

# Teología Espiritual

## Segunda Parte.-

### I. EL AGGIORNAMENTO

#### 1. *La actualización.*

El Vaticano II nos intimó un *aggiornamento* o actualización, invitándonos a un diálogo con el mundo, y pidiéndonos una existencia cristiana comprometida. Nos presentaba algunas descripciones antropológicas y sociológicas del mundo, pero advirtiéndonos que el mundo no es estático, sino dinámico, pues progresa y cambia sin cesar. Cada día se acentúan más el personalismo y el socialismo; el progreso y la destrucción van juntos de la mano; la ciencia y la técnica comprometen a todas las ciencias; todas las disciplinas, incluida la teología, cobran carácter antropológico y sociológico; la grandeza y miseria de este mundo se refleja en la expectación del hombre actual.

Los que temen el cambio se escandalizan; los que quieren acelerarlo se desalientan; unos se refugian en el indiferentismo, en el nihilismo, escepticismo, rebeldía inútil y formas variadas de vida negativa, otros se entregan a la disipación, a la revolución, a preparar ese mundo nuevo que esperan. Aparentemente se están desquiciando los pilares de la civilización: familia, municipio, clases sociales, iglesias, organizaciones, instituciones seculares, naciones, patrias. Surgen nuevas potencias, nuevos amos, nuevos controles, nuevos métodos de dominio, nuevas energías. Los signos de los tiempos, tanto los negativos, como los positivos, preocupan a todos.

La teología espiritual, dentro de su campo, se apresta a ser sal de la tierra, luz y levadura del mundo, para realizarse a sí misma. Sabe que no podrá realizarse, ni cumplir su misión, si no logra ese "aggiornamento", que intimó el Concilio. Sabe que tiene que comenzar "amando al mundo", en lugar de odiarlo o anatematizarlo, pues-

to que Dios amó al mundo tanto que le dio a su Hijo y ahora le da su Iglesia. Por amor a ese mundo, la teología espiritual aspira a cobrar carácter antropológico y sociológico: su exagerado carácter psicológico tradicional reclama el "aggiornamento"<sup>1</sup>.

## 2. *El fin penúltimo.*

La teología espiritual se ordena a un fin último, supratemporal, que según el Evangelio es la vida eterna. Pero la consecución del fin último depende de un "fin penúltimo" y temporal, que es preciso conseguir en el mundo, y que sólo se consigue cuando se vive una existencia "comprometida". Vivir no es vegetar, sino actuar. Es preciso existir, *sistere extra causas*, vivir libremente, como persona libre. Y dentro de ese cuadro hablamos de "aggiornamento" o actualización.

"Actualizar" significa, no sólo ensamblar el fin último con el penúltimo, sino también traducir e interpretar en el lenguaje e ideología de cada siglo el mensaje evangélico supratemporal. Hablar como don Quijote, en lenguaje e ideología anticuados, se llama anacronismo. ¿Cómo podrá haber diálogo entre la Iglesia y el mundo, si la Iglesia habla un lenguaje anacrónico? La teología espiritual espera reconocer el lenguaje e ideología del mundo actual, para dialogar sin anacronismos quijotescos.

La denuncia del Concilio viene a constatar que llevamos retraso con relación al mundo, al que teníamos que haber salado, iluminado, fermentado y salvado. No cumplimos con nuestro cometido, si el mundo anda tan mal como decimos. Por eso, reconocemos nuestro pecado y tratamos de arrepentirnos en serio con propósito de la enmienda. El mundo se vuelve contra nosotros, según la fórmula evangélica: pisotea la sal corrupta. El que trate de guardarse

1. VARIOS, *La Sfida della secolarizzazione: Quaderni di Spiritualità*, 1971, p. 5-22.

MALDONADO, L., *La nueva secularidad*, Barcelona, 1968.

SEBASTIÁN, F., *Secularización y vida religiosa*, Madrid, 1970.

SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Salamanca, 1969.

BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung*, 12 ed., 1964.

THIELICKE, H., *Der Evangelische Glaube*, Tübingen, 1968, p. 7ss.

Id., *Theologie und Zeitgenossenschaft*, Tübingen, 1967, p. 258-272.

LE SENNE, *Traité de morale générale*, Paris, 1942.

LAVELLE, L., *Traité des valeurs*, Paris 1950.

SCHELER, M., *El formalismo en la ética...* Madrid.

Id., *Le saint, le genie, le héros*, trad. Fribourg, 1947.

su alma, la perderá; es preciso exponerla por Dios, por el Evangelio y por el mundo (Mt 10,39; Jc 12,25).

Pero "actualizar", es lo contrario de "acomodar": no pretendemos acomodar el Evangelio al mundo, sino salvar al mundo por el Evangelio; éste no es mundo ni función del mundo, y por eso es salvador del mundo. Al soldar el fin último al penúltimo, no hay ya solución de continuidad: el fin último es el que sigue al penúltimo. Si el mundo se renueva, el Evangelio es continua novedad, incesante creación, siempre viejo y siempre nuevo, como Dios<sup>2</sup>.

### 3. Teología de la acción.

Si la "acción" tiene hoy gran prestigio desde los puntos de vista científico y filosófico, no lo tiene menor desde el punto de vista teológico. La "santa indiferencia" de san Ignacio sería hoy escandalosa, si no fuera acompañada por un activismo apostólico; la santa indiferencia consiste en distinguirse en el servicio de Dios y de la Iglesia. El desinterés sería inapetencia de saturación, o sueño pesado. La conciencia cristiana no es un "juicio", sino un mandamiento: puede acatarse o rechazarse, pero no impunemente. Por eso se nos predica ahora una existencia comprometida.

Los teólogos nos ofrecen una teología que nos ayude a ver, juzgar y actuar con decisión en el mundo en cuanto cristianos. No hemos sido llamados para juzgar o condenar al mundo, sino para salvarlo. Se nos recomiendan pues ante todo, el conocimiento y el aprecio de los sistemas que hoy inspiran a los hijos del mundo en sus luchas ideológicas y prácticas. El mundo mismo se ha adelantado a denunciar la punible negligencia o culpable indiferencia, que parece observarse en el cristianismo frente a los problemas de la tierra. Muchos cristianos protestan por la lentitud y obstruccionismo que creen percibir en el *aggiornamento* de la Iglesia.

Se nos pide una "existencia comprometida", como forma de ser en el mundo. Esa fórmula significa que hemos de cargar con nuestra cruz, que es el "compromiso temporal". Cuál sea ese compromiso concreto y cómo hemos de afrontarlo cada uno de nosotros, lo vimos ya en la primera parte. Aquí se nos exige algo que parece extra-

2. VATICANO II: espec. *Gaudium et Spes, Dignitatis humanae*, etc. La revista *Concilium* ha dedicado numerosos estudios a este tema. Cfr. nn. 9 y 29.  
CHENU, M. D., *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966.

ño: "amar al mundo" para poder salvarlo. El cristiano no goza de libertad de indiferencia o de un privilegio de invitado y expectador. Sus omisiones son tan culpables como sus malas acciones. Su misión inmediata es, no la contemplativa, sino la activa, la comprometida.

Fr. Gogarten y H. Cox nos proponían una indiferencia inaceptable, ya que veían el mundo corrompido por el pecado original<sup>3</sup>. Abusaban de la fórmula paulina: "tener, como si no se tuviese". San Pablo predicó lo contrario (Act 27, 10-35; II Cor 11,29).

#### 4. Otro complejo de Jonás.

El simpático profeta Jonás es un tipo: sirve de señuelo para definir complejos. Sartre habla del "complejo de Jonás", para definir al hombre que traga conocimientos y los devuelve enteros, como la ballena tragó a Jonás. H. Cox, habla del complejo de Jonás como sentimiento de culpabilidad y traición a los ninivitas. Esas son metáforas. El verdadero complejo de Jonás es su postura entre Dios y los ninivitas. Se supone que era un hombre enterado, conocedor de la lengua y costumbres de los ninivitas; en otro caso, Dios hubiera tenido que suplir con carismas su incompetencia.

Jonás se niega a ir a Nínive, aun desobedeciendo a Dios. Huye a Tarsis, esperando que así sobrevendría el fin de Nínive. Sin embargo, Dios amaba a los ninivitas: removió un poco el mar, zarandeó el barco, arrojó a Jonás por la borda, hasta las entrañas del cetáceo, y volvió a colocarlo sentado en una playa, frente a la carretera de Nínive. Jonás se rindió al fin: suspiró, se puso en pie, comenzó a caminar hacia Nínive y su predicación tuvo tal eficacia que Nínive se salvó.

Había predicado con eficacia, había revelado a Nínive la volun-

- 
3. "Tanto... cuanto". Ejercicios de S. Ignacio, Madrid 1947, p. 22.  
 GUSDORF, G., *Traité de l'existence moral*, Paris 1949, p. 105-109.  
 GOGARTEN, FR. "Theologie und Geschichte", en *Zeits. f. Theol. u. Kirche*, 3, 1953, 348.  
 COX, H., *The secular City*, 1966, p. 271 ss.  
 BERDIAEV, N., *Royaume de l'esprit et Royaume du César*, Neuchâtel 1951.  
 BULTOT, R., *Christianisme et valeurs humaines*, Louvain 1963.  
 COMELIN, J. y CALVO, J., *Teología de la ciudad*. Estella 1972.  
 BESRET, B., *Incarnation ou eschatologie?* Paris 1964.  
 CHENU, M. D., *Los cristianos y la acción temporal*, Barcelona 1968.  
 LE SENNE, R., *Le devoir, como principe de toute valeur*. Paris 1932.

tad de Dios con espíritu profético, había logrado detener el brazo del Omnipotente. Pero en el fondo, él odiaba al ninivita; le dolía contribuir a su salvación. Descargó todo su resentimiento contra un ricino, que solía interponerse entre él y el rayo del sol. De pronto se había secado el ricino mediador, dejando a Jonás expuesto a la canícula.

El cristiano es hoy enviado al mundo para suministrar sal, luz y levadura de salvación. Está entre Dios y el mundo, como ricino mediador. Son muchos los que recalcitran y huyen a la Tarsis burguesa, mientras entonan en el barco himnos a la gloriosa voluntad de Dios. Parece que Dios está removiendo un poco las entrañas del mar y algunos serán vomitados frente a las playas, en que se abren los caminos de Ninive. Tenemos problema: complejo de Jonás, prejuicio, rencor judío, sentimiento, odio al ninivita, privilegio divino, acaparamiento de Dios, ocultamiento de la sal, luz y levadura...<sup>4</sup>

#### 5. *Entre Dios y el mundo.*

Este es el título de un famoso libro de Gogarten: no somos mundo, ni del mundo, pero somos-en-el-mundo. Era también éste uno de los tópicos de san Agustín: el hombre, colocado entre Dios y el mundo, tiene que dar la cara o la espalda a uno y a otro; pero puede dar la cara o la espalda a los dos.

El protestantismo acusó a la Iglesia católica de haber alterado el problema fundacional: interponerse entre Dios y el individuo, no como una mediación, sino como una frontera. Por lo demás, tampoco aceptaba el concepto de mediación, ya que dentro del individualismo moderno Dios y el individuo hablan a solas. Esto parecía contradecir a la teoría del *Deus absconditus*, pero el individualismo lo exigía. Es verdad que se admitía la Biblia como posible mediación; pero también la Biblia quedaba sometida al libre examen.

El problema existe y es general. En el destierro de Babilonia, los judíos, un tanto escarmentados de tantos profetas y de tantas

---

4. ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Madrid 1936.  
 PFEIL, H., *Überwindung des Massenmenschen*, Graz, 1956, p. 16 ss.  
 GUARDINI, R., *Hölderlin* 1939, p. 516 ss.  
 VERBIST, H., *Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine*, Lüssanne, 1969.  
 STERN, A., *La Filosofía de Sartre y el Psicoanálisis existencialista*, Buenos Aires 1951, p. 178 ss.

familiaridades con Dios, acentuaron la divina trascendencia. Trataron de superarla por el sistema de las mediaciones. Y la primera de toda fue la sinagoga, sin la cual no hay ni Biblia, ni contexto, ni valor, ni sentido. Dadas las difíciles circunstancias, fue preciso institucionalizar la sinagoga, hacerla bien visible para constituir un auténtico pueblo de Dios, en lugar de un sueño espiritualista. A pesar del riesgo que esto implicaba para la verdadera religión, la sinagoga constituyó la mediación fundamental. Ahora bien, automáticamente, le incumbía el deber de ser mediación y no frontera entre Dios y sus hijos existenciales, entre Dios y su mundo.

