

## MEDITACIÓN SOBRE LA FELICIDAD

### I

#### 1. Breve y crítica reflexión introductiva

Hoy, que tendría motivos para sentirme un poco triste, me he propuesto comenzar esta meditación sobre la felicidad humana. Quizá porque espontáneamente y también debido a la experiencia cotidiana, sé que la felicidad es frágil, imperfecta, incompleta, fugaz. Al mismo tiempo, no sabría responder con claridad e inmediatamente a la pregunta ¿qué es la felicidad?

Lo primero que comprobamos al observar a una persona que se siente feliz es su rostro radiante, el brillo de sus ojos, la sonrisa, el movimiento de su cuerpo, cierta necesidad de comunicar a los demás la causa de su alegría, como la mujer que corrió a contar a sus vecinos que había encontrado la dragma perdida. Por eso podemos decir, por ahora, que se trata de un estado de ánimo placentero debido a la posesión de un bien. Aquella mujer siente gusto, satisfacción, contento, aunque sabe muy bien que pronto pasará como la espuma del mar.

La mera sabiduría popular percibe que el estado de alegría de la mujer es debido a la dragma encontrada, es decir, el estado de ánimo depende de un objeto en sí mismo bueno y también comprende que sería contradictorio un estado de ánimo placentero sin objeto poseído; por tanto, son los bienes desde los más modestos hasta los más nobles los que producen la *felicitas*, término que además significa fertilidad, fecundidad. El hombre del sentido cotidiano intuye los otros caracteres de la felicidad que inmediatamente conocemos: todo bien poseído produce cierta felicidad, pero ningún bien y ni siquiera todos los bienes simultáneamente poseídos podrían proporcionar la felicidad perfecta porque nuestra voluntad sólo se sacia con un bien infinito, interminable. Los antiguos lo sabían muy bien y por eso designaban aquel estado perfecto como la *beata vita* sólo lograble en la posesión del *summum bonum*. Así nos percatamos que la *felicitas* es equivalente a la bienaventuranza; pero es suficiente leer los clásicos, que tanto se ocuparon de este a-

sunto, para percibir en ellos un ambiente de amarga o de dulce excepción, según el caso.

Hoy mismo asistimos a una suerte de inmensa comparsa, a un desfile interminable de proposiciones acerca de cómo ser felices por medio de la posesión de la riqueza, la conquista de los honores, de la «fama», de los placeres corporales, del poder..., sobre todo del poder. Simultáneamente contemplamos un mundo profundamente desgraciado hasta el punto de negarse a sí mismo. Por eso me he preguntado (después de haber enseñado muchos años algunos Padres como Justino, Taciano, Clemente, Orígenes, San Agustín y, sobre todo, esa maravilla de la *Secunda secundae* de la *Summa* de Santo Tomás) si podrían ahora, volviéndolos a meditar, auxiliarnos con su luz para mejor comprender este mundo que, por boca de Cioran, he llegado a maldecirse a sí mismo.

He desarrollado en otro lugar lo que llamo el proceso del inmanentismo moderno y contemporáneo que, en el orden práctico ha conducido al aniquilamiento del hombre («mi prójimo es el infierno», «ahora el que debe morir es el hombre», «el debilitamiento interminable del ser»); a la negación del ser como bien (la idea de bien es una «cáscara vacía») y, por consiguiente, a la necesidad de renunciar a toda posible posesión gozosa del bien («el mal es lo mismo que el bien»)<sup>1</sup>. Habría que abandonar definitivamente la afirmación espontánea de la sensatez cotidiana (o del llano sentido común) que dice que todo hombre obra por un bien (o por un fin) y que logra alguna felicidad en la posesión de algún bien. El inmanentismo total se enfrenta en una suerte de lucha a muerte con la sensatez común. Desde que la razón se puso a sí misma como «medida» del ser, abrió ante sí dos caminos: o sólo es posible y legítimo el conocimiento de la impresión de los entes sensibles singulares (absolutización de la experiencia), o es menester que la razón llegue por sí misma a la «construcción» del objeto y concluya poniéndose a sí misma en el lugar del ser (absolutización de la razón). En el primer caso no existe otro bien que la *impresión* sensible verificable empíricamente; en el segundo, siendo idénticos ser y pensamiento, el bien se convierte con el mal y no tiene sentido sostener que la voluntad obra necesariamente por el bien. Si es así, el mundo de la materia corpórea es pensamiento pensado y será igualmente verdadero sostener que el todo es la materia (absolutización de la materia); por fin, será necesario reconocer que semejante mundo autosuficiente no tiene fundamento ni próximo ni último: hace mucho tiempo que Dios ha muerto —al menos en la conciencia humana— y ahora ha llegado la hora de la muerte del hombre y la nadificación del todo (absolutización de la nada). En el primer caso, la materia se convierte con el «bien» relativo a una situación y, en realidad, el bien no existe; en el segundo, debería sostenerse abiertamente que el bien no existe porque la interpretación de lo dado no sólo no revela nada, sino que exige una nueva interpretación: esta hermenéutica de la Na-

<sup>1</sup> Cfr. A. CATURELLI, «El principio de inmanencia y el "nuevo orden" del mundo», en mi libro *La patria y el orden temporal* (Buenos Aires: Ediciones Gladius, 1993), caps. I, II y III.

da-nada, podría también llamarse hermenéutica del No-bien. Y así, el inmanentismo moderno vuelve contradictoria la afirmación de que la libertad del hombre se actúa por el bien. En tal caso, habrá que admitir que ninguna felicidad es posible al hombre, inmensamente desgraciado.

