

LA EUDAIMONÍA Y LAS BIENAVENTURANZAS

Κάλλιστον τὸ δίκαιότατον, λῶστον δ'ὕγιαί-
νειν πάντων ἡδιστον δὲ οὐ τις ἐρᾷ τὸ τύχειν.
ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* 1214 a.

La justicia es lo más bello, lo mejor es la salud, pero lo más placentero es lograr lo que se ama (Inscripción en el templo de Delos).

I

En un libro reciente, A. MacIntyre¹ señala que la unidad de la virtud cobra sentido si se piensa en la vida como una unidad que se pueda evaluar como un todo. No podría estar ausente de la vida virtuosa, concebida como la consistencia y apoyo mutuo de todos los rasgos positivos que la componen, armoniosamente conjugados, la realización altruísta, sin antagonismos respecto de los bienes ajenos, cuando la excelencia personal se corresponde e integra perfectamente, dentro de un plan común, con los fines perseguidos por los demás. Esta interpretación rescata uno de los aspectos en los que la ética de la antigüedad gustó detenerse: la elección de un modo de vida, centrada en aquello por lo que la vida cobra sentido. Sin embargo persiste incierta la resolución del dilema de cuál sea la forma más adecuada de obtener la felicidad, meta indiscutible del hombre.

Por otro lado, el τὸπος clásico acerca de los diversos βτοι (vida voluptuosa, activa o contemplativa), por los que puede optar cada uno de nosotros, es el marco de referencia en el que se inserta el tratamiento tomista de la bienaventuranza. La formulación comprehensiva de las bienaventuranzas resulta un verdadero núcleo central de la vida cristiana. La conjunción, en la formulación más corriente de la ética cristiana —la tomista—, de un esquema interpretativo afín a la ética pagana, requiere la mostración de una serie de pasos sucesivos, que hicieron posible dicha interpretación.

La originalidad de este artículo apunta a señalar los eslabones que dieron lugar a la asimilación de la problemática eudaimonista en la interpretación del *Sermón de la Montaña*. Mencionaré a continuación los aspectos relevantes que serán expuestos en el cuerpo del artículo.

Santo Tomás consideró útil establecer una categorización por la cual resulta discernido el *objeto* que nos hace felices del modo en que el *sujeto* obtiene la felicidad después de cumplimentar una serie de pasos. En el desarrollo de ambos aspectos utilizó fuentes diversas. A través de Santo Tomás Aristóteles se vuelve compatible con la visión, más abarcante, de la Patrística. La vida activa prepara y conduce hacia la contemplativa. Gregorio de Nyssa, en griego, y San Ambrosio y San Agustín, en latín, comentaron el *Sermón de la Montaña*, en épocas tan cercanas entre sí que, ese hecho induce a indagar en qué medida pudo haberse dado entre los comentarios alguna relación, que redundó, vía agustiniana, en la síntesis tomista.

¹ *After Virtue*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1984.

Importa, en definitiva, determinar cómo se va tejiendo una trama bien urdida entre, por un lado la preocupación natural por la felicidad como fin de la vida del hombre (dada la dificultad que presenta la diversidad y la multiplicidad observable en los modos de obtenerla) y, por otro lado, la relación entre la felicidad (es decir, la manera en que *gozamos* por la posesión del Bien) y el Sumo Bien mismo, fuente exclusiva de beatitud, *objeto* que colma toda aspiración.

En el proceso de elucidar entre la disyunción entre la felicidad y su objeto, Boecio y San Agustín incorporaron una buena dosis de Platonismo, teñido por la temática de la *beata vita*. La oscilación entre la búsqueda del mayor gozo (aspecto subjetivo) y la determinación del objeto que lo sacia (aspecto objetivo), queda resuelta en Boecio, y casi en los mismos términos en Tomás, mediante la coordinación de ambos factores. Reconoce Tomás que la discrepancia, que suele verse entre la búsqueda de aquello que nos hace felices y el reconocimiento de que sólo por el Sumo Bien puede ser obtenida la máxima felicidad, reside en la *ratio* bajo la que cada hombre aspira al Bien. El referente teórico dentro del que se devuelve hasta aquí la consideración de Tomás consiste en la presentación de la *beatitudo* como *rei adeptio*, de acuerdo con los desarrollos anteriores de Boecio. Pero, en la medida en que a Tomás le interesa insistir en el sesgo subjetivo de la felicidad, tomará, en cambio, de Aristóteles el tratamiento de la *beatitudo* como *operatio*, término que pasa a ser clave para una definición diferente de la *beatitudo*. No debería desdenarse, sin embargo, el manejo de los problemas éticos que dejó planteados Aristóteles, como vía de inserción de estas cuestiones en el Medioevo.

Bastante más complejo se vuelve la relación entre las *virtudes* y los *dones* del Espíritu Santo, campo en el que Santo Tomás llevó a cabo una densa sistematización. A comienzos del s. XIII se solía distinguirlos como si fueran hábitos diferentes. Felipe el Canciller llegó al punto de colocar a las bienaventuranzas como un tercer hábito. Santo Tomás, en cambio, no distingue entre la operación propia del *don* divino y la correspondiente *bienaventuranza*. Le parece admisible denominar «virtudes» a las bienaventuranzas, en la medida en que son actos virtuosos. Utiliza como fundamentación para ello la definición aristotélica de felicidad, dejando de lado, en esa oportunidad, el esquema de análisis basado en el nexo entre la felicidad y el Sumo Bien que, derivado de Boecio, había utilizado hasta llegar a este punto. Las bienaventuranzas son las *operaciones* que corresponden a la «virtud perfecta», es decir, al momento en que se logra la perfección. Son actos en los que se hace presente el *don* divino.

Como el análisis de Tomás sigue muy de cerca, en este punto, a Aristóteles, el paralelismo es visible asimismo en la consideración misma de la virtud elevada al grado supremo, «la virtud heroica», que nos vuelve divinos, como dice Aristóteles. Se da en ese punto una correspondencia con la caracterización de las bienaventuranzas. Según Santo Tomás, es dable observar todavía una mayor perfección cuando, por obra de la implantación en nosotros de los *dones* del Espíritu Santo, somos preparados para el fruto definitivo, que son la *bienaventuranzas*. Las bienaventuranzas pueden ser entendidas como *operaciones* de los *dones*. Éste es el momento culminante en la preparación para la vida eterna.