Se acentuaron entonces, como hoy, las dos tendencias de siempre: el nacionalismo y el universalismo. Israel podía colocarse en medio o en un extremo. Y ya hemos visto en el complejo de Jonás cuán difícil es para muchos profetas amar a los ninivitas, colocarse entre Dios y ellos, llevarles sal, luz y levadura, en nombre de Dios<sup>5</sup>.

---

5. GOGARTEN, Fr., *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart 1956.  
RINGGREN, H., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963, p. 289 ss.  
VARIOS, *La Nueva Teología holandesa*, BAC, Madrid 1974.

## II. LA EXPLOTACION

### 1. Régimen totalitario.

Como el cristianismo, el marxismo ha logrado un desarrollo completo: abarca todas las posibilidades y potencialidades del hombre, y se enfrenta con el cristianismo en cada detalle; al mismo tiempo dialoga con él o contra él. Ambos sistemas sirven al hombre por el amor y convivencia fraterna: el cristianismo, dentro de una ciudad de Dios; el marxismo, dentro de una ciudad del hombre.

Según Marx, la dialéctica materialista y determinista, no impide al hombre vivir en un desorden libre, por culpa de un pecado original histórico. Se encuentra alienado, despojado del fruto de su trabajo con el que tenía que crear el mundo y a sí mismo. Los "Amos", que le han arrebatado ese fruto, son parásitos, pero astutos: organizan su "orden social", un bosque de leyes, prejuicios, teorías, artes, organizaciones, instituciones. Como último recurso organizan la religión, opio del pueblo, una providencia que refrenda la injusticia y consagra la explotación sistemática. Quien proteste, es enemigo de la sociedad y de Dios.

El problema es social: por eso mismo, lo abarca todo. El individuo es social y dentro de la sociedad puede, debe y tiene que vivir socialmente. Esta sociedad es universal, internacional. Hoy la prudencia aconseja respetar las fronteras y Estados, para ir imponiendo la dictadura del proletariado, pero al fin sólo habrá un rebaño y un pastor. La utopía o paraíso comunista es un sueño o ideal. Algunos se devanan los sesos, preguntándose si el paraíso comunista es realizable o no; entretanto el comunismo avanza: en el canódromo los galgos corren una liebre que nunca alcanzarán, pero corren, mientras los espectadores están sentados.

No se defiende la violencia, sino que se la permite, como hace Dios con el mal. La violencia la ejercen los que se apoderaron de los bienes comunes para su provecho particular, y luego defendieron su latrocinio con las armas físicas, morales y religiosas. Es lícito rechazar la fuerza con la fuerza: la violencia es necesaria, inevitable<sup>6</sup>.

6. MARX-Engels, *Historisch kritische Gesamtausgabe*, Frankfurt 1927-1929.

## 2. *La Revolución.*

Hay épocas en que el "desorden constituido" se hace patente; aparecen las "incongruencias", y comienza la revolución. "El catecismo de la revolución de Netchaev produce la impresión de un tratado de ascetismo, de una doctrina de la vida espiritual, escrito por un revolucionario, que exige la renuncia completa al mundo. Impone al revolucionario el desapego del mundo, el no amar nada de lo que pertenece a este mundo. Su principio fundamental es el mismo de la ascética y de la mística espirituales...: apegarse a lo Uno y ofrendarle la vida entera. Ese uno es la revolución... El revolucionario es hombre sacrificado: debe renunciar a todo interés personal, a los negocios, a los sentimientos, a las amistades, a los bienes, e incluso a su nombre. En él todo se orienta hacia un interés único y una pasión única: la revolución".

El cardenal Suenens recoge la lección: "hay una ascética y una mística comunistas, un espíritu de sacrificio total a la causa, un esfuerzo gigantesco de persuasión y adoctrinamiento, que sería peligroso minimizar... Los dirigentes, formados con método, con la única finalidad de movilizar a las masas en servicio de la comunidad, no han hecho más que triunfar... Todo: prensa, propaganda, cine, radio, televisión, círculos de estudio, congresos, organizaciones adheridas, etc., todo está organizado en función de la conquista de las almas y de los corazones... Nadie puede negar el dinamismo impresionante del 'apostolado' comunista".

El Cardenal insiste en el aspecto formal. Pero lo mismo ocurre en el aspecto material. ¿Quién puede negar que hoy abundan la explotación del hombre por el hombre, o la alienación? Y ¿quién puede negar que con el marxismo ha mejorado la situación de los pobres y humildes, que eran sistemáticamente despojados, mientras bajaban de Jerusalén a Jericó? Por ende, una meditación sobre el comunismo y la revolución no viene mal a nadie<sup>7</sup>.

7. BERDIAEV, N., *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid 1936.

McFADDEN, Ch., *La Filosofía del comunismo*, 2 ed. Valladolid 1961.

LOMBARDI, R., *La doctrina marxista*, Barcelona 1952.

SPUYRI, P., *Le marxisme après Marx*, Paris 1970.

BERDIAEV, N., *Esprit et Réalité*, Paris 1943, p. 94.

CARD. SUENNENS, L. J., *L'Eglise en état de mission*, Bruges 1958.

RAHNER, K., "Humanismo cristiano", en *Los problemas de un diálogo*, Madrid 1969, p. 35-54.

AGUIRRE, J., "Historia de un diálogo" en id., id. p. 13-34.

### 3. *Misterio y diálogo.*

El marxista se encuentra frente al misterio, lo mismo que el cristiano. Critica fácilmente a los demás, ya que los desórdenes saltan a los ojos; pero su crítica recae sobre él mismo. El "héroe rojo", pintado por Bloch, "marcha hacia la muerte con la frente alta, más sublime que los mártires cristianos, porque no tiene el consuelo y esperanza de la vida eterna. Avanza simplemente hacia la nada". ¿Pero, qué prueba eso? San Agustín pintó de igual modo al "héroe donatista", que se despeña o quema en público, pero advertía: "al mártir le hace la causa, no la pena". Y ése es el problema.

Sin embargo, hay paralelismo y posibilidad de diálogo. El héroe rojo no avanza hacia la nada, sino envuelto en la nube de la esperanza: cree en un reino de Dios en la tierra, en una sociedad pacífica, libre, no represiva ni explotadora. Se engaña Bloch, cuando piensa que el mártir cristiano sólo aspira a la "vida eterna"; aspira también a mantener la libertad de su conciencia, y a instaurar en la tierra el reino de Dios; o, mejor dicho, aspira a esto inmediatamente, aunque también espere a la vida eterna. No tiene ninguna prisa por morir.

El marxismo concede fácilmente, que la religión, aunque sea "opio del pueblo", es el exponente de un estado de injusticia y de miseria. Antes de la aparición del marxismo, la única constante que denunció la injusticia y la miseria fue la religión. Marx pensó que esa protesta callada y devota era magnífica pero insuficiente, y trató de darle eficacia y coraje; pero el paralelismo continúa, con ciertas posibilidades de diálogo en el futuro. Los pueblos oprimidos, que constituyen la mayoría de la humanidad, recurren al marxismo sin renunciar a la religión, o bien a una religión marxista. La utopía de Marx es resonancia de la utopía humana, o categoría elemental. De este modo, es previsible que en el futuro el cristianismo y el marxismo tendrán que marchar juntos, complementándose, para eliminar a los que viven de la represión y de la explotación<sup>8</sup>.

8. BLOCH, E., *Atheismus im Christentum*, Tübingen 1968.

GUSDORF, G., *La découverte de soi*, Paris 1948, p. 373-393.

GUTIÉRREZ, G., *Theología de la liberación*, Salamanca 1972.

LOMBARDO-RADICE, L., "Pluralismo en la praxis social", en "Los problemas de un diálogo", p. 55-66.

Id., *Christentum und Marxismus heute*, Viena 1966. (Diálogo de Salzburgo).

#### 4. *La moral comunista.*

Se oye decir que el marxismo es una moral de la violencia o una moral del éxito, o una moral contradictoria, pues por un lado admite la libertad y por otro la niega. Tales objeciones son superficiales y no tocan el problema de la moral comunista. Sería engañoso pensar que el comunismo rechaza la moral, para admitir sólo valores económicos y políticos. Son muchos los filósofos modernos que, aun negando a Dios, admiten valores humanos, ya de situación, ya inherentes a la naturaleza humana general. El marxismo llega a exigir el "ateísmo" en nombre de los valores morales, negando un Dios que según los cristianos acepta la moral burguesa, aprueba la injusticia, explotación y alienación. Rechaza la moral burguesa, en nombre de una moral simplemente humana. No hay pecados en el sentido de ofensa a Dios pero los hay en cuanto ofensa al hombre, y por eso se reclama una moral rigurosa que llega hasta el sacrificio de la vida, al compromiso temporal, lealtad, veracidad, valentía, riesgo, desprendimiento, amor a los demás y especialmente a los oprimidos.

Muchos ven aquí una plataforma de diálogo con el cristianismo. Se aduce que la actual moral cristiana se ha dejado invadir y recurrir por el individualismo y el utilitarismo burgués, ocultando su pecado con velos piadosos. Y pues hoy la Iglesia va desmontando ese aparato burgués, el diálogo vuelve a ser posible, ya que el comunismo odiaba a la burguesía más que a la Iglesia. Ha sido el marxismo una fuerza que ha ayudado a la Iglesia a descubrir la invasión de los parásitos extraños. También los "pueblos subdesarrollados" iniciados por el marxismo, están aprendiendo a rectificar sus criterios morales para su bien o para su mal.

El problema grave que aquí se nos plantea es el de la "conciencia recta" frente a la "conciencia domesticada". Una conciencia no puede ser recta si no es "social", es decir, si no está formada de acuerdo con los problemas sociales. Pero entonces esa exigencia reclama estructuras, en las que el sentido de justicia y caridad sea posible, viable o realista. Se oyen ya muchas quejas contra la "pastoral burguesa", y esa es la denuncia que se presenta contra la "conciencia domesticada".

- 
9. GENT, W., *Untersuchungen z. problem des Atheismus*, Hildesheim 1964.  
 ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Madrid, 1968, 1970.  
 ID., "El diálogo futuro entre marxistas y cristianos, en *Los problemas de un diálogo*, p. 203-214.  
 SPIEKER, M., *Neomarxismus und christentum*, Paderborn 1974.

##### 5. *Cambio de postura de la Iglesia.*

Ese cambio es evidente. La Iglesia reconoce que el comunismo es falso, e incluso una seudoreligión; pero reconoce también en él una serie de valores humanos indiscutibles y eficaces en el momento actual. La llamada "teología de la liberación", la teología de la revolución y la teología de las comunidades de base, están descubriendo a las conciencias cristianas domesticadas una realidad tan clara y lamentable, que el cristiano está reconsiderando la teoría de la violencia, de la resistencia, de la desobediencia pasiva, de la voluntad de Dios.

La inmensa mayoría de la humanidad, incluidos los países comunistas, gime bajo la opresión de una minoría prepotente, que disfruta de todos los privilegios de la tierra. Como en el Imperio Romano, a cada hombre libre corresponden mil esclavos. Los pueblos, incluso continentes enteros, se ven acosados por la necesidad. Recurren al comunismo político en demanda de ayuda económica e ideológica, para romper las cadenas de la esclavitud y de la tiranía económica. La América Latina, Africa y Asia se previenen contra las malas artes del capitalismo. Y la Iglesia no puede permanecer indiferente ante ese espectáculo, en el que la guerra es necesaria para que la superproducción y las fábricas de material bélico de USA y URSS continúen funcionando y vendiendo productos homicidas. Callarse es consentir.

Además, la Iglesia va cobrando consciencia de que ella misma es víctima de las mañas del capitalismo. Por un lado, el capitalismo está esclavizando a sus hijos, y la Madre Iglesia no puede ni debe permanecer indiferente; por otro lado, siente que el capitalismo ha tratado siempre de convertirla en esclava vendida a su servicio. En el momento en que la esclava pretende recobrar su libertad, comienzan los escándalos, las multas, los castigos, las denuncias: sacudir el yugo es "meterse en política" etc. etc.

Por todo eso, el Vaticano II se negó a condenar el comunismo. Sabe que también el capitalismo es falso<sup>10</sup>.

---

10. *Mater et Magistra, Pacem in terris, Ecclesiam suam, Populorum progressio.*

VATICANO II, espec. *Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1965.

MOELLER, Ch., "Renovación de la doctrina sobre el hombre" en *Teología de la Renovación*, p. 335-386.

VARIOS, *La Iglesia en el mundo de hoy*, 3 vols. Madrid 1970.

