

LAS BIENAVENTURANZAS, PELDAÑOS HACIA LA FELICIDAD, SEGÚN SAN AGUSTÍN

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA.

Nuestro acercamiento a la comprensión agustiniana de las bienaventuranzas se propone dar una visión global de la misma, como prólogo al estudio de cada una en particular hecho por otros autores. El estudio consta de dos partes. En la primera ofrecemos datos de carácter general, y en la segunda nos centramos en algunos aspectos concretos de la reflexión del santo sobre ellas.

1. DATOS GENERALES

1.1. Las bienaventuranzas en el Sermón de la montaña

Las bienaventuranzas forman parte del «primero y más largo sermón de Jesús» (*uirg.* 32), el llamado Sermón de la montaña, del que constituyen el mismo inicio en la versión del primer evangelista. En su condición de antiguo gramático, san Agustín considera el Sermón como un discurso del que, siempre en la versión de san Mateo (Mt 5,1-7,23), las bienaventuranzas representan el *exordium*¹; la comparación de la casa levantada sobre roca o arena (Mt 7,24-29), la *conclusio*, y el resto, la *narratio* (*cons. euang.*

¹ Pero un *exordium* que no solo prepara el ánimo de los oyentes para que acojan con docilidad lo que se les va a decir, sino que también marca la pauta a la que se atenderá el contenido del discurso. De hecho, en su comentario en la obra *El Sermón del Señor en la montaña* el santo pondrá los diversos preceptos del discurso del Señor en relación con las distintas bienaventuranzas. En concreto, Mt 5,22-24, en relación con la primera bienaventuranza (*s. dom. m.* 1,28); Mt 5,25-26, en relación con la segunda (*ib.* 1,52); Mt 5,27-28, en relación con la tercera (*ib.* 1,36); Mt 5,29-37, en relación con la cuarta (*ib.* 1,54); Mt 5,38-48, en relación con la quinta (*ib.* 1,80); Mt 6,1,34, en relación con la sexta (*ib.* 2,76) y Mt 7,1-12, en relación con la séptima (*ib.* 2,86).

2,44-25; s. *dmi. m.* 2,87). Con san Lucas (Lc 6,17-49) solo coincide en la *conclusio* del discurso, y en el inicio de las bienaventuranzas. Al hecho de que san Mateo abra el discurso con ellas san Agustín parece asignarle un valor específico, igual que al hecho de que el sermón comience con la pobreza de espíritu, o su equivalente, la humildad (*en. Ps.* 11,6; *uirg.* 32).

1.2. Versión mateana y lucana

El obispo de Hipona constata diferencias entre los textos de san Mateo y de san Lucas. Tales diferencias le llevan a concluir que el Señor predicó dos sermones paralelos y que san Mateo se inspira en uno y san Lucas en otro. En efecto, si bien las diferencias de contenido podrían explicarse por la libertad de cada evangelista a la hora de seleccionar entre lo que dijo Jesús, optando el primero por transmitir unas enseñanzas y el segundo, otras, la distinta ubicación del sermón –san Mateo lo sitúa en el monte y san Lucas en un llano– y la distinta postura de Jesús al hablar –sentado según Mateo y de pie según Lucas– solo se puede explicar admitiendo dos sermones, si se quiere salvaguardar la verdad de la Escritura (*cons. evang.* 2,44.45). En relación con las bienaventuranzas, ambos autores coinciden en cuatro: las referidas a los pobres, a los que tienen hambre, a los que lloran y a los perseguidos u odiados; san Lucas añade cuatro maldiciones correlativas (Lc 6,24-26). De las contadas ocasiones en que el pastor de Hipona cita las bienaventuranzas según san Lucas (cf *cons. euang.* 2,44.45; *spec.* 27; s. 175,2), solo en un sermón menciona como variante mateana el referirse específicamente a *los pobres en el espíritu* (s. 53 A [Morin 11],2) ². Queda la impresión de que para él dicen lo mismo, pero no se puede asegurar porque se limita a citarlas de paso sin ofrecer comentario alguno. De hecho, sólo comenta las bienaventuranzas según san Mateo.

1.3. Naturaleza

En nuestro lenguaje con «las bienaventuranzas» nos referimos al texto que las contiene y al conjunto de las mismas. Cosa distinta es lo que se percibe en los textos agustinianos que han llegado hasta nosotros. El santo solo rara vez utiliza el término en plural, refiriéndose no a una unidad literaria y temática, sino al conjunto de las siete bienaventuranzas, pero consideradas una a una (s. 53 A [Morin 11],14; *ep.* 147,28). El santo las

² Aquí pasamos por alto las maldiciones (Lc 6,20-23) que san Lucas coloca dentro del mismo sermón y como contrapunto a las bienaventuranzas (Lc 6,24-26), mientras que san Mateo las separa de las bienaventuranzas y hasta del Sermón de la montaña (cf. Mt 23,13-29) sin relación directa con ellas; tienen su correlato, solo parcial, en Lc 11,49-48.52.

designa con el término «sentencias» (*sententiae*)³. Contrapuesto frecuentemente a «palabras», indica la idea expresada con la palabra⁴. Con tono de universalidad y moralizante, equivale a aforismo. Consideradas precisamente en clave moral, cada bienaventuranza contiene un precepto con la recompensa asociada a su cumplimiento. En cuanto preceptos, forman parte del programa que constituye el entero Sermón de la montaña, juzgado por el santo como «la norma definitiva de la vida cristiana», según lo prueba la conclusión del texto. Tal contenido solo lo captará quien sea capaz de hacer una lectura desde la «piedad» (*pie*) y no se pierda en divagaciones (*sobrie*) (*s. dom. m.* 1,1). Desde una perspectiva antropológica, son contempladas como vías que conducen a la felicidad o, más exactamente, como agentes de felicidad (*causae beatae vitae/beatitudinis causas*) (*s.* 53,1.6) o peldaños por los que se llega a ella (*gradus beatitudinis*) (*en. Ps.* 7,11). Tal es la recompensa que garantizan. A pesar de las apariencias, se trata de una única recompensa, solo que presentada de diversas formas o desde diversas perspectivas (*s.* 53,1). El santo no se olvida de señalar algo que aparece como un estribillo en el conjunto de su obra, esto es, que no existe nadie que no aspire a esa felicidad (*s.* 53,1). Sin embargo, salvo en este sermón, no es un tema que desarrolle con mayor o menor amplitud en relación inmediata con las bienaventuranzas, desentendiéndose así de las propuestas de las distintas escuelas filosóficas, que tan ampliamente expone en otros contextos (cf. *ciu.* 8; *s.* 150).

1.4. Número

Aunque el texto de san Mateo repite nueve veces el adjetivo «bienaventurados», san Agustín considera que el número de bienaventuranzas es de solo ocho, contando como una sola Mt 5,10 y 5,11 (*s. dom. m.* 1,10). Pero no siempre, pues unas veces habla de ocho y otras de solo siete, número que, a su juicio, no carece de significado por lo que ha de ser examinado atentamente (*s. dom. m.* 1,10). Este reducir a siete el número de bienaventuranzas contra la evidencia textual es fruto de su lectura unitaria de la Escritura. La razón última hay que verla en la vinculación que establece con

³ Pero el santo manifiesta una cierta reticencia sea a usar sea el término *sententiae*, sea *beatitudines*, optando por una formulación que las esquiva: *illi septenario numero* (*s. dmi. m.* 2,38).

⁴ Sobre el concepto de *sententia* en la tradición retórica clásica, puede verse LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria*, Editorial Gredos, Madrid 1999, n. 872-879. Cf. también LUIS, P. de, «*Sententiae*», nota complementaria 14, en *Obras Completas de san Agustín XXIX*, BAC 521, Madrid 1992, p. 687-689.

los siete dones del Espíritu de que habla el profeta Isaías (cf. Is. 11,2-3) ⁵ ya en el primer comentario (*s. dom. m. 1,11*) y con las siete peticiones de la oración del Señor (*s. dom. m. 2,38*). Esta realidad la formula explícitamente en un texto contemporáneo. Comentando Sal 11,7 (*los dichos del Señor son plata purificada siete veces*) interpreta que esa purificación tiene lugar por los siete dones del Espíritu, mencionados explícitamente, y comenta: «pues siete son también los peldaños hacia la felicidad, que el Señor expone en el Sermón de la montaña», citando las siete primeras bienaventuranzas (*en. Ps. 11,7; s. dmi. m. 2,87*). El santo menciona también una octava (Mt 5,10-11), pero, a su modo de ver, no hay que sumarla a las anteriores, porque representa la plenitud de todas las demás. Efectivamente, en el mismo texto y apoyándose en el mismo versículo sálmico, afirma que la persecución de que habla esa bienaventuranza significa el fuego mediante el cual se prueba la plata; con otras palabras, verifica la autenticidad de las siete bienaventuranzas anteriores. En la exposición de la obra *El Sermón de la montaña* repite la idea: la octava bienaventuranza significa como una vuelta al inicio, que muestra y prueba (*ostendit et probat*) como ya hecho plena realidad (*consummatum perfectumque*) lo indicado en las anteriores. Por esa razón tanto en ella como ya en la primera se promete el reino de los cielos. Más que como la octava, hay que contemplarla como la primera en el nuevo orden de cosas garantizado por Jesucristo. El santo concluye: «Son siete las bienaventuranzas que conducen a la perfección/plenitud, pues la octava, como volviendo al inicio, aclara (*clarificat*) y muestra lo que ya se ha realizado (*quod perfectum*), de modo que por estos peldaños se hagan también realidad los demás» (*s. dom. m. 1,10; 1,12*).

De todos modos, la manera de proceder del santo no es uniforme. En unos textos enumera solo siete como *numerus clausus* (*s. dmi. m. 1,10.11; 2,38.87; en. Ps. 11,7; ep. 171A,2*); en otros, menciona una octava, ya sea fuera de ese *numerus clausus* (*s. 347,3*), ya sea en una diversa numeración continua (*s. 53 A [Morin 11],14; uirg. 28*). Proceder de un modo o de otro depende de si ha establecido una relación entre las bienaventuranzas con los siete dones del Espíritu de Isaías (Is. 11,2-3) y con las siete peticiones del Padrenuestro, o no. En el primer caso, la octava bienaventuranza aparece como el complemento a la serie de siete, que da sentido a todas; en el segundo, utiliza una numeración inclusiva de todas sin detenerse en diferencias.

⁵ Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que el texto griego de Isaías tiene solo 6 dones, pues falta el de piedad.

1.5. Texto

El texto de las bienaventuranzas goza de buena estabilidad en las páginas agustinianas. Las variantes son pocas, no significativas y de naturaleza gramatical. Constante en todas ellas es el alternarse, en la segunda parte, las conjunciones causales *quoniam* y *quia* (porque). Además de ello, en la primera bienaventuranza se advierte la sustitución del *quoniam ipsorum* (porque de ellos...) por *qualium* (de los que son así...) (*Conf.* 8,15)⁶, y una vez la supresión de *spiritu* (*en. Ps.* 68,2,14)⁷. En la segunda sentencia, la supresión del sustantivo *hereditate* en dos textos (*spec.* y *s.* 312,1). En la tercera, se constata el alternarse del participio de presente *lugentes* y de la oración relativa *qui lugent*, además del cambio, una vez, del verbo *lugere*, por *plorare* y de *quoniam ipsi consolabuntur* por *quia ridebunt* (*en. Ps.* 118,1,3), cambio que se explica porque en el pasaje sigue a san Lucas (Lc 6,21) y no a san Mateo. En la cuarta, la sustitución ocasional de la oración relativa (*qui esuriunt*) por el participio de presente (*esurientes*) y la omisión de *iustitia* (*en. Ps.* 85,24). La quinta ofrece variantes en la segunda parte en que se leen estas diversas formas: *quoniam ipsorum miserebitur (Deus)*; *quoniam ipsi misericordiam consequentur*, *quia ipsorum miserebitur (Deus)*, *quoniam ipsis miserebitur Deus*, *quia ipsis misericordia praestabitur*. En la primera parte de la sexta bienaventuranza se alternan las formas *mundicordes*, *mundi corde*, *mundi cordis*. En la séptima hay que señalar la mención explícita en unos casos sí y en otros no del sujeto *-ipsi-* en la segunda parte. La octava bienaventuranza mantiene siempre el mismo tenor literal, salvo una vez que sustituye el *persecutionem patiuntur* por *occiduntur*. Las variantes son, pues, mínimas y no afectan al significado; variantes que no cabe interpretar como indicadores de una variante textual, sino como simples avatares, fáciles de comprender si se trata de un discurso hablado.

