

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiyvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Noemí C., Juan

Felicidad según la esperanza

Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 2-3, 2006

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32220746005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Felicidad según la esperanza

Juan Noemí C.

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN

La felicidad es un tema emergente en la teología de los últimos años que se plantea con el desafío de superar la disociación y enajenamiento que se había producido entre un discurso ensimismado sobre la salvación y un discurso secularizado sobre la felicidad. Prolongando el planteo de G. Greshake y A. Gesché el autor señala que felicidad y libertad se refieren a la misma realidad antropológica aunque bajo respectos diversos. Libertad en cuanto apertura o capacidad del hombre como criatura *capax dei* y felicidad en cuanto actualización de la misma. Teología de la felicidad es correlativa a una teología de la libertad y solo en esta correlación tiene consistencia teológica. El artículo concluye acogiendo el postulado de P. Ricoeur de una "libertad según la esperanza" como referente de una felicidad que se articula también según la esperanza, es decir, escatológicamente, como anticipación.

ABSTRACT

Happiness is an emergent theme in theology in recent years, one that is presented with the challenge of overcoming the disassociation and distancing that had been produced between a self-absorbed discourse regarding salvation and a secularized discourse regarding happiness. Developing further what was proposed by G. Greshake and A. Gesché, the author indicates that happiness and freedom refer to the same anthropological reality, albeit under diverse aspects: freedom as openness, or the capacity of man as a *capax dei* creature, and happiness as realization of the same. The theology of happiness is correlative to a theology of freedom, and only in this correlation does it have theological consistency. The article concludes by accepting that postulated by P. Ricoeur regarding a "freedom depending upon hope," as referring to a happiness that is also articulated depending upon hopeÑthat is, eschatologically, as anticipation.

Atreverse a pensar lo que suscita la palabra felicidad es una empresa expuesta a múltiples equívocos. Todavía más cuando como en este seminario se ha pretendido una consideración multidisciplinar que ha incluido a economistas, sociólogos, filósofos y teólogos. Al margen de la atracción o reserva que provoque la palabra felicidad, me parece que ha quedado pendiente pensar la unidad de las diferencias que surgen desde los diversos enfoques que se han congregado, unidad, sin embargo, presupuesta al referirse a la felicidad como "un tema interdisciplinar" tal como nos ha convocado el título de nuestro seminario. ¿Será posible tal reflexión a partir de una consideración teológica sobre el tema? Intentarlo espero, que sirva al menos como una aproximación que sin renegar de su especificidad teológica no desdeñe las preguntas que suscita el tema y las acoja en la pertinencia que les corresponde.

ACOTACIONES INTRODUCTORIAS

A la coyuntura y horizonte más general al que remite actualmente una consideración teológica sobre la felicidad nos puede servir de introducción un escrito de J. L. Ruiz de la Peña titulado "Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad" (1). En este se ofrece "una reseña de los diversos talantes con que se encara hoy el problema de la felicidad y su referencia a una lectura cristiana del mismo" (p. 193). Ruiz de la Peña luego de constatar la ausencia casi absoluta del tema en el debate teológico durante los siglos modernos, sostiene que el cristianismo es percibido como "amenaza a la felicidad" y "como vehículo de infelicidad, al menos de infelicidad *terrena*" (p. 193) y sería predominante la opinión de que "la fe cristiana exigiría la renuncia a la felicidad *en esta vida*" (195). Todavía más, el cristianismo es visto modernamente "como oferta de una felicidad ilusoria" (p. 197). Así primero Feuerbach y luego la crítica marxista y freudiana de la religión. Otra tradición nihilista de pensamiento sostiene que "la felicidad es inaccesible" (p. 201). Se menciona a Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, E.M. Cioran y F. Savater entre otros. Por último nuestro teólogo castellano se refiere al talante que sería culturalmente predominante en España y en la que confluyen escepticismo y epicureísmo: dado que el sumo bien es inaccesible, "la búsqueda, el hallazgo y la instalación en los pequeños bienes accesibles es la única forma de felicidad" (p. 204). Ruiz de la Peña se refiere a la misma como "felicidad de pequeño formato" (p. 207).