### III. LA REPRESION

#### 1. *Libido y represión.*

Según Freud, el hombre actual se halla reprimido, contrahecho, por obra y gracia de los "censores". Freud es determinista y vertical: la acción humana es un simple producto del subconsciente, de un complejo que trata de desahogarse por medios sofisticados. Pero como ese complejo tiene ya sus antecedentes y causas, e incluso su proceso, el determinismo freudiano es también horizontal. Supone, pues, Freud que la naturaleza humana debería funcionar perfectamente; en cambio, funciona mal, como se comprueba en los complejos, enfermedades, neurosis y conflictos. Es, pues, claro que esta naturaleza está corrompida, y que vivimos en un radical "desorden psicológico", contra el cual hay que reaccionar. Freud explica el proceso del desorden en esta forma: a) la primera fuerza es el yo, núcleo personal, que pudiéramos llamar naturaleza humana; b) la segunda es la libido, el ello, la concupiscencia, o eros cósmico, ley del mundo, ordenada a la perfección de los entes, a la reproducción y al desarrollo y consumación del ciclo vital; c) la tercera es la censura o superyo, creado por la religión, el arte, educación, moral, pedagogía y demás subproductos de la cultura. Si la libido siguiera sus cauces naturales, las fuerzas estarían en equilibrio; pero si el sistema de fuerzas es alterado por la represión (principio de Le-Chatelier), surge la reacción para restablecer el equilibrio roto, y se crea la situación violenta, el desorden psicológico. Freud recurre al mito del patriarca feroz o jefe de la horda primitiva que organizó la sociedad patriarcal: explotaba a sus hijos y monopolizaba a las mujeres; los hijos pudieron al fin rebelarse; asesinaron al patriarca y organizaron la sociedad fraternal, dominada por doble concepto antagónico: liberación y parricidio. Este psicoanálisis contiene hartos errores, pero ha contribuido a un mejor conocimiento del hombre.

El hombre actual reprimido por la sociedad y por su propia consciencia colabora gustosamente en su ruina, rechazando los conflictos hacia el subsuelo de la consciencia que llamamos el inconsciente. Ahí la libido reprimida, pero no extinguida, organiza su "conspiración" <sup>11</sup>.

11. FREUD, S., *Obras completas*, 3 vols. Madrid 1967.  
FROMM, E., *Marx i Freud*, Barcelona 1967.

## 2. Paradoja de la represión.

El desahogo o descarga de la libido es imposible, tanto por motivos internos como externos. El sujeto tiene, además de los impulsos egoístas e individualistas, otros impulsos sociales y generosos, que sirven de freno al egoísmo; además, los demás hombres y mujeres no se prestan a que cualquier transeúnte desahogue en ellos sus instintos sexuales egoístas: un hombre que se deje llevar de los instintos (*sequere naturam*) no camina hacia su perfección, sino hacia su destrucción. La articulación *dynamis-fysis-télos* no se da en el actual régimen: la libido suelta es el caos psicológico; la libido reprimida, a pesar de los riesgos que implica la represión, es fuente de todos los valores activos y eficaces: religión, arte, filosofía, ciencia, cultura, heroísmo, desarrollo, progreso. Pero también sería inútil ocultar los riesgos: las neurosis confirman que la libido reprimida puede convertirse en fuente de desequilibrio, conflicto y locura. Esa es la paradoja.

Freud ofrece una "ascética del deseo". Confiesa que es inútil desahogar el deseo, puesto que es insaciable por esencia; además todo desahogo implica una esencial frustración, tanto en el orden individual como en el social. Toda sociedad es represiva por esencia y toda sociedad libre es frustración por esencia. Sólo nos quedan, pues, dos soluciones: a) refugiarnos en nuestra imaginación; b) afrontar la realidad. El primer camino termina en una neurosis progresiva; el segundo es la ascética.

Naturalmente, la ascética de Freud no es la cristiana. Es la aceptación de "la condición humana". Pero se repite aquí la objeción de S. Agustín a Cicerón: "no sabe qué es la naturaleza humana". Según él, la condición humana es el ser para la muerte, el "instinto de thánatos". La obsesión de Freud es la muerte, no la sexualidad<sup>12</sup>.

## 3. La frustración.

El mito del patriarca feroz trata de explicar el complejo de culpabilidad que aqueja a todos los hombres sin motivo alguno, como

12. ALLERS, R., *Das Werden der sittlichen Person*, 4 ed. Freiburg 1935.  
SAGNE, J. C., "Questions d'inspiration psychologique, posées a la théologie de la grâce", en *La vie spirituelle*, Supplement, 95 (1970).  
MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Barcelona 1968, p. 227 ss.  
DELACAMPAGNE, Ch., *Antipsychiatrie*, Paris 1974.

la angustia de los existencialistas. Para dar razón de ese mito, se recurre a la psicología (complejo de Edipo). El niño, al apegarse a su madre, como su propiedad, intenta ya eliminar al padre; y cuando se da cuenta de que la madre desea al padre, o vive para el padre y depende de él, se siente frustrado y culpable, como si hubiera venido a ocupar un puesto que no le corresponde, como un intruso.

La religión es explicada dentro de ese cuadro. Dios es la proyección sentimental del padre. La asociación de los hermanos asesinos quiere protegerse frente a la posible vuelta del jefe de la horda. Presenta a Dios bajo una doble figura: Juez, que puede castigar; Padre que puede perdonar y liberar: es amenaza y también redención o gracia divina. De ese concepto brotan la ascética y el culto, como métodos para aplacar a Dios u obtener su gracia. La religión es, pues, una neurosis de la humanidad. Al llamar Padre a Dios, nos buscamos, como los niños, un poder protector, y ensanchamos hasta lo infinito su sabiduría, bondad y potencia: por un lado, queremos defendernos de las inmensas fuerzas oscuras de la naturaleza, conjurarlas, influirlas; por otro lado, anhelamos realizar deseos oscuros y profundos, que no nos atrevemos a confesar.

Muchos antropólogos y freudianos rechazan los mitos del patriarca y de Edipo, que Freud tomó de Darwin y Smith, como superfluos; pero conceden que es necesario explicar la prohibición del incesto, la autoridad de los valores sobre el individuo, el sentido innato de culpabilidad, la represión, la rebeldía instintiva frente a la represión, el sentido de frustración y el instinto de tñanatos. Son problemas generales que afectan a todas las religiones. Siguen, pues, creyendo, a pesar de las objeciones, que la religión es la muleta del cojo, fanatismo y superstición, para evitar el mal y conseguir el bien por caminos falsos. De ahí que la religión se vea obligada a dialogar o polemizar con Freud y los freudianos<sup>13</sup>.

#### 4. *Elevación, introversión, regresión.*

Son leyes o mecanismos para desahogar un deseo reprimido y

- 
13. LAING, R., *Mystification, confusion and Conflict*. N. Y., 1965.  
 LAING y ESTERSON, *Reason and violence*, London 1964.  
 FOUCAULT, M., *Histoire de la folie*, Paris 1972.  
 ORAISON, M., *La culpabilité*, Paris 1974.  
 GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris 1972.  
 COOPER, *Psychiatrie and antipsychiatrie*, London 1970.  
 FROMM, E., *La crise de la psychanalyse*, Paris 1971.

secreto. El deseo reprimido se refugia en el subconsciente y trata de burlar el control de la conciencia. Recurre a objetos inocentes y se satisface en formas incompletas o indirectas. Se bucan excusas: apostolado, arte, estudio, caridad, etc., para satisfacer un deseo sexual. Estos "fenómenos de elevación" se dan en todos los terrenos: cambian de objeto, e incluso pueden transformar el amor en odio, al no poderse satisfacer. Sus formas son innumerables: lo esencial es que subsista el deseo reprimido, que duele, y se ceda a la tentación de liberarlo.

Algo semejante acontece con los fenómenos y la "ley de introversión". Quizá la timidez, incompetencia, antipatía, inhabilidad, impiden la satisfacción exterior del deseo reprimido, y se busca refugio en el interior. La libido se ceba en sí misma, allí donde nadie puede oponerse: narcisismo, fantasías, novelorías, etc. El yo puede enmascararse de Dios (Plotino). Parece que se busca en el interior a Dios, pero el sujeto se busca a sí mismo, endiosándose y liberándose por la vía mística de su fracaso. O puede convertir el interior en un nirwana, conforme a la ley siguiente.

La "ley de regresión" invita al deseo reprimido a convertir el interior en una matriz materna, en la que el sujeto se despersonaliza, convirtiéndose en objeto. Sólo que, en lugar de plantear el problema en el espacio, como la ley anterior, lo plantea en el tiempo, regresando a un estado infantil o embrionario en el que no tenía problemas. Así se producen los fenómenos de regresión: mimos, evasiones, inhibiciones, vetos, infantilismo, histeria, frivolidad, infancia espiritual, etc. Freud recurre al fin al instinto de thánatos, de la muerte, como impulso que brota del reino inorgánico y nos devuelve a ese reino después de recorrer el ciclo de la vida. Esta vida es pues, a pesar de su belleza, dolor y sufrimiento, como lo manifiesta la mecánica y psicología del deseo que brota de la tierra, como flor de un día, como un fuego fatuo<sup>14</sup>.

##### 5. Sublimación

Hay sujetos capaces de "sublimar" la libido, aplicándola a la

---

14. *Encyclopedia britannica*, vol. VII, p. 827.  
 ADLER, A., *Menschenkenntnis*, Leipzig 1927.  
 Id., *Theorie und praxis der individualpsychologie*, 3 ed. München, 1926.  
 KRETSCHMER, E., *La structure du Corps et la Caractère*, Paris 1930.  
 JUNG, J., *L'homme a la recherche de son âme*, Genève 1946.  
 WEXBERG, E., *Individualpsychologie*, Leipzig 1929.

creación de valores objetivos y generales. No sabemos por qué unos pueden y otros no pueden sublimar esos deseos reprimidos. Parece que es necesario siempre "entrar en sí mismo" (introversión). Pero, en lugar de quedarse en el interior, el sujeto se recoge y vuelve afuera a ocupar su puesto y su función sociales aprovechando la fuerza de los deseos reprimidos en nuevas direcciones. Así se altera el sentido de las leyes anteriores. En lugar de desahogarse creando, se crea desahogándose. Dios sigue siendo un fin y el desahogo es sólo una concomitancia.

Muchas han sido y son las críticas que se han hecho al psicoanálisis. Las más duras son las de Jaspers y Sartre. Pero hoy se admite generalmente que hay cosas que Freud ha impuesto al mundo definitivamente: desarticular el hombre clásico e hipotético, explorar el subconsciente, comprobar la corriente del pensamiento vivo, descubrir secretas intenciones en muchas actividades que parecen inocentes, mostrar los desórdenes del subconsciente, organizar unas "leyes" o por lo menos unas maneras consuetudinarias de reaccionar ante la represión, etc. Sin duda Freud es demasiado simplista, al querer explicarlo todo del mismo modo, sin tener en cuenta que el hombre es un sujeto, una fuente, no una simple máquina o vehículo. Los éxitos que el psicoanálisis logra en el terreno de la medicina muestran que se trata de una ayuda indiscutible. Jaspers alega que eso se debe al psiquiatra, y no al psicoanálisis; Gusdorf alega que se debe también a la confianza y deseo de curación del enfermo, como acontece en la confesión o dirección de conciencia. Gusdorf añade que todos tenemos necesidad de abrirnos a otro para conocernos a nosotros mismos y advierte que muchos psiquiatras no se conocen a sí mismos ni de lejos y necesitan un psicoanálisis como sus clientes. Herbert Marcuse piensa, por el contrario, que es preciso aceptar a Freud, interpretado por él, estimando que los deseos no reprimidos de la libido producirán eros y amor sociales; pero añade que para eso tiene que producirse un "cambio cualitativo" en esta sociedad <sup>15</sup>.

15: JASPERS, K., *Balance y perspectiva*, Madrid 1953, p. 151-159.  
SARTRE, J. P., *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 637-695.  
GUSDORF, *La Découverte...* p. 141 ss.

#### IV. LA FRUSTRACION

##### 1. *Autoafirmación y frustración*

Mientras el determinismo de Freud se apoya en el pasado, en la causa física, el determinismo de Adler se apoya en el futuro, en la causa final. La clave de interpretación no es ya el eros, sino la *voluntad de poder*, el orgullo. La intención o proyecto subconsciente va orientado al futuro, a la conquista soñada, a un supuesto ideal. Adler admite, como Freud, una esencia humana o naturaleza humana anterior a la existencia en forma de constitución, temperamento, idiosincrasia, carácter.