Todo esto es contradictorio. Pero en esta trágica contradicción se encuentra sumido el hombre de hoy. La absolutización de la experiencia, de la razón, de la materia y de la Nada —son, en el fondo, los cuatro grandes reduccionismos modernos— han concluido en la negación de la posibilidad de obrar el bien o, si se quiere, con la posibilidad de obrar por un fin; y esto es así porque no tiene realidad metafísica el *sujeto* (aunque se proclame retóricamente su dignidad) a quien desear el bien; ha dejado de existir también el *objeto deseado* (un bien amado) y, por consiguiente, no tiene más sentido la *posesión* y el gozo del bien. Un mundo sin sujeto metafísico, sin bien y, por tanto, sin posesión gozosa, es un mundo sin felicidad posible.

Esto es cada vez más contradictorio, porque las conclusiones inevitables que van surgiendo a medida que leemos a los sofistas de hoy no logran ocultar que el hombre sigue, igualmente, persiguiendo cierta plenitud de sí mismo (la felicidad, entonces!) en la línea de la temporalidad inmanente (riqueza, honores, fama, placer, poder) en su lucha a muerte con el sentido común o la sensatez natural, el inmanentismo es parajójico (contrario a la opinión común). Pero en este caso se trata de la paradoja que engendra contradicción; es decir, es la antinomia planteada entre la negación del fin como bien por la absolutización de la experiencia, de la razón, de la materia y de la nada y la afirmación de hecho, por lo menos implícita, que no se puede obrar sino por un bien cuando transforma en fines absolutos al poder, la riqueza, el placer o la fama. Paradoja, pues, contradicción, antinomia sin salida.

El único camino para eludir esta paradoja-contradicción, consiste en admitir sin más el dato del sentido común y volver a pensar la afirmación espontánea de la antigua sabiduría. Se trata, es claro, de dar el único paso prohibido al pensamiento «débil» de la hermenéutica de la Nada-nada: no se puede obrar sino por un fin; pero como el fin se convierte con el bien, el pensamiento «fuerte» (viril, natural) no puede no afirmar que la voluntad tiene como objeto ineludible el bien universal. El pensar no puede ni siquiera plantearse el tema de la felicidad posible al hombre si no admite, al menos implícitamente, que la felicidad consiste en la posesión gozosa del bien. Pero todo esto es todavía impreciso. No sólo nos falta determinar si la persona humana tiene un fin y en qué consiste; entonces podríamos preguntarnos qué significa «ser feliz» y también si es posible pensar en un estado habitual de felicidad y cómo es posible lograrlo. El planteo es estrictamente filosófico. Sin embargo, más adelante hemos de considerarlo en el orden sobrenatural de la revelación cristiana. Ambos órdenes —que en la I-II aa. 1-5 de Santo Tomás aparecen en unidad analógica— los distinguiremos cuidadosamente para volverlos a unir en la reflexión final.

2. *Por qué son inseparables el problema de la felicidad y el del fin del hombre*

Una vez más debemos afirmar que «lo que hay», es decir, el *acto de ser*, es lo primero que aprehende la inteligencia; y el acto de ser participado es, su vez, apetecido por la voluntad bajo la formalidad de bien. Por tanto, debemos volver a dar la razón al sentido común repitiendo con Aristóteles que

«[...] el hombre obra a causa de un fin»<sup>2</sup>.

En el lenguaje de la Escuela, el fin —que es causa— será último en el orden de la ejecución y primero en el de la intención del sujeto<sup>3</sup>. Si bien es cierto que no sólo el hombre, que sabe del ser y de sí mismo, obra por un fin, también lo es que sólo el hombre se mueve por sí mismo hacia el fin, es decir, mediante la libertad. Cuando deseo un fin cuya posesión me hará (relativamente) feliz, tal bien (primero en la intención) es causa del movimiento libre hasta su posesión. Entre uno y otro momento, las opciones de mi voluntad en el tiempo son como los hilos del inaprehensible tejido de mi libertad. Y esto es así porque el bien universal es el objeto de mi voluntad, así como el ser-acto es el objeto (idea del ser) de mi inteligencia; pero la determinación del bien universal supone la indeterminación de las opciones por los bienes apetecibles en el tiempo sin que ninguno de estos bienes —ni siquiera todos juntos— puedan saciar la apetencia de la voluntad. Cada acto libre apetece, en el fondo, un fin último y, por eso, todos los bienes son verdaderos bienes *en sí mismos* y, simultáneamente, son *bienes intermedios*; dicho de otro modo, son bienes en í mismos y también en *esencial dependencia* del último fin. Siendo los bienes finitos bienes verdaderos, son también queridos por sí mismos, aunque el objeto formal de la voluntad (y por eso mismo) sea el *bien universal*. Son, por tanto, bienes intermedios por modo de participación (imperfectos). Como el fin absoluto y último es el Bien infinito, imparticipado, todo bien intermedio —querido por sí mismo— está, como ya dije, en dependencia esencial respecto del Bien infinito. De modo que cuando decimos «querido por sí mismo», *no decimos* que tal medio sea un fin último, sino sólo *relativo a*; y percibimos espontáneamente que sería contrario a la naturaleza convertirlo en un «absoluto». Este carácter de «querido por sí mismo» vale también en el acto moralmente malo: el homicida «quiere por sí mismo» el puñal (que es bien útil) para asesinar a un hombre; el avaro «quiere por sí mismo» el dinero (bien útil), pero haciendo de él una suerte de «absoluto».

De acuerdo con lo dicho, tiene lógica espontánea que Santo Tomás se preguntara si el fin del hombre es sólo uno (no pueden ser muchos) y si es el mismo para

<sup>2</sup> *Phys.* 200 a 34.