El nexo entre los *dones* del Espíritu Santo y las *bienaventuranzas* fue anticipado

por San Agustín, quien, en una síntesis magistral, los conectó con las peticiones del *Padre Nuestro*, en el año 391. Por otro lado, Gregorio de Nyssa, en su tratado *Sobre las Bienaventuranzas*, las había llamado también «frutos» que reflejan la situación de quien se ha vuelto digno de convivir con Dios. Gregorio puso el acento principalmente en la necesidad de que Dios mismo modifique y eleve al hombre. La visión de Gregorio es integradora de la ἀνάβασις que nos conduce a Dios a través de la restauración de la belleza primigenia de la imagen en nosotros. Apunta a una renovación interior capaz de transformarnos en nuestro mismo ser. Cada tipo de vida, voluptuosa, activa y contemplativa, implica un paso adelante en esa integración, que nos debe preparar para la μίμησις definitiva.

Otro aspecto de la problemática involucrada en esta cuestión es que el Bien, objeto de la *aspiración*, es una *posesión* del virtuoso. El Bien es el *fin* y también el modo por el cual se llega hasta Él, la *virtud*. La virtud lleva en sí misma su propia culminación. Se aúnan medio y fin en la tendencia que supone la progresiva asimilación a Dios. De manera que, para Gregorio de Nyssa, la herencia filosófica griega, platónica sobre todo, es un instrumento que le permite ofrecer una visión compleja y abarcante de la vida moral y cristiana. No sabemos si por la vía agustiniana u otra, el Occidente latino se nutrió de esta visión.

La consideración de las diversas clases de vida por las que el hombre puede optar es, en última instancia, el criterio con el que Santo Tomás se maneja en la consideración de las bienaventuranzas. Excluida la vida voluptuosa, queda pendiente la relación entre ἀρετή y φρόνησις.

Me resta decir, por último, que los comentaristas de las bienaventuranzas han señalado agudamente el encantamiento de las bienaventuranzas entre sí y las referencias mutuas de unas con otras, en un escalonamiento gradual que indica también una progresión interna ascendente entre ellas. La escala de las virtudes no es sino un modo de enunciar la unidad interna que rige la vida perfecta y le garantiza su concreción.

II

Cuenta Cicerón que Heráclides Póntico², uno de los discípulos de Platón, atribuye a Pitágoras el mérito de haberse llamado a sí mismo «filósofo». Curiosamente, esa denominación resulta en el relato una consecuencia de la puesta en práctica de una muy precisa intención en la elección que cada uno hace del modo en que desea vivir. Si bien, «beati certe omne esse volumus», como dice el *Hortensio*³. En esa célebre narración la vida humana es comparada con las diferentes condiciones y modalidades de quienes van a los Juegos Olímpicos. Se pueden distinguir así—como seguramente era corriente hacerlo en el círculo platónico de la Academia—tres diversas maneras de vivir, o mejor dicho, de extraer de la vida el máximo gozo: βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός, βίος θεωρητικός. Los hombres se confor-

² *Tusc.*, 5.3.8.

³ CICERÓN, *Hortensio*, frag. 26 (ed. Baier; frag. 36 (ed. Mueller); AGUSTÍN, *De Trin.*, 13.4.7.

man y agrupan en cada una de estas formas de vida de acuerdo con aquello en lo que encuentran, por fin, la felicidad, la εὐδαιμονία, que corresponde al cumplimiento cabal del τέλος perseguido: sea la ἡδονή, sea la ἀρητή, o la φρόνησις según aquella parte del alma que logre predominar en cada uno de nosotros: τὸ δ'εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἶη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἰρετωτάταις· οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναι φασὶν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν⁴.

Siglos más tarde reaparece esta triple distinción en boca de Tomás de Aquino, siguiendo probablemente a Aristóteles⁵, cuando dice que algunos consideraron que se pueden diferenciar tres tipos de beatitud: la beatitud es, para algunos, la *vita voluptuosa*, para otros consiste en la *vita activa* y para otros en la *vita contemplativa*. Cómo no asombrarnos si Santo Tomás considera que la aplicación de esta distinción resulta muy apropiada con respecto a la enumeración de las bienaventuranzas, es decir, los diversos modos de referirse a la beatitud o la máxima felicidad, de los que nos habla San Mateo en el *Sermón* de Jesús en la Montaña⁶. Este *Sermón* fue para toda la tradición cristiana anterior a Tomás la expresión misma de aquello que constituye el fundamento de la vida que debe vivir un cristiano⁷. Si nos preguntamos dónde hallar un modelo según el cual encauzar nuestra vida no tenemos más que escuchar a Jesús mismo diciéndonoslo.

Nos elevaremos así a la más elevada ὑψηλὴ θεωρία al ascender a este monte espiritual (εἰς τὸν πνευματικὸν ὄρος)⁸. «Porque nadie puede estar en el valle y hablar del monte. Todo el que quiera conocer los misterios de la verdad debe ascender al Monte de la Iglesia»⁹. Tomás en el *In Matthaei* afirma que en este Sermón está contenida *tota perfectio vitae nostrae*¹⁰. A través de él conocemos los preceptos de la «vida celeste»¹¹. «Praecepta maiora propter regnum caelorum», los llama Agustín¹², que nos indican la justa medida para lograr la perfección de una vida (*perfectum vitae christianae donum*) y nos enseñan qué es lo que conforma, modela y hace plena esa vida (*omnia quae ad informandam vitam pertinent*)¹³.

Quién no desea ser feliz? Pues bien, nos dice Tomás, que en este breve relato evangélico está contenido el modelo de acuerdo con el cual todos podemos aproximarnos a la plena beatitud. Los hombres difieren obviamente en el modo de considerar aquello en que hallarán la dicha (*differunt in iudicando de beatitudinem*). U-nos desean esto, otros aquello.

⁴ ARISTÓTELES, *Et. Eud.* 1214 a; cf. *Et. Nic.* 1095 b-1096 a; PLATÓN, *Rep.* 581c. W. JAEGER, *Aristóteles*, FCE, México 1946, 467-515: «El ideal filosófico de la vida».