Parte, pues, Adler del principio de autoafirmación, que Spinoza enunciaba así *omne ens in suo esse perseverare conatur*. Esa tendencia a mantenerse, (impulso de defensa) aparece siempre que el ente se siente amenazado. La resistencia del átomo a perder su unidad prueba hoy que tal tendencia es universal. Pero en el hombre se manifiesta de un modo humano, ya en cuanto a su ser, ya en cuanto a las manifestaciones de ese ser. Tal tendencia es de por sí ilimitada y conduce a la absolutización. Por eso, se ha señalado otra fuente o tendencia en la naturaleza humana, que sea capaz de contrarrestar y ordenar a la voluntad de poder y se llama *voluntad social*. Quizá la voluntad de poder reprimida por la voluntad social, o por la censura externa, se refugia en el inconsciente y desde allí trabaja con máscara, según dijimos, de la libido. En el fondo se apunta a una *libido dominandi*, de la que son víctimas los individuos y los pueblos. La que los griegos llamaron *ybris*, prepotencia, es el resultado de esa tendencia a afirmarse en sí mismo (Prometeo, Ayax). Lo propio de esa tendencia es superar las resistencias y límites que encuentra en su camino: en este sentido, es claro que el hombre es hombre (ser más), gracias a esa tendencia que le llevó a superar las condiciones primitivas, la resistencia de la naturaleza y de la reacción, para progresar. La tendencia es, pues, buena, mientras vaya bien dirigida<sup>16</sup>.

16. HAEBERLING, P., *Der character*, Basel, 1924.  
 KLAGES, L., *Grundlagen der Charakterkunde*, 4 ed. Leipzig 1926, II, 1928.  
 KUENKEL, F., *Charakterkunde*, 3 ed., Leipzig, 1928.  
 ALLERS, R., *Character als Ausdruck*, en *Jahrb. f. Characterologie*, 1925.

## 2. *La tensión vital.*

El equilibrio existencial debería ser resultado de ese juego de ambas tendencias en el hombre, la voluntad de poder y el amor o voluntad social. En este sentido se habla de una correspondencia entre el ser y la función, entre el yo y el no-yo, entre las fuerzas y las cargas. Ese equilibrio se expresaría en los términos humildad o verdad; se dan cuando un hombre cree que es lo que realmente es, y que vale lo que realmente vale. Entonces ajusta automáticamente las cargas que toma a las fuerzas que siente, y ajusta sus proyectos a sus potencialidades o posibilidades. Pero ese equilibrio anímico puede quebrarse, ya por carta de más (complejo de superioridad), ya por carta de menos (complejo de inferioridad). Entonces ya no hay correspondencia entre la subjetividad y la realidad: el fracaso es seguro.

El complejo de inferioridad tiene especial importancia por su extensión, profundidad y efectos. Es evidente que todos comenzamos siendo niños, siendo pequeños, es decir, experimentando una falta de valor frente a los adultos. Esto hace que la educación sea difícil, para mantener bien el sentido de la realidad, por falta de experiencia, de sabiduría y de poder. Así se produce en todos nosotros un inicial sentido de inseguridad, que nos prepara para el complejo de inferioridad. Pero el caso se agrava cuando hay motivos particulares: constitución corporal deficiente, herencia, mala educación, pequeñez en todos los sentidos. Son causas señaladas: a) Enfermedad, vitalidad aminorada, desconfianza del éxito, provocada por tristes experiencias, debilidad, fealdad...

b) Situaciones y circunstancias deprimentes, estables o provisionales: sexo, orfandaz, padres divorciados, hijos únicos, lugar del sujeto entre sus hermanos y hermanas, primeras experiencias escolares...

c) Favoritismo en la familia o en la escuela, desdenes, hijos ilegítimos, intimidados, amenazados, amarga experiencia de los primeros contactos infantiles...<sup>17</sup>.

---

17. ALLERS, *Das Werden...* p. 72-84.  
 BUHLER, Ch., *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Jena 1925.  
 ID, *Kindheit und Jugend*, Leipzig 1928.  
 KRETSCHMER, E., *Medizinische psychologie*, Leipzig 1924.  
 DRIESCH, H., *Das Leib-Seele problem*, Leipzig 1924.

### 3. *Compensación y supercompensación*

Una vez que el sujeto comprueba incesantemente su fracaso y frustración en la lucha vital, se retira a su interior como a un baluarte, y allí se compensa de sus fracasos objetivos, los disculpa y explica lógicamente, y para afirmarse, se proporciona victorias ilusorias y justificantes. Este fenómeno se llama compensación. El concepto de compensación brota de la experiencia: cuando en un organismo falla un órgano, todas las fuerzas se concentran, ya para reparar el trauma, ya para compensarlo, como acontece en los ciegos, cuyos sentidos se agudizan para suplir la falta de vista. De ese modo, la compensación puede terminar en supercompensación. Y esto es importante, cuando se trata de la existencia humana la que tiene tantos horizontes y perspectivas. La "inferioridad" trae consigo el aumento de la tendencia de autoafirmación y de voluntad de poder. Para evitar excesos, Evelyn Linch proponía la siguiente meditación: "Yo soy sólo alguien, pero soy alguien; no puedo hacerlo todo, pero puedo hacer algo; el hecho de que yo no lo pueda todo, no es razón alguna para dejar de hacer lo que puedo".

El peligro comienza, cuando la voluntad de poder no se limita con el amor o voluntad social. Quien se siente extraño a su comunidad se aparta fácilmente de ella. La tendencia a unirse con los suyos, amor o voluntad social, es biológica y se da también en los animales. Pero en el hombre aparece con mayor relieve en cuanto *ens sociabile*. "Un hombre aislado se hundiría sin remedio en el caos de la naturaleza" (L. Feuerbach). El yo se funda ante todo en un tú y en un nosotros. Por eso se habla tanto hoy de convivir y de convivencia. Propone Adler la humildad (Allers el amor al prójimo) como correctivo supremo de la voluntad de poder, y como criterio de virtud auténtica en la psicología individual. En efecto, el amor a la propia comunidad y a sus miembros, amor que se extiende a la humanidad entera, es la salud perfecta del espíritu<sup>18</sup>.

---

ADLER, A., *Studie über Minderwertigkeit von organen*, 2 ed. München, 1927.

LYNCH, E., *Training the Child at Home*, N.Y., 1922.

18. ALLERS, *Das Werden...* p. 77 ss

GUARDINI R., *Eine Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Maiz, 1926.

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923.

GUSDORF, *Traitée...* p. 199-234.

FREUD, S., *Esquema del Psicoanálisis*, N.Y., 1949.

#### 4. *El inconsciente colectivo.*

El juego, el sueño, la infancia, los anormales ofrecen constantes pruebas de la utilidad del psicoanálisis. A cada momento comprobamos la satisfacción que ofrecen los galones y estrellas, las cintas y colorines, los gorros y coronas, las listas de amigos y enemigos de la manía persecutoria, la tendencia a echar las culpas al diablo, a las estrellas, al gobierno, a la jerarquía, al desorden social, a los pelagianos y maniqueos. También comprobamos cuántos hombres se han hecho grandes y célebres, o santos, cuando lucharon para curar sus deficiencias, o para compensarlas y supercompensarlas, cuando tenían amor y voluntad social. Las aplicaciones del psicoanálisis individual son, pues, sumamente útiles para la vida personal.

Pero Jung extendió el concepto de "inconsciente" a la humanidad entera como tal. Al estudiar los mitos, ritos, símbolos, que hoy ofrece la historia y en especial la "Historia de las religiones", descubrió un elemento de la psique, que él llama *arquetipo*. Los arquetipos actúan como inductores de nuestra asociación de ideas, y nos empujan a todos por igual y en sentidos equivalentes: son las raíces invisibles de la consciencia personal, una suerte de categorías, pero de origen empírico: por eso pueden llamarse innatos o adventicios, según se mire. Son como el cauce viejo de un torrente, o el cañón cavado por una vieja corriente: las aguas vuelven a él en cuanto quedan sueltas. No son meras representaciones, que puedan describirse, sino que vienen cargadas de emotividad, como los instintos. Jung cita como ejemplos estas concepciones: héroe, eterno femenino, niño, padre. Finalmente son bipolares en un doble sentido: 1) tienen una cara clara y otra oscura; 2) pueden llevar al bien o al mal.

Jung aplicó ese rico material a la conducta individual y social. Los arquetipos son "factores" (en sentido etimológico) que nos condicionan y hasta cierto punto nos determinan, aun en materia religiosa. Por eso lamenta la mala situación de nuestra época religiosa. Los guías espirituales han dedicado su atención e interés a las "instituciones" no al misterio y dinamismo de los símbolos de la religión<sup>19</sup>.

19. JUNG, C.G., *Tipos Psicológicos*, Buenos Aires, 1945.  
 Id., *Teoría del Psicoanálisis*, Barcelona 1974.  
 Id., *L'Homme et ses symboles*, Paris 1964, p. 94 ss.  
 ADLER, G., *Études de Psychologie jungienne*, Genève, 1957.  
 HOSTIE, R., *Du Mîthe à la Religion*, Paris 1968.  
 BADOUIN, Ch., *L'Oeuvre de Jung et la Psychologie complexe*, Paris 1963.

### 5. *El análisis conciliatorio.*

La situación actual y la que se prevé para los próximos años dan al psicoanálisis inmensas posibilidades y horizontes. El psicoanálisis se desliga de su esoterismo y magia, y de su individualismo congénito, para "actualizarse" y "socializarse" en un ambiente libre y práctico de USA. Los maravillosos ensayos de Penfield sobre la memoria y la teoría de Berne sobre el análisis conciliatorio, fundado en el *facio ut facias*, da como resultado un método científico y práctico de análisis de la personalidad y de la conducta consecutiva.

En la constitución de la personalidad entran tres elementos que se denominan padre, adulto y niño (P—A—N). No son el inconsciente colectivo de Jung, sino estados normales que todos adquirimos en una edad temprana (desde el nacimiento hasta los cinco años), que llevamos grabados en nuestro cerebro y que vamos enriqueciendo, administrando, utilizando y ejerciendo a lo largo de nuestra existencia. El padre representa la autoridad, el adulto representa la razón, el contacto razonable con la realidad y el niño representa las emociones, caprichos, etc.. De ese modo, la conducta humana es explicada como un juego en el que cada uno de los elementos toma parte, predominando ya el uno, ya el otro. En todo caso, toca al adulto llevar la rienda y utilizar los servicios del padre y del niño que lleva dentro. De ese modo se logrará un equilibrio que se condensa en la fórmula "yo estoy bien, tú estás bien", que es el ideal del intercambio con el prójimo, o del *facio ut facias*.

Frente a ese problema pueden presentarse cuatro posturas características:

1. Yo estoy mal — Tú estás bien.
2. Yo estoy mal — Tú estás mal.
3. Yo estoy bien — Tú estás mal.
4. Yo estoy bien — Tú estás bien.

Puesto que se admite el libre albedrío y se suprime el determinismo, siempre son posibles el cambio y la conversión; el individuo acepta la responsabilidad que le concierne en su propia conducta. Por otra parte, la aceptación de los valores objetivos ofrece grandes posibilidades para afrontar los problemas religiosos y morales<sup>20</sup>.

---

20. PENFIELD, W., "Memory Mechanisms", en *Archives of Neurology and Psychiatry*, 67 (1952) 178-198.

BERNE, E., *Transational Analisis in Psychotherapy*, N.Y. 1961.

## V. LA ALIENACION

### 1. *La existencia*

Muchos piensan que el existencialismo ha muerto, o tienen prisa por enterrarlo en vida: no ha muerto ni morirá, a no ser como los otros sistemas que quedan catalogados en la historia. Significa una primacía de la existencia sobre la esencia, un viejo problema que se atribuye a la Biblia, a San Agustín, y a otros. No se trata de "esencias" que, al chocar con algo, forman un compuesto y se dan a sí mismas la existencia, sino que se trata de cosas existentes, que se van definiendo o esenciando. Para entendernos con claridad distinguiremos dos clases de ser: 1) un ser inicial que intenta ordenarse; 2) un ser terminal que es la fábrica ya construida. Cuando se trata del hombre hay un proyecto libre y una fabricación en el tiempo y en el mundo. Los existencialistas reprueban el concepto abstracto de "naturaleza humana" y prefieren el concreto de "condición humana".

Si se admite la creación, hay que admitir un ejemplarismo o plan divino. Si no se admite, tenemos un mundo griego eterno. En el cristianismo Dios mueve a cada criatura, según el modo de existir que le dio; en el ateísmo, el hombre es una "pasión inútil", condenado a buscar un imposible.

