado en Santo Tomás una idea de la Iglesia que tiene una gran actualidad hoy. Porque más allá de las circunstancias históricas que siempre condicionan un pensamiento sobre la Iglesia Santo Tomás nos brinda una doctrina clara y profunda sobre la misma poniendo de relieve sus elementos esenciales. Por esta razón vemos una perfecta sintonía entre la eclesiología tomista y la herencia doctrinal del Concilio Vaticano II, pues también la teología tomista concibe la Iglesia en la perspectiva de la "historia salutis"; además esta teología pone al centro de la misma el misterio de Cristo; pero sobre todo, porque como hemos puesto de manifiesto en nuestro trabajo Santo Tomás resalta la dimensión comunitaria de la gracia y las virtudes teologales, de manera especial destaca la importancia de la caridad. Aspecto eclesial sobre el que se insiste tanto hoy.

BIBLIOGRAFIA

I- Fuentes

Santo Tomás:

N.B: en nuestro trabajo nos hemos dispensado de indicar el nombre del autor cuando citamos textos de Santo Tomás. Además en las citas de la Suma Teológica obviamos este título y citamos directamente la Parte a la que corresponde el texto.

- Para la Suma Teológica hemos usado el texto de la "editionis criticae Leoninae", publicado en Ed. Paoline, Torino, 1988.
- Para los textos del Comentario a las Sentencias usamos la ed. Mandonnet-Moos.
- Para los textos del *Postilla super Psalmos* usamos la ed. de Parma.
- Para los textos del Comentario al Corpus Paulinum, Compendium Theologie, Quaestiones Disputatae, De Regimine Principum, In VIII libros Politicorum Aristoteles, In Symbolum Apostolorum, y otras obras de los Opuscula Theologicae, usamos la ed. Marietti.
- Para investigar el uso de la palabra "*civitas*" usamos el Index Tomisticum, de Busa s.j.

San Agustín:

- Para el *De Civitate Dei* usamos el texto de la ed. bilingüe de las obras de San Agustín XVI de la B.A.C., Madrid, 1977.

II- Estudios

ANTON A., *La Iglesia de Cristo, El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, B.A.C., Madrid, 1977.

BANDERA A., *La Iglesia Misterio de comunión en el corazón del Concilio Vaticano II*, Bibl. Teol. Españoles, ed. San Esteban, Salamanca, 1965.

-----*Analogía de la Iglesia con el misterio de la Encarnación*, in *Teología Espiritual* 8 (1964), p.43-105.

BAINVEL J.V., *L'idée de l'Eglise au Moyen Age. L'enseignement théologique : Saint Thomas*, in *La Science Catholique* 1899, p.975-988.

BATAILLON L.J., *Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIII siècle*, in *RSPT* 67 (1983), p.353-369.

BONINO S.Th., *La place du pape dans l'Eglise selon S. Thomas d'Aquin*, in *RT* 86 (1986), p.392-422.

BOUESSÉ H. o.p., *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la Sainte Humanité du Christ*, in *RT* 44 (1938), p.256-289.

CATAO B., *Salut et Rédemption chez S.Thomas d'Aquin (Théologie 62)*, Aubier, Montaigne, Paris, 1965.

CENTENO J.G., *La dimensión sacramental de la Iglesia según San Agustín*, in *Estudio Agustiniano* 3 (1968), p.481-501.

CHATILLON J., *Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII siècle*, in *Irénikon* 22 (1949), p.115-138, p.394-411.

CONGAR Y., *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris, du Cerf, 1941.

----- *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952.

----- *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970.

----- *La personne Eglise*, in *RT* 71 (1971) p.613-640.

----- *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise*, *Variorum Reprints*, London, 1984.

----- *Civitas Dei et Ecclesia chez Saint Augustin*, in *Etudes Augustiniennes* 3 (1957), p.1-14.

DOMINGUEZ O., *La fe fundamento del Cuerpo Místico en la doctrina del Angélico*, in *La Ciencia Tomista* 76 (1949), p.550-586.