Constituye también una ayuda para ubicarnos en el tema que nos interesa el aludir a un seminario que congregó a filósofos, teólogos y científicos sociales en torno a la pregunta "¿Qué es felicidad?" (2). De las ponencias resalto algunos aportes que me parecen útiles tener en cuenta. En una retrospectiva histórica se constata la diferente atención que se le concede al tema durante la Antigüedad y el Medievo y la Modernidad. Mientras para aquellas es un tema central de reflexión, durante los siglos modernos desaparece como tema gravitante de la filosofía y solo recientemente vuelve a surgir (3). Todavía más radical y persistente que el esfumarse de la felicidad como tema filosófico, es su desaparición como tema de la teología durante la modernidad. En ambos casos la raíz parece radicar en un extrañamiento que para la filosofía lo sella Kant con su crítica al eudaimonismo, la que establece una insuperable diferencia entre el principio de la moralidad y de la felicidad y teológicamente la contraposición entre salvación (*Heil*) y felicidad (*Glück*) que se impone hasta el siglo veinte como lastre del pesimismo agustiniano que ni siquiera Tomás de Aquino habría logrado contrapesar (4).

También nos interesa recoger lo que H. Schöndorf recoge como síntesis de ese seminario que se celebró ya hace diez años:

"El seminario mostró que la pregunta por el éxito o fracaso de la vida humana ha llegado a ser en el último tiempo nuevamente un tema central de investigaciones empíricas así como de investigaciones y reflexiones filosóficas y teológicas. El éxito o fracaso de la vida depende de la coincidencia de diversos factores que son definitivamente fundamentales para nuestra vida: junto a la constitución individual y a la situación social, pertenecen a esos factores, sin embargo, muchas capacidades que están a la mano del mismo ser humano concernido y que pueden ser ejercitadas y desarrolladas por el mismo.

Cuando la comprensión de la felicidad no es reducida a la satisfacción del placer sensual sino que se orienta por la dignidad humana, entonces no hay ningún fundamento para asumir una contraposición fundamental entre felicidad y ética o entre felicidad y salvación. Incluso cuando la plenificación última y total del ser

humano es recusada en este mundo, esto no debe conducir a establecer una radical contraposición entre felicidad terrenal y felicidad eterna. Ambas están, a pesar de las contrariedades y límites de la vida humana, en una conexión interna. Con respecto a la extendida aspiración de autorrealización es notable, finalmente, la concordancia en la que filósofos, teólogos e investigadores empíricos acentúan que la vida de un ser humano solo puede realizarse cuando dicha aspiración a la autorrealización no persiste en el autocentrismo sino que se abre al exterior y su interés y acción se orienta libre y comprometidamente con sus congéneres y las diversas dimensiones concretas y vitales del mundo" (p. 202).

La ponencia presentada en este mismo seminario por Waldo Romo que se ha hecho cargo de la pregunta "¿Permite ser feliz la moral cristiana?", tiene, a mi parecer, un alcance teológico fundamental. No solo recoge elementos básicos del diagnóstico de Ruiz de la Peña, sino que en su acápite final sobre las "condiciones de posibilidad para que la moral cristiana permita ser feliz" acoge en buena parte el talante de la síntesis que hace H. Schöndorf y así nos confronta al desafío que se impone si pretendemos hablar de felicidad, no como teólogos ensimismados, sino en un diálogo interdisciplinar. Más aún, la exigencia de "superación de una moral heterónoma que da paso a una moral de autonomía teónoma" que Romo propicia, tiene, a mi parecer, no solo vigencia en el campo del discurso moral, sino que es también condición de posibilidad para cualquier discurso teológico que pretenda validarse como razonable en la actualidad, todavía más cuando se trata de la felicidad. Hoy día el "estatuto epistemológico de autonomía teónoma" al que se refiere Romo es, en mi opinión, un supuesto insoslayable del razonar. Si el teólogo lo esquiva dando por sentado como obvio un "estatuto de heteronomía" se está condenando a no ser entendido o ser malentendido como gnóstico fideísta o ideólogo de un determinado esquema institucional. Tal es la hipótesis que subyace y pretende validarse en los puntos que siguen.