1.6. Destinatarios

Atento, como buen gramático, a los tiempos de los verbos, san Agustín distingue dos destinatarios de las bienaventuranzas proclamadas por el Señor. Como las ocho primeras llevan el verbo en tercera persona del plural, concluye que tenían un alcance universal, es decir, que estaban dirigidas a todos los seguidores de Jesús, tanto los que le escuchaban directamente,

⁶ La variante está condicionada por el contexto, pues más que de una cita se trata de una aplicación de la parábola a los dos funcionarios del palacio imperial de que está hablando.

⁷ En la hipótesis de que tenga en mente el texto de san Mateo, como parece ser el caso, y no el de san Lucas.

como los que le seguirían en el futuro. De hecho, Jesús no utilizó la segunda persona del plural, sino la tercera. En cambio, la última utilización del adjetivo «bienaventurados» va acompañada del verbo en segunda persona del plural, lo que lleva al santo a concluir que está dirigida a los discípulos que le escuchaban en la montaña misma. Son conclusiones que le impone la gramática. Pero él mismo, trascendiendo esos datos, piensa que no cabe tal limitación, por lo que juzga que también las ocho primeras tenían por destinatarios a los discípulos que le estaban oyendo, y la novena también a los demás discípulos, presentes o futuros (*s. dom. m.* 1,10).

Ya en concreto, el mismo san Agustín se siente personalmente destinatario de ellas. De ello habla en el umbral mismo del libro undécimo de las *Confesiones* en un marco de oración, de confesión y de bienaventuranza a la cual se sabe llamado por Dios, justamente por medio de las bienaventuranzas. En efecto, aunque Dios sabe lo que necesita (Mt 6,8), al confesar la propia miseria y la misericordia divina sobre él san Agustín le manifiesta su afecto para que lleve a término la liberación a que Dios mismo ha dado comienzo, dejando de ser miserable en sí y llegue a ser bienaventurado en él, puesto que le llamó para que fuera pobre de espíritu, y manso, y lloroso, y hambriento y sediento de justicia, y misericordioso y limpio de corazón y constructor de paz (*conf.* 11,1).

1.7. Comentarios de las bienaventuranzas y recurso a ellas

El modo de acercarse san Agustín a las bienaventuranzas permite distinguir entre comentario a las mismas y recurso a ellas. En el primer caso, el santo busca que los fieles comprendan y hagan realidad en su vida esos preceptos que abren el programa definitivo de vida que Jesús presentó a sus seguidores. En el segundo caso, dando por hecho que sus fieles, oyentes o lectores, entienden su contenido, recurre a ellos para explicar otros aspectos, sea de la vida cristiana, sea de la Escritura. Darlo por hecho no le ofrece dificultad. Reconoce ciertamente que dos bienaventuranzas, precisamente las dos primeras, encierran cierta oscuridad; pero, de igual manera, afirma que la comprensión de las restantes no ofrece dificultad, que son claras en sí mismas y, consiguientemente, no necesitan quien las explique, sino quien las recuerde (*s.* 53,8). El dato puede dar razón de que la explicación de las mismas en su primer comentario sea breve, aunque se extienda algo más en la primera y en la séptima (*s. dmi. m.* 1,4-9). Por el contrario, parecen desmentirlo otras dos exposiciones que hace en sendos sermones, que no son tan breves, aunque, al menos en un caso, hace responsable de ello a la avidez de los fieles. Incluso señala que podía seguir

hablando más, pero que prefiere acabar porque considera preferible que los fieles rumien y digieran lo ya oído (s. 53A,14).

Los textos agustinianos que han llegado hasta nosotros contienen únicamente tres comentarios más o menos completos de las bienaventuranzas. El más temprano e íntegro aparece en la obra temprana *El sermón del Señor en la montaña*. De naturaleza exegética, fue compuesto en torno al 394-395, cuando aún era presbítero. Luego contamos con dos sermones, el 53 y el 53 A [Morin 11], el primero de los cuales predicado en Cartago el 21 de enero del 413, según la mayoría de los estudiosos, y el segundo, en fecha difícil de determinar. En el primero de ellos el obispo de Hipona expone solo las seis primeras bienaventuranzas⁸; en el segundo, expone las siete iniciales, completadas con la octava. En ambas exposiciones el predicador se atiene a un mismo modo de proceder consistente en dedicar especial atención a una de ellas, que se traduce en un desarrollo más prolijo –la primera en el sermón 53 y la sexta en el sermón 53 A [Morin 11]– y exponer las demás muy brevemente⁹. Como es lógico, las exposiciones predicadas siguieron a la lectura litúrgica del texto mateano (cf. 53,1; 53 A [Morin 11],1). Pero no siempre que se leía ese texto evangélico era objeto de exposición completa, aunque ocasionalmente hiciera uso de alguna bienaventuranza para iluminar el tema que en la circunstancia le ocupaba. Consta, por ejemplo, que se leyó el texto evangélico de las bienaventuranzas al menos cuando predicó la segunda exposición del salmo 34 (del 414-415) y la del salmo 102 (cf. *en. Ps.* 34,2,7; 102,11.14).

Como decíamos antes, la relación del pastor de Hipona con las bienaventuranzas no fue solo de expositor, sino de usuario habitual de ellas, poniéndolas al servicio de lo que en cada momento constituía el centro de su interés. De hecho, las diferentes bienaventuranzas aparecen ampliamente diseminadas en múltiples obras del santo y a lo largo de toda su vida de pastor. La más citada, con diferencia, es la sexta (*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios: Mt 5,8*) y la menos, la segunda (*Mt 5,4: Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra*) junto con la tercera (*Mt 5,5: Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados*). En esos casos es frecuente que no cite el texto completo de la bienaventuran-

⁸ Es extraño, porque parece que ya tenía previsto llegar solo hasta la sexta, pues en s. 53,9 acaba la serie de bienaventurados con la mención de los limpios de corazón, sin aludir para nada a los pacíficos. Es cierto que se trata de la última bienaventuranza que aún no había expuesto, pero nada impedía mencionarla para incluir a todos los bienaventurados. De hecho, no expone la séptima.

⁹ Sobre la estructura literaria de estos dos sermones, cf. VAN NEER, J., “When Augustine preaches on the Beatitudes. Format and Strategy”, en *Estudio Agustiniano* 53 (2018) 119.147.

za, sino solo una parte, la primera sobre todo (la correspondiente al precepto, como él dice), o que pase por alto algún término que no le sirve al caso o, más frecuentemente, que se centre en uno particular con olvido de los otros. Los usos principales que hace de las distintas bienaventuranzas las encontrará el lector en la segunda parte de este estudio.

2. ALGUNOS ASPECTOS ESPECÍFICOS DE LA REFLEXIÓN AGUSTINIANA

2.1. Dialéctica tarea-premio

En su forma literaria, todas y cada una de las bienaventuranzas se presentan en forma de dístico, cuyos dos versos aparecen en relación dialéctica que san Agustín se encarga de poner de relieve. Inseparablemente unidos, el primero señala una tarea (*opera-munera*) y el segundo la recompensa asociada a su ejecución (*merita-praemia*) (s. 53,6). Para expresar esa relación dialéctica el pastor de Hipona recurre a múltiples y diversificadas categorías que se ajustan a la condición y circunstancias humanas como la del hombre que trabaja y se divierte; la del hombre cuya vida transcurre en determinadas coordenadas de espacio y tiempo, y la del hombre cuyo espíritu sostienen principios morales y teologales.

La gran mayoría de las personas, fieles o no, a las que servía pastoralmente san Agustín eran obreros del campo o de la mar, personas que tenían que sudar para ganarse el sustento diario. A partir de aquí resulta comprensible que el santo recurra a la categoría laboral, tan fácil de entender, de trabajo y salario (*opus/merces*) (s. 53,1). El santo habla a menudo de la pasión que suscitaban entre las masas los aurigas o cazadores en las competiciones del circo, que tenían sus hinchas no menos fanatizados que los que en la actualidad siguen a ciertos deportistas de élite. No ha de extrañar, pues, que utilice la categoría deportiva de combate y galardón (*certamen/praeium*) (s. 53,1). Frecuentemente se perciben en los textos del santo las quejas de sus coetáneos de que los tiempos eran difíciles –«esta es la región de los escándalos, de tentaciones y de toda clase de males» (en. Ps. 85,24)–, en cuyas redes se sentían atrapados. Es comprensible, pues, la utilización de la categoría temporal ahora-después (*modo/postea*) (s. 53,1.3); *in isto saeculo/in futuro saeculo* (en. Ps. 62,3); *dilatare/non auferre* (en. Ps. 69,7). Algo parecido puede decirse del espacio, que limita la consecución de muchas ambiciones del hombre. Aquellos hombres que soñaban con otros lugares de mayor abundancia podían entender bien la categoría espacial aquí-allí (*hic/ibi*) (*util. ieiun.* 1) o en esta tierra/ en otro lugar (*in hac terra nostra/ in alio loco*) (s. 53 A [Morin 11],9). Entendiendo el Sermón de la montaña y, consiguientemente, también las bienaventuranzas como un

programa moral —«la norma definitiva de la vida cristiana» (s. *dmi. m.* 1,1)—san Agustín no podía sino mostrar el término al que conducen los esfuerzos del fiel cristiano. De ahí el recurso a las categorías morales precepto-retribución (*praeceptum-munera*) (s. 53,1). Por último, a los condicionamientos y limitaciones provenientes de las circunstancias de tiempo y lugar de la existencia personal, la religión cristiana responde con la escatología como momento y espacio liberador. Conforme a ello, categoría de especial uso es la que recurre a dos de las tres virtudes teologales: fe y visión (*fides/species*) (s. 53,6), en la esperanza y en la realidad (*in spe/in re*) (*en. Ps.* 85,24/a. 412.414; 118,1,3), en el amor incoado y en el amor plenificado (s. 53,6).

A estas principales hay que añadir otras como bienes temporales-bienes eternos (s. 53,5); vida-muerte (*transit regio mortuorum, uenit regio uiuorum*) (*en. Ps.* 85,24); miseria-felicidad (*miseria-beatitudo*) (*en. Ps.* 85,24); ser rociados-beber (*en. Ps.* 62,3); tener sed-ser llenado (*sitire-impleri/bibere/saginari*) (*util. ieiun.* 1; *en. Ps.* 62,3); hallarse de camino-hallarse en la meta (*iter agentibus/in plenitudine*) (*util. ieiun.* 1). No es extraño verle utilizar diferentes categorías en un mismo texto: aquí/allí, región de los vivos/región de los muertos (*en. Ps.* 85,24). Por otra parte, utilizar una u otra depende de circunstancias como puede ser el tema de que se está ocupando, o el pasaje bíblico que le orienta hacia la bienaventuranza (por ej., Sal 114,8-9 en *en. Ps.* 85,24).