DULLES A., *The Church according to Thomas Aquinas*, in *A Church to believe in*, New York, Crossroad, 1982, p.149-169.

----- *Models of the Church*, Doubleday, New York, 1987.

ESCHMANN T., *Der Begriff der "Civitas" bei Thomas von Aquin*, in *Catholica* 3 (1934), p.83-

104.

----- *De Societate in genere*, in *Angelicum* 11 (1934), p.57-77 y 215-227.

ESPEJA J., *La Iglesia comunidad litúrgica según Santo Tomás de Aquino*, in *Teología Espiritual* 9 (1965), p.487-499.

FOLGADO FLOREZ S., *Principios de ecclesiología agustiniana*, in *Augustinianum* X (1970), p.285-324.

----- *Sentido eclesial católico de la "Civitas Dei"*, in *Augustinianum* 1 (1974), p.91-146.

FUGLISTER N., *Estructuras de la ecclesiología veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis IV/1. La Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1984, p.29-105.

GHERARDINI B., *Tematiche Ecclesiologico-Thomistiche*, in *Doctor Communis*, 1980, p.194-209.

GILSON E., *Eglise et cité de Dieu chez Saint Augustin*, in *AHLDAMA* 28 (1953), p.5-23.

GLORIEUX P., *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII siècle*, in *AHDLAMA* 35 (1968), p.115 y 116.

GOMEZ E., *El influjo vital de Cristo Cabeza sobre sus miembros, según Santo Tomás de Aquino*, in *Estudios* 4 (1948), p.79-96.

GRABMANN M., *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Mainz Regensburg, 1903.

GRABOWSKI S., *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Rialp, Madrid, 1965.

LAURAS A., *Deux cités, Jérusalem et Babylone*, in *La Ciudad de Dios vol.167 t.1* (1954), p.117-150.

de LA SOUJEOLE B-D., *"Société" et "communion" chez saint Thomas d'Aquin. Etude d'ecclésiologie*, in *RT* 90 (1990), p.587-622.

LE GUILLOU M.J.; *Le Christ et l'Eglise. Théologie du Mystère*, Ed. Centurion, Paris, 1963.

HOUGON E. o.p., *La causalité instrumentale de l'humanité sainte de Jésus*, in *RT* 13 (1905), p.44-68.

JOURNET Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*, 3 vol., Desclée, Bruges, 1951.

LACHANCE L., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et Etat*, Sirey-Lévrier, Paris, Canada, 1964.

LALLEMENT D., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue de Philosophie* (1927), p.353-379 y 465-488.

LAVAUD B. o.p., *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements*, in *RT* 32 (1953), p.91-120.

LECUYER J., *La causalité efficiente des mystères du Christ selon Saint Thomas*, in *Doctor Communis* 6 (1953) p.91-120.

LOHSE E., *Zion-Jerusalem im nachbiblischen Judentum*, in *ThWNT VII*, 318-325.

MADRID T., *La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, in *Augustinus* (1993), p.547-603.

MAHONEY J., *The Church and the Holy Spirit in Aquinas*, in *The Heythrop Journal* 15 (1974), p.18-36.

MARTINEZ F., *La Eucaristía y la Iglesia en Santo Tomás de Aquino*, in *Studium* 9 (1969), p.377-404.

MITCHELL W.A., *The Relationship between Kingdom and Church in the Writings of St. Thomas*, Diss. ad Lauream, PUSTA, Roma, 1973.

Mc GUCKIN T.A., *The Eschatological Effect of the Cross of Christ in The New Testament Commentaries of St. Thomas Aquinas*, Diss. ad Lauream P.U. Gregoriana, Roma, 1989.

O'NEILL C., *Saint Thomas on Membership of the Church*, in *The Thomist* 27 (1963), p.88-140.

OSUNA A., *La Doctrina de los Estadios de la Iglesia en Santo Tomas*, in *Ciencia Tomista* 88 (1961), p.77-135, 215-266.