LA DISOCIACIÓN ENTRE SALVACIÓN Y FELICIDAD

Aunque, como bien lo fundamenta A. Gesché, salvación y felicidad son palabras que se asocian y sobreponen en su significación (5), históricamente se ha producido una disociación entre ambas que ha persistido durante la modernidad y prevalece hasta nuestros días. Al respecto anota G. Greshake: "Mientras felicidad y salvación hasta el comienzo de la modernidad traducen el antiguo concepto de eudaimonia (= *beatitudo*) y por lo mismo son usadas indistintamente, ambos términos, desde entonces, se han ido diferenciando cada vez más de tal manera que en el vocabulario actual designan muchas veces en un tono marcadamente polémico dos principios de acción y finalidad completamente distintos Mientras salvación ha llegado a ser un término religioso específico que preponderantemente se refiere a la plenitud trascendente y futura regalada por Dios, felicidad es entendida casi exclusivamente como la inmanente satisfacción placentera de la vida que el hombre se da a sí mismo" (6).

Retrospectivamente, a juicio de Greshake Agustín es el gran responsable de la disociación entre salvación y felicidad (7). Sin negar la importancia y el influjo decisivo de la doctrina agustiniana sobre la *beatitudo*, es preciso, sin embargo, al menos mencionar un antecedente todavía más radical que constatan científicas y fenomenólogos de la religión: el *homo religiosus* se demuestra con una latente y persistente propensión al dualismo (8). No viene al caso explayarse aquí sobre este asunto. Más instructivo me parece señalar una coincidencia entre Greshake y Gesché cuando se trata de proponer una superación del enajenamiento constatado entre salvación y felicidad. La primera tarea que se le impone a la teología a partir de lo que ha sido la "historia del pensamiento sobre la felicidad" es a juicio de Greshake la rearticulación de una teología de la creación. En sus palabras: "La luz de la fe

capacita para experimentar la realidad de la creación en su carácter transparente como mostración (*Vorschein*) de la salvación adveniente. La fe sensibiliza para captar el carácter alusivo de la creación y encontrar a Dios, felicidad del hombre, ya ahora como dice la mística 'presente en todas las cosas'. Creación es lo permanentemente predado a la subjetiva posición del hombre, lo nunca alcanzable y sobrepasable. Precisamente por esto puede también en la creación expresarse significativamente la fundamental y obsequiosa predonación (*Vorgegenheit*) enraizada en Dios tanto de felicidad como de salvación. Cuando se pasa por alto esta experimentable y primigenia predonación de la creación con respecto a la cual el hombre debe autocomprenderse como dado y como esencialmente remitido a donación y ser obsequiado, entonces tampoco puede afirmarse de manera convincente la predonación de la salvación" (9).

Coincidente con la propuesta de Greshake recién mencionada es la posición que resulta de las consideraciones que a A. Gesché le merecen las nociones de salvación y felicidad (10). Reseña este teólogo belga en la obra suya anteriormente mencionada que tales nociones hacen parte de esas "ciertas palabras de la fe (que) no son legibles en la actualidad precisamente porque han perdido su inteligibilidad" (p. 20), y, sin embargo, sostiene más adelante que "el hombre desea ciertamente oír hablar de felicidad pero con la condición de que se trate de una 'felicidad fundada' porque es la única manera de hacer justicia a las esperanzas que hoy se manifiestan" (p. 21). Insiste en que "la cuestión de la salvación ha entrado hoy en una situación de inevidencia y provoca una reacción de rechazo sin embargo, plantea unas preguntas que siguen siendo cuestiones fundamentales. Entre ellas las de felicidad" (p. 23). Cuando se aboca *in recto* al tema felicidad en un artículo significativamente titulado "El hombre, un ser para la felicidad" (11), Gesché establece en primer lugar el significado que tiene hablar de "la felicidad de la creación": "si Dios, como proclamamos, ha creado por amor y gratuitud estamos autorizados a tener en cuenta el tema de la felicidad. Se trata de una de las *huellas de Dios*, inscritas en la creación, en la que nos apoyamos para descubrir a Dios" (pp. 300-301). Pone en guardia ante un recurso precipitado a Dios como felicidad del hombre que lo eximiera a este de su vocación a la felicidad como realidad inscrita en su autonomía creatural: "Ya que somos creyentes, podríamos sentirnos tentados de establecer que la finalidad y la dicha del hombre consisten en Dios. Esa respuesta no es, evidentemente, falsa, pero sí precipitada y (de momento) no tiene en cuenta el carácter concreto y existencial de nuestro planteamiento sobre la felicidad. De momento, de lo que se trata es de nosotros. También de Dios, por supuesto. Pero me atrevería a decir que hemos de evitar el peligro de hacer de Dios, pasando precipitadamente a Él, el 'tapa-agujeros' de nuestros deseos de dicha" (p. 302).