<sup>3</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1 ad 1um.

todos<sup>4</sup>. Luego, la felicidad plena sólo será posible en *un* bien que sea el *mismo* para todo hombre. Mientras, tanto, en el tiempo sucesivo la felicidad será logable (relativamente) en diversos bienes siempre que se subordinen esencialmente al único y mismo fin absoluto. Si mi voluntad no apeteciera un único fin último, no habría apetencia de nada<sup>5</sup>, y, por eso mismo, resultaría imposible que el hombre pudiera tener varios fines últimos<sup>6</sup>. Así redescubrimos que todo cuanto existe tiene un último y mismo fin. Por eso los seres racionales, sólo ellos, conociéndolo y amándolo, pueden poseerlo y lograr, en él, la felicidad absoluta que coincide con el acto supremo de libertad absoluta<sup>7</sup>.

### 3. *La felicidad objetiva y la trágica desdicha de la sociedad contemporánea*

Me he anticipado, hasta cierto punto, a las conclusiones al adelantar el tema de la felicidad absoluta que coincide con la libertad absoluta. Previamente se debe resolver una cuestión fundamental: en qué bien o en qué bienes puedo alcanzar la felicidad que perseguimos tan arduamente en el tiempo sucesivo. Se adivina desde el comienzo que la felicidad, además de un acto de posesión y gozo, debe ser un estado (felicidad objetiva) que sea causa de aquel acto de gozo (felicidad formal) de modo que ambos, distinguiéndose, se impliquen satisfaciendo esta apetición insaciable de felicidad. Es iluminador el análisis de esta búsqueda profundamente enraizada en la naturaleza humana, teniendo presentes las formas esenciales del inmanentismo moderno (pleroma de la experiencia, de la razón, de la materia, de la nada) que intentan colocar el objeto de la felicidad en los fines finitos, hasta en la negación total y trágica de la felicidad humana en el abismo de la Nada-nada.

En efecto, la autosuficiencia de la razón humana, que sólo admite como conocimiento válido el aparecer del singular sensible (no su sustancia) y niega toda relación metafísica (especialmente la relación efecto- causa), exalta como único bien logable y gozable *el bien dado en la experiencia sensible*. De entre estos bienes, alcanza cierta «plenitud» la *riqueza*, cuya posesión nos haría felices. Cuando empleo el término «riqueza» no me refiero necesariamente al dinero (uno de sus signos sensibles), sino a la posesión de diversos bienes materiales. Claro es que muchos creen, como advertía Aristóteles, que por medio del dinero se adquieren todas las cosas. Sin embargo, Santo Tomás sostiene con Boecio<sup>8</sup> que el hombre desea conservar la felicidad, mientras que la riqueza luce más si se la gasta, ya sean las riquezas «naturales» (alimento, vestido, vehículos y tantas otras cosas), ya sean las arti-

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, I-II q. 4 a. 7.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, I-II q. 1 a. 4.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, I-II q. 1 a. 5.

<sup>7</sup> Cfr. mi libro *La libertad* (Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Filosóficos, 1997), medit. V.

<sup>8</sup> Cfr. *De consol. phil.*, prosa 3.

ficiales (dinero). Esto es propio de cierto infantilismo intelectual (puerilidad) que es puesto de manifiesto por algún articulista reciente cuando dice que «estudios» y estadísticas actuales muestran que no se puede conmensurar la «felicidad» (quizá quiere decir «bienestar») de sociedades «desarrolladas» con la felicidad de otras sociedades «subdesarrolladas», porque algunas comunidades del «tercer mundo» son más felices que otras del «primero». ¡Vaya novedad!

Los representantes de este (pseudo) pensar *pueril* deberían leer los clásicos. El Aquinate, con su habitual agudeza, advierte que con el dinero no pueden adquirirse ni venderse los bienes espirituales y que el apetito de las riquezas artificiales es como «infinito» (insaciable) porque está al servicio de la concupiscencia desordenada que carece de límites<sup>9</sup>. Nos basta recorrer los diarios, ciertas revistas que sin vacilar califico de nefandas, mirar un momento las frivolidades sin fin de la televisión, para comprender que puede constituir una inmensa desgracia la posesión de una gran riqueza. El mundo de la «plenitud» de la experiencia, es absolutamente ineficaz para alcanzar felicidad alguna.

La autosuficiencia de la razón, según adelanté, exalta, en efecto, los bienes dados en la experiencia sensible, tanto en la antigüedad como en el empirismo relativista de la modernidad. Pero aquella autosuficiencia disponía, simultáneamente, de otra vía de desarrollo consistente en tomar como punto de partida las formas de la mera razón racionante. Así ha sido posible la pretensión de reconstitución del «objeto» del pensar y, luego, la identidad de pensar y ser (pleroma de la razón); por eso, la forma suprema del Espíritu, como dice Hegel, no es ni el arte ni la religión, sino el Saber absoluto que es la filosofía. La razón «explica» el misterio y, por tanto, no existe más misterio; simultáneamente, no existe más que mundo inmanente a sí mismo y los valores mundanos se vuelven «absolutos». De ahí que no deba extrañarnos (aunque se trate de vicios de todo tiempo) que en la modernidad especialmente hayan logrado su exaltación «absoluta» los valores-signos de la mundanidad como únicas fuentes de felicidad: la deformación del honor, la fama (corrompida) y el poder (inmoralmente ilimitado).

