

**SIN FELICIDAD NO HAY EVANGELIO.
SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE UN DATO ANTROPOLÓGICO**

WHITOUT HAPPINESS THERE IS NO GOSPEL.
THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF AN ANTHROPOLOGICAL FACT

Rodrigo Polanco F.¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile

Resumen

A la luz de la inadecuada pero común idea sobre una cierta dicotomía entre felicidad histórica y salvación eterna, el artículo revisa algunas causas de esta persistente creencia y expone algunos aspectos que deben ser reflexionados más hondamente para afirmar con mayor fuerza la armonía entre estos dos momentos de una única plenitud humana. (1) La tensión dual entre felicidad histórica y trascendente, recuperada para la conciencia católica por el Concilio Vaticano II a la luz de la unidad vocacional humana; (2) la alegría como núcleo del Evangelio, tema sobre el cual ha insistido el Papa Francisco, y que debe ser armónico con las necesidades fundamentales de la humanidad; y (3) la necesidad de acentuar el rostro amoroso de Dios, a la luz de un pensamiento auténticamente trinitario, evitando exposiciones inadecuadas de la doctrina y catequesis sobre Dios. El tema de este artículo ha sido poco reflexionado en la teología.

Palabras clave: Felicidad, sentido de la vida, alegría, evangelización, bienaventuranza.

Abstract

Considering the mistaken but often very common idea of a certain dichotomy between historical happiness and eternal salvation, this article goes through some of the reasons of this persistent belief. And it shows some aspects that should be considered more thoroughly in order to assert with more conviction the harmony between these two moments coming together in just one human fullness. (1) The dual tension bet-

¹ Doctor en Teología. Director de la Licenciatura en Teología y profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: rpolanco@uc.cl.

ween historical and transcendental happiness, recovered for the catholic conscience by the Second Vatican Council in light of the unity of the human vocation; (2) joy, as the core of the Gospel, a theme on which Pope Francis has insisted upon, one which should be harmonious with the fundamental needs of humanity; and (3) the need of accentuating on God's loving image, taking into account an authentic trinitarian thought, avoiding inadequate doctrine and catechesis concerning God. The theme of this article has been mildly reflected in theology.

Keywords: Happiness, life's meaning, joy, evangelization, beatitude.

Cuando el Papa Francisco comienza su Exhortación apostólica programática con las palabras “*Evangelii gaudium*” (El gozo del Evangelio)² o aquella otra “sobre el amor en la familia” con las palabras “*Amoris laetitia*” (La alegría del amor)³ está recordando un elemento humano que es inherente al mensaje cristiano y que, además, es una exigencia indispensable para cualquier propuesta que quiera ser acogida por la cultura contemporánea: la búsqueda de la felicidad como razón de ser y del actuar humano. Sin embargo, es conocido que, como afirma J. Noemi, a diferencia de lo ocurrido en la Antigüedad y en la Edad Media, el tema de la felicidad “durante los siglos modernos desaparece como tema gravitante de la filosofía” y “todavía más radical y persistente” “es su desaparición como tema de la teología”. Las razones son múltiples, pero parecen “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”⁴.

Además los procesos de secularización, que con su ambivalencia⁵ han acompañado la modernidad, junto con ayudar al cristianismo a repensar

² FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, Editrice Vaticana, Roma 2013, n.1. (En adelante, EG)

³ FRANCISCO, *Exhortación apostólica Amoris laetitia*, Editrice Vaticana, Roma 2016, n.1. (En adelante, AL)

⁴ J. NOEMI, “Felicidad según la esperanza”, *Teología y Vida* 47 (2006) 210. El autor asume explícitamente la tesis de G. GRESHAKE expuesta originalmente 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*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983, 159-206.

⁵ Cf. U. RUTH, “Säkularisierung. II. Geistesgeschichtlich”, en: *LTHK*³, 1468-1469.

la relación Creador-creatura, de alguna manera también han puesto en contraste hombre y Dios, temporalidad y eternidad, creación y redención (incluso la misma pertinencia de una 'salvación'), cuestionando que la felicidad humana e intrahistórica pueda ser armonizada con una búsqueda de felicidad eterna que, además, en sí misma, es problemática ya que es una opción entre otras posibles. Por eso, a pesar de "la recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea"⁶, se hace incluso más necesario volver sobre este asunto que está aún hoy bastante ausente en la discusión teológica y pastoral y que sigue siendo percibido, tantas veces, como extraño e incluso opuesto al mensaje cristiano⁷.

Esta ausencia, que es una deficiencia en la comprensión del Evangelio en cuanto noticia que *alegra*⁸, necesita que revisemos más atentamente tres aspectos del mensaje que ofrece nuestra fe cristiana: cómo se relaciona felicidad y salvación; qué Evangelio se predica; y qué imagen de Dios estamos presentando. Esto nos permitirá romper con esa "latente y persistente propensión al dualismo"⁹ que ha acompañado la historia de la Iglesia, casi desde sus inicios mismos, y que el Concilio Vaticano II ha intentado, una vez más, superar. Además puede ofrecer un aporte al actual "enfoque holístico del desarrollo" que promueve "la búsqueda de la felicidad y el bienestar en el desarrollo" como guía de las "políticas públicas" en las distintas naciones¹⁰. Es lo que nos proponemos en las páginas que siguen, y que está en sintonía con el trasfondo de los cambios que quiere impulsar el Papa Francisco en lo que él mismo ha llamado una "transformación misionera de la Iglesia"¹¹.

⁶ L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, "La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea", *Diálogo Filosófico* 50 (2001) 194-226.

⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, "Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad", *Sal Terrae* 77 (1989) 191-209.

⁸ Cf. G. FRIEDRICH, "εὐαγγελίζομαι, κτλ.", en: *TWNT* 2 (1933) 715, 726.

⁹ J. NOEMI, "Felicidad según la esperanza", 212.

¹⁰ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, "La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo", Resolución 65/309, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 19 julio 2011, en: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/65/309&Lang=S, citado 23 octubre 2017.

¹¹ *EG* 19.

1. Tensión dual entre felicidad histórica y trascendente

Podemos definir –inicialmente– la felicidad como “un estado de satisfacción debido a la *propia situación en el mundo*”¹² y aceptar el clásico axioma pre cristiano que afirma: “toda persona humana aspira a la felicidad”¹³. En efecto, ya Cicerón sostenía que todos “nosotros queremos ser felices” (*Hortensius*, Frg. 36), puesto que el “sumo bien es vivir felizmente” (*De finibus*, I,12,42), afirmaciones que son compartidas “por la cultura clásica en general”¹⁴. La misma convicción encontramos en Aristóteles y Séneca¹⁵. Este pensamiento fue asumido de forma natural por la teología cristiana antigua y medieval en su comprensión de la salvación, ya que, al decir de Agustín, “si alguien desea ser feliz (*beatus*), este debe procurarse para sí aquello que perdure siempre y que no le pueda ser arrebatado por la mala fortuna” (*De beata uita*, II,11)¹⁶, ya que no puede “ser feliz el que no tiene lo que quiere” (*De beata uita*, II,10)¹⁷. Y esos bienes, si quieren ser *permanentes* en su más radical sentido, han de coincidir con una vida *eterna* en Dios¹⁸. Igualmente, Tomás, en la *Summa Theologiae*, se pregunta en qué consiste la felicidad del hombre; y responde que “ha de decirse que es imposible que la felicidad (*beatitudo*) del hombre esté en algún bien creado. En efecto, la felicidad es el bien perfecto que aquietta totalmente el apetito; de lo contrario no sería fin último, si todavía quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal... Por lo cual queda de manifiesto que nada puede aquietar la voluntad del hombre, a no ser el bien universal. El cual no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. De donde solo Dios puede llenar la voluntad del hombre... Por lo tanto la felicidad del

¹² N. ABBAGNANO, “Felicidad”, en: N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1989, 527.