La coincidencia que se perfila entre las propuestas de Greshake y Gesché para superar un planteo disociado de las nociones de salvación y felicidad apoyándose en un recurso ya sea a una "primigenia predonación de la creación" o a "las huellas de Dios inscritas en la creación", es ratificada en el recurso común que ambos hacen a Tomás de Aquino para sustentar sus propuestas (12). En realidad, la síntesis tomasiana se articula en un principio que se reitera y se establece como condición de posibilidad de dicha síntesis: "*gratia supponit naturam et perficit illam*" (13). En referencia a nuestro tema este excluye una dicotomía entre *bonum naturae* y *bonum gratiae* (S.Th. II II, q.26 a.3). y compromete a pensar la unidad de la diferencia entre salvación eterna y felicidad terrena. Tomás, además, nos da una pista que dinamiza el horizonte y concretiza antropológicamente la articulación en que debe situarse tal unidad. A su juicio el hombre es una naturaleza abierta que tiene inscrita en ella un *desiderium naturalis summi boni* (III Sent. d. 23 q.1,a.4; d. 27q.2, a.2) (14).

Más allá del ejemplo y estímulo que representa "la integración tomasiana", la envergadura, sin embargo, de la empresa que comportaría reposicionar hoy día un discurso teológico consistente sobre la felicidad es enorme. Ella implica asumir una tarea llena de escollos al

parecer insalvables (15) tanto en su validación *ad extra*, es decir, en referencia a otras disciplinas, como en su interna consolidación como noción teológica significativa. Siglos de mutismo teológico generalizado no transcurren en vano ¿No sería entonces mejor guardar silencio? Ciertamente sería más cómodo. Sin embargo, parece preferible arriesgarse aunque sea con un esbozo muy rudimentario.

¿HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA FELICIDAD?

Estrictamente la posibilidad de que la felicidad sea un tema teológico depende de que ella de alguna manera consista en Dios. Si la felicidad del hombre no concierne a Dios, no tiene sentido un discurso teológico sobre la misma. Ahora bien, en el corazón del mensaje y la conducta de Jesús, la felicidad ocupa un lugar medular como bien lo atestiguan los no por casualidad llamados evangelios.

El anuncio de la proximidad del reino de Dios (Mc 1, 15) se explicita tanto en la proclamación de bienaventuranzas (Lc 6, 20-21) como en el actuar taumatúrgico de Jesús: "Jesús anunciaba y realizaba 'felicidad a partir de Dios': felicidad como don del adveniente reinado de Dios. Por eso la felicidad se da esencialmente en primer lugar como promesa. Sin embargo, la negatividad del 'todavía no' está engarzada en la positividad del 'ya ahora'. En Jesús, a saber, no se encuentra una consolación abstracta de los infelices en vista de una felicidad futura y así un abismo infranqueable entre un ahora infeliz y un porvenir feliz, sino que para Jesús el presente se sitúa y encuentra cualificado por la luz del futuro que irrumpre ya ahora. De esta manera su acción deviene una anticipación y experimentable símbolo real de la felicidad-salvación definitiva" (16).