En verdad, no es lícito buscar la felicidad en los honores; y, en el fondo, es una finalidad imposible. Santo Tomás, habitualmente tan considerado con Aristóteles, no duda en contradecirlo en este tema, porque el Estagirita sostuvo que el honor es «el premio de la virtud»<sup>10</sup>. El honor no sólo no es premio a la virtud ni razón por la cual obren los virtuosos, sino que «si obrasen por los honores» —como tantas veces lo vemos en la vida corriente— «ya no sería virtud, sino ambición»<sup>11</sup>. El único premio a tal virtud es la misma beatitud<sup>12</sup>. Creer, pues, que en los honores conferidos por los hombres se logra la felicidad, es un engaño cruel. El honor «no reside en quien es honrado, sino más bien en el que honra». Creer que

<sup>9</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 1 ad 2um-3um.

<sup>10</sup> Cfr. *Ethic. Nicom.* I 9: 1099 a 16.

<sup>11</sup> *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 2 ad 1um.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*

se es más feliz porque se ha recibido un honor puede ser una actitud pueril; pero he visto a algunos correr enloquecidos detrás de los «honores», y frecuentemente he podido comprobar que el límite entre los honores y el ridículo grotesco, es mínimo.

Podría, quizá, pensarse que la fama procura felicidad. Santo Tomás hace suya la hermosa definición de San Ambrosio *clara notitia cum laude* (noticia o conocimiento esclarecido con alabanza); pero advierte que «el conocimiento humano es causado por las cosas, mientras que el conocimiento divino es causa de ellas». De ahí que la felicidad no pueda ser causada por ningún conocimiento humano, sino que este conocimiento más bien procede de ella y es causado por ella; se trata, es claro, de una felicidad apenas incoada, jamás perfecta. La fama, pues, no confiere la felicidad<sup>13</sup>. Me parece conveniente introducir aquí algunas distinciones que me son suscitadas por la observación y el padecimiento de nuestro tiempo: la *fama* es verdadera o falsa, positiva o negativa; esta última como su término no contradictorio, sino opuesto. Sólo Dios es sujeto de una *clara notitia*, porque sólo Él no se engaña y su gloria es siempre verdadera; en cambio, la fama o gloria humana es frecuentemente engañosa. Y la misma fama merecida es endeble. A la *clara notitia cum laude* se opone un conocimiento no-esclarecido y sin alabanza: una suerte de «información» extrínseca que excluye toda alabanza porque no existe ni virtud ni mérito alguno. A esta categoría pertenecen un sinnúmero de viciosos, frívolos, pseudosabios, «escribidores», agitadores, sectarios, jueces indignos, burócratas falaces, aventureros, embaucadores, «dignatarios». Ellos son los «famosos» de hoy que ingresan a semejante categoría ya porque tienen el «mérito» de haber cometido actos nefandos con un presidente los que se hicieron públicos, ya porque cometieron el «error» de asesinar a sus padres, ya porque dirigen programas de televisión en los que logran la «perfección» de la frivolidad. Son los «famosos» de hoy que infectan, pudren y destruyen la sociedad contemporánea; pero lo verdaderamente terrible consiste en pretender que ese género desgraciado de «vida» confiere alguna felicidad o *la* felicidad.

Distingo de la fama o gloria, la celebridad, que es también *clara notitia* aunque no siempre *cum laude*. Creo que el término «celebridad» debe reservarse para designar a personajes del pasado histórico —desde santos a tiranos— porque tienen importancia en la historia humana (Julio César, Galileo, Cervantes, Colón, Bolívar). Dejemos, además, la expresión «nombradía» para designar a aquellos muy «nombrados» empírica y masivamente «conocidos» por algún motivo accidental: el periodista que parlotea sobre un tema que ignora, el locutor que da a conocer el parte meteorológico, el rostro repetido en una propaganda. La pseudofama y la nombradía —generalmente equivalentes— se sitúan frecuentemente en las antípodas de la verdadera felicidad humana, *sin* «notitia», *sin* «laude», *sin nada*. Estoy convencido que son signos de la trágica desdicha, de la infelicidad radical de grandes sectores de la sociedad contemporánea.

---

<sup>13</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 3c.

Parecería que, para alcanzar la felicidad, no quedara otro camino que poseer aquella potestad que permite manejar, dirigir y someter a los hombres y a su mundo porque es aquello que más nos asemeja, «simiescamente», a Dios. Digo «simiescamente» porque no se trata de la participación ministerial de la autoridad divina en orden al gobierno de la sociedad civil, sino de la asunción de la potestad como propia y autónoma. Tal es el *poder*. En el mundo de la inmanencia (en cualquiera de sus formas) el poder se vuelve absoluto en su orden; por eso Hegel sostuvo que el poder del Estado es el Espíritu Objetivo visible en la historia. En nuestro lenguaje deberíamos decir que el poder tiene grados y que se dice de muchos modos, desde el que se ejerce en una pequeña sociedad hasta el poder del Estado y aun de todo el universo. Santo Tomás penetra en este tema como si fuera un pensador actual, cuando hace notar que el poder tiene condición de principio, mientras que la felicidad tiene carácter de fin; y también, además, que «el poder sirve para el bien y para el mal». Y aunque puede decirse que «cierta felicidad podría provenir del buen uso del poder mediante la virtud» (quizá Santo Tomás estaba pensando en San Luis de Francia!), lo cierto es que la felicidad es «el bien perfecto del hombre de la que no puede ya provenir ningún mal»<sup>14</sup>. Muchos males e inmensas desgracias suelen provenir del poder ya para quien lo ejerce como si fuera un dios de los hombres y las naciones, ya, sobre todo, para quienes lo sufren. Además, no sólo acosa el temor de perderlo, sino que tal cosa es inevitable. Tanto quien escribe estas líneas como quien las lee, han observado esa terrible esclavitud y esa locura abismal que se apodera de los enamorados del poder, sea del poder político, sea del poder económico en sus diversos grados. ¿Recuerda usted que la ex-primer ministro de Inglaterra de la década del '80, cuando tuvo que dejar el poder dijo que se encontraba como ante un espejo roto al caer el que no pueda ya arreglarse?