⁵ Cf. *Et. Nic.* 1095 b.

⁶ *S. Th.* 1-2.69.3.

⁷ S. PINKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Du Cerf, Paris 1985.

⁸ GREGORIO DE NYSSA, *De Beatitudinibus*, P.G. 44, 1193 b.

⁹ JUAN CRISÓSTOMO, en TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in Quatuor Evangelia*, Exposit. in Matth., 5-1, Marietti, Turín 1925.

¹⁰ *In Evangelium S. Matthaei Commentaria*, 5.2, Marietti, Turín 1925.

¹¹ HILARIO, en *Cat. Aurea*, 5.1.

¹² AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte*, 1.1.2, BAC, Madrid 1954. Son mayores respecto de los preceptos «terrestres» que fueron dados a los judíos.

¹³ AGUSTÍN, *op. cit.* 1.1.1. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* 1-2.108.3.

En el comentario al *Sermón*, Tomás clasifica las opiniones entorno de la beatitud perfecta en cuatro grupos: 1) los que piensan que se encuentra en los bienes exteriores; 2) los que buscan satisfacer su voluntad o su apetito; ambos corresponden claramente a la vida voluptuosa; 3) quienes creen que consiste en las virtudes de la vida activa; 4) y, por último, quienes, como Aristóteles, ponen la felicidad en las virtudes conectadas con lo divino y lo inteligible, correspondientes a la vida contemplativa. Sin embargo, gracias a que nos fueron dadas las bienaventuranzas, somos capaces de establecer prioridades y grados entre estas opiniones, pues todas ellas han sido contempladas en el *Sermón*¹⁴.

Agustín se muestra admirado de que a pesar de que todos deseamos conquistar y retener la beatitud exista, no obstante, tanta variedad y diversidad entre las formas de querer lograrla. Situación que no se debe a que no querramos ser felices, sino que es consecuencia de que no sabemos qué es, o sea, se debe a que no la conocemos. «Cur ergo beatitudo amatur ab omnibus, nec tamen scitur ad omnibus?» La oposición es notoria: es verdad que todos quieren *beate vivere* y, simultáneamente, que no todos quieren vivir de aquel modo *quomodo solum beate vivitur*¹⁵. Realmente *beatus* es quien posee todo lo que quiere y no quiere nada malo¹⁶. Será preciso discernir, de entre las muchas maneras en que los hombres quieren ser felices, cuáles de ellas y en qué condiciones, la orientación imprimida a la búsqueda es un camino efectivo para llegar a la plenitud.

III

Dentro de los lineamientos ya esbozados, consideraremos en primer lugar las fuentes de las que se valió Tomás para su respuesta, ya que va hilvanándola sobre algunos textos claves. La síntesis que hace Tomás de Aquino resulta una conclusión extraída de las premisas sentadas por quienes lo precedieron. Al preguntar por la felicidad, deberíamos partir, siguiendo a Boecio, de aquél Bien que cuando el hombre lo alcanza no deja sitio para otros deseos. Es el más elevado de todos los bienes, contiene en sí todo lo bueno porque si careciera de algo no sería el Bien sumo, dado que en ese caso subsistiera fuera de él algo que podría ser preferido antes que él mismo.

¿Qué duda puede haber, entonces, de que la felicidad es ese estado perfecto porque todos los bienes están congregados en él? *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*¹⁷. Felicidad que todos los hombres quieren obtener si bien a través de diverso trámite. Es innegable que existe algo de este tipo: una especie de fuente de todos los bienes (*Quidam omnium fons bonorum*)¹⁸. De este Bien Sumo se ocupa la ética, argumenta Agustín. Es un *bien bea-*

¹⁴ *In Matth.* 5.2. Considera aquí que todas son opiniones erróneas, pero dado que se trata de una «reportatio», preferimos guiarnos por *In III Sent.* y *S. Tb.*

¹⁵ AGUSTÍN, *De Trin.* 13.4.7.

¹⁶ *Ibid.* 13.5.8; cf. *Civ. Dei* 19.1.1-4.1.

¹⁷ BOECIO, *Cons. Phil.* 3.2. Cf. S. TOMÁS, *S. Tb.* 1-2.3.2.2; 1-2.3.3.2; 1-2.4.8.2.

¹⁸ BOECIO, *Cons. Phil.* 3.10.

tífico, al que llamamos *fin*, porque lo apetecemos sólo por él y no por otro, y cuando lo obtenemos no buscamos ninguna otra cosa más, y todo lo queremos sólo por él¹⁹. Muchos filósofos buscaron este bien, pero, tras buscarlo donde no se halla, comprendieron por fin que es *beatus* el hombre que goza de Dios (*fruentem Deo*), como goza el ojo de la luz (*sicut luce oculis*). Platón fue —continúa Agustín— quien determinó que vivir de acuerdo con la virtud es el *fin del bien* y sólo puede vivir así quien conoce e imita a Dios, ya que no hallaremos la felicidad de ninguna otra manera. Filosofar es amar a Dios. Quien siente devoción por la sabiduría será feliz cuando comienza a gozar de Dios. La filosofía apunta a la *beata vita*²⁰.

Agustín no hace más que recordar aquel bello pasaje del *Teéeto*, que tanta fortuna tuvo entre los Padres, donde la sirvienta tracia reprocha a Tales que sólo mira hacia arriba (ἄνω βλέποντα). Quienquiera sea filósofo lo será porque vive ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ. Sabrá disfrutar de la armonía de los discursos y cantar himnos de alabanza a los dioses y a los hombres que gozan de felicidad. Su objetivo habrá de ser huir de aquí lo antes posible para asemejarse a Dios. Semejanza que es producto del ser justo y piadoso con ayuda de la φρόνησις (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσως γενέσθαι). Dios es justo en grado máximo y nadie puede asemejarse a Él sin ser también justo. Conocer esto es poseer la sabiduría y la virtud verdadera (σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή)²¹. Dentro de esta línea de pensamiento concluye Boecio que el Sumo Bien es tanto Dios como la felicidad: *et beatitudinem et deum summum bonum esse*²², de manera tal que la felicidad suma le corresponde a la suma divinidad.