Que sea el "reino de Dios" el fundamento y razón de la felicidad de los pobres (Lc 6, 20), se refuerza con el significado dinámico y personal que tiene la expresión aramea *malkuta dischemayia*. Al respecto acota Ratzinger: "No se trata de lo trascendente, sino de Dios, el que actúa personalmente. Esta observación se refuerza si consideramos que la palabra que normalmente traducimos por 'reino', en el vocabulario judío no expresa un espacio de dominio, sino una realidad activa, algo así como 'dominación, comando'. La expresión 'reino de Dios' remite, por lo tanto, al reinar de Dios, a la fuerza viva de Dios sobre el mundo; el anuncio de 'el reino de Dios está cerca' debe traducirse, según J. Jeremias, como 'Dios está cerca'. Jesús no anuncia algo que está en el cielo sino algo que Dios ejecuta y ejecutará aquí en la tierra" (17). Tendríamos pues que de acuerdo al decir y accionar de Jesús no cabe una disociación o contraposición entre felicidad y salvación, sino que más bien ambas se integran como momentos de una misma dinámica que tiene su principio y fundamento en Dios (18).

Si es claro que las palabras y acciones de Jesús consisten y conciernen a Dios en la medida que lo establecen como principio, contenido y meta de la felicidad del hombre, no es menos claro que ello no acontece de cualquier modo. El reino de Dios no es una cosa que se impone mecánica y objetualmente por sí mismo, sino que requiere de una conversión del hombre, lo concierne en su consistencia de criatura libre y capaz de fe y conversión (Mc 1,15). El mensaje evangélico sobre Dios como felicidad del hombre es indisociable del presupuesto que es una criatura dotada de libertad. "El tiempo se ha cumplido y se ha acercado el reino de Dios" no de cualquier manera. Ciertamente objetivamente en Jesús (19). Sin embargo, no heteronómica y objetualmente como imposición mecánica, sino como oferta a la fe y conversión: "convertíos y creed en el Evangelio". Solo se accede al Evangelio a través de la libertad. El reino de Dios es felicidad del hombre bajo el presupuesto que se acoja y articule como fin y plenitud de la libertad humana. Dios como felicidad del hombre no excluye sino que más bien fundamenta un régimen y horizonte de autonomía teonómica (20). En este horizonte dinámico no se requiere pensar a Dios como objetualmente contrapuesto al

hombre, sino como plenificación de la concreta libertad de este, es decir, como objetiva felicidad de esa concreta finitud capaz de infinitud que es el hombre. Así no cabe una contraposición heteronómica entre Dios y el hombre dado que este en su libertad tiene la graciosa condición de posibilidad de recepcionarlo como felicidad de sí mismo. Libertad y felicidad se refieren a la misma realidad antropológica aunque bajo respectos diversos. Libertad en cuanto apertura o capacidad del hombre, en cuanto criatura *capax dei*, y felicidad en cuanto actualización de la misma. De allí que una teología de la felicidad sea correlativa a una teología de la libertad. Fuera de esta correlación pierden toda consistencia teológica (21).

La necesidad de que una teología de la felicidad atienda a su densidad y anclaje antropológico no se satisface con un recurso a Dios como Otro que se postula abstractamente como plenitud de la libertad humana. Como se señala en *Gaudium et Spes* 22: "Realmente el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado Pues el mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre". Es decir, según esta clave antropológica reiterada una y otra vez por Juan Pablo II, la felicidad no es postulable como actualización plena de una libertad aisladamente situada ante su Dios. Los otros (y uno mismo con ellos) son la casa, la inmanencia donde se verifica concretamente la trascendencia del Otro. En esto consiste la apuesta cristiana por la libertad y felicidad del hombre. Afirmamos un *homo capax dei* porque en Jesucristo confesamos un *deus capax hominis*.

La referencia a los otros como condición insoslayable para referirse realmente al Dios de Jesucristo no se reduce a un mero requerimiento altruista, sino que comporta una resolución fundamental de la tensión entre nuestra realidad finita como individuos y nuestra vocación infinita como personas humanas. Los padres griegos se referían a ella como *anakefalaisis* y *theiosis* (22) e insisten en que no se trata de una disolución de nuestra finitud como individuos concretos en la infinitud divina. Una teología de la felicidad debería actualizar esta tradición de pensamiento. A juicio de J. Ladrière y P. Ricoeur todavía más si pretende hacerse comprensible en los parámetros racionales de la modernidad (23).