En modo alguno estas reflexiones quieren descalificar el ejercicio del poder, sino sólo la absolutización del mismo en la inmanencia de la historia, que es el fenómeno corriente. Cuando el poder rectamente ejercido cumple su fin, que es alcanzar el bien común, es de veras óptimo, pero tampoco confiere la felicidad; cuanto más logrará cierta alegría por haber servido.

En la modernidad, el pleroma de la razón, por su propia lógica interna invierte su sentido porque la materia es «pensamiento pensado»; por tanto, la plenitud de la razón que se alcanza en el inmanentismo hegeliano y posthegeliano se trueca en el pleroma de la materia, sea en el positivismo, en el materialismo dialéctico y no-dialéctico. El mundo de la materia es, pues, *el* mundo desde los inorgánicos a la materia organizada y viva; es inevitable, por eso, sostener que el cuerpo es, no sólo la evidencia primera, sino una suerte de pivote del mundo. El cuerpo y el placer sensible serían la única fuente de felicidad posible. Si sólo existe el cuerpo, éste no logra ser la expresión de la totalidad del hombre; en cambio, si afinamos el análisis, se hace evidente que la sexualidad es inconmensurablemente más porque es la pri-

<sup>14</sup> *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 4c.

mera determinación de la encarnación humana. Por eso el hombre es varó-varona y la sexualidad se ordena a la mutua donación en el matrimonio para la creación de otros hombres. Si este hecho fundamental deja de tener su fundamento metafísico (aquí apenas insinuado) la sola distinción varón-varona, masculino-femenino, resulta —para ciertos materialistas y sofistas de hoy— una suerte de «arbitrariedad» (autoritaria) de la «razón». Como dice un representante de la escuela de Francfort, es menester «erotizar» el cuerpo entero, todo el hombre y aquella distinción esencial pasa a ser, cuanto más, una (incomprensible) opción de la libertad. Más allá de la evidente autojustificación de sus propias vidas en estos autores, nos percatamos inmediatamente que no es posible felicidad alguna allende el cuerpo «erotizado». He leído pocos escritos más amargos y desdichados que los de estos sofistas. El agotamiento del cuerpo, la evaporación de los placeres que lo exaltan (frecuentemente proporcionados por las desviaciones sexuales, las drogas, ciertas excitaciones persistentes) solamente sirven para mostrar que la pretendida felicidad no se alcanza en el cuerpo y por el cuerpo, sino que se hunde en una desdicha segura.

Los bienes legítimos de la corporalidad son radicalmente insuficientes para calmar el ansia natural de felicidad. La absolutización y deformación monstruosa de los mismos, son fuente segura de la destrucción del hombre. Esta sucesiva y progresiva absolutización inmanentista de la experiencia, de la razón, de la materia y de la misma nada, es un proceso de des-fundamentación, tal como hoy lo propone otro sofista muy conocido. Sin negar la evidencia inmediata de que la voluntad humana aspira a la felicidad, la misma tendencia carece de sentido porque carece de objeto y resulta, por eso, una tendencia absurda que vuelve absurdo al hombre como tal. Este proceso al que hoy asistimos está bien expresado por una (pseudo) docta hermenéutica del vacío, es decir, de la Nada-nada. El pleroma de la nada, término de la inmanencia del mundo, se comporta como una oquedad «infinita» que deglute y aniquila toda ansia de felicidad humana. En medio de un desbordante «progreso» y enorme «desarrollo» físico, convierte en realidad una sociedad profundamente desdichada.

4. *Del análisis crítico acerca de la desdicha de la sociedad contemporánea a la pregunta de si es posible la felicidad plena en los bienes del alma o en la posesión de todos los bienes posibles*

Basta recorrer las principales obras de los sofistas contemporáneos que a sí mismos se designan erróneamente «postmodernos», para percatarse que representan bien la desdicha del hombre de hoy; basta seguir los escritos de teólogos sofistas de inmensa «nombradía» para percibir inmediatamente que han cerrado todos los caminos de un estado perfecto por la posesión de todo bien, al colocar el Reino en el tiempo sucesivo de este mundo. Pero ni la sofisticada «filosófica» ni la sofisticada «teológica», ni el iluminismo progresista del reduccionismo «científico»,

han logrado suprimir el apetito del hombre por una felicidad perfecta; este apetito insaciable es *inicial* porque aparece, en el hombre, con el mismo aparecer del acto de ser a su inteligencia que es, también, acto primero de apetición del ser como bien. Aunque proclamáramos contra la lógica natural que todo cuanto existe no tiene fundamento (des-fundamento de todo lo existente), que «Dios ha muerto» y, con Él, el hombre que es su asesino; aunque sostuviéramos, desde Feuerbach hasta la «teología de la liberación», que Dios es el hombre mismo; aunque creyéramos que el progreso científico-tecnológico suprimirá finalmente la muerte, quedará intacta aquella *inicial apetición metafísica* del bien universal cuya posesión hará al hombre plenamente feliz. Así como es insuprimible la intuición del ser como acto (idea del ser), es insuprimible el apetito inicial de la felicidad absoluta.