Dado que el hombre es feliz gracias a la adquisición de la felicidad, y la felicidad es la divinidad misma, resulta evidente que la felicidad máxima para el hombre consiste en alcanzar a la divinidad: *Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est*. Tomás dirá: *beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni*²³. Dios es el único *beato*, dice Boecio, pero esa única felicidad se multiplica por participación. Tomás repite: Dios es *beatitudo per essentiam*, pero los hombres son *beati per participationem* y por eso Boecio los llama «dio-

¹⁹ *Civ. Dei*, 8.8: «Reliqua est pars moralis, quam graeco vocabulo dicunt "etiken", ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes, idque adipiscentes, nihil quo beati simus, ulterius requiramus. Iddeo quippe et finis est dictus, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum. Hoc ergo beatificum bonum...». La expresión «fin del bien» tiene connotaciones estoicas.

²⁰ «Num satis sit commemorare, Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubiat hoc esse philosophari, amari Deum; cuius natura sit incorporealis. Unde utique colligitur, tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum Deo frui coeperit. (...) ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit» (*Ibid.*).

²¹ PLATÓN, *Theaet.* 174a-176c.

²² *Cons. Phil.*, 3.10.

²³ *S. Tb.* 1-2.3.1.2. Utiliza casi las mismas palabras que Boecio. En 1-2.1.8: «nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis».

ses»²⁴. En síntesis, la sustancia del Bien y de la felicidad es una y la misma: *ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam*²⁵.

Felix qui potuit boni

Fontem visere lucidum.

(Feliz quien pudiera mirar
a la fuente clara del Bien)²⁶.

Santo Tomás encauza su propio tratado sobre la bienaventuranza sobre estas bases. Pone como fundamento de *S. Th.* 1-2, antes de comenzar las distinciones con las que vuelve más preciso el cuerpo doctrinal recibido de la tradición, que el hombre es imagen de Dios, citando a Juan Damasceno, que es como citar lo esencial de la Patrología Griega. Anteriormente se ocupó ya del Ejemplar, o sea de Dios; le resta ocuparse de la imagen. El hombre libre es copia de Dios libre. El hombre es el principio de sus propias obras. Pero, ¿hacia dónde tiende el hombre? ¿Qué busca? Esto equivale a indagar cuál es el último fin, aquello hacia lo que el hombre está orientado. Sabemos ya que el hombre anhela, más que cualquier otra cosa, la felicidad, la consideración de qué sea lo propiamente humano debe comenzar por aquí.

«Mores proprie dicuntur humani», dice Ambrosio en *Super Lucam*, a lo que Tomás añade: lo mismo es decir «actos morales» que «actos humanos»²⁷. El hombre apetece, desea profundamente su propia perfección y, por eso, quiere como fin último aquello que considera un bien perfecto, que se basa a sí mismo sin necesidad de nada más²⁸. El fin último debe colmar todos los deseos humanos (*impleat totum hominis appetitum*) de tal manera que ya no desee ninguna otra cosa fuera de ese fin (*quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur*). Si llegamos a lograr esto, ¿qué otra cosa podríamos desear? No perseguiremos nada más porque nada nos faltará de lo necesario para nuestra perfección²⁹. Agustín halló una fórmula aguda para decirlo: «Llamamos en estas condiciones fin de un bien no lo que termina, de modo tal que acabado deja de ser, sino lo que se perfecciona para ser plenamente» (*Finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*)³⁰

Todas las variaciones o diferencias de opinión en cuanto a qué es ese último fin, obviamente deseado por todos, es una discrepancia respecto de dónde se encuentra (*id in quo ista ratio invenitur*)³¹ la razón o fundamento del fin último. Tomás va descartando uno por uno todos los posibles objetos en los que el hombre engañadamente cree encontrar la ventura (riquezas, gloria, poder, bienes corpóreos, voluptuosidad, bienes del alma) siguiendo muy de cerca a Boecio (*Consolatio* III).

²⁴ *S. Th.* 1-2.3.1.1.

²⁵ BOECIO, *Cons. Phil.*, 3.10.

²⁶ *Ibid.*, 3.12.

²⁷ *S. Th.* 1-2.1.3.3.

²⁸ «Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius» (*S. Th.* 1-2.1.5).

²⁹ «Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur» (*Ibid.*).

³⁰ AGUSTÍN, *Civ. Dei.*, 19.1, citado por TOMÁS en *S. Th.* 1-2.1.5.

³¹ *S. Th.* 1-2.1.7.

Esa felicidad tan absoluta, por la que nada más puede desearse cuando ya se la posee, que completa acabadamente al hombre, es la *beatitudo* como *rei adeptio*. Esta anhelada felicidad es, ¿qué duda cabe?, algo del alma. En cambio, si nos referimos a la *ipsa res* deseada, debemos considerarla como aquel Bien mismo perfecto que satisface cumplidamente la aparición humana (*bonum enim quod est ultimus finis est bonum perfectum complens appetitum*), o sea Dios mismo: *res ergo ipsa quae appetitur ut finis est id in quo beatitudo consistit et quod beatitudo facit*³². También aquí Agustín tiene una fórmula eximia: *ita beata vita hominis Deus est*³³, reafirmada por Tomás: *in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit*, dado que como bien perfecto *totaliter quietat appetitum*.

V

Sin embargo, a Tomás le interesa escudriñar ante todo la beatitud desde el ángulo, que como observador humano, le resulta privilegiado. Quiere mostrar el aspecto íntimo y subjetivo de la felicidad, su configuración interior. Ha constatado ya *quod homo perfecti boni sit capax*³⁴. Notorio resulta, entonces en ese punto, el cambio de fuente. Al modificar el enfoque necesita otro punto de partida. Agustín y Boecio habían sido hasta ahora las principales «autoridades». Pero para el análisis que se propone realizar invoca a Aristóteles³⁵, quien le proporciona la posibilidad de enfocar el tema de una manera diferente. En este momento resulta más apropiado referirse a la felicidad en términos de *operación* (ya no más *adeptio*, que es el vocablo tomado de Boecio). Cambia también la definición: «*Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*»³⁶, tomada esta vez de Aristóteles. La felicidad, vista ahora como un acto humano, es una acción que permanece en el agente: *est perfectio et actus agentis*³⁷.