Se distingue entre existencia auténtica e inauténtica. La diferencia consiste en vivir el proyecto propio o en vivir un proyecto ajeno. Todos comenzamos por una existencia inauténtica, por una alienación o enajenación. Ni siquiera somos capaces de ser "nosotros mismos", sin una referencia inevitable a los otros con quienes convivimos dentro de una "intersubjetividad" existencial. Nacemos en un ambiente y crecemos amasados con él. Esto nos facilita alcanzar la verdad y el amor, pero también nos crea incesantes conflictos. Tenemos que vivir en el mundo de los demás y en él inventar nuestro pro-

---

Id., *Games People Play*, N.Y. 1964.

HARRIS, Th. A., *Yo estoy bien, tú estás bien*, Barcelona 1973.

PIAGET, J., *La construction du réel chez l'enfant*, Genève 1947.

KUBIE, L.S., "The neurotic Process as the Focus of Physiological and Psychoanalytic Research", en *The Journal of Mental Science*, vol. 104, n. 435 (1958).

GLASSER, W., *Reality Therapy*, N.Y. 1965. Presenta una postura semejante, pero más esotérica, y desdendiendo el pasado indebidamente.

yecto original, nuestro ser libre, y eso constituye nuestra "angustia existencial"<sup>21</sup>.

## 2. La coyuntura histórica.

Olvidemos la malevolencia de aquellos para los que Heidegger es "un profesor nazi" y Sartre un "colaboracionista", o "un hombre de café". Queda en pie el pesimismo existencialista. ¿A qué se debe? ¿A la Biblia, a San Agustín, a Kierkegaard? De todo habrá, pero en concreto, se debe al derrumbamiento de los valores a raíz de la I guerra mundial. Los vencedores propunciaron el ¡*Vae victis!* Estimaron que los vencidos debían estarles agradecidos. Pero los vencidos, no ya sólo en el campo de batalla, sino también en el campo de la economía, han superado a los vencedores. Es normal que los invasores acepten la cultura de los invadidos. Digamos pues, que las fuentes del pesimismo son dos: 1) la cultura; 2) la derrota, la injusticia, la opresión, la explotación, todo eso que convierte la existencia humana en náusea, angustia y melancolía. El título original de *La náusea*, de Sartre, era "Melancolía" (Simona de Beauvoir). Lo que provoca el vómito es la desvergüenza de los triunfadores. La *Atrábilis*, la cólera, suele engendrar gigantes.

Sartre vio el mundo lleno de *Salauds*. Importa poco que también él fuera uno de ellos. Lo curioso es que no abrumba a los *pecadores*, sino a esos triunfalistas, santones, rellenos de mala fe, de pretensiones apoteósicas, de mentiras acerca de la religión, el arte, el derecho, la industria y el comercio. Ese vasto ejército de *Salauds* da arcadas a Sartre, aunque el ejército avance y aplaste a los existencialistas.

Sin duda los años del existencialismo, fueron años de revelación de la verdad. Los libros de Heidegger y Sartre se leían con avidez, con la misma avidez con que los judíos leían a sus profetas en los momentos de la desesperación. Era preferible tener a mano algunos argumentos para mantenerse frente al *Vae victis!* El término "pesimismo" no asusta a nadie: todos son pesimistas en épocas lamen-

21. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México 1951.

SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, París 1943.

Id., *L'existencialisme est un humanisme*, París 1946.

STEIN, E., *Endliches et eviges Sein*. Freiburg 1962.

BEAUVOIR, S. de., *Pour une moral de l'ambiguïté*, París 1947.

CAMUS, A., *Théâtre, Recits. Nouvelles*, París 1962.

SAINT-EXUPERY, A. de., *Oeuvres*, París 1959.

tables, cuando vacila la esperanza. Todo depende de que podamos cantar *O felix culpa!* El único problema del pesimismo consiste en saber si hemos de contar con una creación cristiana, o con un mundo griego. Si la tierra produce hombres y cereales, sin distinción, ¡seamos pesimistas! <sup>22</sup>.

### 3. *El proyecto.*

Los complejos de Freud son para Sartre índice de una mala fe, que trata de ocultar un "proyecto original y libre". Esta es la intención profunda, que Freud quiere buscar y que oculta, con su determinismo empírico. Esos complejos de los psicólogos son meras consecuencias del proyecto original, que cada cual se forja libremente. ¿Por qué?

Heidegger eligió el término MAN para designar al mundo. El nos trae al mundo, nos educa y nos obliga a vivir una existencia inauténtica, que no es la nuestra individual. El lenguaje, la cultura, la religión, la educación, la familia, todas las estructuras e instituciones, nos van "sociologizando", colocando "en situación", gravados e hipotecados. El MAN se hace cargo del individuo: lo despierta, cultiva, define, satisface, pero alienándolo, robándole el "sí mismo", haciéndole unidimensional o impersonal (Marcuse). La persona se convierte en objeto, en función del mundo. Ya no es portadora de valores propios, sino recipiente de lo que van arrojando en ella los demás. No se vive a sí misma, sino que vive al dictado: cada día llega a su mesa un diluvio de prospectos, programas, consignas e ideologías, todo bien garantizado por el MAN. El hombre es ya un *dassein*, un misterio que está ahí, sin lograr ex-sistir auténticamente.

Dentro de la existencia inauténtica riela la angustia, como una luna en el lago, anunciando un mundo espiritual y moral, el reconocimiento implícito de una caída: el hombre inauténtico se siente alienado, caído, lapsario, yecto, abyecto. Sabe que se hace las preguntas y que se da las respuestas al dictado del MAN. Está bien educado y domesticado. Le han armado con el repertorio de las preguntas y respuestas corrientes en el mercado, lícitas o ilícitas. En la fa-

---

22. STERN, A., *La filosofía de Sartre y el Psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires 1951.  
 TROISFONTAINES, R., *Le Choix de J.P. Sartre*, Paris 1945.  
 MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris 1948, p. 141 ss.  
 SIMON, P.H., *L'homme en procès*, Paris 1950.

milia, en la escuela, en la iglesia, en la tertulia, en la literatura, en el arte, en la calle, sigue el proceso de domesticación. El sujeto se ve compelido a demostrar que es normal e inteligente, que conoce el Código de la circulación y de las convenciones sociales. Sabe que tiene que rellenar su ficha, que el MAN controlará. Si sacude el yugo, comienza el escándalo<sup>23</sup>.

#### 4. *El deseo vital.*

Me enfrento con dos proyectos: el mío y el del MAN. El MAN, en nombre de esta sociedad de consumo, quiere contar conmigo como con un factor de su economía: me clasifica entre los "caracteres" o "cosas", atribuyéndome una mismidad fosilizada. Y yo protesto, porque mi conciencia me dice que debo realizar el proyecto mío y no el del MAN. Pero si elijo el proyecto mío, tengo que realizarlo en el mundo del MAN; además, tengo que hacerme a mí mismo de la nada, optar continuamente, y eso me produce angustia.

Mi proyecto es mi deseo oculto y total, mi deseo vital. Pero ya vimos la misteriosa paradoja del deseo: deseo lo que no tengo, y si lo alcanzo cesa y muere mi deseo: el apetito cesa con la satisfacción, si se trata de pequeñas satisfacciones, pasado el período "refractario", vuelve a manifestarse el deseo, por ejemplo, en el terreno biológico o sexual. Pero cuando se trata del proyecto vital, la satisfacción significaría el cese de todas las tendencias y apetitos, sin un posible período refractario: sería la muerte por saturación definitiva.

Si opto por mi propio proyecto, no sólo me espera la angustia de crearme a mí mismo, sino que voy descubriendo una nueva paradoja: el hombre se define como un "ser más", que sólo termina en un "ser como Dios". De ahí han nacido el *heroicismo* y la *hybris*, que Sófocles simbolizara en su *Ajax*. Pero Ajax termina suicidándose, después de perder la razón. Ya que el hombre nunca puede ser Dios, a su angustia sucede la náusea, el sentimiento de frustración total, al verse obligado a confesar que es "una pasión inútil".

La conducta en su conjunto es la expresión y revelación del proyecto, ya sea del personal, ya sea del impuesto por el MAN. Si el proyecto es del MAN, la conducta carece de autenticidad: expresa pro-

23. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, México 1968.  
 ID., *Vers la liberation delà de l'homme unidimensional*, Paris 1969.  
 VARET, G., *L'ontologie de Sartre*, Paris 1948, p. 131 s. y 186 s.  
 DELP, A., *Existencia trágica*, Madrid 1942, p. 81.

gramas, consignas, ideologías, caracteres inspirados en la economía, política, cultura. Caigo así en la teatralidad. Represento un personaje, pero no a mí mismo: vivo yo, pero el MAN vive en mí. Soy portador de un personaje. ¿Pero qué ocurriría, si yo me determinase a vivirme a mí mismo? Los santos han contestado ya a esa pregunta: "Cristo vive en mí" (Gál. 2,20)<sup>24</sup>.

##### 5. *Lenguaje, curiosidad y equívoco.*

El primer control del MAN es el *lenguaje*. Debería servir para revelar los pensamientos, pero sirve para ocultarlos, y así es vehículo de corrupción. Al aprender a hablar, aprendemos las mentiras, trucos y procedimientos del vivir gregario. Nos van enseñando a hablar, hasta que logran que hablemos "como todos". Terminamos admitiendo el lenguaje como valor absoluto, como charla. Pasamos la vida charlando, para que no exista el silencio, para no escucharnos a nosotros mismos, para ocultar nuestro drama íntimo y nuestra frustración. Y cuando comprobamos la frivolidad, el fraude y la desorientación, es ya tarde.

El segundo control es la *curiosidad*. También nos la había dado Dios para "descubrir"; pero se convierte en Celestina, que trata de taparnos los ojos y nos suministra la comidilla: nos ofrece periódicos, revistas, radio, medios audiovisuales. La vida se convierte en pasatiempo, el estudio en afán de novedades. Saltamos de noticia en noticia, y las noticias nos liberan de la soledad, sin comprometernos. Nos ocupan, y así entramos en el comadreo convencional. Vivimos al corriente, bien informados, somos inteligentes. Hacemos carreras, escrutamos vidas ajenas, opinamos, sentenciamos, escudriñamos la historia de M. de Rosleebón; pero olvidamos nuestro pobre yo, que gime dentro de nosotros. Queda satisfecha nuestra inocente vanidad, y nos llaman listos y aun santos.

El tercer control del MAN es el *equívoco*. El MAN nos vacuna, por si acaso. Podríamos preguntarnos cuál es nuestra vocación personal, nuestra alianza con Dios, nuestro compromiso temporal, y se provocaría el conflicto. Pero el equívoco impide que eso llegue a ocurrir. Cuando alguien ejecuta una acción admirable, y sentimos ganas de

24. SOFOCLES, *Aiace*, Milano 1934 (Introd. y Comentario de M. Untersteiner).  
MUSIL, R., *L'homme sans qualités*, Paris 1957.  
MORIN, E., *La paradigme perdu: la nature humaine*, Paris 1973.

imitarle, repetimos la consigna del MAN: "también yo podría hacer eso y más". Todos podríamos escribir libros, evangelizar a los pobres, organizar movimientos, dirigir empresas y complejos industriales, comerciales, religiosos, crear riqueza, descubrir valores, promocionar a los jóvenes, etc., pero "no vale la pena". Si alguna vez imitamos, sacamos copias serviles. Y siempre podemos echar la culpa a algo o a alguien: la suerte, Satanás, la salud, la educación, los rivales, enemigos, envidiosos, etc. En último término suspiramos piadosamente: "Dios lo ha querido así, ¡bendito sea!"<sup>25</sup>.

---

25. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, p. 185-208.

## VI. EL RESENTIMIENTO

### 1. *Su exploración.*

Fue Nietzsche el explorador de ese oscuro y vago sentimiento, que ha ido cobrando contornos precisos en la discusión subsiguiente. El pensó que el cristianismo era una moral de esclavos, derivada del odio judío. De ese odio judío, el más profundo y sublime de la historia, brotó la más sublime y profunda forma del amor cristiano. No era una antítesis, que anunciara una nueva forma de negación y de venganza, sino que era la terminación final, la flor y corona del odio, llevado hasta el extremo. El amor cristiano ocultaba el mismo deseo que el odio judío: la victoria, la conquista, la seducción. Mediante Cristo, que parecía dispersar a Israel, lograba Israel el último fin de su rencor sublime.