Al hallarse inseparablemente unido lo indicado en uno y otro verso del dístico, quien cumple con lo primero no se verá privado de lo segundo y, al mismo tiempo, quien desea lo segundo no puede desentenderse de lo primero. Nadie debe esperar el salario si no ha trabajado antes y, a la vez, quien ha trabajado ha de estar seguro de recibir indefectiblemente su salario, de la misma manera que nadie puede esperar la victoria si antes no ha competido en la forma debida y, al revés, quien ha competido como debía no se quedará sin el trofeo, etc. El santo entra también en el ámbito de la psicología al señalar que la perspectiva de la recompensa impulsa a hacer el trabajo con alegría (s. 53,1).

Todas las bienaventuranzas, a excepción de la primera, posponen para el futuro (tal es el tiempo verbal) la consecución de la recompensa indicada en el segundo verso, pero san Agustín no siempre toma en consideración ese aspecto temporal. Por ejemplo, no advierte esa particularidad de la primera y, aunque el texto promete la recompensa para el presente (de ellos es el reino de los cielos), él solo la garantiza para el futuro: «El reino de los cielos será tuyo más tarde, ahora sé pobre de espíritu» (s. 53,1). Por lo demás, el predicador busca desvincular del presente terreno la consecución de la bienaventuranza. La recompensa se merece, es cierto, en el

presente de la vida cristiana, pero en cuanto tal se recibirá en el futuro (*en. Ps.* 118,1,3).

Junto a la unidad inseparable entre tareas y recompensas, el santo subraya la unidad interna entre unas y otras. Entre tareas y recompensas existe la adecuada correspondencia, ajustándose recíprocamente (*s.* 53,8). La visión de Dios –dice– no se promete al pobre de espíritu, ni al manso, etc. y no sin razón, porque son específicamente los corazones limpios los que posibilitan ver a Dios (*s.* 53,6; *ep.* 148,12). Aunque la consigan todos los bienaventurados, esa visión la logran por ser limpios de corazón (*s.* 53,9; *ep.* 147,28). Por otra parte, cada bienaventuranza ha de leerse en su integridad; cualquier elemento que se suprima hace saltar por los aires la relación entre primera y segunda parte, entre tarea y recompensa, entre mérito y premio.

De las dos partes de la bienaventuranza, la primera compete al hombre: contiene la tarea que debe realizar y la acción que le hace merecedor de alcanzar el premio; la segunda es incumbencia solo de Dios. Esta circunstancia podría explicar que el santo se centre más en la primera parte que en la segunda, por su obligación como pastor de estimular a sus lectores u oyentes a realizar lo que les compete a ellos. Lo habitual es que él cite la bienaventuranza íntegra. Lo cual no quita para que, en algunos pocos casos, se limite a citar solo la primera parte. Pero eso se da cuando el elenco obedece a otras razones, como establecer el paralelismo entre las bienaventuranzas y los dones del Espíritu santo (*en. Ps.* 11,7; *ep.* 171 A,2). Tal explicación, sin embargo, no da razón de un texto de la obra *La santa virginidad* en que el santo cita únicamente la primera parte. La razón es que en él presenta a Jesucristo como perfecto cumplidor de las exigencias de las bienaventuranzas e invita a imitarle (*virg.* 28); en otros casos se limita a mencionar solo a los sujetos aludidos en ellas (*ep.* 140,66).

2.2. Un programa de perfección cristiana

Según hemos indicado, en algunos textos san Agustín habla de un número septenario de bienaventuranzas, número que, lejos de ser aleatorio, responde a un significado propio.

Además de la lógica interna de cada una de las bienaventuranzas, el santo señala también la ligazón entre ellas. No son en absoluto compartimientos estancos; de una manera u otra, están relacionadas y las unas incluyen, o explican, o presuponen las demás (*s.* 53,9). Esa ligazón se manifiesta de diversas formas concretas: cumplir lo que ordena cada una de ellas implica el cumplimiento de lo que establecen las demás y poseer

la recompensa prometida a una, implica poseer la prometida a todas las demás (*ep.* 140,66); la segunda explica la primera: el pobre en bienes materiales que, humilde –primera–, confía solo en Dios se identifica con el rico en bienes materiales que, manso –segunda–, no resiste a la voluntad de Dios cuando los pierde, disfrutando así de la tierra de los vivos (*s.* 114 B,1); con plena coherencia, a la mención del hambre –cuarta– sigue la exigencia de la misericordia –quinta– (*s.* 53 A [Morin 11],10), pues quien quiera ser saciado con los bienes de Dios –cuarta–, ha de hallarse saciado de misericordia –quinta– (*en. Ps.* 102,11); sentir hambre expresa la condición de mendigo, condición que reclama un modo concreto de obrar con el propio mendigo, pues como se obre con él, así obrará Dios con el suyo; actuar en la forma exigida por cada una de las bienaventuranzas equivale a tener limpio el corazón –sexta– (*s.* 53 A [Morin 11],11); las cinco primeras representan la condición de posibilidad de la sexta (*s.* 53 A,11); el pobre de espíritu es también manso, llora, tiene hambre y sed de justicia, es misericordioso, vidente de Dios y. por lógica, pacífico (*s.* 53,9). La interdependencia recíproca no anula, sin embargo, la especificidad de cada una de ellas: siempre con referencia a la visión de Dios –sexta bienaventuranza– el santo manifiesta, como indicamos poco ha, que todos lo verán, pero no por ser pobres, mansos, llorosos, hambrientos, etc. sino por ser limpios de corazón (*ep.* 147,28), dato que explica con un ejemplo tomado del cuerpo humano: dichosos los que tienen pies, porque caminarán, los que tienen manos porque obrarán, etc. Como si se tratase de miembros espirituales, el Señor señaló lo que compete a cada cual: la humildad es adecuada para adquirir el reino de los cielos, la mansedumbre para heredar la tierra; el llanto para obtener consuelo, etc. (*s.* 53,9). La realidad es compleja y cada bienaventuranza recoge un aspecto de ella.

Detrás de la idea de que las bienaventuranzas están interrelacionadas, hay otra que san Agustín toma de la tradición platónica y, particularmente, neoplatónica, pero también cristiana, representada en este caso por san Ambrosio (*In Lc. eu. exp.* 5,62-68): elaborar un programa de vida cristiana o un itinerario espiritual, de carácter progresivo ascendente, con un punto de partida y un punto de llegada ¹⁰. El ascenso se realiza a través de diversos peldaños, en número de siete, pues como tales considera las distin-

¹⁰ En la primera parte de su vida como escritor san Agustín ha ido ofreciendo diversos itinerarios espirituales, que reflejan en buena medida la evolución de su pensamiento. Señalamos *quant. an.* 33,70-76; *Gn. adu. Man* 1,43; *uera rel.* 26,48-49. Todos ellos tienen en común el no contar con las bienaventuranzas razón por la que aquí nos limitamos a mencionarlos. Al respecto puede verse CIPRIANI, N., “Molti e uno in Cristo. La spiritualità di Agostino”, *Città Nuova*, Rom 2009, sección V: *Il cammino spirituale*, pp. 259-333; Id. *Notas sobre la doctrina espiritual de san Agustín*, en *En Camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad*

tas bienaventuranzas. Esta concepción aparece ya en su primera toma de contacto con ellas, en la *Exposición del salmo 11*, donde habla de peldaños por los que se llega a la felicidad (*beatitudinis gradus*). Los versículos sexto y séptimo del Salmo 83 (*Dios puso peldaños en su corazón, en el valle del llanto en dirección al lugar establecido*), en la versión de que disponía, le darán pie más tarde para poner énfasis en la interioridad del proceso, dado que tales peldaños se suben en el corazón (s. 347,2; *en. Ps.* 83,10-11; 119,1; s. 351,1). Del texto toma asimismo el punto de partida de esa ascensión: un valle, que, por contraste, indica también cuál es también el punto de llegada, el lugar establecido: un monte. El recorrido es, pues, de un valle a un monte. El hecho de que se trate de un valle de llanto sirve a san Agustín para ubicar espiritualmente ese punto de partida. El santo presenta ese recorrido ascendente en diversos textos (*ser. dom. m.* 1,10; s. 347,2; *ep.* 171 A,1)¹¹; la descripción de cada peldaño es básicamente la misma, con variantes que se explican por la fecha del texto o por asociaciones circunstanciales con otros textos bíblicos. Nuestra presentación, pues, será unitaria, aunque diferenciamos netamente la aportación de cada texto.

El primer peldaño lo constituye, como es lógico, la primera bienaventuranza. El punto de partida es la humildad que define a los pobres de espíritu, puesto que no se hinchan y se someten a la autoridad divina, porque temen acabar en los tormentos (s. *dom. m.* 1,10). A la humildad se llega a través del valle del llanto y está vinculada con el temor de Dios, don del Espíritu, expresado en el llanto de confesión y arrepentimiento. Los pobres son los humildes que se encuentran en el valle, que, temblorosos, en su corazón contrito y humillado ofrecen un sacrificio a Dios (s. 347,2). En definitiva, la pobreza de espíritu aparece asociada al temor religioso, es decir, el temor a Dios (*ep.* 172 A,1).

El segundo peldaño consiste en el conocimiento de la Escritura, donde se ejercita la mansedumbre que evita dudar de verdades no comprendidas pero que personas indoctas juzgan como afirmaciones absurdas, y volverse indóciles (s. *dom. m.* 1,10; *ep.* 171 A,1). Tampoco se resiste a la voluntad de Dios manifestada en el orden y gobierno de la creación especialmente cuando no ocurre lo que uno espera. La tierra que se heredará no será la de los que mueren, sino la de los que viven (Sal 141,6) (s. 347,3).

agustiniana. Pubblicazioni Agostiniane. Curia Generalizia Agostiniana - Roma, 2005, apartado *El itinerario espiritual*, pp. 53ss.

¹¹ Un itinerario espiritual, fundamentado en los dones del Espíritu santo, lo presenta el santo en *doctr. christ.* 2,7,9-11, pero aquí no lo tomamos en consideración porque no tiene en cuenta las bienaventuranzas.

En el tercer peldaño el fiel entiende cuáles son los lazos con que en esta vida le atan la costumbre carnal y los pecados, lo que le lleva a llorar la pérdida del Sumo Bien, sacrificado por adherirse a otros ínfimos y despreciables (*s. dom. m.* 1,10). Propio de él es tomar nota del mal de la mortalidad y del de la lejanía del Señor, aunque sonría la felicidad temporal (*s.* 347,3). Importante en este nivel es la confesión de Pablo en Rom 7,23-25 cuyos dos primeros versículos expresan el motivo del llanto y el último alude al consuelo (*ep.* 171 A,1).

En el cuarto peldaño el alma se siente fatigada por el esfuerzo de separarse de las cosas que la cautivan mediante el placer, circunstancia que la hace sentir hambre y sed de justicia, requiriendo fortaleza pues no se deja sin dolor lo que deleita (*s. dom. m.* 1,10). El mundo está crucificado para el alma y el alma para el mundo, evitando que se enfríe la caridad por la abundancia de maldad (cf. Mt 24,12), tolerándose el hambre y sed de justicia hasta que llegue la saciedad en la inmortalidad de los santos (*s.* 347). En este nivel, el deseo de cumplir la justicia es mayor que el de los iníquos por obtener los placeres de la carne, si bien con la esperanza en la ayuda divina. Por ello, se insiste en la oración para que a los hambrientos se les conceda hartarse de justicia; así, además de no ser fatigoso, complace abstenerse de todo deleite de corrupción, propia o ajena, aunque sea luchando y resistiendo (*ep.* 171 A).

En el quinto peldaño se da el consejo de evadirse a los que persisten en su esfuerzo, pues si no son ayudados por Alguien superior, son incapaces de desembarazarse de las complicaciones de tantas miserias. Por tanto, quien quiera ser ayudado por Alguien superior, ha de mostrarse misericordioso, ayudando a otros más débiles que él (*s. dom. m.* 1,10). El eventual deslizarse furtivamente de algunos delitos que se apoderan de la debilidad humana produce desasosiego: en esta vida mortal, la propia fortaleza no basta para no caer herido, especialmente por las tentaciones de la lengua. Por ello no queda sino perdonar para ser perdonados (Lc 6,37) (*s.* 347,3). Para que Dios otorgue el poder abstenerse de todo deleite, se requiere la misericordia: ayudar al pobre en lo que uno puede para que el Omnipotente le ayude en lo que no puede; la doble misericordia de perdonar y ayudar (Lc 6,37-38) (*ep.* 171 A,1).