Aristóteles le ofrecía a Tomás la posibilidad de enfocar la cuestión desde el ángulo ético estrictamente. El interés por el ἦθος, por un lado, y la preocupación por las virtudes, en especial morales —vistas de modo práctico y experimental—, por el otro, así como la distinción entre φρόνησις y σοφία —entendida como un conocimiento racional y teórico—, son los matices personales del enfoque aristotélico de los que se aprovechará Tomás. Pero el marco platónico heredado no les permitirá, ni a Aristóteles ni a Tomás, desligarse completamente de aquella otra concepción menos intelectualista, que pensaba que la «vida mejor» es «servir a Dios»³⁸.

De todos modos, si nos atenemos a la inteligente presentación de J. M. Rist respecto de Aristóteles y el bien estoico, resultaría que Tomás habría recibido, desco-

³² *Ibid.*, 1-2.2.7

³³ *Civ. Dei*, 19.26, citado por TOMÁS en *S. Th.* 1-2.2.8.

³⁴ *S. Th.* 1-2.3.1.

³⁵ *Ibid.*, 1-2.3.2.

³⁶ ARISTÓTELES, *Et. Nic.* 1102 a, citado en *S. Th.* 1-2.3.2.

³⁷ *S. Th.* 1-2.3.2.3.

³⁸ Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, 445-456.

nociendo que era Aristóteles quien estaba tras esos planes, la depuración estoica de la ética aristotélica, en particular a través de Agustín, aunque Boecio es un vehículo no desdeñable. Habría que rastrear el complejo proceso de influencias en temas como la identidad del fin con la felicidad; las relaciones entre el bien como fin y el bien como medio; la virtud como único bien —elegible por ella misma— mientras todo lo demás es bueno para la virtud; la virtud identificada con la razón; la imposibilidad de que la virtud se pierda³⁹.

VI

La definición aristotélica de la felicidad como operatio, que acabamos de dar, es el fundamento de la exposición del tema de las bienaventuranzas en el *In III Sent.* 3.4.1.4. Determinar la felicidad bajo esta especificación facilita la comparación con los dones del Espíritu Santo e, indirectamente, con las virtudes entendidas en su acepción más llana.

En e transcurso de la primera mitad del siglo XIII se había introducido una distinción no acostumbrada hasta entonces entre las virtudes y los dones, considerándolos de ahí en más como hábitos diferentes. Felipe el Canciller sumó luego las bienaventuranzas como un tercer hábito⁴⁰. Pero, al ubicar la bienaventuranza como una operación, no le parece fácil a Tomás distinguir entre la operación apropiada al don divino y la operación propia de la bienaventuranza⁴¹, volviendo así a un tratamiento más tradicional.

Tomás admite que las bienaventuranzas puedan ser llamadas virtudes, si por virtud entendemos el acto virtuoso mismo⁴². Las bienaventuranzas se adecúan por cierto muy fácilmente a la definición de felicidad aristotélica que está utilizando Tomás. Son vistas precisamente como las operaciones que mejor corresponden a la virtud perfecta. Pero, ¿cómo podremos reconocer el sesgo exacto al que nos referimos al hablar de la perfección de la virtud?

Según Tomás de tres maneras distintas es posible observar cómo es más o menos perfecta la virtud:

- 1) distinguir especies entre las virtudes (por ej. morales o intelectuales);
- 2) o bien, establecer grados entre virtudes, según el estado de perfección al que puede llegar la virtud a medida que se acreciente; (así la máxima perfección es requerida para la beatitud);
- 3) pero también es posible establecer diferencias entre las virtudes para determinar

³⁹ J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1980, 1-21. Cf. R.-A. GAUTHIER, «Eudemonisme»: *Dict. Théol.* 4, 1660-1674.

⁴⁰ Cf. Dom. O. LOTTIN, *Principes de morale*, Louvain 1947, II, 227-240; cf. *Psychologie et morale au XIIe. et XIIIe. siècle*, III, 16.

⁴¹ «Quidam dicunt quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis sicut dona sunt perfectiora virtutibus. Unde dicunt quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertius. Sed non de facili potest assignari differentia inter actus beatitudinum et donorum, quae sufficiat ad differentiam habitum...» (*In III Sent.* 34.1.4.104).

⁴² *Ibid.*, 106.

su perfección de acuerdo con el modo; en este caso distinguiremos entre las virtudes, por un lado, y los dones —como virtudes más perfectas—, por el otro; dones, cuyas operaciones son las bienaventuranzas.

Los dones, al proporcionar una perfección más elevada que la que estaría a nuestro alcance, librados exclusivamente a nuestras fuerzas valiéndose sólo de los medios humanos, nos disponen para ser movidos *ab inspiratione divina*. Nos activan como si fuéramos movidos *per instinctum divinum*. Al dejarnos guiar por este instinto interior (*sequantur interiorem instinctum*), el principio que origina nuestras acciones es mejor incluso que la razón misma (*quia moventur meliori principio quam sit ratio humana*)⁴³.

Tomás está reiterando a Aristóteles: καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς; ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην τοῦ νοῦ καὶ βουλευέσεως (οἱ δὲ τῶν λόγων, τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμῶν τοῦτο δ' οὐ δύναται (Son afortunados los que tienen éxito, sin que intervenga la razón, ἀλογοί. No es necesario que ellos deliberen, porque tienen en sí un principio mejor que la inteligencia y la deliberación —otros poseen la razón, pero no tienen este principio; [éstos] están inspirados; no necesitan deliberar)⁴⁴. Es posible, pues un grado «heroico» o «divino» de la virtud nos vuelve *divini viri* —como dice Aristóteles—, que corresponde a los dones del Espíritu Santo: *sunt quaedam divinas virtutes, perficientes hominem in quantum est a Deo motus*⁴⁵. Estos dones divinos están plantados en el hombre y quedan firmemente arraigados como consecuencia de la *unión* del hombre con Dios conseguida gracias a la fe, la esperanza y la caridad⁴⁶. Cuando estas raíces se han consolidado, nacen los frutos del Espíritu Santo, toda vez que obramos virtuosamente y nos deleitamos por hacerlo⁴⁷.