¹³ G. GRESHAKE, “Glück. II. Systematisch-theologisch”, en: *LTHK*³, 759.

¹⁴ C. ALONSO DEL REAL, “Cicerón y Agustín de Hipona: Bien y felicidad”, *Anuario Filosófico* 34 (2001) 273-274, en donde se citan los dos textos de Cicerón.

¹⁵ Cf. C. ALONSO DEL REAL, “Cicerón y Agustín...”, 274, en donde cita la “Ética a Nicómaco”, I,4,1095a, de Aristóteles, y “De vita beata”, 1,2, de Séneca.

¹⁶ W. M. GREEN (ed.), *Aurelii Augustini Opera*, IIa (CCSL XXIX), Brepols, Turnhout 1970,72.

¹⁷ W. M. GREEN (ed.), *Aurelii Augustini Opera*, 70.

¹⁸ Cf. C. ALONSO DEL REAL, “Cicerón y Agustín...”, 276-279.

hombre consiste en Dios solo”¹⁹. En este sentido, para la tradición teológica clásica, la felicidad constituye el bien final, el “*télos*” de la vida humana, que coincide, en definitiva, con el encuentro con Dios²⁰.

Pero esta armonía entre felicidad y salvación se sustenta en un fundamento óntico bien preciso. H. von Balthasar lo ha formulado con claridad cuando se refiere a la “distinción real”²¹, es decir, al hecho de que cada ente está abierto a toda la realidad porque participa del ser que le da realidad y lo hace existir. Esta “diferencia real entre el ser como realidad y los entes particulares”²² implica que “algo que es realmente”, algo que existe, “posee no una parte del ser real en sí, sino la totalidad del ser”, es decir, posee el existir mismo en forma completa, “aunque junto a él haya otras innumerables cosas reales” que existen también de manera completa. Este “todo de la realidad existe solo en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento existe solamente mediante el todo del ser real”²³, que lo hace existir. Esta estructura dual de la realidad creada, en donde el ente participa de la totalidad del ser y el ser se realiza solo en los entes, implica un rechazo a todo dualismo, ya que la finalidad última de la realidad (=salvación) se realiza ya de manera total, aunque no plena, en el fragmento (=felicidad) y solo así la felicidad intrahistórica puede estar relacionada, sin solución de continuidad, con la esperanza de plenitud eterna o salvación, que además la sustenta. En ese sentido felicidad plena y salvación podrán identificarse sin problema, pero en el entendido de que salvación quiere decir, en primer lugar y sobre todo, plenitud humana y comunión suprema con Dios, y no solo redención del pecado.

Esto pone de manifiesto aquella *analogia entis* que implica que la bondad de la creación y la trascendencia de ella misma se armonicen adecuadamente en la vida cristiana. Porque si toda persona humana aspira a la felicidad, eso ha de estar relacionado con la finalidad creacional del ser hu-

¹⁹ STH I-II, q.2, a.8.

²⁰ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages*, Ed. du Seuil, París 1960, 49-65.

²¹ H. VON BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio (Madrid)* 10 (1988) 284.

²² H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1988, 47.

²³ H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 46-47 (levemente modificado de acuerdo al original alemán: *Epilog*, Johannes, Einsiedeln/Trier 1987, 38).

mano. Y si esa aspiración es aquello que motiva el desarrollo de la vida humana, entonces ella se debe relacionar también directa y armónicamente con la misma vida cristiana, en cuanto tal, como camino de desarrollo pleno. De esa manera la relación entre sagrado y profano en la existencia personal no puede ser dicotómica sino integrada polarmente, en una dualidad de finalidades, y en donde el bien que todos apetecen, que finalmente es la felicidad del amor, se realice tanto categorial como trascendentemente. En efecto, la fragilidad de la propia conciencia creatural necesita siempre de una visión total para alcanzar con plenitud y verdad el amor buscado, en donde la apetencia personal se integre con el gusto por la bondad, es decir, en donde el bien fragmentario se inserte armónicamente en la totalidad de la bondad²⁴. Y en ese movimiento existencial ambos polos de la libertad jamás pueden ser reducidos el uno al otro: autoposición y tendencia al bien y lo verdadero²⁵. Pero tampoco pueden realizarse el uno sin el otro. Con esto queda planteado el sentido más hondo de la relación entre felicidad y salvación. En el fondo es la relación entre creación y redención (entendida como plenitud humana).

2. Felicidad y visión de Dios

El Concilio Vaticano II recuperó un aspecto de la historia de la salvación que se había oscurecido en los últimos siglos, pero que estaba muy presente en los padres de la Iglesia, a saber, la unidad entre creación y redención. Tertuliano, por ejemplo, en el siglo II, afirmaba: “Cualquiera que fuera la forma que [Dios] le estaba dando al barro, estaba pensando en Cristo que iba a hacerse hombre, y por ello también iba a hacerse barro, y el Verbo se iba a hacer carne, que entonces era tierra” (*De resurrectione mortuorum* VI,3)²⁶. No es que en la tardía Edad Media, creación y redención ya no se pensaran de alguna manera unidas, sino que, sobre todo desde Cayetano en adelante, se había llegado a sostener una distinción tan neta entre natu-

²⁴ Cf. H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 63-65.

²⁵ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992, 195-196.

²⁶ F. G. PH. BORLEFFS (ed.), *Tertulliani Opera*, II (CCSL II), Brepols, Turnhout 1954, 928.

raleza y gracia, postulando a su vez una suerte de naturaleza ‘pura’ y destino ‘natural’ del ser humano, que hacía cada vez más problemática tanto una auténtica valoración de la realidad creada, como la armonización de creación y redención en la vocación trascendente del ser humano²⁷. Respondiendo a esta cuestión, y dando un giro en la comprensión de los últimos siglos²⁸, la *Constitución sobre la Iglesia*, del Concilio Vaticano II, afirma que “el Padre eterno creó el mundo por una decisión totalmente libre y arcana de su sabiduría y bondad. Decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina...” (LG 2). Lo mismo dice la *Constitución sobre la Divina Revelación*: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina” (DV 2). Ambos textos afirman que el ser humano, a partir de su misma creación por obra de Dios, está llamado a participar de la vida divina, o lo que es lo mismo, de la naturaleza divina, ya que en Dios vida, amor y naturaleza coinciden en su simplicidad. Ireneo, ya en el siglo II, lo afirmaba con mucha belleza: “A esto se refiere la Escritura cuando dice: ‘Y Dios plasmó al hombre, tomando el barro de la tierra, e infundió en su rostro el soplo de vida’ (Gén 2,7) ... Porque Dios no necesitaba de ningún otro para hacer lo que en su interior había predefinido llevar a cabo, como si él mismo no tuviese sus manos. Efectivamente, siempre le están presentes el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en lo cuales hizo libre y espontáneamente todas las cosas” (*Ad. haer.* IV,20,1)²⁹.

Esta vocación a la participación en la vida divina o comunión eterna con Dios, con justa razón ha sido denominada “visión de Dios”, con lo que se quiere afirmar la plenitud de la salvación recibida por la experiencia de la comunicación inmediata de Dios, y no solamente algo meramente intelectual³⁰. Allí el ser humano será semejante a Dios porque lo verá “tal cual

²⁷ Cf. TH. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, I, Herder, Freiburg im Breisgau 2012², 280-290.