En el sexto peldaño se obtiene la pureza del corazón que, consciente de las buenas obras, anhela contemplar el Sumo Bien que solo se puede vislumbrar con mente pura y serena (*s. dom. m.* 1,10). Los corazones se purifican de toda vanidad falsa y carnal para dirigir la intención, también purificada, hacia el fin. Para dirigir la mirada pura y recta a la verdadera luz, no se busca agradar a los hombres o satisfacer las propias necesidades materiales con el bien que laudablemente hacemos ni con la verdad que

descubrimos aguda y sagazmente (s. 347,2). Dios quiere ser servido gratuitamente, pues no hay fuera de él objeto por el que apetecerle a él (*ep.* 171 A,1).

El séptimo peldaño consiste en la contemplación de la verdad que pacifica a todo hombre al recibir la semejanza con Dios (*s. dom. m.* 1,10). Representa el final, en el que el alma se detiene, descansa y alcanza el triunfo de la paz asegurada. Este fin es Cristo Dios, también Sabiduría de Dios. Quienes se hacen sabios en el Hijo de Dios en él se hacen, y esa es la paz plena y eterna (s. 347,2). Alcanzada una vida pura, cabe decir que podemos tocar un tantico con la mente la unidad de la suma e inefable Trinidad, donde residirá la suma paz. Ya no hay cosa que haya que esperar cuando los reformados según la imagen de su origen, del Hijo de Dios, nacidos de Dios gozarán de la inmutabilidad del Padre (*ep.* 171 A,2).

El octavo peldaño vuelve al principio, al mostrar y probar que se ha consumado y perfeccionado el recorrido espiritual, pues tanto en el primero como en el octavo se menciona el reino de los cielos (Mt 5,3.10). De hecho, contamos con Rom 8,35 donde el Apóstol señala que nada nos separará del amor de Cristo (*s. dom. m.* 1,10). Teniendo en cuenta las promesas de las bienaventuranzas y subiendo por estos peldaños hasta el Señor es posible tolerar todas las asperezas de este mundo, sin que nos quiebre su crueldad, venciendo la cual, gozaremos de eterna paz. A ello nos exhorta la octava bienaventuranza (s. 347,2).

La *Carta* 171 A vincula al proceso de ascensión también las cuatro virtudes cardinales, escrutadas por los filósofos, a las que es imprescindible añadir las tres teologales, pues sin ellas es imposible servir y agradecer a Dios (*ep.* 171 A,2).

2.3. Paralelismo inverso con los dones del Espíritu Santo

Como ya se ha señalado, san Agustín establece una relación entre las bienaventuranzas y los siete dones del Espíritu santo mencionados por el profeta Isaías, los compara y descubre una esencial coincidencia. Esa coincidencia comienza en el número septenario, aunque para fijar este número de bienaventuranzas se haya visto obligado a forzar el texto evangélico. La segunda coincidencia la advierte en el contenido doctrinal, aunque en orden invertido: el punto de partida de las bienaventuranzas es idéntico al punto de llegada de los dones del Espíritu y al revés. Expresado de otra manera, bienaventuranzas y dones del Espíritu presentan idéntico itinerario espiritual, solo que las primeras siguiendo una vía ascendente y los dones, una descendente. Ese descenso, que parte de la altura de la

sabiduría y llega a la bajura del temor de Dios, responde a una intención didáctica, no a un desfallecimiento.

El profeta comenzó por el don al que el fiel desea llegar y llegó al don por donde debe empezar (Is 11,2-3). La presentación literaria muestra un descenso desde el lugar de la paz eterna hasta el valle temporal del llanto para que el cristiano, bañado en lágrimas de penitencia, no se quede en el valle del dolor sino que ascienda a la montaña espiritual en que se halla la ciudad santa, la Jerusalén eterna, nuestra madre. En ese descenso se pasa del don de la sabiduría al del entendimiento, peldaño que lleva a ella; de igual manera y por la misma razón, se pasa del don del entendimiento al de consejo, del don de consejo al don de fortaleza, del don de fortaleza al don de ciencia, del don de ciencia al de piedad, y del don de piedad al de temor del Señor que el salmista señala como comienzo de la Sabiduría (Sal 110,10) (s. 347,3).

Pero la ruta del descenso manifiesta también, solo que invertida, la del ascenso, que va desde el don de temor hasta el de sabiduría –identificada en otro texto con Cristo Dios (s. 347,3)–, indicadora de progreso, no de orgullo (s. 347,2). Esta otra ruta la ofrecen las bienaventuranzas: los pobres en el espíritu poseen el don del temor del Señor; los mansos, el de don de piedad; los que lloran, el don de ciencia; los hambrientos y sedientos de ser justos, el don de fortaleza; los misericordiosos, el don de consejo; los limpios de corazón, el don de entendimiento; y los pacíficos, el don de sabiduría. Sin la posesión del respectivo don del Espíritu no cabría hablar de bienaventuranza, de donde resulta que las bienaventuranzas son también frutos del Espíritu ¹². Bienaventuranzas y dones se mueven en el mismo ámbito, el de la acción del Espíritu, con la diferencia que va de lo implícito, en el primer caso, a lo explícito, en el segundo ¹³.

2.4. Bienaventuranzas y peticiones del Padrenuestro

Además de vincular las bienaventuranzas con los siete dones del Espíritu santo de Is 11, san Agustín las pone simultáneamente en relación

¹² «El alma cristiana tiene necesidad de los dones del Espíritu Santo para practicar las virtudes por las que se merecen las bienaventuranzas» (VAN LIERDE, C., *Doctrina sancti Augustini*, 47; léase todo el aparatado *De donorum necessitate*, pp., 44-49).

¹³ La asociación entre las bienaventuranzas y los dones del Espíritu aparece también en el comentario del santo en *El sermón del Señor en la montaña* al discurso de Jesús. Cf. la nota 1 y VAN LIERDE, C., *Doctrina sancti Augustini* 88-91 (*De Donorum Conexione cum Reliquis Sermonis Montani Praeceptis*).

con las siete peticiones de la oración del Señor ¹⁴. El santo se sitúa en el plano subjetivo –«me parece»– y, a la hora de concretar esa realidad, en el plano hipotético. La asociación de los dones del Espíritu Santo con las bienaventuranzas representa la prótasis y la correspondencia con las respectivas peticiones del Padrenuestro, la apódosis. La lógica del discurso la guían los dones del Espíritu santo presentados en el orden inverso al de su mención por el profeta. Si el don del Espíritu (7º, 6º, 5º, 4º, 3º, 2º, 1º) hace bienaventurados (1ª, 2ª, 3ª, 4ª, 5ª, 6ª, 7ª), entonces se imponen las diversas peticiones del Padrenuestro en su orden propio (1ª, 2ª, 3ª, 4ª, 5ª, 6ª, 7ª). En consecuencia quedan asociados el temor de Dios, la pobreza en el espíritu y la santificación del nombre de Dios; la piedad, la mansedumbre y la venida del reino; la ciencia, el llanto y la voluntad de Dios; la fortaleza, el hambre y sed de justicia y el pan nuestro de cada día; el consejo, la misericordia y el perdón de las deudas; el entendimiento, la limpieza de corazón y el no ser inducido a la tentación; la sabiduría, el trabajar por la paz y la liberación del mal. Este esquema tan simple incluye siempre una breve explicación de la correspondiente petición; en cuanto a los dones del Espíritu Santo y a las bienaventuranzas, se limita a mencionarlos en su tenor literal. Con todo, esta presentación de san Agustín tiene un profundo significado teológico: más allá de sus términos concretos, según el santo cada petición implica la petición al Padre de un don específico del Espíritu santo ¹⁵.

2.5. Variaciones sobre uno o diversos temas

En la interpretación de cada una de las bienaventuranzas san Agustín mantiene una básica continuidad. No hay cambios más o menos radicales vinculados a diversas épocas de su actividad, a determinados escritos, o a circunstancias eclesiales o sociales concretas. No obstante, sí se constatan cambios de unos textos a otros que tienen su explicación en el contexto bíblico, teológico, polémico en que aparecen. Una cosa es exponer el sentido de la bienaventuranza en sí misma –cosa que acontece pocas veces– y otra, recurrir a ella para exponer otros pasajes bíblicos, clarificar puntos

¹⁴ Cf. VAN LIERDE, C., *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus sancti ex textu Isaiae XI,2-3*. Würzburg 1935, 84-87. Traducción inglesa: *The Teaching of St. Augustine on the Gifts of the Holy Spirit from the text of Isaiah 11: 2-3*, por obra de Joseph C. Schnaubelt, OSA, y Frederik Van Fleteren, en VAN FLETEREN, F.; SCHNAUBELT, J., OSA, y REINO, J. (eds.), *Augustine: Mystic and Mystagogue*, Peter Lang Nueva York 1994, 5-110.

¹⁵ Cf. VAN LIERDE, C., *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus sancti ex textu Isaiae XI,2-3*. Würzburg 1935, 87.

doctrinales o refutar a herejes, por ejemplo ¹⁶. En estos casos es posible que el santo se centre en un aspecto concreto de la parábola o solo en un fragmento del texto. A continuación vamos a examinar cada una de ellas por separado. Como cada bienaventuranza será estudiada por otro autor en esta misma publicación, no entramos en detalles ¹⁷.

La primera bienaventuranza proclama bienaventurados a los pobres. ¿Quiénes son, según el obispo de Hipona, esos pobres? Las respuestas de san Agustín son variaciones sobre dos temas: la pobreza y la humildad. Excluido que sea bienaventurado el pobre en bienes materiales por el simple hecho de serlo (s. 114 B,11), el santo entiende que los pobres bienaventurados son los carentes de bienes espirituales –el hombre, por el que se encarnó el Hijo de Dios (en. Ps. 11,6)–; los pobres en deseos de riquezas (s. 53 A [Morin 11],2), «aunque sean ricos en bienes materiales» (s. 14,1-2; 36,7-8; en. Ps. 71,3); los cristianos ricos en bienes espirituales pero pobres en comparación de los bienes que esperan (en. Ps. 68,2,14); los que no han puesto su confianza en sus propios bienes, sino en el Único que no falla (en. Ps. 93,7: s. 14,10). El santo ofrece aun otra interpretación que él considera más elevada (*altius*), conforme a la cual los pobres son los humildes (*virg.* 32; *ep.* 140,66), los que no se inflan (s. 53,1.8; en. Ps. 93,7), los que sacrifican a Dios con un corazón contrito y humillado (s. 347,2-3), el que no lleva una vida moralmente descarriada (s. 114 B,11); aquellos a los que Dios ha desposeído del propio espíritu y les ha dado el suyo (en. Ps. 103,4,14; 141,5); los justos (en. Ps. 9,27) ¹⁸.

En relación con la segunda bienaventuranza son varios los temas que aparecen en las páginas agustinianas. En primer lugar, en contexto antimaniqueo, aparece el tema de la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (c. *Adim.* 19; c. *Faust.* 16,20). En el trasfondo de la comparación con los dones del Espíritu, el tema de la mansedumbre, siempre puesta en relación con el don de la piedad (*ep.* 171 A,2 [*docibilis*]; s. *dmi. m.* 1,11.12.32). Otros temas importantes presentes guardan relación con la persona del manso, con la tierra, con la herencia. Bajo el manso entiende al que obedece sin poner resistencia a la voluntad de Dios (s. 53,2; 53 A [Morin 11],7; 114 B,11; s. 347,3) o al que no pone resistencia al malo, sino que vence al mal con el bien (Rom 12,21) (s. *dmi. m.* 1,4); en cuanto a la tierra ve en ella un símbolo de la estabilidad de Dios (en. Ps. 1,4) y de la

¹⁶ Seguir la fecha del texto, es con frecuencia iluminador.