Esta insaciabilidad constitutiva podría, aunque inútilmente, intentar otros caminos: fracasado el materialismo y el relativismo extrinsecista y temporalista, parece lógico el redescubrimiento del ser en la interioridad (objetiva); este interiorismo realista parece, hoy, el único camino de salida del amenazante abismo inmanentista; pero creer, simultáneamente, que el redescubrimiento, en la conciencia intelectual, del ser, del bien y la verdad (dados *en* el tiempo pero trascendentes al tiempo) permite al hombre, aquí y ahora, alcanzar la felicidad, sería un error, una contradicción y un desastre mucho mayor. En efecto, si ya he dicho que el fin al que tiende el alma puede considerarse en dos sentidos: como la misma cosa o *bien* apetecido, como el *acto de posesión* del mismo bien, es evidente que, siendo el alma intelectual el «lugar» de descubrimiento del bien universal, no puede el alma ser fin (y menos aun fin último) de sí misma; tampoco pueden serlo otros bienes interiores, como las ciencias (en el orden especulativo) o las virtudes (en el orden práctico) y ni siquiera el mismo bien universal en abstracto. Enseña Santo Tomás:

«[...] teniendo [...] el alma humana como objeto el bien universal y siendo todo bien inherente al alma algo *participado* y, por lo mismo, particular, es imposible que algunos de ellos sean el fin último del hombre»<sup>15</sup>.

Es decir, es imposible que alguno de ellos pueda otorgar la felicidad absoluta que desea el hombre. Por consiguiente, ningún bien interior, aunque nos permita gozar de una felicidad sabrosa, aunque relativa y participada, puede hacernos plenamente felices. Sólo la posesión del Bien infinito concreto, más interior al alma que su propia interioridad, podrá otorgarnos la felicidad absoluta. Simultáneamente, este Bien infinito, en cuanto objeto, es exterior al alma misma. Dicho de otro modo, Dios es exterior al alma en cuanto es su Bien infinito; es interior a ella en cuanto causa creadora y conservadora de su ser.

En el mismo sentido, cuando digo «exterior» al alma me refiero únicamente a Dios, causa creadora del ser del alma; de ningún modo me refiero —si tal cosa fuese posible— a una suerte de posesión simultánea de *todos* los bienes finitos exis-

<sup>15</sup> *Summ. theol.* 1-II q. 2 a. 7c.

tentes. La suma de todo lo finito no es igual a lo Infinito y la felicidad absoluta sólo es lograble en el conocimiento, posesión y goce del Bien infinito allende al tiempo sucesivo. No se trata, es claro, del mero Bien universal, sino del concreto Bien infinito, del Tú infinito que es Dios. Luego, la felicidad absoluta se alcanza en la contemplación y gozo de Dios, causa suprema creadora que ha donado el acto de ser a todo ente. Dios es, por tanto, la felicidad objetiva. El acto por el cual le contemplaremos y amaremos allende el tiempo es la felicidad formal que no puede tener fin, único acto que colmará el apetito *inicial* del hombre por el bien en la posesión y gozo *final* de la voluntad. La inteligencia contemplará y ese mismo acto implicará el eterno gozo de la voluntad. Contemplación gozosa que nunca podremos describir, pero que se esboza en cada opción de mi voluntad en el tiempo. Gozo infinito de *todo el hombre*, porque mi cuerpo, aunque se haya disuelto por la muerte es relativo al alma y, con ella, a todo el hombre.

La reflexión filosófica no puede agregar nada más. Este es el término del dificultoso camino emprendido por la filosofía. Así sería también para el hombre en estado de pura naturaleza. Sabemos que, de hecho, ese estado no se dio; pero sí sabemos que la reflexión natural nos exige afirmar, con lógica interna, que sólo en Dios —bien infinito concreto— alcanzaremos la felicidad. Nuestra vida temporal es, pues, una espera; es también una suerte de nostalgia por la felicidad que no tiene fin.

El lector habrá observado que sólo he hablado hasta aquí de *felicidad* del hombre. Ahora, si aceptamos que Dios se ha revelado al hombre, hemos de reflexionar sobre la *beatitud* que se sitúa a infinita distancia de la absoluta felicidad natural. La beatitud es apenas vislumbrada como en penumbras por la filosofía.

## II

### 1. *La beatitud o felicidad sobrenatural de todo el hombre*

Por la fe gratuita sabemos lo que proclama el Bautista:

«De su plenitud (del Verbo encarnado) hemos recibido todos [...] una gracia correspondiente a su gracia (pues toda nuestra gracia procede de El y sólo de Él). Porque la ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad han venido por Jesucristo. Nadie ha visto jamás a Dios; el Dios, Hijo único, que es en el seno del Padre, Ése le ha dado a conocer»  
(Juan 1,16-18).

De modo que sólo con Él y por Él podemos alcanzar una tal plenitud o beatitud perfecta. Estamos, pues, en el ámbito del misterio y este orden sobrenatural (como cada uno de los misterios) es absolutamente indemostrable para la razón humana. De modo que la aspiración del hombre a la felicidad perfecta, no puede pasar del mero conocer directo de la Causa Suprema; y este conocimiento intuitivo o contemplación natural es infinitamente ineficaz respecto de la visión y gozo

de Dios Uno. y Trino. Quiero decir que la beatitud que espera el hombre cristiano no es proporcionada a su naturaleza (como se equivocaron los pelagianos) porque, sin la gracia, no podría desear, buscar y llegar a conocer los divinos misterios. La naturaleza no exige por sí misma el conocimiento sobrenatural de Dios (error que renovaron algunos modernistas); lo cual no quiere decir que no exista una *aptitud* natural o apertura para aquel divino conocimiento y gozo intimísimo; aptitud que los teólogos llamaron potencia obediencial (pasiva) en cuanto es capaz (la naturaleza) de ser sobreelevada al orden sobrenatural; de hecho, unidos pero distintos porque no hay gracia sin naturaleza, entre ambos órdenes existe una distancia sólo comparable con la que hay entre la nada y el ser. El «ser nuevo» inaugurado por Cristo, excede el entendimiento y la voluntad pues, como señala Santo Tomás siguiendo a San Pablo,

«[...] lo que ojo no vió, ni oído oyó, ni entró en pensamiento humano, esto tiene Dios preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9);

de ahí que

«[...] ver a Dios en su esencia sea algo que excede, no sólo a la naturaleza humana, sino también a la de toda creatura»<sup>16</sup>.