Las réplicas brotaron a continuación. Aquí nos interesa la de M. Scheler. Primero, porque distingue bien la naturaleza del resentimiento y su aplicación; así, por ejemplo, descubre que Nietzsche es un resentido contra la potencia creadora del cristianismo; y segundo, porque frente a ese amor cristiano se descubre mejor la profundidad y ramificaciones del resentimiento. En efecto, Scheler nos presenta al detalle una fenomenología y una sociología de ese turbio mundo del resentido, comenzando por una definición o descripción, que sirve para orientar en el estudio y en la lectura: "es un autoenvenenamiento psíquico, que tiene causas y efectos bien determinados; es una disposición psicológica de cierta permanencia, que por una represión sistemática, libera ciertos sentimientos y emociones, en sí mismos normales e inherentes a la naturaleza humana, y tiende a provocar una deformación más o menos constante del sentido de los valores y de la facultad de enjuiciar". Es un temor o un miedo, pero inspirado en el odio y en la envidia. Envenena el corazón, envenena el vaso: todo lo que se eche en el vaso, bueno o malo, queda envenenado. Es una postura radical, tan profunda como las tres grandes concupiscencias<sup>26</sup>.

26. NIETZSCHE, Fr., *La Genealogía de la moral*, WERKE, 20 vols., 1899-1922, Musarion-ausgabe, 23 vols. 1922-1929.  
SCHELER, M., *L'homme du ressentiment*, Paris: 1970, p. 16.

## 2. *El plan del resentido.*

El resentimiento alude a "otra" persona, y por eso se presenta como reacción: se asemeja a la venganza que se toma por una supuesta ofensa. No se trata de un movimiento *primo primus*, sino de una bomba con espoleta retardada y aparato de relojería. El resentido no es víctima de un acceso de cólera, rabia, furor o exasperación: su miedo detiene el propio movimiento para meditar el plan de ataque y tender la asechanza en la ocasión propicia. Eso demuestra impotencia y habilidad al mismo tiempo.

Además, el resentimiento nace en condiciones determinadas, frente a personas y objetos bien determinados; desaparece si faltan tales condiciones, por ejemplo, si la venganza se ha realizado, si el sujeto envidiado ha sido inutilizado, si el objeto codiciado ha perdido su prestigio. Es fácil confundir el resentimiento con muchas formas similares, celotipia, venganza, envidia, malignidad, pesar del bien ajeno, mal carácter, etc. Todas estas manifestaciones son efectos, no causas del resentimiento. La característica de éste es la impotencia del resabiado, que sólo embiste cuando ya cuenta con el éxito de su embestida.

Podemos retener los tres rasgos que definen el resentimiento: 1) la inhibición; 2) la agresividad; 3) la clarividencia. Ante todo, el resentido padece ya un complejo de inferioridad, que trata de ocultar con alardes de audacia y de fuerza: por eso no reacciona inmediatamente, sino que detiene el tiempo y prepara el contraataque. En segundo lugar, para desencadenar la agresividad, aprovecha las reservas de odio rencor, envidia, para que su contraataque tenga fuerza de "demostración": a ambos rasgos aludía Nietzsche, al mentar la "moral del esclavo", que sufre el látigo del señor, o de la fiera que se revuelve contra el aguijón, sin osar reaccionar de momento: es como la histeria. Y en tercer lugar, finalmente, el resentido posee notable clarividencia para descubrir en los demás los valores que él desearía para sí: talento, simpatía, finura, persuasión, captación, virtud, autoridad. Cuando dice, como la zorra, "no están maduras", es porque ha saltado y no ha alcanzado los racimos<sup>27</sup>.

27. HUAN, G., *La Philosophie de Fr. Nietzsche*, Paris 1917.

DUPUY, M., *La Philosophie de M. Scheler*, 2 vols. Paris 1959.

KAFTAN, J., *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Leipzig 1897.

HILBERT, G., *Nietzsches Herrenmoral und die Moral des Christentum*, Leipzig 1910.

### 3. *Tensión y descarga.*

El resentido carece de interioridad, de hogar personal. Vive comparándose con los otros. Dentro de su complejo de inferioridad se envenena más con las comparaciones: no atiende a lo que ya posee, sino a lo que quisiera poseer, desposeyendo a los demás. Lejos de relajar la tensión entre sus ambiciones y sus realizaciones, la eleva más aún. Cada vez aparece con mayor fuerza la diferencia entre los valores que desearía poseer y su incapacidad para realizarlos. La única solución que ve es la válvula de escape, la agresividad, consciente o inconsciente, que sirve de descarga a la alta tensión insostenible. Quizá este modo de presentar parezca excesivamente físico y simplificado; pero así la visión resulta más clara.

Tal descarga de la tensión interna nos explica la reacción o animosidad agresiva contra todos aquellos que parecen felices, triunfadores, capaces, tranquilos, normales. El resentido va combatiendo a uno tras otro: con frecuencia, advierte que su postura es mera ilusión, ya que sigue sufriendo; pero, por lo menos, sosiega su necesidad y prurito de agresión. Comienza, pues, su trabajo de esclavo, contra los que triunfan o parecen felices, con una declaración tajante: "no se trata de valores auténticos". El resentido quisiera ser un buen escritor, pero ve que no puede serlo; entonces declara que ser escritor es ser charlatán. Quisiera ser un profesor formativo; al no serlo, declara que la enseñanza es perder el tiempo con alumnos estúpidos, o convierte la cátedra en apología y polémica. Quisiera ser un santo; al no serlo, declara que la virtud es hipocresía y falta de talento. Quisiera ser simpático, atractivo, influyente, etc.; al no serlo, declara que se trata de mentiras, trucos, finalidades turbias, etc. Este método de enjuiciamiento se va perfeccionando hasta que, o bien se llega al cinismo total, o comienzan las anormalidades.

Lo peor es que tras este sistema de enjuiciamientos, viene el sistema de la acción: la denuncia, la calumnia, la mentira, la zancadilla, la declaración de incompatibilidad y cuestión de gabinete, etc. Cuando se hace la lista de todos los que el resentido ha enfilado...<sup>28</sup>

28. SCHELER, M., *Vom Umsturz der Werte*, 2 vols. 3 ed. Bern 1959.  
 Id., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig, 1923-4.

#### 4. *La infalibilidad del resentido.*

El resentido se constituye a sí mismo en criterio universal, para determinar lo que vale y lo que no vale, aunque con frecuencia apele a "otras autoridades", si eso le conviene. Dado el carácter subjetivo de sus apreciaciones, suele contradecirse con facilidad y verse sometido a variaciones incomprensibles, en diferentes tiempos y circunstancias, o con diferentes personas. Rechaza lo que antaño aceptó, y revela que todas sus posturas teóricas son medios para suavizar la tensión interna y molesta entre el deseo y la impotencia. Se ve que la descarga es ilusoria.

Exalta aquellos valores en los que puede más fácilmente triunfar, postergando aquéllos que parecen difíciles o inaccesibles: exalta los valores autoritarios, legales, económicos, universitarios, oficinescos, literarios, filosóficos, positivos, para disimular una incompetencia contraria. Es fácil ver que, bajo las posturas doctrinales u objetivas, aparece el resentimiento.

Otro procedimiento corriente: ensalza a alguien para desprestigiar a un tercero, creando contra éste una competencia vengativa, según la fórmula de Unamuno, cuando oyó a un maldiciente, que ponderaba a cierto sujeto mediocre: "¿Se puede saber contra quién va esa alabanza?"

Comienza ponderando ciertos valores, que al final terminan despreciados. Pide disculpa de antemano, (*excusatio non petita*), porque tiene consciencia de su segunda intención que es la propia.

En todos estos casos y otros muchos, el resentido se va acostumbrando a su juego y perfeccionándose en él, mintiéndose a sí mismo, mintiendo a los demás. Pero entendámonos: no se trata de pecados "morales", pues son inconscientes casi siempre, sino de "mentiras orgánicas" (Scheler) o psicológicas. Sin embargo, la agresividad, el pesimismo y la cólera del resentido demuestran que la mentira no es completamente inocente, pues la tensión interior sigue doliendo<sup>29</sup>.

#### 5. *Resentimiento y creación.*

El cristianismo no negó los valores paganos ni presentó "el

---

29. MERLEAU-PONTY, M., "Christianisme et Ressentiment", en *La vie intellectuelle*, junio (1935) 303 s.  
MONTCHEUIL, Y. de., "Le ressentiment dans la vie religieuse, d'après M. Scheler", en *Rech.sc.rel.*, abril-junio, 1937.

mundo al revés" (Ortega), sino que exaltó los valores propios hasta hacer al hombre partícipe de Dios: podría hablarse del humanismo más exaltado, si no implicara un teocentrismo más profundo. La negatividad de su ascesis se ordena a crear, como la escarda y la poda. El mundo moderno lo ha visto: Lutero y Calvino no presentaban un Evangelio puro, sino un mundo burgués, pero supieron utilizar el principio cristiano para crear.

Nietzsche yerra también, cuando afirma que el método de los cristianos es prepotente: se suben hasta el cielo, se apoderan de Dios, como los titanes para dominar luego al mundo. No es así: los cristianos presentaron la encarnación, la *kenosis*, como bajada de Dios hasta los hombres pecadores y miserables. Nietzsche y los griegos no comprenden eso: según Platón, los dioses no pueden amar, porque no pueden desear; según Aristóteles, Dios no puede amar, porque eso sería dependencia real de las cosas, de los objetos. Por el contrario, el cristianismo definió a Dios como Amor que se difunde. La ascesis cristiana, dirá Scheler, no es regresión, sino participación más intensa en la vitalidad espiritual.

Más todavía. Estima Scheler que el cristianismo aumentó en el hombre la capacidad de gozar, enseñándole a ser feliz con cosas sencillas y fáciles de obtener; la moral pagana del placer estragaba y embotaba la sensibilidad. La felicidad sencilla del cristiano no depende de excitaciones o servidumbres: afina la sensibilidad, la capacidad de goce. Una contemplación gozosa de los valores sólo es posible para los que han renunciado a la disipación y desorientación de los objetos.

Algunos piensan que Scheler exageró los valores vitales del cristianismo, arrastrado por la polémica con Nietzsche, pero el problema es claro en el fondo: paciencia no es pasividad, sino resistencia; perdón no es pasividad, sino generosidad y dominio de la venganza; amar al enemigo es superar el rencor natural; renunciar es dominar los deseos secretos, etc. Berdiaev ha continuado a Scheler en algunos aspectos: sólo quien domina sus instintos es capaz de contemplar una belleza extraordinaria<sup>30</sup>.

---

30. ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, Madrid 1965.

BERDIAEV, N., *La destinación del hombre*, 2 ed., Barcelona 1947.

## VII. LA DESHUMANIZACION

### 1. *El fundamento de Durkheim.*

Durkheim, siguiendo a Augusto Comte, vio la humanidad como un organismo totalitario; la conciencia colectiva prevalece sobre las conciencias individuales, convirtiéndolas en microorganismos, que no tienen otro sentido que el organismo total. La sociedad suplanta a Dios y hace al hombre a su imagen y semejanza. Es un poder, que nadie puede ignorar, aunque no se ve; impone la moral, premia a los buenos, castiga a los malos, aunque sean ocultos. El individuo, carente de una libertad auténtica, privado de su carácter esencial de hombre (*plus ultra*) adopta inconsciente o conscientemente los valores sociales. Los hechos morales son meros hechos sociales. La horda o tribu primitiva logró que sus miembros comprendieran que sólo en ella podían vivir, moverse y ser. El conformismo es pues la ley eterna y el pecado es la rebeldía.

Se denunció el sistema como mixtificación: la horda es capaz de controlar a los buenos y de explotarlos, pero es incapaz de controlar a los malos que se sirven de ella, en lugar de servirla. Es contrario a los hechos: siempre hubo profetas, rebeldes, revolucionarios, que lejos de acatar a la sociedad y su "orden social" presentaron batalla y la ganaron, cambiando las estructuras, impulsando el progreso, eliminando a los reaccionarios de la horda; y eso lo hacían en nombre de un valor superior a la sociedad siempre cambiante. La sociedad de que habla Durkheim es una entelequia abstracta, no esta sociedad evolutiva. Sería ridículo que un suicida, para saber si el suicidio es malo, tuviera que hacer encuestas sociales (A. Bayet).

A pesar de ello, el carácter social de la ciencia de Durkheim formaba parte del gran movimiento sociológico del siglo actual. Todo era necesario para superar el individualismo cartesiano que nos había aherrojado durante siglos. Por eso el estructuralismo surgió como una serie de ensayos que parecían independientes, y que sin embargo, venían a reunirse en el fundamento de Durkheim. Los que dan al estructuralismo por muerto, corren demasiado, ya que ha logrado triunfos que están vivos<sup>31</sup>.