Sin embargo, respecto de lo que esos frutos producirán a su vez, gracias a *quasi cuiusdam divini seminis*⁴⁸, resultan, antes que frutos, flores, que luego producirán el fruto verdaderamente último que es la vida eterna: *sed in quantum ordinantur ad finem vitae aeternae sic magis habent rationem florum*⁴⁹. Esas flores se hacen frutos reales en las bienaventuranzas: *sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera*⁵⁰. Entretanto tengamos siempre presente que *beatitudo est ultimus finis humanae vitae*⁵¹. A través de todos nuestros actos nos movemos hacia ese fin. Cuando Jesús predica en el monte su sermón nos habla de las *operaciones* resultantes de la implantación de los dones divinos en nosotros⁵².

⁴³ *S. Th.* 1-2.68.1.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Et. Eud.* 1248 a.

⁴⁵ *S. Th.* 1-2.68.1.1. Tomás cita *Et. Nic.* 1145 a. Cf. *In Matth.* 5.1.

⁴⁶ «Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum» (*S. Th.* 1-2.68.4.3).

⁴⁷ «Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur» (*Ibid.* 1-2.70.2).

⁴⁸ *Ibid.* 1-2.70.1.

⁴⁹ *Ibid.* 1-2.70.1.1.

⁵⁰ *Ibid.* 1-2.70.2. Cf. *In III Sent.* 34.1.5.13.8: «Unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis est ipsa delectatio; et ideo fructus qui de lectionem nominat, beatitudinibus respondent, sicut beatitudines donis».

⁵¹ *S. Th.* 1-2.69.1.

⁵² *In III Sent.* 34.1.4.126.

VII

Provenía de San Agustín la afirmación explícita de que dones y bienaventuranzas se entrelazan unos con otros. Cuando en el año 391 Agustín predicó por primera vez, eligió como tema el *Sermón de la montaña*. En esa oportunidad pone en relación beatitudes, dones y peticiones del Padre Nuestro. El ascenso beatífico tiene siete grados como son siete los dones en *Isaías II*. La octava bienaventuranza⁵³ es el fuego que templará siete veces seguidas antes de la prueba definitiva.

En la *Suma* 2-2.83.9, Tomás reproduce los nexos entre las bienaventuranzas, los dones del Espíritu Santo y las peticiones del Padre Nuestro, que establecen la base más sólida posible para una vida cristiana *in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur*.

Unos años antes que Agustín, Gregorio de Nyssa⁵⁴ había escrito un tratado *De Beatitudinibus* del que sería interesante rastrear las influencias. El Logos de Dios —dice— nos va mostrando con el dedo (οἶον δακτύλῳ), a medida que subimos al monte, cómo, al volvernos cada vez más dichosos, la συγγένεια con Dios se intensifica y aparece el fruto (καρπὸν): τὸ σύνοικον θεοῦ γενέσθαι⁵⁵. Dios es el μακαριστὸν ἄληθῶς ὄντος. Μακαριότης es la περίληψις de todo lo que se pueda pensar como bueno porque no carece de nada de lo que deseamos cuando queremos estar bien. Nuestra naturaleza fue hecha a imagen de aquella ὑπερκειμένη μακαριότης. Es δεύτερος μακαριστὸν quien κατὰ μετουσίαν llega a establecerse en aquella verdadera felicidad. Para ello deben borrarse antes las manchas que oscurecen la belleza primigenia de la imagen⁵⁶.

El tratado de Gregorio establece abiertamente, desde el comienzo, la relación de participación con el Modelo. La teología escolástica aporta, dentro de este espacio, mayores precisiones. Pero es obvio que mientras Tomás elaboraba su obra, el contexto patrístico continuaba teniendo vigencia. Las distinciones conceptuales propias de la Escolástica responden a un análisis teórico que en nada ha alterado la comprensión espiritual y el ámbito vital que servía de marco para la redacción de estos comentarios.

En el camino de la θειώσις el hombre asentado en la virtud progresa hasta la asimilación con Dios, gracias a Dios mismo: τέλος τοῦ κατ'ἀρετὴ βίον ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιῦσις⁵⁷. No podría darse laμίμησις si Dios mismo no nos revistiera con la forma bienaventurada (τὴν μακαρίαν μορφήν), ya que lo divino

⁵³ «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque a ellos pertenece el reino de los cielos» (Marcos 5.10).

⁵⁴ En el transcurso de muy pocos años escribió Gregorio de Nyssa su tratado *Sobre las bienaventuranzas* (387), predicó Ambrosio (399-392) sobre el tema, conectando las cuatro bienaventuranzas de San Lucas con las virtudes cardinales, y escribió Agustín (391) su primer sermón sobre esta cuestión. Sería de sumo interés determinar hasta qué punto una obra influyó sobre la otra. Cf. S. PINKAERS, *op. cit.*, que proporciona esta información y se ocupa especialmente de las relaciones entre Agustín y Tomás en este tema.

⁵⁵ GREGORIO DE NYSSA, *De Beat.* 1193cd.

⁵⁶ *Ibid.* 1195-97. Los Padres prefieren μακαριότης a εὐδαιμόν. Cf. G. L. RIFACCO, *El hombre como imagen de Dios en el tratado «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa*, tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 1973.

⁵⁷ GREGORIO DE NYSSA, *De Beat.* 1200c.

resulta incomparable con la medida de nuestra naturaleza.

Dios ha proporcionado una escalera para quien se eleva, para que vaya subiendo escalón por escalón a través de cada una de las bienaventuranzas. Gregorio encuentra un encadenamiento necesario en este ascenso hasta la cúspide⁵⁸. Esa bella ἀνάβασις se despliega dentro de nuestro corazón⁵⁹. No hay mayor bien para nosotros que participar del Bien que supera todo lo concebible mediante la semejanza más ajustada posible de acuerdo con la imagen conformada según el Prototipo⁶⁰.

La vida virtuosa es esa escala de Jacob que la διδασκαλία de las bienaventuranzas vuelve efectiva. ¿Quién se gozaría quedándose en lo que ya ha conseguido? Se debe mirar, más bien, siempre hacia arriba, progresando de dicha en dicha, para que quien sea bienaventurado se conforme con la bienaventuranza misma. La μετουσία de los gozos es κοινωνία con la divinidad. El programa que se nos propone ha de ser nuestro σκοπός⁶¹: discernir cuál es la verdadera Belleza inteligible para que nos conformemos de acuerdo con ella. Esto es θεοποιεῖν τρόπον τινα⁶².