PASSERIN D'ENTREVES A., *La filosofia politica medioevale*, ed. Giappichelli, Torino, 1934.
----- *Il valore del pensiero politico di S.Tommaso*, in *S.Tommaso d'Aquino, Scritti Politici*, Massimo, Milano, 1985, p.7-29.

PERA C., *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Marietti, Torino, 1977.

PONCE CUELLAR M., *La Naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al Corpus Paulinum*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona, 1979.

RAMIREZ S., *Pueblos y gobernantes al servicio del Bien Común*, ed. Euramerica, Madrid, 1956.

RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, K. Zink Verlag, München, 1954.

RIESTRA J.A., *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona, 1985.

ROSSI M.M., *Teoria e metodo esegetici in S.Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura. Ad Romanos, c.1, L.6*, Diss. Angelicum, Roma, 1992.

SABRA G., *Saint Thomas Aquinas Visions of the Church*, (Tübinger theologische Studien 27), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1987.

SAURAS E., *Thomistic Soteriology and the Mystical Body*, in *The Thomist* 15 (1952), p. 543-571.

SCULLY E., *Aquinas and Hierocracy or Church Supremacy*, *Science et Esprit* 36/2 (1984), p.233-248.

SECKLER M., *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire (Cogitatio Fidei 21)*, du Cerf, Paris, 1967.

SIEDL S.H., *Thomas von Aquin und die moderne Exegese*, in *The American Ecclesiastical Review* 144 (1961), p.154-173.

SPICQ C., *Thomas d'Aquin exégète*, in *DThC* t.29, Paris, 1946, col.694-738.

STIEGMANN E., *Charism and Institution in Aquinas*, in *The Thomist* 38 (1974), p.723-733.

STRATHMANN H., *Polis* in *ThWNT* VI, 516-533.

TI-TI CHEN J., *La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la Epístola a los Efesios*, in *Scripta Theologica* vol.VIII fasc.1 (1976), p.111-230.

TORRELL J.P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, éd. Univ. de Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris, 1993.

TRAPE A., *San Agustín*, in *Patrología III*, 2a. ed., B.A.C., Madrid, 1986, p.405-553.

----- *La Città di Dio* V,1. Introduzione-Teologia, Dogmatica, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma, 1978, p.LIII-XCVIII.

USEROS CARRETERO E., *"Statuta Ecclesia" et "Sacramenta Ecclesia" en la Ecclesiología de Santo Tomás*, (Analecta Gregoriana 119), Roma, 1962.

VAUTHIER E., *Le Saint Esprit, principe d'unité de l'Eglise d'après Saint Thomas d'Aquin. Corps Mystique et inhabitation du Saint Esprit*, in *MSR* 5 (1948), p.175-196, 6 (1949) p.57- 80.

VELASCO R., *La Iglesia en la Tercera parte de la Suma de Santo Tomás*, in *Claretianum* 10 (1970), p.109-138.

VERGER J., *L'exégèse de l'Université*, in P.RICHE-G.LOBRICHON (edd.), *Le Moyen Age et la Bible (Bible de tous les temps,4)*, Paris, 1984, p.199-232.

VIOLA F., *La politica nella Somma Teologica*, in *Sacra Doctrina* 6 (1989), p.585-603.