---

31. DURKHEIM, E., *L'éducation morale*, Paris 1925.  
LEVY-BRÜL, E., *La mentalité primitive*, Paris 1922.  
BAYET, A., *Le suicide et la moral*, Paris 1922, p. 19 s.  
PAWELS et BERGIER, *L'homme éternel*, Paris 1970.

## 2. *El estructuralismo.*

“La historia comenzó sin el hombre y terminará sin él”. Y mientras exista, vive inmerso en estructuras psicológicas, sociológicas y culturales. El todo es el que da sentido a las partes, una de las cuales es el hombre. El hombre se cree independiente y creador, cuando consciente o inconscientemente está obedeciendo a las estructuras. El hombre es la plataforma en que actúan las estructuras en su forma más visible y compleja. Es una encrucijada de reglas, códigos y sistemas. Detrás de la conciencia hay unos factores o actores que deciden, empleando siempre la segunda persona: “tú debes”, puedes, quieres, haz no hagas, etc. La conciencia no es *vox populi* ni *vox Dei*, sino *vox structurarum*. Sólo existe una cosa inmensa, un ser, que es la estructura: los objetos son sólo detalles del gran sistema. Foucault presenta la descripción de *las Meninas* de Velázquez, en cuyas infinitas perspectivas desaparecen los reyes históricos, como prólogo a su libro sobre el estructuralismo.

¿De dónde ha brotado esta visión, en la que el hombre pierde, no ya sólo la “conciencia de Dios”, sino también “la conciencia del hombre”? 1) Toma de Marx la economía política, como estructura fundamental; 2) con Durkheim trata los fenómenos sociales y las acciones morales, como objetos o cosas, y los valores como inconsciente colectivo; 3) estima con Freud que los ideales son formas compensadas y sublimadas de realidades orgánicas y fenómenos fisiológicos. Se logra así un nuevo positivismo, una ciencia exacta.

*Lasciate ogni speranza voi ch'intrate.* Para el existencialismo la vida humana era una viscosidad repugnante, de la que no nos podíamos librar, pero que nos incitaba a salirnos de ella, a buscar aire puro, a secarnos al sol. En el estructuralismo, todo está ya perdido. Es inútil alegar que el sistema tiene mil defectos, y que a fin de cuentas está desapareciendo. Ese es un consuelo miserable, frente a la visión que nos ha ofrecido de la “condición humana”, que para el existencialismo era la libertad. Ya no hay libertad. La vida no es una “sinfonía”, sino una estridencia que rompe los tímpanos<sup>32</sup>.

32. SAUSURE, F. de., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires 1961.  
 LEVI-STRAUSS, Cl., *Anthropologie Structurale*, Paris 1958.  
 Id., “Critères scientifiques” en *Aletheia*, 4 (1966).  
 Id., *El pensamiento salvaje*, México 1968.  
 AUZIAS, J.M., *El estructuralismo*, Madrid 1970.

### 3. *La batalla del estructuralismo.*

Se trata de una guerra muy extraña. El estructuralismo ha sacado de quicio, no sólo a los cristianos, sino incluso a los existencialistas. Se siente seguro de ganar la guerra, aunque pierda todas las batallas, ya que viene respaldado por una sociología progresiva e intocable. En efecto, la crítica ha ido desmontando pieza por pieza el estructuralismo, hasta dejarlo reducido a un método de estudio o hipótesis de trabajo. Los primeros éxitos han sido evaluados, las esperanzas se han desvanecido, no han aparecido las leyes estructurales de la materia, ni las categorías elementales; se ha interceptado la pretensión de pasar del lenguaje a su contenido ideológico, y los mismos sociólogos han visto en el estructuralismo pretensiones infundadas y anticientíficas.

Algunos filósofos se han apresurado a sacar partido de las batallas ganadas al estructuralismo. Sartre se ha destacado en su polémica con Levy-Strauss, y lo ha abrumado con una superioridad manifiesta. Pero eso no significa nada: un simple episodio que no decide la marcha de la guerra. Si Sartre se lamentaba de vivir en un mundo que no había sido hecho por él, Levy-Strauss puede lamentarse de que su conciencia viene inducida, condicionada y determinada por unas estructuras que no ha hecho él. En ambos casos se trata de una cautividad, y Levy-Strauss lleva la ventaja de la claridad: la libertad existencialista era una no-libertad, una farsa. ¿Acaso era libre el Leopoldo Bloom, en el *Ulises*, de J. Joyce? ¿Y qué diríamos de nuestros conciudadanos actuales? ¿Son realmente libres, o simples objetos, inducidos por las estructuras psicológicas, sociológicas, culturales, sociales? Cuando decimos que el hombre es libre "como un pájaro dentro de su jaula", podemos reducir o ampliar los horizontes a nuestro gusto, pero no suprimir la jaula.

El cristiano podría fácilmente caer en la tentación de pensar que el cristianismo lo ha roto todo, al presentar la doctrina de su Jesús resucitado y liberado "de este cuerpo de muerte" (Rom. 7,24). La tentación consistiría en pretender evadirse de las estructuras, cuando en realidad tenemos que salvarnos a través de las estructuras<sup>33</sup>.

---

33. MARCUSE, H., *Eros y civilización*, México 1968.  
 BOUDON, R., *Les méthodes en Sociologie*, Paris 1973.  
 CUVINNIER, A., *Introduction à la Sociologie*, Paris 1936.  
 HALBACHUS, M., *Morphologie sociale*, Paris 1938.  
 KOGON, E., *L'enfer organisé*, Paris 1947.

#### 4. *La libertad y la estructura.*

Sin duda el hombre es libre, pero como un pájaro dentro de la jaula. Hay, pues, aquí un fondo de verdad. La estructura, para aplicar las metáforas sociológicas, es como un estómago que impone sus leyes a los alimentos; es como una sintaxis que impone sus leyes al lenguaje y a la escritura. Y nosotros vivimos en el lenguaje y en la estructura como en un conjunto de sistemas simbólicos o grupos de signos, que se mantienen dentro de una relación de sentido. No es el *Geist* hegeliano ni la intersubjetividad filosófica. Pero también es claro que la jaula no hace al pájaro, aunque limite sus libertades.

La contienda entre la libertad y la estructura es eterna y nunca acabará. Nada nos resuelve un mero actualismo científico, sin "sujeto permanente", sin ser: si cada día yo soy otro, carezco de ser, pero si soy el mismo, tengo un ser o soy simplemente: hay un problema de identidad, en el mismo cambio. El problema se complica si el hombre sobrepasa siempre la estructura. Si viene progresando con el tiempo desde la prehistoria, sólo queda una explicación: el hombre niega la estructura, la cambia, la derroca, crea otra nueva. Lejos de imponer la estructura al hombre sus leyes, es el hombre el creador del "mundo", de la estructura. No impone el estómago la ley a los alimentos, sino que los alimentos obligan al estómago a modificar sus leyes para mantener un progreso indefinido.

Levy-Strauss podía decir que, para manejar un automóvil no se necesita conocer la esencia del automóvil, o suponer que tiene una esencia, o quién lo ha construido, y ni siquiera de qué marca es: quien aprende a conducir, aprende a manejar los aparatos, y puede resultar un gran maestro en las carreras de automóviles. Todo eso es claro. Pero, para enfrentarse con un automóvil, hay que suponer demasiadas cosas que la ciencia no estudia, ya que el hombre de Neardenthal no tenía automóviles, y éstos no nacen en los campos, sino que son producto del ingenio humano; además, decía Sartre, dentro del automóvil tiene que dirigir un hombre, un cerebro libre...

#### 5. *El servicio del estructuralismo.*

La postura de los cristianos en la historia es divertida en el fon-

---

34. SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.  
 Id., "Jean Paul répond" en *L'Arc*, 26 (1965).  
 GUIDÉ, A., *Les faux Monayeurs*, Paris

do: ven desfilan todos los sistemas, y se aprovechan de lo que les ha gustado en cada uno de ellos. Lo único lamentable es que no se aprovechen bastante, no ya en sentido corporativo y egoísta, sino también en sentido apostólico y caritativo. Porque es indudable el servicio que el estructuralismo nos ha proporcionado. Pensemos en nuestra Santa Teresa de Jesús. ¿Qué es Teresa, si quitamos España, Inquisición, judíos, moros, Iglesia, jerarquía, protestantismo, convento, libros de oración, confesores, ambiente familiar de su infancia, etc.? Se dirá que eso ya se entiende, y que se ha hecho siempre. No es verdad exactamente. Se hacía algo, pero no se aplicaban con rigor las normas sociológicas. Quizá se aplicaban en beneficio del "genio de Teresa", cuando no se han estudiado bien ni siquiera sus "enfermedades".

Un ejemplo clásico lo ha ofrecido la vida de Goethe. Se le ha estudiado desde todos los ángulos, niveles y estructuras. Jaspers protestaba porque los estudios presentaban a Goethe como una suma de influencias culturales, como pretende hacer el estructuralismo. Eso es describir la jaula, pero no el pájaro. Hay, pues, en el hombre otra cosa que la estructura. Jaspers distinguía, pues, entre *explicitar* científicamente, y *explicar* realmente. Ortega lo vio claro, al plantear un "Goethe desde dentro". El conflicto se da, pues, en que "yo soy yo y mi circunstancia", es decir, no yo solo y tampoco mi circunstancia sola dirigiéndome.

Pero la marcha de la civilización actual es estremecedora y parece dar mucha parte de razón al estructuralismo, mermando el papel de la libertad humana. Pensemos en los medios audiovisuales, nacionalismos, empresas internacionales, Bancos. No sabemos quién mató a Kennedy, quién gobierna en USA o en URSS, quién paga a los matones y terroristas, o sostiene a los tiranos, quién crea las guerras, explotaciones, represiones, etc. Pero el cristiano tiene todavía el derecho de pensar que sólo el cristianismo es capaz de presentarnos al hombre "como un pájaro libre dentro de la jaula"<sup>35</sup>.

35: RUBIO, J., "Los marxistas y el estructuralismo", en *Estudio Agustiniá-*  
*no*, 5 (1970) 106-115.

*Ib.*, "¿Estructura o dialéctica?", en *Est. Agust.* 4 (1969) 547 s.

## VIII. LA CONVERSION

### 1. *Estado de confesión.*

¿Se puede hablar a los cristianos de "conversión"? Se puede y se debe, imitando al Vaticano II. Ante todo, se debe hablar de un "estado de confesión", como decían los antiguos profetas. Cuando Israel se desviaba del buen camino, el profeta exigía que el pueblo confesase su culpa, manifestase su arrepentimiento y prometiera la satisfacción. ¿De qué sirve ahora hablar de "reconciliación", cuando no hay reparación? *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum*. Jeremías se exasperaba cuando le hablaban de "paz", y san Agustín definía la paz como "tranquilidad del orden": la paz es maldita en el desorden y en la injusticia.

La acusación que resuena por todas partes contra los cristianos, anuncia que tienen una buena parte de sinrazón; el mundo, reflejado en los sistemas que acabamos de exponer y en otros que van surgiendo, tiene una buena parte de razón contra nosotros. No habrá diálogo posible, si no confesamos sinceramente. El mundo no nos cree sinceros objetivamente; a lo sumo, nos concede la sinceridad subjetiva, la de los ilusos y locos.

La teología espiritual pasa fácilmente del campo colectivo al individual. Y entonces la conversión es para cada uno de nosotros una opción constante. Cada uno de nosotros deberá realizar su "*aggiornamento*" por una conversión, por eso que H. Cox llamaba "fe y decisión". Así la teología espiritual nos coloca como "Hércules ante la encrucijada", según la conocida fábula de Pródico. También la Biblia nos presenta esa metáfora de los dos caminos con mayor severidad que Pródico (Mt 7 15).

Si el cristianismo acepta el diálogo con las ideologías modernas, toma en consideración también las acusaciones presentadas contra nosotros. Si deseamos salvar nuestra responsabilidad personal, no podremos practicar la política del avestruz, sino que tendremos que colocarnos en estado de confesión, reparando el mal que hemos hecho y esperando el perdón de la misericordia de Dios<sup>36</sup>.

36. CARD. SUENENS, L.J., "La corresponsabilidad", en *Teología de la renovación*, Varios, Salamanca 1972, p. 12 s.  
Cox, H., *No lo dejéis a la serpiente*, Barcelona 1969, Introducción.

## 2. *Psicología de la conversión.*

Todo cambio de situación impone una cierta conversión. Pero reservamos ese término para las grandes ocasiones. Se trata entonces de una modificación total en la relación entre el sujeto y su estructura. No basta una "cura psiquiátrica", sino que se necesita un nuevo objeto adecuado, que trae consigo nuevos fines y nuevos medios: "la conversión es el momento dialéctico, gracias al cual una existencia halla nuevo equilibrio, poniendo en movimiento factores, que hasta ahora permanecían en la sombra" (Gusdorf).