Mientras miremos a la virtud poseeremos también la εὐφροσύνη. La más completa virtud es el Bien mismo (ἀγαθὸν δὲ πᾶν τὸ κατ'ἀρετὴν θεωρούμενον). Quien aspira a la virtud consigue que el Bien sea una posesión propia y aquello que desea lo puede ver en sí mismo (ὁ γὰρ τῆς ἐπιθυμίας, κτήμα ἴδιον ποιεῖται τὸ ἀγαθόν, ἐν ἑαυτῷ βλέπων ὁ ἐπεθύμησεν). La ἐπιθυμία de la virtud no se sacia nunca, sino que aumenta siempre llevándonos de una a la otra. La naturaleza del Bien es de tal clase que no satisface sólo en un momento sino para siempre. Esta vida presente cuando se desenvuelve δι'ἀρετῆς espera una recompensa que no es otra cosa que la misma virtud⁶³. Por el fruto recojamos también la flor (διὰ τὸν καρπὸν οὖν καὶ τὸ ἄνθος δρεψόμεθα). Corramos para lograr el premio, la corona, la riqueza que nos enriquece⁶⁴.

VIII

El tratado de Gregorio de Nyssa, de una gran profundidad, nos dejó entrever el trasfondo, propio de la Patrística, en el que se acostumbraba a leer el *Sermón*. Nos lo muestra como una unidad en la que se van eslabonando los méritos y los premios, como los llama Tomás. Pero no nos permite perder de vista que el contenido fundamental reside en hacernos evidente dónde está la felicidad. Sabemos que para los hombres hay múltiples manera de buscarla.

Nos resta retomar el tema de la triple distinción de tipos de vida, que Tomás

⁵⁸ *Ibid.* 1208d. Cfr. 1248c.

⁵⁹ *Ibid.* 1232d.

⁶⁰ *Ibid.* 1225d.

⁶¹ Vocablo usado por los estoicos para distinguir «objetivo» de «fin».

⁶² *De Beat.* 1248c-1249d.

⁶³ Αὐτὴν πάλιν τὴν ἀρετὴν ἢ καὶ ἔργον ἐστὶ τῶν κατορθούντων καὶ γέρας ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι γίνεται (*Ibid.*, 1244a-1246c). La naturaleza del Bien es siempre idéntica a sí misma: el Bien no se busca por otro sino por él; nunca llega a saciarnos (*Ibid.*, 1233b-c).

⁶⁴ *Ibid.* 1202.

sistematiza de acuerdo con el objetivo perseguido. Resulta un verdadero hilo conductor del análisis tomista de las bienaventuranzas. Aparece como el criterio principal de la indagación tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en el *Comentario al Evangelio de S. Mateo* y en la *Suma Teológica*.

Como hay grados de aproximación mayor o menor a la felicidad definitiva y última, debemos ver qué relación guardan con ella cada una de estas clases de vida.

- 1) Nada hay en la vida voluptuosa que resulte apropiado para la beatitud.
- 2) Nos restan las otras dos. Pero una fuerte tradición abundaba en reclamos de que ἀρετή y φρόνησις se corresponden mutuamente y, en ese caso dejarían de ser características propias de formas diferentes de vida. Μᾶλλον δὲ καὶ ἐν τῷ τρέχειν νίκην ὑποσημαίνει: en el correr reside la victoria, como dice Gregorio de Nyssa⁶⁵. La virtud configura el ámbito definitivo para la perfección contemplativa. Si entendiéramos la definición aristotélica de la felicidad, como operación de la virtud perfecta, en conexión con el marco de referencias que delineamos hasta aquí expresamente, Aristóteles mismo, asimilado por Tomás, resultaría comprendido de una manera —diríamos— más patrística que textual. Las palabras de Jesús inducían a Tomás indudablemente también en esa dirección. Los actos morales de la vida activa configuran una preparación para la beatitud, están ordenados a ella, son el camino por el cual llegamos a la meta.
- 3) Y, quienes, por último, ponen la felicidad en la vida contemplativa logran vislumbrar a través de la contemplación aquello a lo que tienden⁶⁶.

En el inevitable ascenso que nos propone el *Sermón*, la vida voluptuosa es un impedimento, la activa es dispositiva para la beatitud futura y la vida contemplativa es la misma beatitud futura o una incoacción de ella. Ya San Ambrosio había llamado a la vida eterna *beata vita*⁶⁷. En la *Catena Aurea*, a propósito del *Sermón*, Tomás cita a Agustín⁶⁸: *Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni; quod autem beatum facit, ipse est finis boni*. A este fin se ordenan las operaciones de los dones, o sea las bienaventuranzas. El orden en que deben ser consideradas tiene origen en nosotros mismos, por eso comienzan con lo que está antes que nosotros y van en ascenso desde lo anterior hasta lo superior y de lo imperfecto a lo más perfecto. Este orden progresa desde los bienes exteriores al hombre, interiorizándose cada vez más hasta llegar al ordenamiento último representado por quienes son pacíficos también dentro de sí mismos⁶⁹.

Resta, por último, la recapitulación definitiva, en la octava⁷⁰, *passio vero illata*, que resulta manifestación y perfección de las precedentes, aludiendo, quizás, al mar-

⁶⁵ *Ibid.* 1293c.

⁶⁶ *In Matth.* 5.2; *In III Sent.* 34.1.4., 113-116; *S. Tb.* 1-2.69.3.

⁶⁷ SAN AMBROSIO, PL 16.103ac.

⁶⁸ SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* 19.1.

⁶⁹ «Bienaventurados los pobres en el espíritu, porque a ellos pertenece el reino de los cielos. Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados. Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán hartados. Bienaventurados los que tienen misericordia, porque para ellos habrá misericordia». (Marcos 5.3-7).

⁷⁰ «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque a ellos pertenece el reino de los cielos» (Marcos 5.10).

tirio⁷¹.