Me ha parecido oportuno *separar* con cuidado lo que los Padres, San Agustín, Santo Tomás, *distinguen* pero exponen sin separar. Es lógico que así lo hagan porque siempre es *la misma* naturaleza humana, sobreelevada al orden nuevo, la que alcanza la beatitud sobrenatural conllevando la felicidad formal natural como acto supremo del entendimiento especulativo; pero la felicidad así concebida es semejanza imperfectísima a distancia infinita de la beatitud sobrenatural perfecta. Esta es participación, cuasi asimilación de la vida intratrinitaria de Dios vivo. Podría entonces agregar que la felicidad imperfecta natural es como propedéutica, obediencialmente preparación para la beatitud sobrenatural cuando nos *in-corpora* al Cuerpo Místico por el bautismo y comenzamos el peregrinaje en el tiempo sucesivo. Allende el acto de la muerte, el alma es asimilada a la vida íntima de Dios Trino, elevada por el *lumen gloriae* que le permite ver a Dios.

Para el hombre cristiano —viador a la espera de la muerte que como todo hombre desea la felicidad— los vicios y pecados son como blasfemias que desalojan del alma al Huésped divino. El hombre cristiano observa (y sufre) la vacía frivolidad, el deseo de la pseudofama, de la riqueza autónoma, de la búsqueda demencial del poder y de los vicios nefandos de este mundo; y él debe ser, por eso mismo, *testigo del Testigo Salvador* que ya inhabita en su corazón y le preserva —si él humildemente Le sigue— de estas redes del mal. La vida de la gracia en agonía constante es lo que Santo Tomás y muchos místicos designan como «cierta beatitud

<sup>16</sup> *Summ. theol.* I q. 5 a. 5c.

participada», una suerte de incoación de la vida eterna. Por eso el viador puede gozar de cierta felicidad en el sufrimiento y en las pruebas; la beatitud perfecta im-participada sólo existe en Dios que se contempla eternamente a sí mismo; pero aquí y ahora, el viador tiene alguna perfección última por más que esta operación no pueda ser ni continua ni única<sup>17</sup>, aunque espera la beatitud perfecta que Cristo ha prometido.

Este camino hacia la felicidad perfecta conlleva la certeza de que la beatitud alcanza a todo el hombre, no solamente al alma. En efecto, si bien la operación sensitiva (y el cuerpo con ella) no forma parte de la beatitud, el Aquinate advierte con San Agustín que las operaciones sensibles pueden pertenecer a ella antecedente o consiguientemente: antecedentemente «porque la operación del entendimiento presupone la del sentido»; consiguientemente, porque después de la resurrección, se verificará *quaedam refluentia* en el cuerpo y en los sentidos corporales para que sean perfeccionados en sus operaciones<sup>18</sup>. De modo que, quizá, podríamos hablar, en relación con el cuerpo después de la muerte, de una beatitud «refluente» si se quiere, de una beatitud *referencial* por la cual el cuerpo, aunque materialmente disuelto, participa ahora de la beatitud del alma. De ahí la sacralidad de nuestro cuerpo, templo de Dios vivo que espera ser habitado nuevamente por Él. De ahí que no esté en modo alguno equivocado pensar que el cuerpo que permanece incorrupto después de la muerte, es signo seguro de santidad de vida y que el alma de ese cuerpo goza ya de la fruición propia de la beatitud perfecta.

Es verdad que la esencia divina no puede verse en imágenes y que, por tanto, la beatitud no depende del cuerpo; por sí sola, el alma alcanzará la felicidad suprema; sin embargo, el propio Santo Tomás dice que

«[...] el alma separada del cuerpo es retardada en su pleno impulso y tendencia hacia la visión de la divina esencia, pues ella desea gozar de Dios, de suerte que tal fruición se derive al cuerpo por redundancia, en cuanto él es capaz. Por eso, mientras goza de Dios sin el cuerpo, de tal suerte reposa su deseo en él, que, sin embargo, aun quisiera que su cuerpo alcanzase su participación»<sup>19</sup>.

Es lo que llamaría la beatitud «refluente» o «referencial» a la espera de la perfecta felicidad de *todo el hombre*.

## 2. *El estado de amor perfecto como felicidad interminable*

Podemos, pues, hablar de un *estado* de beatitud del hombre total en alma y cuerpo. Antecedentemente, consiste, como dice San Agustín, en ese

<sup>17</sup> *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 2c.

<sup>18</sup> *Summ. theol.* III q. 3 a. 3c.

<sup>19</sup> *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 5 ad 4um.

«[...] íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas; [vamos en su busca y], mientras no abrevamos en la plenitud de su fuente, no hemos llegado aún a nuestra Medida»<sup>20</sup>.

Semejante estado se refiere, principalmente, al alma; completivamente, también al cuerpo. No está mal, entonces, sostener que la felicidad perfecta no será totalmente perfecta hasta que no participe en ella el cuerpo después de la resurrección. Mientras tanto, el estado de beatitud requiere, por concomitancia, la *delectación* (una suerte de gozo indecible) logrado cuando la voluntad reposa definitivamente en el Bien alcanzado<sup>21</sup>, y que San Agustín expresara bellamente con su expresión «gozo de la verdad» (*gaudium de veritate*)<sup>22</sup>. Más que el mismo reposo en el Bien, se trata de la operación en la cual descansa y que se denomina visión. La visión conlleva la delectación y ambas, como dice San Pablo, permiten la *comprensión*; no como algo diverso de la visión, sino como «cierta relación de la persona con el fin ya poseído»<sup>23</sup>. Dicho de otro modo, tres actos concurren: la visión que es conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprensión que implica la presencia del fin; y la delectación o fruición que lleva consigo el reposo del amante en el Amado.