INDICE GENERAL

PRÓLOGO.....	4
PRESENTACIÓN	15
INTRODUCCION.....	17
I- LA CONCIENCIA ECLESIOLOGICA DEL MEDIOEVO	17
II- LA ECLESIOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS	18
III- CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA EXÉGESIS TOMISTA.....	20
PARTE I: FUENTES DE SANTO TOMAS SOBRE LA CIUDAD DE DIOS	15
CAPITULO 1	15
LA FUENTE BIBLICA	15
<i>I- Metáforas bíblicas de la Iglesia en Santo Tomás</i>	<i>15</i>
<i>II- La Civitas Dei como metáfora bíblica de la Iglesia.....</i>	<i>22</i>
<i>III- El lenguaje metafórico en eclesiología.....</i>	<i>26</i>
CAPITULO 2	29
LA FUENTE AGUSTINIANA	29
<i>I- El significado de la Civitas Dei en San Agustín</i>	<i>29</i>
<i>II- La Ciudad de Dios y la Iglesia.....</i>	<i>35</i>
<i>III- La visión de la Iglesia en San Agustín</i>	<i>38</i>
<i>IV- La eclesiología agustiniana en la historia hasta Santo Tomás</i>	<i>40</i>
CAPITULO 3	44
ELEMENTOS DE FILOSOFIA POLITICA EN EL TEMA DE LA CIVITAS DEI.....	44
<i>I- La civitas como comunidad política</i>	<i>45</i>
<i>II- Las virtudes del ciudadano</i>	<i>51</i>
<i>III- La Civitas Dei como metáfora política de la Iglesia</i>	<i>55</i>
CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE	57
PARTE II : LA CIUDAD DE DIOS EN SANTO TOMAS.....	58
CAPITULO 1	58
LA MISION DE LA CIUDAD DE DIOS EN LA HISTORIA.....	58
<i>I- La Ciudad de Dios predestinada</i>	<i>58</i>
<i>II- La misión de la Ciudad de Dios peregrina en la historia</i>	<i>60</i>
<i>III- El crecimiento histórico de la Ciudad de Dios.....</i>	<i>63</i>
CAPITULO 2	68
LA CIUDAD DE DIOS Y LA CIUDAD TERRENAL	68
<i>I- El hombre ciudadano de las dos ciudades.....</i>	<i>68</i>
<i>II- Los dos poderes: la Iglesia y el Estado.....</i>	<i>71</i>
<i>III- La finalidad del aspecto visible de la Ciudad de Dios.....</i>	<i>74</i>
CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE	81
PARTE III: LA VIDA DE LA CIUDAD DE DIOS	82
CAPITULO 1	82
CRISTO Y EL ESPIRITU SANTO EN LA CIUDAD DE DIOS	82
<i>I- Cristo es el fundamento de la Ciudad de Dios.....</i>	<i>82</i>
<i>II- Cristo es el Jefe de la Ciudad de Dios.....</i>	<i>86</i>
<i>III- Cristo resucitado edifica la Ciudad de Dios.....</i>	<i>89</i>
<i>IV- El Espíritu Santo fuente de gracias en la Ciudad de Dios</i>	<i>92</i>
CAPITULO 2	97
LA CIUDAD DE DIOS SE FUNDA EN LA COMUNION TEOLOGAL	97
<i>I- A la Ciudad de Dios se pertenece por la gracia</i>	<i>98</i>
<i>II- Participación de la vida de la Ciudad de Dios.....</i>	<i>102</i>

<i>III- La Ciudad de Dios se construye en la caridad.....</i>	<i>108</i>
<i>IV- Los sacramentos como insignias en la Ciudad de Dios</i>	<i>111</i>
CAPITULO 3	117
LA CIUDAD DE DIOS CELESTIAL	117
<i>I-) La Iglesia es la Ciudad de Dios?</i>	<i>117</i>
<i>II- La Ciudad de Dios peregrina y la Ciudad celestial</i>	<i>121</i>
<i>III- La Ciudad de Dios celestial.....</i>	<i>126</i>
CONCLUSION FINAL	132
BIBLIOGRAFIA	139
<i>I- Fuentes.....</i>	<i>139</i>
<i>II- Estudios.....</i>	<i>139</i>

L A Iglesia tiene la misión de completar en la historia el número de los predestinados a la Ciudad celestial, pues ella es ya en cierta manera su inicio, dado que está fundada en Cristo, quien con su presencia en el mundo ha inaugurado el último tiempo, el tiempo de la ley nueva, el tiempo de la presencia de los dones que nos introducen en el cielo. Luego, la Ciudad de Dios que peregrina en este mundo ha entrado ya en su fase escatológica, y por ella los hombres se convierten en ciudadanos de la Jerusalén celestial, del mismo modo que por el Antiguo Testamento los hombres se convertían en ciudadanos de la Jerusalén terrestre.

El Autor