²⁸ Cf. R. POLANCO, “Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen Gentium*”, *Scripta Theologica* 46 (2014) 331-355.

²⁹ A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies IV* (SC 100/2), Du Cerf, Paris 1965, 624-626.

³⁰ Cf. K. RAHNER, “Visión de Dios”, en: K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, vol 6, Herder, Barcelona 1986³, 878.

es” (1Jn 3,2), “cara a cara” (1Co 13,12). Y a esta contemplación de Dios se le ha llamado también ‘visión beatífica’, en donde *beatus* significa dichoso, feliz, ya que proviene del verbo *beo*: ‘hacer feliz’. De todo lo anterior se puede deducir que la salvación, entendida como visión de Dios, cumple en plenitud el anhelo de felicidad que posee todo hombre. De acuerdo a Mt 5,8-10 y 1Jn 3,2, la filiación divina y el acogimiento del reino de Dios llevan a la insuperable promesa de la jubilosa visión de Dios³¹. Entre los padres, el mismo Ireneo lo formulaba de una manera inmejorable: “En efecto, el Espíritu predispone al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce hacia el Padre, y el Padre le dona la incorruptibilidad para la vida eterna; la [vida eterna] que le llega a cada uno a consecuencia del ver a Dios... quienes ven a Dios están en Dios y ven su claridad. Y la claridad de Dios da la vida” (*Ad. haer.* IV,20,5)³²; “Así pues, los seres humanos verán a Dios para vivir, hechos inmortales a través de la visión, y habiendo llegado hasta Dios” (*Ad. haer.* IV,20,6)³³. Cipriano, en el siglo III, lo concretizaba exultando: “¡Qué gloria y cuánta alegría será la de ser admitido para ver a Dios, ser honrado con tomar parte en el gozo de la salvación y la luz eterna con Cristo, Señor, Dios tuyo...!” (*Carta* 58,10)³⁴.

Estos textos, con base en la redención universal, no solo sostienen la íntima relación entre vida histórica y eternidad, entre realidades temporales y vocación eterna de la persona humana, sino que además confirman que “la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable e incluso de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo” (LG 48), lo cual implica que la felicidad eterna está de alguna manera presente en este mundo y que la vida concreta y diaria ha de lograr en cierta medida esa felicidad. “La espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo” (GS 39). Como ya lo hemos mencionado, estas afirmaciones salen al encuentro de una supuesta contradicción entre realidades terrenas y ley

³¹ Cf. W. MICHAELIS, “ὀράω, κτλ.”, en: *TWNT* 5 (1933) 315-381, 368. Cf. también 365.

³² A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon...*, 638-640.

³³ A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon...*, 642.

³⁴ G. F. DIERCKS (ed.), *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, III,2 Epistulae 58-81* (CCSL III,c), Brepols, Turnhout 1996, 333-334.

eterna que, dicho de manera más radical, llegaría incluso a sostener que la religión obstaculizaría la felicidad del hombre. “Sin duda porque toda una tradición, que quizá solo viene del siglo XIX, ha recelado de la felicidad, identificándola casi con el placer (mirado, si cabe, con mayor recelo) y alejándose de Dios”³⁵. En todo caso una afirmación de aquel tipo no ha comprendido bien el concepto de autonomía de las realidades terrenas y/o tampoco el significado de una ley eterna.

Una justa autonomía significa que el hombre y toda la creación, también la sociedad como construcción humana, “gozan de leyes y valores propios” (GS 36), que la misma comunidad humana va paulatinamente descubriendo, a fin de ordenarlos y aplicarlos para profundizar en su conocimiento y ponerlas así al servicio del desarrollo humano. Las cosas, como creadas por Dios, poseen una belleza, bondad y verdad que las hace, por sí mismas, aptas para que el hombre encuentre, a través de ellas, su propio desarrollo y felicidad. Notables en este sentido son las palabras autobiográficas de Teilhard de Chardin: “Tal como yo lo he experimentado en contacto con la Tierra, la diafanidad de lo Divino en el corazón de un Universo ardiente. Lo Divino irradiando desde las profundidades de una Materia encendida ... Ciertamente, yo no tenía más de seis o siete años cuando empecé a sentirme atraído por la Materia –o, más exactamente, por algo que ‘alumbraba’ en el corazón de la Materia”³⁶. De hecho, el concepto judeo-cristiano de *creación* fue el que en la antigüedad cristiana permitió, en última instancia, el desarrollo de las ciencias, ya que el *cosmos*, al no ser identificado con Dios, podía ser investigado y finalmente *dominado*, puesto que está en el ámbito de lo categorial, sometido a leyes estables, al contrario de Dios que es siempre trascendente, inabarcable, sorprendente y no sometido a leyes categoriales³⁷. Pero, a pesar de que toda esta realidad creada tenga sus propias leyes y autonomía y que esté ordenada al ser humano, con todo, depende en última instancia de Dios y está referida a la vocación última del ser humano: la participación en la vida divina, la felicidad eterna³⁸. De allí

³⁵ A. GESCHÉ, *Dios para pensar, I: El mal - El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, 299.

³⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Escritos Esenciales*, Sal Terrae, Bilbao 2001, 37-38.

³⁷ Cf. T. E. WOODS, *How the Catholic Church built Western civilization*, Regnery, Washington 2005, 75-85.

³⁸ Cf. GS 22.

la necesaria armonía entre finalidad trascendente y desarrollo histórico del ser humano, es decir, entre finalidad trascendente y felicidad intramundana. En lo creado y desde lo creado la persona se debe encontrar consigo misma y con su vocación última –Dios– y encontrar también (parcialmente) su felicidad.

Con esto se está afirmando el aspecto *placentero* de la vida humana. Hemos sido creados para gozar la vida, y la desdicha es siempre un momento de frustración, precisamente porque no cumple con los anhelos profundos del hombre, su ‘debería ser’, de acuerdo a la propia naturaleza humana. “La felicidad es un dinamismo, un *existencial* indispensable para el hombre”³⁹. Es verdad que no es fácil definir lo que sea felicidad, pero al menos estamos de acuerdo en que es un *estado de vida* en el cual se desea permanecer, estado que produce plenitud, realización, y a lo cual siempre se aspira⁴⁰. Es una dinámica que siempre mueve al hombre. Esta realidad antropológica ha sido bien asumida por la teología de la salvación al identificar salvación con felicidad, con visión *beatífica* y con *bienaventuranza* eterna. Porque, como hemos dicho, ese es exactamente el fin del hombre: *ser feliz*. Santo Tomás expresa esta dinámica cuando en la *Summa Theologiae* introduce la I-II parte, que trata de la vida moral del hombre, justamente con *El fin del hombre: la bienaventuranza*; y lo hace inmediatamente antes de tratar de los actos humanos (pasiones, hábitos, virtudes, etc.), la ley, la gracia y el mérito. Por otra parte, es claro también que cuando Tomás habla de bienaventuranza no lo entiende reducido a la felicidad terrena, sino que se está refiriendo, en primer lugar, a la participación plena en la vida de Dios, en la cual consiste el gozo eterno. Sin embargo, con todo ello está afirmando que, siendo el destino del hombre la felicidad eterna, entonces “la felicidad terrestre, bien entendida y situada frente a todas las obligaciones que tenemos respecto a nosotros mismos, a los otros y a Dios, forma parte de nuestra ‘naturaleza’, de nuestra condición”⁴¹. Porque si la salvación se refiere a todo el hombre, debe incluir necesariamente la dicha terrestre, en cuanto esta vida es parte integrante de la única vida que tenemos, como

³⁹ A. GESCHÉ, *Dios para pensar...*, 311.