El estado del comprensor es, pues, estado de felicidad interminable y, para nosotros, indecible; ya lo es en esperanza en las almas que, purificándose, purgan todavía el reato de sus faltas; sufren pero gozan debido a la seguridad absoluta que ya tienen de ver al Amado y, en Él, a todos los que aman.

Este estado, como ya lo adelanté, alcanza en cierto modo el mismo orden temporal y al cuerpo humano al cual el alma estuvo unida. Claro es, que el estado de beatitud antecedente en esta vida depende en cierto sentido del cuerpo<sup>24</sup>; pero la beatitud perfecta *no* depende del cuerpo; sin él, aunque referida a él, el alma goza de la dicha sin fin. Sin embargo, el alma humana subsistente después de la muerte corporal, conserva el *ser* del compuesto porque el acto de ser de la forma y el de la materia es el mismo; es decir, en cuanto subsistente, conserva el alma su ser perfecto y puede tener aquella operación perfecta «aun cuando no tenga la naturaleza perfecta»<sup>25</sup>. Santo Tomás llega a decir que el alma separada y beata es como *retardada* (o «demorada») en su impulso hacia la visión de la esencia divina porque ella desea gozar de Dios de modo que «aquella fruición se derive (*derivetur*) al cuerpo por redundancia (*per redundantiam*)»<sup>26</sup>. Así, gozando de Dios sin el cuerpo «aun quisiera que su cuerpo alcanzara su participación». Por eso, en la resurrección final, su beatitud no crecerá *intensivamente*, pero sí crecerá *extensivamente*<sup>27</sup>.

Esta beatitud o felicidad suprema crece también extensivamente con la presencia del prójimo y, sobre todo, de los que son especialmente amados. Ciertamente es que

<sup>20</sup> *De vita beata* 35.

<sup>21</sup> *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 1c.

<sup>22</sup> Cfr. *Confess.* x, 13, 2.

<sup>23</sup> *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 3 ad 3um.

<sup>24</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 5c.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, ad 2um.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, ad 4um.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, ad 5um.

la perfección de la caridad, esencial a la bienaventuranza, sería alcanzada lo mismo, aunque no existiese un prójimo a quien amar<sup>28</sup>; es decir, aunque hubiese una sola alma separada. Pero, de hecho no es así; y como el amor al prójimo y especialmente a los que nos son especialmente queridos deriva del amor de Dios, el amor de amistad interviene en la felicidad perfecta. Sabemos que basta, *interiormente*, la visión de Dios en la cual alcanza el alma su plenitud; pero, *exteriormente*, la felicidad plena es en cierto modo más plena (aunque sea contradictorio expresarme así) por el amor mutuo de los bienaventurados, simplemente *porque se ven unos a otros*<sup>29</sup>.

Los que se han amado en el tiempo sucesivo, se aman inconmensurablemente más *en* la luz de Dios. El P. Remo Bessero Belti, en un hermoso artículo, da a conocer, precisamente sobre este tema, una carta de Antonio Rosmini dirigida a la condesa Eufrasia Solavo Valperga (25.3.1845) que acababa de perder un ser querido<sup>30</sup>. En esta carta Rosmini le dice que, en verdad, siendo nosotros «vestidos» por el cuerpo, cuando una persona muere, ya no la vemos, no la oímos hablar ni hablamos ya con ella; pero por la fe sabemos que aquello que hemos perdido es lo menos, casi una nada en relación con lo que se ha conservado: «la persona querida vive aún, no ha hecho otra cosa que dejar la vestidura» (que recuperará en el futuro) hasta que la cambie por una nueva, magnífica, nupcial, sin mancha. Nuestros difuntos, a la luz de Dios, corresponden a nuestro amor, piensan en nosotros, nos aman; como sabiamente reflexiona el P. Bessero; eso es lo que nos enseñan los *hechos* por medio de los cuales Dios se revela: las apariciones de Cristo nos recuerdan que nosotros, ahora y después de la muerte *siempre* seremos «creaturas humanas», como el Señor que es no solamente Dios, sino verdadero hombre, en sus apariciones después de su resurrección, se manifiesta siempre en su identidad personal, como era sobre la tierra antes de su muerte: «Soy yo mismo» (*Lc* 24,29). En consecuencia, también nosotros seremos, después de la muerte, «reconocidos» y, a nuestra vez, «reconoceremos» a los otros. Así como el Señor quiere ser amado por Pedro, a quien por tres veces le pregunta si Lo ama, análogamente las almas separadas desean ser amadas. Por eso el P. Bessero no duda que nuestros muertos nos *ven*, nos *aman* y *gozan* con nuestras buenas obras que se van incorporando a la totalidad del Cuerpo Místico. Y si aún deben esperar para ingresar en la visión de Dios, necesitan de nuestra oración, de nuestras misas, de nuestro amor. Y así llegará el momento en el cual nos veremos unos a otros en el abrazo sin fin de la felicidad perfecta en Cristo. Como Él lo ha prometido.

ALBERTO CATURELLI

Córdoba, Argentina, 28 de enero de 2000.

<sup>28</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 8 ad 3um.

<sup>29</sup> *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 3c.

<sup>30</sup> Cfr. R. BESSERO BELTI, «I nostri defunti pensano ancora a noi»: *Charitas* 73 (1999) 289-297.