¹⁷ Exceptuamos lo referente al contexto polémico, al que dedicaremos la siguiente sección de esta segunda parte.

¹⁸ Seguir la cronología de estos textos es interesante para ver cuán motivado está este conjunto de interpretaciones por la controversia pelagiana.

herencia perpetua (s. *dmi. m.* 1,4); la identifica con la Iglesia y la herencia de los santos llamada también «la tierra de los vivos» (*ep.* 149,3), poseer la cual equivale a adherirse al autor del cielo y tierra (s. 53,2), acentuando el contraste entre la tierra de los que mueren y la tierra de los que viven (Sal. 141,6) ¹⁹ (s. 53 A [Morin 11],7; 312,1; 3. 347,3); por otra parte, en la herencia ve la vida eterna, fuente de felicidad para la Iglesia (*en. Ps.* 5,1), que se da como testamento del Padre a los que lo buscan con piedad (s. *dmi. m.* 1,12.32). Por último, el tema del seguimiento de Jesús, manso y humilde de corazón (Mt 11,29) (*uirg.* 28).

Los temas sobre los que gira la exposición agustiniana de la tercera bienaventuranza son fundamentalmente dos: el motivo del llanto y los sujetos del llanto. Como motivos del llanto señala la verdadera miseria del hombre (cf. Rom 7,24) –más grave que la enfermedad física (*en. Ps.* 114,3-4)–, los males de la región de los muertos –la verdadera miseria (*en. Ps.* 85,24)–; la tristeza de la vida presente, contrapuesta a la esperanza (Job 29) y la condición de peregrinos (s. 53,3). En cuanto a los sujetos del llanto menciona a los que soportan el dolor físico (con referencia a la pasión de Cristo) (*en. Ps.* 68,2,14), a los que no se gozan por lo que les sonríe en esta tierra (*en. Ps.* 34,2,7) y a los penitentes, cuyo gemido será consolado con el perdón (s. 53 A [Morin 11],8). Todo ello sin que falte la lamentación por los que ponen su gozo en esta tierra (*Io. eu. tr.* 10,1).

La reflexión agustiniana sobre la cuarta bienaventuranza no olvida los conceptos fundamentales del hambre, la sed y la saciedad, pero se centra sobre todo en la justicia de la que se ha de tener hambre y sed. En cuanto al hambre, el santo señala que no es de pan material, sino espiritual (*en. Ps.* 33,2,15); ni de un alimento temporal que alivia solo pasajeramente (s. 43,4); ni un alimento para el vientre, sino para la mente, la inteligencia, como prueba de que hay un vientre y una boca interiores con sus alimentos específicos (s. 77,14; 23 B,5); no un hambre física, sino hambre del alimento que Dios reserva para sus amados (*en. Ps.* 145,17), hambre de Dios que sacia a los espíritus celestes (*util. ieiun.*, exord.: 400), identificada en otro contexto con la alabanza de Dios (s. 37,7); hambre de la justicia que sacia de bienes el deseo del fiel (Sal 102,5) (s. 105 A [Lambot 1],2).

El tema de la sed lleva la mente del santo al deleite en el Señor (Sal 35,9) y a la misericordia de Dios (*en. Ps.* 35,14); a la sed de Dios, relacionada con esta vida concebida como un desierto, en el que apenas se recibe el rocío de su palabra (*en. Ps.* 62,3); a la sed de Cristo que es necesario

¹⁹ Según san Agustín si en esta bienaventuranza se promete la posesión de la tierra a los mansos es porque ellos fácilmente se ven excluidos de la suya (s. 53,8).

tener (*perf. iust.* 17); a la sequía interior de la que saca el Señor salvo que uno no ansíe saber, creyéndose docto (*en. Ps.* 148,10) o sienta abundar y estar lleno (*en. Ps.* 67,31). En definitiva, el tema del hambre y sed del hombre interior que tiene su comida y bebida propias (s. 43,4), el banquete de los piadosos (*en. Ps.* 100,9).

El tema de la saciedad lleva al santo a distinguir entre una puramente psicológica que no aporta la felicidad plena y la ofrecida por la bienaventuranza (*en. Ps.* 105,15), idéntica a aquella de que gozan ya los ángeles; saciedad que solo logrará quien aquí sintió hambre y sed de ella (*perf. iust.* 17) y que tendrá lugar en el reino eterno, indicada en el comer y beber en el lugar de Dios (cf. Mt 8,11) (*qu.* 2,102).

Pero el tema central, decíamos, es el de la justicia, objeto del hambre y sed que recomienda la bienaventuranza. Esta justicia la contempla desde diversas perspectivas. Desde una perspectiva teológica, el santo la identifica con Dios a quien comen los ángeles sin despedazarlo, y que restaura sin consumirse ella (*Io. eu. tr.* 13,5). Desde una perspectiva cristológica, con el Pan de vida que es Cristo (Jn 6,41; 1 Cor 1,30) (*en. Ps.* 48,2,8; 101,1,5 [contrapuesto al maná]; s. 179.5: [la que comía María]; s. 37,7; s. 45,4; *Io. eu. tr.* 26.1; c. *ep. Pel.* 3,17). Desde una perspectiva soteriológica, con la suprema y misteriosa justicia de Dios por la que se apiada de quien quiere y endurece a quien quiere, con huellas en el espíritu humano (*Simpl.* 1,2,16); con la gracia que se ha de pedir a quien puede saciar de ella (*pecc. mer.* 2,5); con la justicia divina que, haciéndonos buenos, se poseerá en la vida eterna, (s. 61,7) y que –opuesta al temor servil– nos hace hijos (*sp. et litt.* 56). Desde una perspectiva moral, con la paz entre la ley de los miembros y la ley de la mente (*en. Ps.* 69,7); con la superación de una vida de pecado –tal es la saciedad de justicia de los ángeles– (s. 53 A [Morin11],9; *util. ieiun.* 1,1); con la virtud moral cuya belleza llevó a los mártires a morir por ella (*en. Ps.* 64,8), o con tener qué imitar. Por último, desde una perspectiva intelectual, con la Verdad –frente a los ahitos de su ciencia; saciados de sus ficciones, faltos de verdad– (*Trin.* 4,1). Desde el nivel de posesión de la justicia, contempla dos grados: sentir hambre y ser saciado de ella (s. 105 A [Lambot 1],2).

Para concluir esta bienaventuranza, señalamos otros dos temas brevemente tratados: el del sujeto de la misma –el realmente necesitado no el charlatán que quiere abundar y no sabe sentir hambre (*en. Ps.* 139,17)– y la no contradicción entre la bienaventuranza y Eclo 24, 29 (*los que me comen volverán a tener hambre y sed*) (*en. Ps.* 85,24).

La interpretación agustiniana de la quinta bienaventuranza (*Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia*) se resuelve en un

conjunto de variaciones sobre el único tema de la relación entre el juicio y la misericordia, inspirada en Sant 2,13 (*el juicio será sin misericordia para quien no practicó misericordia*). Al respecto, el obispo de Hipona pone de relieve que la misericordia no es enemiga del juicio sino que, como ya indica la segunda parte de Sant 2,13, se le sobrepone (*ep.* 167,19: 415); enmarca el juicio dentro de la misericordia (*en. Ps.* 32,2,1,11:403), con la consecuencia de que la compasión y misericordia de Dios no hace innecesarias las obras de misericordia (*sp. et litt.* 59: 412). Señala que la misericordia futura de Dios se consigue ya en el tiempo presente (*en. Ps.* 102,11: 403); que la limosna es imprescindible para encontrar un padre misericordioso en vez de un juez insobornable (s. 359 A [Lambot 4],4), puesto que lo que uno haga con el propio mendigo, lo hará Dios con él (s. 53,5; 53 A [Morin1],10). En relación con la bienaventuranza, el santo enfatiza la misericordia que se manifiesta en el socorro a los necesitados como medio para redimir los pecados, complemento necesario al abandono del pecado y a la conversión a Dios (s. 389,5; 351,12). Ciertamente, los ricos misericordiosos no juzgarán en compañía de Cristo (Mt 19,28), pero se hallarán a su derecha para ser juzgados con misericordia (*ep.* 157,36). Tema ocasional es el de la armonía entre el contenido de la bienaventuranza y el texto de Sant 2,13 (s. 179 A [Wilmart 2],1).

De todas las bienaventuranzas, la sexta es, con diferencia, aquella a la que más recurre san Agustín, dándole pie para tocar diversos temas del pensamiento cristiano. En primer lugar procede señalar cuán frecuentemente siente la necesidad de armonizar el contenido de la bienaventuranza con otros pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que, a primera vista, parecen oponérsele, como 1 Tim 1,17; 6,16; Jn 1,18; 1 Jn 3,2; 4,12; 1 Cor 14,38; Lc 3,6 (cf. *c. Adim.* 28; *c. Faust.* 22,9; *c. Fel.* 2,7; *ep.* 147,13. 39; 148,11; 169,3; s. 277,16).

El tema del corazón con que es posible ver y hasta tocar a Dios (*en. Ps.* 99,5; s. 117,15) tiene, por lógica, un lugar destacado; corazón que aparece relacionado tanto con la voluntad como con la inteligencia (s. *dom. m.* 1,11; *en. Ps.* 73,24; *ep.* 171 A,2; s. 347,3; *conl. Max.* 14;). Lo mismo ha de decirse de su limpieza del mismo –condición para ver a Dios según la bienaventuranza–, contemplada en perspectiva moral (*ep.* 171 A,2; *en. Ps.* 39,21; *ep.* 242,2; *f. et symb.* 20; *Io. eu. tr.* 1,17; 1,19; *nat. et grat.* 78; *diu. qu.* 68,3; *qu.* 5,52; s. 53,16; 53 A [Morin1],11; *agon.* 35; *Io. eu. tr.* 21,15) y espiritual (s. 277,15), pero sobre todo en clave de fe²⁰ (*en. Ps.* 130,8; *ep.* 130,5; *Io. eu. tr.* 53,12; s. 346,2; 360 B,13; *Trin.* 8,6) –a menudo apoyándose en Hch 15,9 (*en. Ps.* 44,25; 84,9; 109,8; *Io. eu. tr.* 68,3; s. 360 B,13; s. 360 B,5;

²⁰ A veces junta las dos: la perspectiva moral y la de fe (*en. Ps.* 39,1; *div. qu.* 68,3).

Trin 1,17)–; en concreto la fe en Jesucristo (*c. ep. Man.* 42,48; *div. qu.* 68,3; *en. Ps.* 39,21) y, particularmente, en su encarnación (*s.* 88,4). Al tema de la limpieza asocia el de una concepción correcta de Dios (*ep. Io. tr.* 7,10) y el de Dios como autor de la limpieza misma (*Io. eu. tr.* 20,11; *s.* 53 A [Morin11],11).