Sin ninguna posibilidad de llevar a cabo, aquí y ahora, tal empresa, me limitaré a continuación a reseñar una pista de desarrollo que me sugiere la propuesta ricoeuriana de una "libertad según la esperanza" (24). Con tales términos delimita "el concepto de libertad religiosa" entendiendo por esta: "la cualidad de la libertad que pertenece al fenómeno religioso en cuanto tal. De esta libertad, existe hermenéutica, en la medida que el fenómeno religioso mismo no existe sino en el proceso histórico de interpretación y de reinterpretación de la palabra que lo engendra. Entiendo por lo tanto la hermenéutica de la libertad religiosa como la explicitación de los significados que acompañan la explicitación de la palabra fundadora de la proclamación del kerigma" (393). En esta perspectiva y dinámica de explicitación de la palabra fundadora del kerigma, Ricoeur se declara deudor especialmente del planteo de J. Moltmann en su "Teología de la esperanza". A juicio de Ricoeur, Moltmann "reubica la predicación central de la resurrección en una perspectiva escatológica" (396), y de esta manera establece el sentido de la resurrección en su futuro, a saber, "la muerte de la muerte, la resurrección de todos los hombres de la muerte", es decir, "el ya de la resurrección (de Jesús) apunta al todavía no de la recapitulación final". Si tal es el sentido de la esperanza a nivel del discurso, Ricoeur se pregunta, ¿qué sucede con la libertad que se convierte a tal esperanza?, ¿qué es la libertad según la esperanza? Se responde: "es el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección, es decir, reubicada en el movimiento que hemos llamado futuro de la resurrección de Cristo. En este sentido, una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y esperanza" (397). En otro escrito, dos años posterior al anteriormente referido (25), Ricoeur vuelve sobre el tema cuando escribe: "en los términos de Kierkegaard, la esperanza hace de la libertad la pasión por lo posible contra la triste

meditación sobre lo irrevocable por mi parte yo diría que la libertad es la capacidad de vivir la ley paradojal de la sobreabundancia de la denegación de la muerte y la afirmación del exceso de sentido sobre el sinsentido en todas las situaciones desesperadas" (116). Lo anterior no debería entenderse como una depotenciación de la libertad por parte de la esperanza sino como fortalecimiento de la misma. ¿De qué manera? La libertad según la esperanza, está dotada de una capacidad anticipativa que le permite a la vez conjugar tanto su destinación plena como su concreta finitud. A mi parecer, a esto se refiere Ricoeur cuando en referencia a Pannenberg acota: "es preciso afirmar que no hay anticipación del acontecimiento final (*Endgeschehen*) sino por la esperanza Quiero decir claramente que la resurrección, en tanto acontecimiento final, no es la expresión de una posibilidad existencial de la cual yo dispondría, sino que la dimensión escatológica de la historia universal crea en mí una posibilidad nueva que no es mía" (26).

El planteo ricoeuriano sobre una libertad según la esperanza que acabamos de sintetizar nos resulta tanto más sugerente si estamos de acuerdo que la felicidad es posible visualizarla como la misma realidad antropológica que designa la libertad, solo que no más en cuanto dimensión o capacidad del hombre sino como actualización de la misma. Si aceptamos que una teología de la felicidad del hombre es necesariamente correlativa a una teología de la libertad humana. Entonces. ¿Qué sentido puede tener hablar de una felicidad según la esperanza? A mi parecer posibilita un discurso de Dios como felicidad del hombre en cuanto recepción de un don Otro, que en su alteridad recepciona y plenifica nuestra propia finitud y así "es Dios todo en todos" (1 Cor 15,28). De esta manera evidencia desde ahora y anticipativamente (27) lo que Pablo VI designa como "la trascendencia concreta del cristianismo" (*Igualdad y Participación* 29). Ciertamente no responde automáticamente al reclamo de Marx cuando sostiene que "la superación de la religión como la felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su verdadera felicidad" (28), pero al menos hace suyo el requerimiento que pone Pablo VI para un evitar un abuso ideológico de la esperanza cristiana: "La fe cristiana se sitúa por encima y a veces en oposición a las ideologías, en la medida que reconoce a Dios, trascendente y creador que interpela a través de todos los niveles de lo creado al hombre como libertad responsable" (*Igualdad y Participación* 27). El postular que la cristiana es una felicidad según la esperanza, permite además encarar sin eufemismos elusivos la realidad de la propia muerte como cuestionamiento radical a la finitud con sed de infinitud que nos constituye como individuos (29).