⁴⁰ Cf. N. ABBAGNANO, “Felicidad”.

⁴¹ A. GESCHÉ, *Dios para pensar...*, 312.

persona única que somos⁴². La salvación es un concepto integral, por eso ambos conceptos, felicidad y salvación, han sido identificados en la palabra *bienaventuranza*.

3. ¿Qué Evangelio predicamos?

La alegría y la dicha, términos que quieren expresar felicidad, están en el centro del anuncio de Jesús y son, justamente, los signos de que ha llegado a nosotros el reino de Dios⁴³. En las primeras páginas de la Biblia vemos a Dios que se regocija consigo mismo al ver realizada la creación: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gn 1,31). Luego encontramos al profeta Sofonías, que le cantaba lleno de júbilo a Sión, porque “Yahvé tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! Exulta de gozo por ti, te renueva con su amor, danza por ti con gritos de júbilo, como en los días de fiesta” (So 3,17); y vemos también a la misma Sabiduría creadora (prefiguración del *Logos* de Dios joánico)⁴⁴ alegrándose con Dios: “yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con la esfera de la tierra; y compartiendo mi alegría con los humanos” (Pr 8,30-31). Ya en los albores del NT, el ángel saluda a María con la palabra “¡alégrate!” (χαῖρε) (Lc 1,28), que si bien es una fórmula clásica de saludo⁴⁵, ya insinúa el talante del anuncio de salvación que allí comienza a desplegarse: gozo y felicidad. En sintonía con lo anterior, también la primera carta de Pablo a los cristianos de Tesalónica, el primer escrito del NT (en torno al año 52)⁴⁶, comienza con una fórmula que igual-

⁴² En este sentido es muy aguda la reflexión de F. Dostoyevski, en el cap. IV del libro V, “Rebeldía”, de su gran obra *Los hermanos Karamazov*, cuando Iván rechaza admitir una “armonía superior” frente al sufrimiento de un inocente, porque cualquier felicidad posterior “no vale lo que las lágrimas de un niño”; y por lo tanto, él devuelve muy respetuosamente [a Dios] su entrada, porque “cuesta demasiado cara para nosotros”. Cf. F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, EDAF, Madrid 2013¹⁸, 289-290).

⁴³ Cf. G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, 715-716, 724-726.

⁴⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, Herder, Freiburg in Breisgau 1965, 209-217.

⁴⁵ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas, I: Lc 1-9*, Sígueme, Salamanca 1995, 110.

⁴⁶ Cf. A. J. MALHERBE, “The Letters to the Thessalonians”, *Anchor Yale Bible commentary series 32B* (2000) 13.

mente anuncia este carácter propiamente gozoso de la Buena Noticia: “A vosotros gracia (= alegría) y paz” (1 Ts 1,1). De idéntica manera, Jesús inaugura su predicación proclamando “la Buena Nueva de Dios: El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado” (Mc 1,14). Evangelio significa precisamente “buena noticia”, en relación a una victoria, en este caso, una acción victoriosa de Dios, con el correspondiente regocijo que ello comporta⁴⁷.

Tal vez la mejor forma que tiene Jesús de explicar lo que significa acoger el reino de Dios son sus parábolas. Una de ellas compara el reino de Dios con un tesoro: “El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo. Cuando un hombre lo encuentra, vuelve a esconderlo y, de tanta alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel” (Mt 13,44). Lo importante aquí es que toda la actuación del afortunado descubridor se desarrolla desde la *alegría* (χαρά) que produce el encontrar ese tesoro. Esa alegría es la que permite vender todo, alegría producida por el encuentro con el reino de Dios, es decir, con la Buena Noticia de la salvación⁴⁸. Preciosas serán también las palabras que recibirán los bienaventurados al final de su vida: “¡Bien siervo bueno y fiel!; ya que has sido fiel en lo poco, voy a ponerte al frente de mucho. Entra en el gozo (χαρά) de tu Señor” (Mt 25,21). Y al final de la era apostólica, uno de los últimos escritos del NT, el autor de la segunda carta atribuida a Juan, puede muy bien afirmar que espera “ir a veros y hablar de viva voz, para que nuestro gozo (χαρά) sea completo” (2 Jn 12). La alegría, el gozo, provienen del cumplimiento de las promesas recibidas y esperadas con ansias a lo largo de la historia de Israel, cumplimiento que se realiza con la presencia y actuación de la salvación en la persona misma de Jesucristo. La alegría es simplemente el resultado de la inauguración, por parte de Jesucristo, de un nuevo estado de cosas, el reino de Dios. Es lo que expresa también la palabra *idichosos!*, *ibienaventurados!* (μακάριοι), que encontramos ocho veces en el capítulo quinto de Mateo, la cual refleja una exultación por el don recibido, que ha producido un estado de felicidad permanente. Se puede apreciar que el tema de la felicidad orienta la obra creadora y redentora de Dios, porque se trata de construir un espacio en donde la persona humana

⁴⁷ Cf. G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, 715-716, 724-726.

⁴⁸ Cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, I: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Herder, Freiburg in Breisgau 1986, 505-506.

pueda gozar de su *ser* humano. Por eso decía Jesús a sus discípulos: “¡Dichosos (μακάριοι) los ojos que ven lo que veis!” (Lc 10,23).

Esta buena noticia, como recordábamos arriba, es consecuencia del motivo último de la creación: el amor infinito de Dios. No existe otra causa para el acto creador que el amor mismo y la gratuidad de Dios (LG 2). El amor, por su misma esencia, desea la felicidad del amado. “El cristianismo no es ante todo una doctrina para estudiar (*logos*) o una ética para aplicar (*ethos*): es un acontecimiento de amor que fascina con el esplendor de su incomparable belleza, porque revela el amor de Dios que nos sale al encuentro en Cristo”⁴⁹. De allí que Dios desee la felicidad plena del hombre y lo creó precisamente para eso. Pero, a la vez, Dios es Dios, y como tal, es lo más apetecible para el hombre. El hombre comienza a desear a Dios porque lo percibe como un bien para sí, ya que, como afirma Tomás, “todas las cosas desean el bien” (*De veritate*, q 22 ar 1)⁵⁰. De esta manera el amor a Dios se convierte en sinónimo de felicidad del hombre, de su finalidad como creatura. Allí coinciden la felicidad terrestre y la bienaventuranza eterna. No en el sentido de que Dios se encargue ‘externamente’ de ‘hacer feliz’ al hombre, sino más hondamente, a nivel óntico, ya que la búsqueda de Dios está inscrita en el corazón del hombre, como su bien máspreciado y, por tanto, su dicha completa. San Agustín lo decía en su muy conocida afirmación, al comenzar sus *Confesiones*: “Nos creaste [Señor] para ti e inquieto está nuestro corazón, hasta que no descanse en ti” (I,1,1)⁵¹. Y en esta búsqueda de Dios, que es amor, la primacía la tendrá siempre el mismo amor. Si Dios se nos revela como nuestro bien, el amor a Dios se descubre como lo que nos hace amarnos a nosotros mismos, ya que es precisamente *nuestro* bien. Lo mismo ocurre con el amor al prójimo, que se descubre como apertura al otro y por tanto complemento *nuestro*⁵². Balthasar lo llamará “un amor óntico”⁵³. Todo esto no tiene nada de egoísmo, sino que simplemente es la armonía entre Dios y su creación, proveniente de ese acto inicial de

⁴⁹ L. MELINA, *La Vía del Amor. El amor: encuentro con un acontecimiento*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1.

⁵⁰ R. BUSA (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, 3: Quaestiones Disputatae, De veritate*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, 127.