Pero el tema que domina la reflexión agustiniana sobre esta bienaventuranza es el de la visión de Dios, que se desglosa en otros muchos como –por mencionar algunos– el de la posibilidad de la visión misma de Dios (*ep.* 147,3,37), el del deseo universal de verlo (*s.* 53,6), el de Dios como mejor don y premio para el cristiano (*s.* 374aum [Dolbeau 23],1), o el de su visión como fin y objeto del amor y perfección cristianos (*s.* 53,6). Pero estos temas no agotan la reflexión agustiniana ni son siquiera los más frecuentes; a ellos hay que añadir otros: los ojos con que se puede ver a Dios, la naturaleza de la visión, el objeto concreto de la visión, los sujetos y el cuándo de la misma. Respecto de los ojos, no son los de la carne (*s. dom. m.* 1,8; *c. ep. Man.* 42,48; *s.* 4,4; 22 A [Mai 15],4; 53,7; *ciu.* 22,29 [3]), sino el ojo interior, los ojos de un corazón puro (*s.* 53,6,7,9; *en. Ps.* 26,2,15; 97,3; *agon.* 35; *ciu.* 22,29 [3]), pues la visión de Dios solo produce gozo cuando se le ve con la mirada purificada (*s.* 4,4; 360 B,13). Respecto de la naturaleza de la visión, la distingue de la corporal y de la espiritual (*Gen. litt.* 12,56) y también de la que acontece por medio de un criatura visible interpuesta (*s.* 6,1; *Io. eu. tr.* 53,12). El objeto de la visión está claro en la bienaventuranza –Dios–, pero el santo lo explicita más. Según contextos, piensa en la sustancia de Dios prometida a los santos (1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2; Sal 26,4; Jn 14,21) (*trin.* 1,31), excluyente de todo antropomorfismo (*s.* 53, 7; *Io. ep. tr.* 18,6; *ep. Io. tr.* 7,10), en Dios, luz sin tinieblas (*en. Ps.* 22,2,15; 36,1,5; 42,4) –distinta de la luz física (*s.* 4,6; 136 C; *en. Ps.* 36,1,5)–. Ya en perspectiva puramente trinitaria, nunca menciona al Espíritu Santo, sí al Verbo (*s.* 261,4) y la belleza de la Sabiduría divina (*en. Ps.* 97,3); une la visión de Jesucristo y la del Padre en coherencia con Jn 14,9 (*c. Adim.* 9; *s.* 88,4), y obtiene una notable presencia la visión de Jesucristo en su segunda venida. A los justos se les aparecerá: no como cuerpo separado, sino inhabitando en ellos (*ep.* 147,53). El sujeto de la visión, también está claro en la bienaventuranza, pero el predicador de Hipona extiende su exposición hasta señalar quiénes no lo han de ver, excluyendo de la visión de la gloria del Señor a los impíos (*en. Ps.* 109,12; *ep.* 92,4), quienes, por otra parte, verán a Jesucristo en su segunda venida, solo que, mientras los justos lo verán también en su forma divina, ellos lo verán solo en su forma humana (*c. Faust.* 5,4; *c. s. arrian.* 9; *en. Ps.* 83,11; 85,21; 139,18; *Io. eu. tr.* 19,16; *Io. ep. tr.* 4,5; *s.* 127,10; 214,9; *Trin.* 1,28). Todos los proclamados bienaventurados verán a Dios, pero lo verán específicamente por ser limpios de corazón (*s. dom. m.* 1,12; *s.* 53,9; *ep.* 147,28). Tema repetido es el de la posibilidad de que el diablo haya podido ver a Dios (*s.* 12,1,10; *ep.* 147,15, 37). Por último, el santo tam-

bién pone la bienaventuranza en relación con 1 Cor 2,9 (*s. dom. m.* 1,11; *s.* 374aum [Dolbeau 23],1; 360 B [Dolbeau 25],15) y sitúa la visión de Dios en la Jerusalén celeste (*ciu.* 20,21 [1]).

Para concluir señalamos otros aspectos más puntuales que toca el obispo de Hipona en relación con la bienaventuranza presentándola como espejo (*en. Ps.* 103,1,4); como exhortación a imitar a Cristo que no cometió pecado (*uirg.* 28); como exigencia a la hora de recibir la Eucaristía (*Io. eu. tr.* 26,18); como argumento para refutar a los arrianos y a los pelagianos Celestio y Julián de Eclana (*Io. eu. tr.* 3,18; *perf. iust.* 34; *c. Iul.* 3,36).

La interpretación de la séptima bienaventuranza está dominada por la polémica con los maniqueos y, sobre todo, con el conflicto donatista. En oposición a los primeros, señala la armonía entre la parábola e Is 45,7 (*c. Adim.* 27). En relación con los segundos, el santo señala que los destinatarios de la bienaventuranza son solo los que cumplen Ef 4,2 y Mt 13,28-29 (*c. ep. Parm.* 3,16); en línea con Heb 12,14 sostiene que los hijos de Dios solo son reconocidos como tales si son pacíficos (*s.* 23,17). Juzga que el odio que sufren los católicos de parte de los donatistas se debe a que cumplen lo prescrito en la bienaventuranza (y en Sal 119,7) (*ep.* 105,9) y critica su cinismo al utilizar la parábola contra ellos (*c. ep. Parm.* 3,10: 404). Desde otra perspectiva, considera que la bienaventuranza constituye un motivo para no perder la esperanza en la unidad entre católicos y donatistas (*ep.* 128,4) y que muestra cuál ha de ser la justa actitud ante la Conferencia de Cartago convocada para conseguir esa unidad (*s.* 358,6); y, en un marco de contienda militar, como motivo para impulsar la paz hasta en la guerra (*ep.* 189,6). En el contexto más opuesto, el de la amistad, el santo considera la bienaventuranza como un espejo en que ver el rostro del amigo (*ep.* 229,1).

Pero no es solo el tema de la paz eclesial el que está en la mente del obispo de Hipona; teniendo presente Gál 5,17 y Rom 7,22-25 contempla también la paz personal, cuyo logro requiere como condición el respeto de la jerarquía –Dios, la mente, y la carne– (*s.* 53 A [Morin11],12). Justamente en relación con este aspecto se da el único caso de una retractación del santo en relación con las bienaventuranzas. En su primera interpretación entendió como pacíficos a aquellos en los que no había ningún movimiento rebelde, porque en ellos la carne estaba enteramente sometida a su espíritu, creyendo que ejemplo de ello, ya en esta tierra, eran los apóstoles (*s. dom. m.* 1,11.12). Pero al escribir sus *Retractaciones* hubo de retractarse, aunque solo parcialmente: de una parte, se aferra a la formulación subjetiva –según creemos–; de otra, reinterpreta su expresión, hablando de grados: esa paz puede darse ya en esta vida en los fieles *en la misma medida* en que se cree que se dio en los apóstoles (*retr.* 1,19,1).

La interpretación de la octava bienaventuranza (*Bienaventurados los que sufren persecución a causa de su justicia*) se mueve preferentemente en dos contextos: la controversia con los donatistas y la teología del martirio, de ordinario interrelacionados.

El santo comienza considerando la persecución como fuego que purifica siete veces la plata, es decir, las almas de valor (*en. Ps.* 11,7). La bienaventuranza permite al obispo de Hipona clarificar el concepto de martirio o cuándo se da en verdad el bautismo en la propia sangre (*c. litt. Pet.* 2,52). El principio que sostiene su interpretación es siempre el mismo: «al mártir no lo hace la pena, sino el motivo por el que la sufre» (*en. Ps.* 34,2,13)²¹. Aunque la formulación del principio no es formalmente bíblica, tiene base bíblica: el sintagma *a causa de la justicia* que aparece en la bienaventuranza. Lo que propiamente hace mártires es morir por la justicia (*s.* 359 B,17). Hay diversos modos de padecer: por ser delincuente. o por ser justo como es el caso de los mártires (*Pat* 8: 418). El motivo por el que se sufre se convierte en criterio que distingue la piedad del sacrilegio (*c. ep. Parm.* 1,15: 403), lo que separa a los católicos de los criminales y herejes (*s.* 283aum [Dolbeau 15], 6). Si Jesús hubiese hablado solo de los que se han dado muerte a sí mismos y no de los perseguidos a causa de su justicia, los mártires cismáticos llenarían el cielo (*c. litt. Pet.* 2,160); de igual manera, si los mártires los hiciera la pena y no el motivo por el que se sufre, sobraría el *a causa de vuestra justicia* y los campos de trabajos forzados estarían llenos de ellos (*en. Ps.* 34,2,13)²². El caso de Agar perseguida por Sara no es comparable al de David perseguido por Saúl, el del Señor al de los bandidos crucificados con él: aunque los unía la pena que sufrían, los separaba el motivo por la que la sufrían (*ep.* 185,9).

Si Jesús no pone el acento en la pena, sino en la causa, es perder tiempo ponderar los tormentos sufridos; lo que procede es mostrar la justicia (*s.* 335G,15; *en. Ps.* 145,16; *c. litt. Pet.* 2,52; *s.* 359 B [Dolbeau 2],17). Es la condición para poder apropiarse la justicia (*c. Gaud.* 1,46). El santo muestra su acuerdo con el donatista Gaudencio en que los destinatarios de la bienaventuranza no son solo los apóstoles, sino todos los que sufren persecución, pero matizando: solo si la sufren a causa de su justicia (*c. Gaud.* 1,23).

El planteamiento de los cismáticos lo considera absurdo (*c. ep. Parm.* 1,15). En efecto, si ellos tuvieran razón, a Jesús le hubiera bastado con

²¹ Sobre este axioma puede verse LUIS, P. de, *La pena y la causa*, nota complementaria en Obras Completas de san Agustín XXV, BAC 448, Madrid 1984, 776-777.

²² El obispo de Hipona utiliza el caso de los maximinianos como argumento *ad hominem* contra los donatistas (*ep.* 108,14: 410).

haber proclamado bienaventurados a los que sufren (*ep.* 93,8). De aquí el carácter providente del sintagma *a causa de vuestra justicia* (Mt 5,10b) (*ep.* 87,7), que impide a los herejes jactarse (*c. Don.* 22: 412). Decir *a causa de la justicia* equivale a decir *a causa de mí* (Mt 5,11), puesto que, según 1 Cor 1,30, Jesús es justicia (*c. litt. Pet.* 3,8; *Io. eu. tr.* 88,2) y a decir *por tu causa* de Rom 8,36 (*en. Ps.* 43,1).

Una muerte es fructífera cuando se muere por la paz y la verdad (*s.* 325,2; 283aum [Dolbeau 15], 6; *en. Ps.* 34,2,13). Por otra parte, no siempre perseguir es un mal, pues hasta puede ser un bien (*s.* 283aum [Dolbeau 15], 6). La idea es utilizada por el polemista católico como argumento *ad hominem* frente a los donatistas (*s. caes. eccl.* 7). Por último, como especie de verso suelto, con la bienaventuranza se indica a los que estarán a la derecha en el juicio final, mientras que con 1 Cor 13,3 se indica a los que estarán a la izquierda (*s.* 218,4). Por último, si Jesús añadió Mt 5,10-12 fue para hacer a sus discípulos lumbreras al tolerar con paciencia los males pasajeros (*en. Ps.* 93,7: 414-415).

2.6. Cumplidores de las bienaventuranzas

Como ya indicamos, san Agustín entiende que, más allá de la diversa forma gramatical utilizada, el conjunto de las bienaventuranzas tiene como destinatario a los discípulos de Jesús, tanto los que le oyeron directamente, como los que le seguirían después (*s. dmi. m.* 1,10).