NOTAS

(1) *Sal Terrae* 77 (1989), 191-209.

(2) Una reseña sintética del mismo en H. Schöndorf, "Was ist Glück? Vergangene und heutige Antwortversuche", en *Herder- Korrespondenz* 50 (1996) 198-202.

(3) Sobre este punto puede consultarse con provecho a L. Rodríguez Duplá, "La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea", en *Diálogo Filosófico* 50 (2001) 194-226

(4) Esta es la tesis que presenta en el seminario Gilbert Greshacke sobre felicidad como tema teológico y que ya antes había expuesto en "Glück oder Heil. Ein Paradigma für die Dissoziation von christlichem Glauben und säkularer Gesellschaft und der Versuch einer

theologischen Vermittlung", en G. Greshake, *Gottes Heil Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Friburgo 1983, 159-206.

(5) *El destino. Dios para pensar III*, Salamanca 2001,14-15: "Para Ricoeur anota A. Gesché aquello a lo que el hombre apunta con la idea de felicidad (y esta palabra no está lejos de lo que se entiende por salvación) 'no es una forma particular de transgresión o de transcendencia humana, sino la intención total de todas las transgresiones'. Esta idea implica (como ya pensaba Aristóteles) una intención última, a la que podemos denominar destino: 'La felicidad es una culminación del destino, no una culminación de deseos singulares' (*Finitude et culpabilité II. L'homme faillible*, Paris 1960,81-83) La idea de salvación (sea cual fuere la manera como se la entienda) hace pasar la cuestión del sentido al orden existencial. Con esta vieja palabra que es 'salvación', la religión no se interesa simplemente por lo que el hombre puede saber o pensar, sino por lo que le corresponde respecto a la realización de su ser y al cumplimiento efectivo de su existencia".

(6) "Glück oder Heil? Ein Paradigma für die Dissoziation von christlichem Glauben un säkularer Gesellschaft und der Versuch einer theologischen Vermittlung", en G. Greshake, *Gottes Heil-Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Friburgo 1983, 159-160.

(7) O.a.c. 173: "Die beatitudo wird in der letzten Phase augustinischen Denkens sowohl verinnerlicht (auf religiös-innerliche Gnadenserfahrung reduziert) als auch eschatologisiert (auf das jenseitige Heil Gottes beschränkt), gerade so aber kritisch gegen irdische Glücksverwirklichungen gewendet. Indem Augustinus die christliche Überzeugung, dass das vollendete Glück des Menschen in der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott besteht, dahin zuspielt, dass diese sich als reine Gnade und als das 'Ganz andere' über den von den Sünden infizierten und letztlich gleichgültigen Glücksgütern der Welt erhebt, wird eine pointierte Trennung von Heil und Glück grundgelegt".

(8) Al respecto baste aquí recordar lo que apunto en *El mundo, creación y promesa de Dios*, Santiago 1996,145-146: "La fenomenología de la religión enseña que el dualismo no constituye una representación artificiosa de la realidad, sino que refleja una tendencia constante y latente del hombre religioso. Los estudios, principalmente de R. Otto y M. Eliade, enseñan que experimentar religiosamente el mundo, o la realidad, comporta establecer una frontera o un límite en el mismo que determina dos esferas: una sacra y otra profana. Estas esferas o niveles no deben confundirse, sino que son cualitativamente diversos y heterogéneos. Solo así lo sacro puede ser fundamento y explicación de lo profano. Esta dualidad sagrado-profana, subyacente y configuradora de la experiencia religiosa, predispone al hombre religioso al dualismo. Los resultados a los que llegan connotados científicos de las religiones han ratificado la sospecha de los fenomenólogos de la religión. G. Dumezil, en diversos estudios publicados a mediados de este siglo, ha mostrado que el dualismo clásico del zoroastrismo no es invención de una persona ni tampoco constituye una originalidad religiosa, sino que tiene un substrato indoeuropeo que se remonta a la religión védica. Por su parte U. Bianchi postula un 'humus etnológico tendencialmente dualístico' en las religiones más primitivas".