⁵¹ L. VERHEIJEN (ed.), *Sancti Augustini Opera*, II (CCSL XXVII), Brepols, Turnhout, 1981, 1.

⁵² Cf. H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 63-65.

⁵³ H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 52.

amor de Dios: nuestro bien es darnos a los demás y a Dios en el amor, ya que Dios, que nos ha creado a imagen suya (Gn 1,27), es precisamente donación de amor. La realización del hombre se produce en la actuación del amor como desarrollo y entrega de sí mismo. Y ese amor benevolente es el que propiamente le hará y donará la felicidad.

Si el núcleo del Evangelio ha podido ser descrito desde el ámbito de la felicidad, es porque ésta abarca a todo el ser humano. No solo porque la cuestión de la felicidad implica actualmente todos los temas que se refieren al sentido, a los valores y a las búsquedas del hombre contemporáneo, sino también porque la felicidad, como estado permanente de la persona⁵⁴, supone todos los aspectos de la vida. Por lo tanto estamos hablando de un concepto que, al igual que el concepto de salvación, afecta la totalidad de la persona, a todas las personas y a las relaciones entre ellas. De hecho, si un aspecto de la vida es insatisfactorio, eso puede afectar de tal manera a la persona entera que esa misma persona se considere ‘completamente’ infeliz y, de hecho, lo sea. Por eso mismo una de las mayores tragedias del mundo contemporáneo, y por supuesto del cristianismo en sus diversas confesiones, es “la fractura entre religión y felicidad derivada de una evangelización insuficiente”, porque esto, junto con no captar “la riqueza de la fe cristiana y de su visión de la felicidad”⁵⁵, opaca el sentido profundo tanto de Dios como del mismo hombre.

En este sentido –valga esto como un ejemplo– una dificultad muy importante y paradigmática en la actualidad es el tema de la sexualidad⁵⁶. En la medida en que, desde la modernidad, aquella se entiende no solo como algo bueno en sí mismo, sino que primerísimamente al servicio de la felicidad y del placer humanos (y no solo ligado a la procreación), se plantean desafíos inmensos, en donde evidentemente entran en juego valores profundamente humanos y algunos irrenunciables⁵⁷. Pero esto no debe en-

⁵⁴ Cf. N. ABBAGNANO, “Felicidad”, 527-528.

⁵⁵ P. POUPARD, *Felicidad y fe cristiana. Estudio del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes*, Herder, Barcelona 1992, 115.

⁵⁶ Cf. entre otros, P. JUNG, “Sexual Pleasure: A Roman Catholic Perspective on Women’s Delight”, *Theology & Sexuality* 12 (2000) 26-47, especialmente 26-31; CH. GUDORF, *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*, Pilgrim Press, Cleveland 1994.

⁵⁷ Cf. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 1987, 226-230.

cegucernos ante a un tema que, frente a los desarrollos de la sicología, la biología y las diversas teorías de género, es de suyo complejo y nos plantea muy hondas preguntas; como tampoco podemos olvidar la rica teología de la unidad cuerpo-espíritu que puede ofrecer el cristianismo⁵⁸. Con todo, cualquiera que sea la solución que se encuentre para los desafíos contemporáneos, ésta no puede desconocer el anhelo de felicidad que subyace en la sexualidad y que la teología católica no puede cancelar, porque es además un designio creacional⁵⁹. Ya el mismo Tomás afirmaba que “en el estado de inocencia no había nada [semejante a la concupiscencia] que no estuviese moderado de acuerdo a la razón. Pero esto no significaba, como algunos afirman, que era menor el placer sensible (*delectatio secundum sensum*), ya que tanto mayor habría de ser el placer sensible (*delectatio sensibilis*) cuanto más pura era la naturaleza y más sensible el cuerpo. Porque la fuerza del apetito no se producía de un modo así desordenado sobre esa forma de placer, regulada por la razón, lo cual no implicaba tampoco que era menor el placer sensible, aunque sí que impedía que la fuerza del apetito se transformara en un inmoderado placer”⁶⁰. Todo esto se presenta con particular insistencia en el diálogo con los hombres y mujeres contemporáneos, frente a los cuales cualquier ofrecimiento de sentido del Evangelio ha de pasar por un camino que ofrezca felicidad en la generalidad de los aspectos de la vida, sin dejar nada relevante fuera.

De acuerdo a todo lo anterior, dos aspectos son críticos al momento de comprender la salvación como un camino de felicidad integral.

El primero se refiere a la presencia del sufrimiento en la vida humana. Una parte de nuestros sufrimientos provienen de la propia fragilidad creatural, precisamente porque somos creados. ‘Dios, el Increado, por no ser creado es perfecto, en cambio lo creado no puede ser perfecto, justamente por ser creado. Solo Dios es increado y perfecto’⁶¹, ya afirmaba Ireneo ante el clásico reproche de los gnósticos valentinianos del siglo II⁶²:

⁵⁸ Cf. J. NORIEGA, *No solo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

⁵⁹ Cf. W. ROMO, “Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad”, *Teología y Vida* 45 (2004) 366-410, especialmente 371-377.

⁶⁰ S. Th I, q.98, a.2, ad 3.

⁶¹ Cf. A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon...*, 944.

⁶² A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, IV, BAC, Madrid 1996, 513.

“¿No podía Dios acaso hacer desde el inicio al hombre perfecto?” (*Ad. haer.* IV, 38,1)⁶³. Este tipo de sufrimiento, que puede ser llamado ‘limitación creatural’, es parte inevitable de la vida y se enmarca dentro de la totalidad de la existencia y allí encuentra su razón y sentido en torno a la finalidad de toda la existencia humana. El ser humano es un ser en cierto modo inacabado, ya que lo que él realmente es y lo que finalmente será eternamente, finalizará de constituirse solo el último día de su vida⁶⁴. El hombre es esencialmente histórico y, como tal, se construye día a día en la relación con los otros y con Dios, a partir de lo recibido en su concepción y gestación. “El hombre no es lo que él piensa ser por sí mismo, sino aquello para lo que Dios lo determina, y por eso tiene que situar, con todas sus fuerzas, su centro personal en lo que se le ha prometido con su nuevo nombre”. “Y como el nombre nuevo, el teológico, es siempre un nombre de representación social y de servicio, va creciendo en lo que más propiamente lo constituye en su personalidad”⁶⁵. Y ese camino de desarrollo tiene necesariamente momentos difíciles y de dolor. Pero en la medida en que todo ello forme parte de ese proceso de crecimiento y de ‘construcción’ personal, tendrá que ser integrado finalmente, de alguna manera, en la felicidad por alcanzar o ya definitivamente alcanzada.

Otra parte de nuestros sufrimientos provienen del mal y del pecado humano, ya sea como consecuencia de nuestros propios errores, ya sea como consecuencia del mal ajeno. ¿Pero por qué existe este mal y este sufrimiento? Frente a esa cuestión surge inmediatamente la pregunta acerca de la libertad humana. El mal moral y la injusticia que lo acompaña provienen del mal uso de su propia libertad por parte del ser humano. La libertad es un don magnífico de Dios, que siendo totalmente perfecto y libre, decide, en un misterioso acto de amor, crear libertades finitas. Esas libertades, en cuanto finitas, son frágiles y falibles, y pueden llegar –incluso– a decir “no” a Dios, el cual respeta hasta el final esa decisión humana. La fragilidad de la libertad finita es la fragilidad de lo creado, y, como tal, implica una especie de *latencia* de parte de Dios, que deja existir esa libertad, a pesar de

⁶³ A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon...*, 942.

⁶⁴ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993, 243-250.