En síntesis, las virtudes de la vida activa nos encaminan hacia la beatitud pero la felicidad se obtiene *in contemplatione divinatorum*. Recién en la sexta y séptima bienaventuranza aparece aludido aquello que mejor configura la felicidad última y definitiva: consistirá *in visione optimi intelligibilis*, o sea Dios.

Llegaremos al ápice de la felicidad cuando se conjuguen —como pensaba Aristóteles, nos dice Tomás— *actus altissimi intelligibilis* y *amor et delectatio*. El amor hace más plena ala felicidad —continúa Tomás en el *In Matth.*— como la belleza a la juventud. Mediante la visión y la filiación estas dos bienaventuranzas corresponden a la unión con Dios⁷². La vida contemplativa se inicia acá, *ad viam*, donde consiste en *spiritualia apprehendere* y se consumará en el futuro, *ad patriam, intuendo*.

La sexta bienaventuranza promete a los puros de corazón que verán a Dios: τὸν ἀκρότατον τῆς μακαριότητος ὄρον (el límite extremo de las bienaventuranzas), como dice Gregorio de Nyssa. Desde lo más alto del monte, dice muy bellamente Gregorio, se descubre un inmenso piélago al ver la profundidad de lo que nos propone Jesús. Desde la cima más elevada se siente más intensamente la profundidad del mar. Recordemos que para la Escritura ver es poseer. «Ver a Dios» es la vida eterna misma. Pero esto es superior a nuestras capacidades y a nuestras fuerzas⁷³. El don del intelecto —cree Santo Tomás— deberá sostenernos y una vida activa perfecta nos asegurará la pureza necesaria. Es el mérito que nos valdrá el premio prometido. La glosa de la *Catena Aurea* recuerda que el hombre fue creado a imagen de Dios en el sexto día.

La séptima bienaventuranza («Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios») nos asegura la filiación divina, porque cuando estamos en paz con los demás y con nosotros mismos somos imitadores de Dios, que es unidad y paz. La simplicidad divina elude toda composición. Ser hijos de Dios implica la perfecta conjunción del hombre con Dios consumada por la sabiduría⁷⁴. La paz nos dispone *ad dilectionem Dei*⁷⁵.

Así como «ver a Dios» es el mayor de los bienes, «ser hijos» supera toda otra εὐκλείαν, según Gregorio de Nyssa. Somos coronados con la adopción real que no eleva por encima de nuestra naturaleza.

Santo Tomás recuerda que paz es la tranquilidad del orden, como dice San Agustín, cuando cada cosa ocupa el sitio que le corresponde. Así el hombre se sujeta a Dios. Paz, que entre nosotros sólo puede estar en germen para prosperar realmente allá adonde estamos destinados. La paz nos garantiza además que no habrá

⁷¹ Como piensa Jerónimo, cf. *Catena Aurea, In Matth.* 5.2, *In III Sent.* 34.1.4.125 y 1229. La referencia al martirio aparece también en Gregorio de Nyssa.

⁷² Cf. *S. Th.* 1-2.3.4 y 5.

⁷³ En *In Matth.* 5.2, Santo Tomás acota: el deseo del hombre no se aquietará antes de conseguir ver la Causa Primera, una vez conocidos los efectos, ya que la admiración es el origen de la filosofía.

⁷⁴ *S. Th.* 1-2.69.4.

⁷⁵ Cf. Dom A. STOLZ, *Théologie de la mystique*, éd. des Bénédictins d'Amay, Chevetogne 1939, 197-215, respecto de la importancia de la caridad en la beatitud incoada y de la inteligencia en la beatitud perfecta.

resistencia en la asimilación a Dios⁷⁶. Los pacíficos habitan efectivamente en el palacio real, dice la glosa de la *Catena Aurea*. Además, en el séptimo día, Dios descansó. La sexta y la séptima bienaventuranzas bien pueden considerarse efectos de las precedentes. Todas las anteriores pueden ser reducidas a estas dos. Es evidente que la mejor vida es la vida contemplativa.

Mientras que Moisés nos habló de preceptos, Jesús nos enseñó a perfeccionarnos hasta conseguir la plenitud más cabal, anunciada por los filósofos y objeto de permanente preocupación para la ética antigua. ¿Qué otra cosa más podría interesarle resolver al hombre que no sea ésta?

Podemos observar también una progresión en el interior del Sermón mismo. A través de adiciones o una constante superación nos señala la meta: poseer es más que tener, ser consolado es más que poseer, ser saciado más que ser consolado, obtener misericordia más que ser saciado. Pero, todavía más que ser tratado misericordiosamente, es ver al rey y, más aún que ver al rey, es ser hijo del rey. Estas divisiones son, sin embargo, el producto de la dispersión propia de lo que corresponde al ámbito humano, porque si las consideramos con atención comprendemos que constituyen, en realidad, una unidad: *in superioribus congregantur*, dice Tomás en el *In Matth.*

Esta multiplicidad designa un único premio: el *reino de Dios*. De él nos habla el *Sermón* en la primera y en la última bienaventuranza. Premio exclusivo para la virtud heroica. Confirmación absoluta de todas las otras bienaventuranzas. El reino es el inicio de la sabiduría, decía S. Agustín. La última bienaventuranza nos retorna al comienzo. La mención de la justicia en ella recapitula las virtudes precedentes para poner de manifiesto la consumación de la perfección. Pasamos, como dice Gregorio de Nyssa, de la servidumbre al reino. Recibimos mucho más de lo que pedimos, el regalo supera a la esperanza, la gracia es más que la naturaleza⁷⁷.

Santo Tomás concluye: por «reino» debemos entender la exaltación del hombre hasta la conjunción con Dios (*exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo*)⁷⁸.

GRACIELA L. RITACCO DE GAYOSO

Universidad de Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas.

⁷⁶ Cf. AGUSTÍN, *De Sermonibus Domini in Monte* 1.2.18.

⁷⁷ Ὑπὲρ εὐχῆν, ἢ ἐπιτυχία
ὕπὲρ ἐλπίδα, τὸ δῶρον
ὕπὲρ τὴν φύσιν, ἢ χάριν
GREGORIO DE NYSSA, *De Beat.* 1277c.

⁷⁸ *S. Th.* 1-2.4.7.1.