(9) G Greshake, o.c. 199.

(10) Nos referimos a la obra citada anteriormente en la nota 5

(11) Que se recopila en *Dios para pensar I El mal el hombre*, Salamanca 1995, 299-322.

(12) Puntual en el caso de Gesché a S. Th.II II, q.26 a 3 en la obra citada en la nota anterior, y más desarrollada por Greshake como "integración tomasiana" en las páginas 174-179 de su trabajo ya citado.

(13) Cf. In I Sent. d.17, q I, a.3, ag.3; In Sent. d. 24, q. I, a.3, qc3, sol I; De Ver. Q. 14, a. 9, ad 8; S. Th. I, q 2, a.2, ad I; S.Th. I-II, q. 99, a. 2, ad I. Me permito remitir al estudio de C. de Piero M., *Gratia praesupponit naturam. Aproximación a la teología de la creación desde un axioma fundamental en Tomás de Aquino* (Tesis presentada a la Facultad de Teología de la P. Universidad Católica de Chile para optar al grado de Licencia en Teología), Santiago 1999.

(14) Cf. A. Raffelt, Art." Desiderium naturale", en *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 Ed., Friburgo 1995, 108-110. Valga además la pena recordar dos textos de Tomás que se refieren *in recto* a nuestro tema: "Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis" S. c. G. III c.25 p.12; "Cum beatitudine hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus beatitudinis desiderium naturaliter inesse" S. c. G. IV c. 54 p.5. Para otros textos se puede consultar CTLO. Library of Latin texts (video disco digital) Turnhout, 2005.

(15) No solo por el lastre que representa una antecedente historia de desencuentros, sino por el malograrse de síntesis paradigmáticas como la de Tomás de Aquino y mucho antes la de Ireneo de Lyon, "a theologian who understands that the Christian conception of salvation is inextricable from a proper theology of creation", así a juicio de C.E. Gunton, *The Triune Creador. A historical and systematic study*, Edinburgh 1998, 52.

(16) G. Greshake, o.c. 167

(17) J. Ratzinger, Escatología, Barcelona 1984, 38.

(18) Cf. R. Schnackenburg, "Das menschliche Glücksverlangen und die Botschaft von Gottes Reich", en *Lebendiges Zeugnis* 31 (1976) 37-46.

(19) Cf. *Evangelio nuntiandi* 7. Pablo VI identifica "Jesús mismo" y "Evangelio de Dios" y en torno a esta identificación se articula todo el documento.

(20) Recordemos que para A. Gesché la clave de un planteamiento "concreto y existencial sobre la felicidad" debe incluir al hombre no solo como destinatario, sino también sujeto de tal felicidad. Cf. obra citada en nota 11.

(21) La que Greshake llama "integración tomasiana" entre salvación y felicidad que durante la modernidad se desperfila en un soteriologismo sobrenaturalista y en el desaparecer de la felicidad como tema teológico, tiene a mi parecer un sustento clave en el recurso a un *naturale desiderium implendum a beatitudine consequendam* (IV Sent d 43 q 1 a1) y a la insistencia en *que impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra* (S c G I 2 c 55).

(22) Cf. B. Studer, Art. "Divinización", en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana I*, Salamanca 1991, 621-623.

(23) Me permito remitir a la tarea de "desentrañar la esperanza de la razón moderna" en que reseño la postura de J. Ladrière en *La esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago 2005, 29-34.

(24) Cf. "La liberté selon l'espérance", en Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques*, París 1969, 393-415.

(25) "L'espérance et la structure des systèmes philosophiques", publicado originalmente en inglés en 1970 y que se recopila en *P. Ricoeur L'herméneutique biblique*, París 2001, 11-128.

(26) "Événement et Sens" en, E. Castelli Ed. *La Théologie de l'histoire. Herméneutique et Eschatologie*, París 1971, 32.

(27) Desde un punto de vista teológico la "función esencial" del concepto de anticipación a juicio de L. Kugelmann es "pensar en unidad el presente y el futuro del reinado de Dios". Cf. *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1986, 275.

(28) S. Landshut, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1968, 208.

(29) Cf. "Significado teológico de la muerte", en *Teología y Vida* 29 (1988) 261-291.