⁶⁵ H. VON BALTHASAR, *Teodramática, III...*, 247.

su posible falla⁶⁶. En efecto, como afirma H. Balthasar, la libertad finita lo será tal, “sólo en el caso de que el Dios que las deja en libertad se retire en una cierta latencia (*Latenz*), de que el Dios, que no puede estar ausente de ningún lugar, adopte un cierto talante de incógnito”⁶⁷. Como en la parábola de los talentos, el señor ‘se ausenta’ y deja a los siervos con un ancho campo de acción y creatividad, si bien les entrega de *sus* talentos (Mt 25,14-30)⁶⁸. *Latencia* significa espacio para que la creatura practique la libertad, lo cual implica la posibilidad, por parte de la creatura, de perderse, de errar y de no reconocer a Dios, precisamente porque Dios está, de cierta manera, oculto. ¿Por qué? Porque de lo contrario el ser humano no solo no tendría libertad sino que tampoco sería una persona capaz de amar. De allí la pregunta: ¿Sería entonces mejor no existir que existir? Y ante la clara afirmación de la existencia, esa respuesta implica necesariamente la aceptación de la libertad finita y la consecuente latencia de Dios, que deja existir esa libertad finita y frágil. He ahí el acto gratuito de Dios: crear y dejar existir, porque existir con capacidad de amar es un don inigualable. De modo que la creación de libertades finitas es un acto de amor, pero también, de condescendencia de parte de Dios. En ese contexto hacer el mal es fruto de un actuar de la libertad que no considera el conjunto de la creación y el sentido de la totalidad, sino que asume una parte como el todo⁶⁹. Y de allí el mal, la injusticia y el sufrimiento producidos por esa inadecuada elección. De donde podemos deducir que el sufrimiento producido por el mal, en principio, no está en contradicción con la felicidad en su sentido pleno, ya que es siempre una parcialidad que ha de ser mirada desde el todo de Dios. Se debe afirmar, incluso, que Dios mismo se involucra en este drama de libertades finitas, en su Hijo, para llevarlas precisamente a su apertura al todo⁷⁰. Y eso es la salvación.

El segundo aspecto crítico está íntimamente conectado con el tema del mal y la injusticia. Toda predicación y acción salvadora debe salvar lo que necesita ser salvado, de lo contrario no solo no se percibiría como salva-

⁶⁶ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 250-253.

⁶⁷ H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 250.

⁶⁸ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 251.

⁶⁹ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 191-196; H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 63-65.

⁷⁰ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, III*, 19-27.

ción, sino que, de hecho, no lo sería. Un salvador, una salvación, una propuesta de felicidad última, no sería tal si no respondiese a las necesidades concretas de salvación requeridas en la existencia concreta del oyente. Por eso toda predicación de la salvación debe ir acompañada de una praxis de justicia que se encamine a mejorar aquellas cosas que producen las injusticias con sus sufrimientos anexos. La teología de la liberación latinoamericana percibió este tema con agudeza. En su momento, se preguntaba “seriamente cómo debe ser la iglesia y qué debe hacer para ser efectivamente sacramento de salvación en la A[mérica] L[atina] de hoy”⁷¹. Más agudamente todavía: ¿De qué salvación se trata? De “una salvación que”, “siendo mayor que la historia, se realiza sin embargo ya en la historia; y, hoy día, en América Latina ha de realizarse bajo la forma de liberación”⁷². “Por lo tanto la Iglesia ha de ser sacramento histórico de liberación, en donde el acento está puesto en el adjetivo *histórico*. Ella se hace solidaria con las aspiraciones y luchas por la liberación”⁷³. La salvación y el salvador han de ser de tal manera históricos, “que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar”⁷⁴. Esta última afirmación clave y aguda no hay que entenderla como reductiva, sino por el contrario, como una concretización de la salvación, devenida en liberación integral. En ese sentido se puede decir que las necesidades y búsquedas concretas de la sociedad, los pueblos y cada persona en particular, revelan qué salvación se ha de predicar para que sea significativa y pertinente al mundo de hoy, porque Dios actúa en y desde la historia. La historia es también *palabra* de Dios⁷⁵. Más allá de la necesaria complementación y profundización que este tema merece, sin duda alguna aquí se denuncia algo central para nuestro

⁷¹ A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 81.

⁷² A. QUIROZ MAGAÑA, “Eclesiología en la teología de la liberación”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 262.

⁷³ R. POLANCO, “Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico”, *Teología y Vida* 50 (2009) 141.

⁷⁴ I. ELLACURÍA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, II, 128.

⁷⁵ Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”, en: V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 33-69.

argumento: toda relación con Dios debe estar en armonía con los deseos concretos de felicidad (= justicia) que aspira y merece todo ser humano.

Todo esto nos habla de la dimensión social del reino de Dios. Cuando Jesús proclama la llegada del reino de Dios (Mc 1,14), se refiere a un nuevo estado de cosas en donde se han renovado las relaciones humanas de acuerdo al amor a Dios y al prójimo, gracias a la intervención salvífica del mismo Dios⁷⁶. El Papa Francisco afirmaba que “se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos. Entonces, tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales” (EG 180). El anuncio del Evangelio “tiene un contenido ineludiblemente social: en el corazón mismo del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros” (EG 177). Hablar de Dios es hablar de un Padre que ama infinitamente a todos los seres humanos y a los que les dona una dignidad también infinita. Por eso “desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana” (EG 178).

De modo que la predicación del Evangelio será una auténtica *buena* noticia y será recibida como camino para la felicidad plena, solo en la medida en que muestre cómo el sufrimiento puede ser mirado desde una visión más integradora y global (=desde la escatología), pero al mismo tiempo y necesariamente, si esa predicación compromete a las personas en la búsqueda de un mundo más fraterno, es decir, más justo y más feliz. De hecho, el acto creador del ser humano en Cristo (Col 1,16) fue, a la vez, un compromiso de Dios con la misma creación. Dar la existencia a una libertad finita fue para Dios un compromiso de amor tal, que en ese mismo acto creador estaba incluida la futura historia *con* el ser humano, como culminación de la misma obra creadora. Por eso, Dios no abandonó, ni podía abandonar a su creatura: se había comprometido con su propia vida⁷⁷. En ese actuar de Dios se cumplen los dos elementos que venimos reflexionando sobre los desafíos contemporáneos a la felicidad: mirar la vida desde la plenitud,

⁷⁶ Cf. J. GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1999, 140-142; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1995, 172-173, 190.

⁷⁷ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 253-261.

pero también comprometerse hasta la muerte con el desarrollo histórico del hombre. “Porque -como decía Ireneo- la gloria de Dios es el hombre dotado de vida” (*Ad haer.* IV,20,7)⁷⁸.

4. ¿Qué imagen de Dios estamos ofreciendo?

La *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, del Concilio Vaticano II, reconoce que entre las causas del ateísmo contemporáneo “se encuentra también una reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en no pocos países contra la religión cristiana”, que “por descuido en la educación para la fe” o “por una exposición falsificada de la doctrina”, “puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo” (*GS* 19). En sintonía con esa afirmación, B. Sesboué señala que “hay que reconocer aquí que la catequesis y la predicación han transmitido durante siglos y casi hasta nuestros días, la idea de que Dios Padre ha exigido la muerte de su Hijo con el fin de satisfacer su justicia ultrajada por el pecado del hombre”⁷⁹. Esa –hoy día– *insoportable* afirmación, ha traído como consecuencia la divulgación de la creencia que, a Dios, a raíz de la pasión impuesta a su propio Hijo, le *agradada* el sufrimiento humano. Nada más alejado de una auténtica imagen de Dios, y que ciertamente justifica el rechazo a esa “exposición falsificada” del rostro del Padre.