Pero san Agustín va más lejos al presentar a Jesús como aquel en quien se cumplen todas las condiciones que llevan acarreadas las distintas bienaventuranzas, constituyéndose a sí en modelo para todos. Y lo hace precisamente en la obra *La santa virginidad* en un contexto muy específico. El santo distingue dos niveles de seguimiento de Cristo. Uno el de aquellos que le siguen adondequiera que va (Ap. 14,4), y otro, el de quienes le siguen ciertamente, pero no a donde quiera que va. Los primeros son los que le han seguido hasta en su condición virginal, es decir, los que han aceptado la virginidad por Cristo; los segundos los que le han seguido en todo, menos en esa condición específica. En palabras del santo: «Los demás fieles, los que perdieron la virginidad física, sigan al cordero no a dondequiera que vaya, sino hasta donde personalmente puedan». Ahora bien, este segundo camino está representado por las bienaventuranzas, puesto que también él, Jesucristo, lo siguió. Y, como prueba de ello, invita a imitar a Jesús en una serie de aspectos que prueban que cumplió la parte preceptiva de las bienaventuranzas. En concreto, invita a imitar a quien siendo rico se hizo pobre por ellos (2 Cor 8,9) –primera bienaventuranza–; a quien es manso y humilde de corazón (Mt 11,29) –segunda bienaven-

turanza-; a quien lloró por Jerusalén –tercera bienaventuranza-; a quien tenía por alimento hacer la voluntad de quien lo envió (Jn 4,34) –cuarta bienaventuranza-; a quien socorrió al atracado por los bandidos que le dejaron medio muerto (Lc 10,30-35) –quinta bienaventuranza-; a quien no cometió pecado y en cuya boca no hubo engaño (1 Pe 2,22) –sexta bienaventuranza-; a quien desde la cruz perdonó a su perseguidores (Lc 23,34) –séptima bienaventuranza-; a quien sufrió por nosotros dejándonos un ejemplos para que sigamos sus huellas (1 Pe 2,21) –octava bienaventuranza-. Quienes le imitan en todo esto, siguen sin duda al Cordero, algo que es posible también a los casados. «Aunque no calquen exactamente sus huellas, avanzan por la misma senda» (*uirg.* 27-28). San Agustín no afirma expresamente que Jesucristo cumpliera las bienaventuranzas, pero lo da por hecho. Más aún, los diversos datos de la vida de Cristo que aporta en paralelo a cada una de las bienaventuranzas conllevan una interpretación «crística» de las mismas. Una interpretación nueva porque en ningún otro texto recurre a los mismos pasajes bíblicos que aquí para interpretarlas. Por otra parte, san Agustín se limita a indicar el precepto silenciando el premio, que sin duda da por descontado. La explicación hay que verla en el hecho de que se limita a mostrar el camino seguido por Jesús y que, como él, han de recorrer sus discípulos.

Según el obispo de Hipona, Jesucristo cumplió, como acabamos de ver, todas las bienaventuranzas. Por eso mismo es exigencia para todo cristiano, una vez que él ha de seguir sus huellas (1 Pe 2,22). Pero, de hecho, ¿las han seguido o las siguen? El santo obispo puede aducir al menos una categoría de cristianos que sí lo han hecho: los mártires. El lenguaje eclesial le orientaba en esa dirección. La Iglesia los consideraba como bienaventurados (*beati*) o muy bienaventurados (*beatissimi martyres*) mártires. Tal era la forma habitual de designarlos. Detrás de ese modo de proceder está sin duda el convencimiento de que ellos son beneficiarios de las bienaventuranzas proclamadas por Jesús. Se podría objetar que en su literalidad solo se ajustaba a ellos, en su condición de mártires, la octava (*Bienaventurados los que sufren persecución porque son justos* (Mt 5,10). Pero no han de olvidarse dos datos ya señalados: uno, que las bienaventuranzas no se poseen de forma aislada, pues o se poseen todas, o no se posee ninguna; otro, que, en virtud del premio común que prometen ambas, la octava bienaventuranza forma una inclusión con la primera –a ambas se promete el reino de los cielos-, como abarcando a todas las demás. El obispo de Hipona comienza el breve sermón 306 A [Morin 14] sobre los mártires con estas palabras: «Celebramos hoy el día solemne de los numerosos y bienaventurados mártires de la Masa Cándida». A continuación, para explicar el sentido del segundo adjetivo utilizado, enumera una a una, el conjunto de las ocho bienaventuranzas. La última es la única que, además

de citarla, la glosa: «bienaventurados, porque perseguidos, no inútilmente, no por tener una causa mala, sino *por la justicia* (Mt 5,10)». Luego formula el principio que explica su interpretación: «Pues al mártir de Cristo no lo hace la pena, sino la causa por la que sufre». Este principio aparece repetido infinidad de veces en su obra, tanto para explicar qué hace a un mártir como para explicar por qué los ajusticiados y los suicidas donatistas no pueden ser tenidos por tales.

En el contexto de las bienaventuranzas el santo obispo pone de relieve la plena seguridad que tenía los mártires de conseguir el premio. De ella era prueba el no tener prisa por recibirlo. En ese sentido considera que mostraban paciencia con el Señor: «Esto es tener paciencia con el Señor (*sustinere Dominum*): recibirlo cuando él te lo quiera dar. Ciertamente se lo dará, pues la Verdad no engaña, ni el Omnipotente carecerá de medios para dar lo prometido, ni el Eterno temerá a algún sucesor. Así, pues, se lo dará. Solo es menester que nuestra alma sea paciente con el Señor. Lo fue el alma de los mártires, la única alma de los mártires de la Masa Cándida» (s. 306 A [Morin 14]).

2.7. Las bienaventuranzas en contexto polémico

Como es bien sabido, la teología de san Agustín debe mucho a las grandes polémicas en que se vio envuelto en el ejercicio de su ministerio pastoral. Entre ellas destacan las sostenidas con maniqueos, donatistas, arrianos y pelagianos. Estas polémicas tienen también una presencia muy visible en su trato con las bienaventuranzas, que presentamos a continuación.

a) Polémica antimaniquea

La primera gran polémica que libró san Agustín fue contra los maniqueos. El texto de las bienaventuranzas fue arma empuñada por una y otra parte en el combate. Repetidamente, Adimanto, discípulo directo de Manes, había recurrido a dos de ellas para probar su tesis de la oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de donde concluía que había que rechazar el primero. Ya en concreto, argumentaba que Mt 5,3, que proclama bienaventurados a los pobres, estaba en contradicción con Prov 6,11, texto según el cual Dios otorga la riqueza a sus amigos y la pobreza a sus enemigos. San Agustín le replica, entre otras cosas, que en el mismo texto del Nuevo Testamento que proclama bienaventurados a los pobres proclama bienaventurados a los mansos porque ellos heredarán la tierra, como prueba de que también los amigos del Señor se hacen ricos en el Nuevo Testamento (c. *Adim* 19 [1]). Al mismo Adimanto que veía contradicción

entre Is 6,1-2 en que Isaías describe su visión del Señor y 1 Tim 1,17 que presenta a Dios como invisible, al santo le refuta con Mt 5,8, bienaventuranza según la cual los limpios de corazón verán a Dios (*c. Adim.* 28). El maniqueo sostenía asimismo que Mt 5,9 (*Bienaventurados los pacíficos*) se opone a Is 45,7 (*Yo soy Dios que procuro la paz y creo los males*); en su réplica el obispo católico, además de mostrar que Rom 11,22-23 manifiesta que existe en Dios tanto la bondad como la severidad de que habla el texto de Isaías, le argumenta, partiendo de la primera parte de la bienaventuranza, que también según Isaías los hijos de Dios son pacíficos, puesto que dice: *Yo soy quien procura la paz* (*c. Adim.* 27). Lo mismo encontramos en un sermón. Siempre Adimanto, mencionado solo en un segundo momento, sostenía una contradicción entre Job 1,6ss (el diablo se presentó ante Dios) y Mt 5,8 (*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*). San Agustín le refuta mostrando la poca solvencia textual bíblica del maniqueo (s. 12,1-2).

En su polémica con los maniqueos, san Agustín recurre a las bienaventuranzas en otros dos textos de su obra, pero ahora sin que preceda un uso de ellas por parte del adversario. Primero para defender la autenticidad canónica de los Hechos de los Apóstoles, negada por los discípulos de Manes. El obispo católico hace ver que el libro contiene claramente la llegada del Espíritu consolador, enviado a los discípulos que, tristes, lloraban la partida de Jesús a los cielos, cumpliéndose así lo que proclama la tercera bienaventuranza: *Dichosos los que lloran porque ellos serán consolados* (Mt 5,5) (*c. Adim.* 17 [5]). En un segundo texto, muestra la unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, mediante las figuras del primer Jesús (Josué) que introdujo al pueblo de Dios en la tierra de promisión y el segundo que con mayor verdad lo introduce, puesto que dice: *Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra* (Mt 5,4) (*c. Faust.* 16,20). Por último, el santo se sirve de la quinta bienaventuranza para refutar el docetismo maniqueo: en efecto –arguye–, si ellos se empeñan en afirmar que, sin haber asumido cuerpo humano alguno, Jesús manifestó a los ojos humanos su misma naturaleza divina, y el diablo la vio, ¿dónde queda lo que con voz acusadora pregonan, esto es, *Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*? (s. 12,10).

Son muchos los textos en que el obispo de Hipona pone de relieve la plena armonía de una u otra bienaventuranza con determinados pasajes del Antiguo Testamento, pero aquí no les damos cabida al estar desposeídos, al menos en su primera intención, de carácter polémico. Al mostrar la unidad entre la antigua y la nueva alianza no pretende refutar a los maniqueos sino simplemente instruir a los fieles católicos sobre la historia de la salvación.

b) Polémica antidonatista

La polémica antidonatista está aun más presente que la antimaniquea en la reflexión agustiniana sobre las bienaventuranzas. Otra diferencia es que prácticamente se concentra en la octava bienaventuranza, hasta el punto de que cabe decir que de ordinario la interpreta en clave antidonatista. El núcleo de su argumentación es este: lo que produce la bienaventuranza no es hecho de sufrir persecución, sino el motivo por el que se ha sufrido. En otros términos, Jesús no se limitó a decir: *Bienaventurados los que sufren persecución*, sino que añadió *a causa de su justicia* (Mt 5,10). Lo que distingue al mártir del criminal está precisamente en ese sufrir por la justicia, pues al mártir lo hace la causa no la pena. De ahí el preguntar constantemente a sus adversarios donatistas por el motivo de sus padecimientos. Dando por hecho que la causa real fue el cisma que provocaron y que no cabe considerar el cisma conforme a justicia, concluye que la bienaventuranza no les está reservada.

El argumento lo utiliza en su réplica a los diversos dirigentes cismáticos con los que tuvo que debatir. El primero de ellos Petiliano. Este obispo de la secta consideraba mártires –bautizados en su propia sangre– a sus correligionarios que habían sufrido la muerte de manos del poder civil (*c. litt. Pet. 2,52*). Con ironía el santo le replica que, si Jesús no hubiese añadido *a causa de vuestra justicia*, el cielo estaría repleto de mártires donatistas (*c. litt. Pet. 2,160*), a la vez que le reprocha que ose recordar Mt 5,9 (*Bienaventurados los que padecen persecución*), no obstante que piense que los católicos serían pacíficos si les creyeran a ellos antes que a Cristo y que, como creen a Cristo antes que a ellos, suponen que fingen ser pacíficos aún en el crimen (*c. litt. Pet. 2,154-155*). Siempre en réplica a Petiliano, san Agustín se refugia en la octava bienaventuranza como protección contra las afrentas que, de parte de los donatistas, reciben los católicos por aducir testimonios divinos contra su vana palabrería humana, interpretando que al *a causa de vuestra justicia* de Mt 5,10, corresponde el *a causa de mi* de Mt 5,11, puesto que según 1 Cor 1,30, Jesús es sabiduría y justicia (*c. litt. Pet. 3,8*; cf. también *Io. eu. tr. 88,2*).

En la misma línea señala, refutando a Parmeniano, sucesor de Petiliano en la sede episcopal de Cartago, que la justicia no proviene de la pasión sufrida sino que es la justicia la que hace gloriosa a la pasión. Por ello –dice– el Señor no proclama genéricamente *Bienaventurados los que padecen justicia*, sino que, para separar la piedad del sacrilegio, presenta el criterio que los discierne: *a causa de vuestra justicia* (Mt 5,10), añadiendo que de ninguna manera sufren por la justicia quienes dividieron la Iglesia y, simulando justicia, con sus falsas acusaciones intentan separar antes de tiempo

la paja del trigo. Según el obispo católico, seguir el planteamiento del donatista llevaría al absurdo de convertir en mártires hasta a los demonios por lo que han sufrido de parte de los emperadores cristianos (*c. ep. Parm.* 1,15). Apoyándose en Ez 9,4 pide al mismo Parmeniano que deje de calumniar a los buenos –los católicos– que, lejos de obrar el mal, se limitan a tolerarlo con caridad que busca la paz pues, pensando en ellos y no en los intolerantes donatistas, proclamó el Señor la octava bienaventuranza (*c. ep. Parm.* 3,10). Solo los católicos, no los cismáticos, sigue diciéndole san Agustín, son los destinatarios de la bienaventuranza, porque solo ellos se toleran y sufren mutuamente para mantener la unidad del espíritu (Ef 4,2) cuando no corre peligro la paz, y solo ellos rehúsan recoger la cizaña para no arrancar también el trigo (Mt 13,28-29) (*c. ep. Parm.* 3,16).