No es el momento de analizar las múltiples razones históricas por las cuales se llegó a esto, pero, sin duda, ha influido, de una parte, el “esquema antropológico extremadamente fuerte, que habita nuestra conciencia colectiva, el de la *compensación*”, es decir, “la idea de que debe existir una correspondencia lo más exacta posible entre el mal cometido y la reparación”⁸⁰; como de otra parte, la fascinación que produjo, desde el medioevo en adelante, el modelo soteriológico de Anselmo⁸¹. Este autor, en su fa-

⁷⁸ A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon...*, 648. “Gloria enim Dei: la gloria a que Dios destina al hombre. No la que Dios busca del hombre”. Cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, 299.

⁷⁹ B. SESBOUÉ, “Redención y salvación en Jesucristo”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. RATZINGER, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 113-114.

⁸⁰ B. SESBOUÉ, “Redención y salvación...”, 117.

⁸¹ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, IV: La acción*, Encuentro, Madrid 1995, 236.

mosa obra *Cur Deus homo?*⁸², quiso reducir toda la obra de Jesús a un sistema coherente, pero, lamentablemente, dejando fuera varios elementos importantes⁸³. Quiso exponer la necesidad racional de la encarnación del Hijo de Dios, explicando todo el acontecimiento creador-redentor como una relación de *orden* debido entre Dios y la creación, en donde al centro estaba el concepto de *satisfacción*, que devolvía la justicia o *recto* orden a la creación. Con eso se recuperaba la gloria de Dios que, en lo esencial, era la manifestación de la belleza de Dios a través de la justicia y armonía de la creación y de la humanidad⁸⁴. Esa gloria-honor-orden era el que la encarnación y pasión del Hijo debía restaurar. Pero la historia posterior – además de padecer las limitaciones mismas del modelo anselmiano– fácilmente confundió ese honor de Dios dañado (i.e. la gloria de Dios que ya no manifestaba la creación⁸⁵) con el agravio y sucesivo ‘enojo’ de un Dios que se asemejaba más a un señor feudal humillado que al Padre misericordioso. El tránsito, desde allí, hacia la mezcolanza y confusión con el mencionado mecanismo de *compensación* estaba ya hecho.

Con justa razón, a esta asentada interpretación posterior, se la ha acusado de ideológica, alienante y favorecedora de la resignación frente a la injusticia⁸⁶. Efectivamente, una correcta mirada del acto redentor debe considerar que en la pasión y muerte de Cristo en la cruz culmina la propia y libre entrega del Hijo a los hombres; y el envío del Hijo (Jn 3,16-17) debe ser interpretado como un acto de amor de parte del Padre, que se manifiesta misericordioso en el don de su propio Hijo, a la cual él mismo no está ajeno, porque el Hijo es su propia manifestación (Jn 10,37-38; 12,44-45; 14,9-11). Es un acto de comunión y de entrega al ser humano, a partir del compromiso Trinitario de amor creador. Más allá de las discusiones que suscita el tema de cómo se lleva a cabo la redención de la humanidad y el completo significado teológico del acto mismo, lo que en nuestro contexto importa es

⁸² Cf. F. S. SCHMITT (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, t.1 vol.2, Bad Cannstatt, Stuttgart 1984², 37-133; traducción al castellano en J. ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, I, BAC, Madrid 2008, 737-891.

⁸³ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 232.

⁸⁴ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 231-233.

⁸⁵ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 234.

⁸⁶ Cf. R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago 1988, 144-145; J. LOIS, “Cristología en la teología de la liberación”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, I, 243.

que de ninguna manera significa que a Dios le guste el sufrimiento humano, sino por el contrario, significa que no le es indiferente ese sufrimiento (Ex 3,7). Por eso lo asume como propio en el Hijo, se hace solidario con el ser humano sufriente y nos invita a luchar contra todo sufrimiento injusto.

El verdadero rostro del Padre es un rostro de amor. ‘Padre’ significa, entre otras cosas, amor gratuito⁸⁷. La gran pregunta teológica para la humanidad no es, en primer lugar, si se acepta la existencia de Dios, sino sobre todo, en qué Dios se cree, es decir, qué imagen de Dios nos hemos formado⁸⁸. Si, de acuerdo al Evangelio, creemos en un Dios que ama gratuitamente y se alegra con la conversión de cada uno de nosotros (Lc 15), que invita a todos los seres humanos al banquete de bodas de su Hijo (Mt 22,1-14), o lo que otras tantas metáforas semejantes nos están diciendo en los Evangelios, entonces no podemos sino pensar en que Dios quiere la felicidad de todos sus hijos e hijas y nos compromete en la búsqueda de ella.

Pero además, es necesario rechazar esa imagen de Dios que, como un ser absoluto, sería un gran solitario⁸⁹. La verdad *esencial* sobre Dios que ofrece el cristianismo es precisamente lo contrario: Dios es Trinidad de personas, siendo siempre un único y mismo Dios. Misterio insondable, pero que explica y hace posible la afirmación fundamental de Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Sin alteridad de personas no es posible hablar de amor. Por eso, cuando decimos que Dios se basta a sí mismo, no hablamos de un Dios egoísta, sino simplemente afirmamos que no necesita de nadie más para ser feliz, ya que encuentra en sí mismo y de manera perfecta el amor y la plenitud de la entrega: el Padre ama y se dona eternamente al Hijo, el Hijo ama y se entrega eternamente al Padre, y ese amor mutuo es el Espíritu Santo, fruto de su mutua donación. En ese sentido Dios no tiene necesidad del mundo, ni de persona humana alguna, para ejercer su amor y ser feliz. Es amor y felicidad –plenitud de ser y de amor– desde toda eternidad. La creación no responde a una necesidad de Dios, sino simplemente a un exceso de su amor. Pero ello significa, a la vez, que precisamente por

⁸⁷ Cf. J. JEREMÍAS, *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padre nuestro*, Fax, Madrid 1968, 139-144.

⁸⁸ Cf. J. L. SEGUNDO, *Teología abierta, II: Dios – Sacramentos - Culpa*, Cristianidad, Madrid 1983, 22-26.

⁸⁹ Cf. L. BOFF, “Trinidad”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, I, 513.

no necesitar del ser humano, lo crea y lo ama por sí mismo, gratuitamente, incondicionalmente. Dicho de manera más clara: Dios ama a cada persona por sí misma, no porque necesite nada de ella. Nada puede ser más reconfortante que una afirmación de este género.

La teología trinitaria no puede explicar cómo se da esa realidad inmensamente misteriosa, pero a la luz de la revelación bíblica y las confesiones trinitarias de los primeros siglos, sí puede afirmar –no comprender– que el Padre, desde toda la eternidad, en un acto de amor infinito, genera a su Hijo, donándole toda su realidad, que es su propia divinidad. A la vez, el Hijo recibe del Padre todo lo que es, toda su divinidad, que comparte entonces con el Padre en un acto de gratitud amorosa también infinito. Y ese amor mutuo que los hace compartir toda su realidad es el Espíritu Santo como fruto personalizado del amor mutuo, que coincide también con la divinidad compartida. Pero el Espíritu Santo es también el ‘lugar’ en donde se entregan mutuamente el Padre y el Hijo: es su mutuo amor. Por eso Dios es amor, porque su realidad más propia y esencial es ese acto de amor eterno, que es un acontecimiento permanente, que naciendo del Padre genera al Hijo y hace proceder al Espíritu Santo. Dios es, desde toda eternidad y perpetuamente, entrega, generosidad, alteridad recíproca, donación mutua⁹⁰. Y eso es amor, pero es también felicidad eterna y plenitud. Dios se goza en ese intercambio de amor eterno. Tal vez por eso Pablo en su carta a Timoteo habla del “bienaventurado” Dios (1Tm 1,11; 6,15). Dios es un Dios feliz que quiere que seamos felices⁹¹. Por eso nos ha creado.