Con san Agustín polemizó también el obispo Gaudencio. El santo afirma compartir con él la opinión de que, al proclamar bienaventurados a los perseguidos y calumniados *por mi causa*; Jesús no pensaba solo en los apóstoles, sino en todos cuantos sufren persecución, pero matizando que solo en los que la sufrieron *a causa de su justicia*. Razón por la que quedan excluidos los donatistas que la padecen por su propia maldad (*c. Gaud.* 1,23). Por ello –les dice el santo–, si quieren apropiarse la bienaventuranza, no les queda otra vía que mostrar su justicia (*c. Gaud.* 1,46)²³.

En un escrito san Agustín invita a los donatistas a expulsar su error y mantenerse en la Iglesia de Cristo, sin elegirla según el criterio de que sufre persecución, recurriendo de nuevo a su argumento habitual: para que los herejes no se jacten, en la octava bienaventuranza el Señor añadió *a causa de su justicia*, que en el caso concreto significa sufrirlas por la verdad cristiana y por la unidad de la Iglesia (*c. Don.* 22).

En la predicación el santo mantiene el mismo discurso. Pensando sin duda en los donatistas, pero sin mencionarlos, invita a oír en los salmos la voz de los mártires, quienes muestran la bondad de su causa al decir *por mí* (Rom 8,36), pues también el Señor añadió *por su justicia* (Mt 5,10), «no fuera que algunos sin una causa justa buscaran la gloria en la pena misma» (*en. Ps.* 43,1). A los cismáticos que encontraban consuelo a sus males en Sal 145,7 (*hará justicia a los que sufren la injusticia*), el predicador les pregunta si realmente sufren una injusticia o se atuvieron a derecho cuando «exsufilaron»²⁴ a Cristo o levantaron un altar contra otro altar y rasgaron

²³ Cf. también *c. Don.* 22.

²⁴ El santo hace referencia a un exorcismo que consistía en soplar sobre el candidato al bautismo para expulsar al demonio que, según se creía, lo poseía, y en lugar entraba Cristo. Como los donatistas no admitían el bautismo católico, bautizaban a los católicos que pasaban a su secta, incluyendo el rito de la *exsufflatio*. Solo que, para el obispo Agustín, como

la vestidura de Cristo, llegando a la conclusión de que no sufrieron injusticia alguna, pues solo hay que leer completa la octava bienaventuranza (*en. Ps.* 145,16). El santo identifica a los que en el juicio irán a la derecha con los bienaventurados que sufren persecución a causa de su justicia (Mt 5,10), y a los que irán a la izquierda con los que entregaron su cuerpo a las llamas, pero sin caridad (1 Cor 13,3) (*s.* 218,4). Según el predicador, para que su pena les resultase fructuosa, los mártires eligieron la causa justa, considerando que Jesús no promete la bienaventuranza a los que padecen persecución sino a los que la padecen a causa de su justicia; luego invita a no sentirse conmovidos por los suplicios de los enemigos de la paz y de la verdad. En efecto, ellos no sufren por la verdad, sino por el objetivo de que ella no sea anunciada, predicada, retenida, ni sea amada la unidad y la caridad, ni retenida la eternidad (*s.* 325,2). Contra todas las triquiñuelas lingüísticas de los donatistas, mantiene en vela una única palabra: la justicia. Palabra que impide que los homicidas y adúlteros sean mártires a pesar de sufrir persecución (*s.* 359 B,17). Dirigiéndose en Cesarea de Mauritania a los donatistas, les pregunta por qué alaban la pena sufrida y no muestran por qué la sufrieron, dado que el Señor incluyó en la bienaventuranza *por su justicia* (Mt 5,10) (*s. Caes. Eccl.* 7).

El mismo modo de argumentar encontramos en la carta a Bonifacio, el *comes* de África. El obispo de Hipona le hace saber que los donatistas se glorían de las persecuciones padecidas, añadiendo que si los mártires los hiciese la pena, no la causa, en vano habría dicho el Señor *por vuestra justicia* (*ep.* 185,9).

En todos los textos a que hemos hecho referencia san Agustín se ha servido de la octava bienaventuranza; pero en su polémica con los donatistas recurre también a la cuarta y la séptima. Comenzamos por esta última. En una carta advierte a sus adversarios que, si le odian porque predica la paz de Cristo, él sirve al Señor que proclama *bienaventurados los que construyen la paz porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,9) (*ep.* 105,1). Con ocasión de la Conferencia de Cartago del 411, los obispos católicos expresan al tribuno Marcelino, presidente de la misma, el deseo de que la caridad actúe en los corazones de los hombres, de modo que, pacificadas las mentes, no se ponga resistencia a la verdad y la concordia preceda y siga las discusiones, cosa posible si se tiene en cuenta que el Señor proclama bienaventurados a los constructores de paz porque ellos serán llamados hijos de Dios (*ep.* 128,4). En la misma circunstancia, pero ahora dirigiéndose a los fieles, les invita a que oren por los obispos que asistirán a la Conferencia, que

el bautizado previamente en la iglesia católica había pasado a ser ya posesión de Cristo, el rito solo podía tener un significado: expulsar a Cristo de él.

pidan al Señor en espíritu de paz con los donatistas y que se muestren hijos de aquel de quien se dijo: *Bienaventurados los hacedores de paz porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 6,9) (s. 358,6). De idéntica manera, al *comes* Bonifacio, antes mencionado, le invita a trabajar por la paz hasta en la guerra, para llevar a la paz útil incluso a los que ataca, citando la misma bienaventuranza (*ep.* 189,6).

b) Polémica antipelagiana

Como cabía esperar las bienaventuranzas fueron también armas a las que recurrió el obispo de Hipona en la más dura de sus polémicas: la mantenida con los pelagianos. Pero a diferencia de la anterior, cuya argumentación era uniforme, en esta otra hay más variedad. En su primera obra antipelagiana, *Las consecuencias y el perdón de los pecados*, interpreta que al decir *conviértenos* (Sal 79,8) lo que pedimos es *Danos lo que te pedimos*. En ese contexto de súplica y en relación con la cuarta bienaventuranza (*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque serán saciados*), sirviéndose de una pregunta retórica, sostiene que la justicia como alimento y bebida solo cabe pedirla a quien promete la saciedad a quienes tienen hambre y sed de ella (*pecc. mer.* 2,5). La connotación antipelagiana es clara. En la segunda obra contra la misma herejía –*El espíritu y la letra*– el obispo de Hipona cita el texto paulino según el cual los hijos gritan: *Abba, Padre* (Rom 8,15). Tal grito lo entiende como petición de aquello de lo que tienen hambre y sed, que le remite a la cuarta bienaventuranza (*Bienaventurados los que tienen hambre de justicia, porque serán saciados*) (Mt 5,6) (*sp. et litt.* 56). Siempre al comienzo de la controversia, el santo contrapone quienes quieren parecer justos sin poseer el oro de la justicia en su conciencia, a otros que están llenos de él, que son tanto más ricos cuanto más humildes. A los primeros –presumiblemente los pelagianos– los encuentra señalados en Prov 13,7 (quienes presumen ser ricos sin poseer nada) y a los segundos en Mt 5,3 (*Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos*) (s. 36,7).

En textos algo posteriores, el santo sigue recurriendo a las bienaventuranzas en su refutación de las tesis de Pelagio, aún sin mencionar su nombre. El obispo distingue entre salir de este cuerpo –de lo que nadie se libra– y ser librado de este cuerpo de muerte (Rom 7,24) –algo que solo la gracia otorga a los santos y fieles–, añadiendo que, tras esta vida, se otorga la recompensa plenificadora (*perficiens*) pero solo a aquellos a los que en esta vida se otorga merecer esa recompensa, dado que nadie alcanzará –continúa– esa plenitud de justicia si no ha corrido a ella durante su vida terrena sintiendo hambre y sed, pues *Bienaventurados los que tienen hambre y*

sed de justicia, porque ellos serán saciados (*perf. ius.* 17). La primera bienaventuranza (*Bienaventurados los pobres en el espíritu*) sirve al santo para mostrar que el pueblo de Dios debe ser pobre, es decir, humilde, no soberbio. En opinión del santo, la bienaventuranza tiene en el punto de mira a quienes abandonan todas sus riquezas, pero sin hacerse pobres; personas que, infladas, en su jactancia piensan que han de atribuirse a sí, no a la gracia, su presunta –solo eso– santidad de vida. Ricas de sí mismas, no pobres de Dios, se glorían como si no lo hubieran recibido (1 Cor 4,7); abundantes de sí, no necesitados de Dios (*en. Ps.* 71,3). En otra exposición de un salmo, el predicador asume que Basán (Sal 67,23: *Sacaré de Basán*), significa sequía e interpreta el texto en el sentido de que el Señor hará volver de la sequía, es decir, de la pobreza e indigencia. A partir de este significado sostiene –con probable referencia a los pelagianos– que no son sacados de esa pobreza quienes creen vivir en la abundancia –no obstante estar famélicos– y estar llenos –a pesar de estar totalmente vacíos–. La cuarta bienaventuranza (*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia...*) le sirve para afirmar que es el Señor quien saca de esa sequía, hecho que prueba a continuación con otros textos bíblicos (*en. Ps.* 67,31).

Ya hacia el 420-421, en réplica a una calumnia de los pelagianos contra los católicos, el santo contrapone los preceptos que hay que cumplir al premio asignado a su cumplimiento y señala el papel de la gracia en lo uno y en lo otro. Tras presentar varios ejemplos, aduce el de la cuarta bienaventuranza: «Finalmente, se ha impuesto como precepto: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia*, y como premio: *porque ellos serán saciados*». En la continuación del texto insiste en que esa saciedad no la puede producir el hombre, si en verdad está hambriento y sediento de ella, sino Dios –se sobrentiende– (*c. ep. Pel.* 3,17).

Para concluir, como ya se indicó, en la obra *El sermón del Señor en la montaña*, el santo había dado una interpretación muy optimista de la séptima bienaventuranza, en el sentido de que la paz entre la carne y el espíritu se podría alcanzar ya en esta vida. Pero en el momento de escribir las *Retractaciones* se retiró parcialmente esa interpretación, adaptándola a la antropología teológica derivada de la confrontación con los pelagianos, ya menos optimista (*retr.* 1,19,1).

c) Polémica antiarriana

San Agustín también polemizó con los arrianos, pero el nivel de la polémica quedó muy lejos de alcanzar el nivel de las tres señaladas en los apartados anteriores. El hecho tiene su repercusión también en el recurso a las bienaventuranzas en el debate con ellos. De hecho, sólo hemos de-

tectado un texto que va en esa dirección. El santo distingue entre lo que vio Moisés con los ojos de carne (nube, Ángel, fuego, es decir criaturas) y la sustancia de Dios que solo es visible a los ojos limpios del corazón, como reza la séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón porque esos verán a Dios*. Los arrianos desvarían al rechazar la divinidad del Hijo por considerarlo visible. Lo es, sí, en cuanto encarnado, pero no en su naturaleza divina. Las teofanías anteriores a la encarnación tenían lugar por medio de alguna criatura que en ningún modo manifestaban la sustancia divina (*Io. eu. tr.* 3,18).

deluis23@hotmail.com