En fin, una fe en este Dios tiene que repercutir necesariamente en el actuar humano y en nuestra postura frente a la vida. En el actuar humano, porque se compromete la vida en la búsqueda de la felicidad de todos; y en la postura frente a la vida, porque la misma propuesta evangélica se ha de armonizar con el gozar de la propia vida.

Para concluir, afirmemos, pues, que sin felicidad no hay Evangelio. Si la felicidad, en su sentido más pleno, corresponde al fin último del ser humano, una vida *feliz* es tan esencial como la propia vida. Y coincide, en último término, no solo con el sentido de la vida, sino también con el *fin* de

⁹⁰ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teológica, II: Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997, 128-147.

⁹¹ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar...*, 305-308.

la evangelización. Es la ‘vocación-derecho’ del ser humano. Por otra parte, si –como mencionamos–, de acuerdo al Concilio Vaticano II, Dios creó a la humanidad para que participara “de la vida divina” (LG 2), de modo que “la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina” (GS 22); y si “la renovación del mundo” “de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo” (LG 48); entonces la felicidad intrahistórica y los bienes de este mundo nos muestran ya, de alguna manera, un cierto esbozo del siglo futuro. De tal manera que ser feliz es un valor humano precioso, no solo porque desarrolla a la persona de manera más plena, sino porque, además, es una indicación escatológica. En consecuencia la vida de fe, esperanza y caridad del creyente, lejos de alejarlo del mundo presente y de su felicidad, lo han de hacer un constructor de ella. Una verdadera fe contribuye a la felicidad humana, y una auténtica felicidad humana puede abrir el camino a la fe.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., “Felicidad”, en: ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1989, 527-530.
- ALAMEDA, J. (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, I, BAC, Madrid 2008.
- ALONSO DEL REAL, C., “Cicerón y Agustín de Hipona: Bien y felicidad”, *Anuario Filosófico* 34 (2001) 269-296.
- BOFF, L., “Trinidad”, en: ELLACURÍA I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 513-530.
- BORLEFFS, F. G. PH. (ed.), *Tertulliani Opera*, II (CCSL II), Brepols, Turnhout 1954.
- BOVON, F., *El Evangelio según san Lucas, I: Lc 1-9*, Sígueme, Salamanca 1995.
- BUSA, R. (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, 3: Quaestiones Disputatae, De veritate*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980.
- DIERCKS, G. F. (ed.), *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, III, 2 Epistulae 58-81* (CCSL III,c), Brepols, Turnhout 1996.
- DOSTOYEVSKI, F., *Los hermanos Karamazov*, EDAF, Madrid 2013¹⁸.
- ELLACURÍA, I., “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Trotta, Madrid 1990, 127-153.

- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 1987.
- FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, Editrice Vaticana, Roma 2013.
- _____, *Exhortación apostólica Amoris laetitia*, Editrice Vaticana, Roma 2016.
- FRIEDRICH, G., “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, en: *TWNT* 2 (1933) 705-735.
- GESCHÉ, A., *Dios para pensar, I El mal - El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995.
- GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium, I: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Herder, Freiburg in Breisgau 1986.
- _____, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1999.
- _____, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1995.
- GREEN, W. M. (ed.), *Aurelii Augustini Opera*, IIa (CCSL XXIX), Brepols, Turnhout 1970.
- GRESHAKE, G., “Glück. II. Systematisch-theologisch”, en: *LTHK*³, 759-760.
- _____, *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983.
- GUDORF, CH., *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*, Pilgrim Press, Cleveland 1994.
- JEREMÍAS, J., *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padre nuestro*, Fax, Madrid 1968.
- JUNG, P., “Sexual Pleasure: A Roman Catholic Perspective on Women’s Delight”, *Theology & Sexuality* 12 (2000) 26-47.
- LOIS, J., “Cristología en la teología de la liberación”, en: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 223-251.
- MALHERBE, A. J., “The Letters to the Thessalonians”, *Anchor Yale Bible commentary series* 32B (2000) 1- 640
- MELINA, L., *La Vía del Amor. El amor: encuentro con un acontecimiento*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- MICHAELIS, W., “ὀράω, κτλ.”, en: *TWNT* 5 (1933) 315-381.
- MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago 1988.
- NOEMI, J., “Felicidad según la esperanza”, *Teología y Vida* 47 (2006) 209-218.
- NORIEGA, J., *No solo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- ORBE, A., *Teología de San Ireneo*, IV, BAC, Madrid 1996.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, “La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo”, Resolución 65/309, aprobada por la Asamblea General

- de la Organización de las Naciones Unidas, 19 julio 2011, en: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/65/309&Lang=S, citado 23 octubre 2017.
- POLANCO, R., “Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico”, *Teología y Vida* 50 (2009) 131-152.
- _____, “Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de Lumen Gentium”, *Scripta Theologica* 46 (2014) 331-355.
- PRÖPPER, TH., *Theologische Anthropologie*, I, Herder, Freiburg im Breisgau 2012².
- POUPARD, P., *Felicidad y fe cristiana. Estudio del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes*, Herder, Barcelona 1992.
- QUIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983.
- _____, “Eclesiología en la teología de la liberación”, en: ELLACURÍA, I. – SOBRIÑO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 253-272.
- RAHNER, K., “Visión de Dios”, en: RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, 6, Herder, Barcelona 1986³, 878-882.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea”, *Diálogo Filosófico* 50 (2001) 194-226.
- ROMO, W., “Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad”, *Teología y Vida* 45 (2004) 366-410.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., “Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad”, *Sal Terrae* 77 (1989) 191-209.
- ROUSSEAU, A. (ed.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies IV* (SC 100/2), Du Cerf, Paris 1965.
- RUTH, U., “Säkularisierung. II. Geistesgeschichtlich”, en: *LTHK*³, 1468-1469.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium, I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, Herder, Freiburg in Breisgau 1965.
- SCHICKENDANTZ, C., “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”, en: AZCUY, V. – GARCÍA, D. – SCHICKENDANTZ, C., *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 33-69.
- SEGUNDO, J. L., *Teología abierta, II: Dios – Sacramentos - Culpa*, Cristiandad, Madrid 1983.
- SESBOÛÉ, B., “Redención y salvación en Jesucristo”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, O. – GONZÁLEZ FAUS, J. I. – RATZINGER, J., *Salvador del mundo. Historia*

y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 113-132.

SCHMITT, F. S. (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, t.1 vol.2, Bad Cannstatt, Stuttgart 1984².

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Escritos Esenciales*, Sal Terrae, Bilbao 2001.

_____, *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages*, Du Seuil, Paris 1960.

VERHELJEN, L. (ed.), *Sancti Augustini Opera*, II (CCSL XXVII), Brepols, Turnhout 1981.

VON BALTHASAR, H., *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1988

_____, "Intento de resumir mi pensamiento", *Communio (Madrid)* 10 (1988) 284-288.

_____, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992.

_____, *Teodramática, III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993.

_____, *Teodramática, IV: La acción*, Encuentro, Madrid 1995.

_____, *Teológica, II: Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997.

WOODS, T. E., *How the Catholic Church built Western civilization*, Regnery, Washington 2005.

Artículo recibido el 30 de octubre de 2017.

Artículo aprobado el 15 de noviembre de 2017.