Fueron los filósofos los primeros que utilizaron ese término (*Epistrophé, conversio*); se aplicó generalmente al campo religioso, a la teología espiritual. El objeto que nos ha de llenar es la personalidad de Dios; los fines se cifran en la santidad, y los medios en la mortificación y resurrección.

La repetición incesante de estos fenómenos de conversión atrajo hace tiempo el interés de los psicólogos, que han estudiado el tema sobre una documentación inmensa. En lo sustancial, hay acuerdo: aparece un orden nuevo, en sustitución de un desorden viejo, y así se realizan agradablemente los valores personales. El centro del interés personal se desplaza con tanta fuerza, que el sujeto entero queda desplazado y como descentrado de momento. Los psicólogos no suelen insistir en las "razones" que alegan los convertidos o los estudiosos. Por imposiciones de la sociología actual se habla más bien de situaciones, ambientes, circunstancias. Pero los psicólogos describen con preferencia el proceso interno de la conversión, dentro del "fenómeno psicológico". Así W. James va describiendo la conversión por los fenómenos concomitantes:

1. Sentimiento de imperfección y culpa, complejo de inferioridad.
2. Introspección depresiva.
3. Angustia, dolor, náusea, absurdo.
4. Sacudida repentina, lágrimas, ternura, gozo, calor, entusiasmo, canciones, luces, voces lejanas, relajamiento de tensiones, ganas de escribir.
5. Paz, sentimiento de pasividad.

Hay tres tipos diferentes: pasional, cerebral, y de impotencia o pasividad<sup>37</sup>.

37. JAMES, W., *Fases del sentimiento religioso*, 2 vols., Barcelona 1907.  
GUSDORF, *La découverte...* p. 397.

### 3. *Sociología y conversión.*

También la sociología comienza a preocuparse por el fenómeno de las conversiones. Los estudios realizados el año 1954 mostraron que en ese año se habían dado, sólo en Norteamérica, 500.000 cambios de religión catalogados. Un fenómeno de tal magnitud significa algo. La sociología se siente, sin embargo, recelosa frente a esos hombres hábiles, dispuestos a cambiar y aunque los estudios están todavía en mantillas, dos puntos se destacan ya con cierto relieve: la crisis y la secta.

El concepto de *crisis* se aplica al convertido: los países en crisis y los años de crisis arrojan un gran porcentaje de conversiones. Se supone, pues, un nexo íntimo entre ambos conceptos. Se vio siempre que en épocas de crisis y escepticismo se produce un retorno de los hombres hacia las iglesias y posturas de autoridad. También la psicología individual y social advierte que el complejo de inestabilidad precede y acompaña a las conversiones. Hay gentes acomplejadas que buscan nuevas religiones; son propensas a lo exótico, ávidas de misterios, enemigas de las formas institucionales, oficiales y jerárquicas; son catalogados especialmente los inmigrantes, acomplejados, frustrados, mujeres de mediana edad, constituciones enfermas, etc. Parece, pues, que se trata de buscar "seguridad".

El concepto de *secta* tiene aquí sentido noble y científico: la secta ofrece la mejor oportunidad de conversión. El hombre, zarrado por la crisis, vacilante, sin autoridad, sin fe, halla aquí apoyo y garantía. La secta se caracteriza por su espíritu de espontaneidad, carisma, inspiración, profetismo, organización, disciplina, doctrina y sacerdocio (H. CARRIER) Los miembros de la secta se sienten seguros, firmes, autoritarios: constituyen grupo cerrado frente a otros grupos o rivales. Internamente, la secta aparece como un espíritu que se contagia y comunica a los miembros. El convertido busca identificación y participación, y las halla aquí con facilidad: culto, arte, cánticos, rollos, lenguaje gráfico, personalismo, penitencia, experiencias, módulos de contacto, folklore, oposición a lo institucional y oficial. La secta ofrece al convertido clima y fraternidad<sup>38</sup>.

38. CARRIER, H., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma 1960.

COLINON, M., *Le phénomène des sectes au s. XX*, Paris 1959.

CHERY, H.C., *L'offensive des sectes*, 3 ed., Paris 1954.

VERRIER, H., *L'Eglise devant les Temoines de Jéhovah*, Raismes 1957.

#### 4. Filosofía y conversión.

El término conversión o *epistrophe* fue inventado para diferenciar una existencia inauténtica de la existencia auténtica, que es la *vita philosophica*. Luego el "modo de vivir" se convirtió en un "modo de presentarse ante la sociedad". En la época moderna el "catedrático de filosofía" es un funcionario (Thuillier), aunque algún catedrático pueda ser todavía filósofo. La propaganda del existencialismo acerca de la "existencia auténtica" abre la perspectiva y el criterio para saber qué es una "existencia filosófica" o una "conversión a la filosofía", tal como San Agustín la describe cuando en su juventud leyó el Hortensio de Cicerón.

El problema resulta hoy grave, como lo pone de relieve Thuillier. El marxista ve la existencia filosófica como evasión, cobardía, impotencia ante la obligación de actuar en el mundo: esa visión marxista es un mero prejuicio, impuesto por circunstancias fortuitas, que hoy son diferentes de ayer y de mañana. En efecto, lo propio de la existencia filosófica es que se trata de "acción": Marx y Engels eran "hombres de acción" en cuanto eran filósofos: el marxismo, con sus enormes conquistas, es una simple aplicación práctica de la existencia filosófica de Marx, Engels y Lenin.

El problema en su esencia, queda aclarado en Platón. El deseaba ser un "hombre de acción", y con esa consigna entró en el mundo político. Pero comprobó la realidad de la política y quedó frustrado, desilusionado de tantas mentiras, tiranías, errores, falsedades, traiciones, cobardías, inmoralidades, todo lo contrario de lo que es una "existencia filosófica". Entonces eligió el camino de la "contemplación", del estudio, del pensamiento, la palabra, la escritura, como el mejor medio de influir en la sociedad. Eso es un hombre de acción. Platón ha movido el mundo y ha influido en el mundo más que todos los politicastos y ridículos "hombres de acción" de su tiempo. Se dirá que es un caso extremo. Así es, en efecto. Pero sirve de ejemplo para razonar con sensatez en todos los niveles<sup>39</sup>.

39. THUILLIER, P., *Socrate fonctionnaire*, Paris 1970.  
S. AGUTIN, *Confessiones*, III, 4, 7 PL 32, 685.  
FESTUGIERE, A.J., *Contemplation et vie contemplative s. Platon*, Paris 1950. Heidegger evita el término "conversión", pero explica el paso a una existencia auténtica. G. Marcel ofrece un gran ejemplo teórico y práctico.

### 5. *Teología y conversión.*

San Pablo y San Agustín nos ofrecen la teoría y la práctica de la conversión teológica. Su impresión fundamental es que la conversión se debe a la gracia; esa era la creencia de los primeros cristianos. La segunda impresión es que la conversión es libertad, rotura de cadenas. Sacan, pues, la conclusión de que la gracia divina es una energía, capaz de destruir un hombre viejo y crear en su lugar un hombre nuevo.

¿Qué importancia tienen los "conversos" en la Iglesia? Los primeros fariseos y sacerdotes que ingresaron en ella le dieron nueva vida, lo mismo que los SS. Padres, que eran casi todos conversos. El Espíritu Santo envía a la Iglesia a estos hombres, marcados con su sello para que provoquen sin cesar un rejuvenecimiento, ya que traen el mensaje del mundo y el mensaje del Espíritu.

Con frecuencia, los conversos son mirados con recelo por los que se sienten "cristianos viejos". San Pablo y San Agustín hallaron dificultad en hacerse comprender y admitir. Sin embargo, los conversos son el enriquecimiento de la casa paterna y con frecuencia, el aviso del Espíritu Santo a los cristianos viejos, un auténtico mensaje del Espíritu. Si el deber de los cristianos nuevos es compenetrarse con los cristianos viejos, el deber de éstos es escuchar con veneración el mensaje que traen los "nuevos"; su pecado consistiría en arrebatarse a esos cristianos nuevos el mensaje que el Espíritu les ha dado para nosotros, convirtiéndolos en rutina ramplona (Mt. 23,13).

Si ofrecemos a los prosélitos el primero de los "motivos de credibilidad", la santidad de vida, el ejemplo, las "ascuas" de que hablaba San Agustín, cumplimos ya el mandato de Cristo: "Id y enseñad". Esa fórmula no significa: id y dad clases, conferencias, círculos de estudios, exhibiciones, sino "Id y hacer discípulos míos". Sólo así asimilaremos de verdad a esos hombres que vienen a nosotros con intuiciones especiales, con el mensaje del Espíritu para nosotros<sup>40</sup>.

---

40. San Agustín, *In Ps.* 119, 4 s PL 36, 1600.  
 RAHNER, K., *Escritos de teología*, Madrid 1961.  
 MARCEL, G., *Homo viator*, Paris 1945.  
 Id., *Etre et avoir*, Paris 1935.  
 LACROIX, J., *Personne et amour*, Lyon 1942.

## IX. EL MODO DEL AGGIORNAMENTO

### 1. *La nueva situación.*

“Los teólogos de la muerte de Dios” pusieron de relieve dos supuestos para invitarnos a un cambio radical en la espiritualidad: 1) una nueva generación venía dispuesta a cambiarlo todo; 2) una secularización creciente exigía nuevos tipos de teología. Se perfilaron nuevos problemas futuros: desmitización, análisis del lenguaje, ética de situación, nueva ontología existencial y relacional. Cristo sin metafísicas, cristianismo sin Dios, responsabilidad de la ciudad secular, ser y sentido de la existencia, teología de la historia, etc.

Luego apareció una teología de la esperanza (J. Moltmann, H. Cox, J. Metz) influida por la utopía marxista, que orientaba la espiritualidad hacia un futuro ideal, y que así ponía de relieve la esencia y el sentido escatológico del cristianismo. Como contraposición, comenzó a hablarse de una protología, que insiste en los orígenes del cristianismo, renovando de ese modo una contienda eterna: la existencia apoyada en el pasado y en el futuro.

La creciente importancia de la sociología ha mostrado que la espiritualidad cristiana ha de ajustarse a la situación actual, es decir, a los hechos sociales contemporáneos: guerra, opresión, explotación, raza, color de la piel, drogas, ecología y contaminación, existencia humana, que se amplía sin medida; para revelar una nueva trascendencia divina. Dios se revela en la danza, juego, cántico, éxtasis, amor, mística, tendencias orgiásticas.

Todo esto nos devuelve a la meditación acerca de los “signos de los tiempos”. Si hemos de reconocer en ellos la voluntad de Dios, y también la dirección de los vientos sociales, parece claro que no podremos eludir esa necesidad de cambiar, de ponernos al día, de “actualizarnos”, aprendiendo el lenguaje y la ideología de la calle. El problema es sin embargo arduo. Tenemos que repasar las causas, si realmente definimos qué se entiende por “situación actual”. Es difícil reconocer los “signos de los tiempos”, positivos y negativos, sin dejarse engañar; y luego es muy difícil “vivir en el mundo”<sup>41</sup>.

41. GOGARTEN, FR., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.  
 COX, H., *La ciudad secular*, Barcelona 1968.  
 VAN BUREN, P. M., *The secular meaning of the Gospel*, N. Y., 1963.  
 ALTIZER, TH. J. J., *Das Gott tot sei*, Zürich, 1968.

## 2. ¿Cómo se revela ahora Dios?

Las teologías "con genitivo" tienen hoy carácter especial, como signos de los tiempos: son teología de la guerra actual, de la superproducción actual, de la revolución, raza, negros, portorriqueños, trabajadores extranjeros, contaminación y polución actuales. En especial el movimiento juvenil provoca un nuevo tipo de teología, si se lo considera como signo de nuestro tiempo. Aunque muchas fórmulas actuales resultan para los teólogos tradicionales *scandalosae et piarum aurium offensivae*, la juventud las acoge con entusiasmo y las van aceptando poco a poco los teólogos de vanguardia.

Se habla, pues, ahora sin recato de un "Dios danzante", de una "teología dionisiaca", de un Cristo-Clow, de una teología que nos invita a reír, advirtiéndonos que la risa es el arma última de la esperanza, y que en el infierno ya no es posible la risa, pues en eso consiste el infierno. Algunos denuncian un maniqueísmo, más o menos solapado, que inspira las actitudes eclesíasticas y buena parte de las posturas cristianas. Todavía hay algunos que echan la culpa de todo a San Agustín, y a su dominio efectivo en la mentalidad cristiana durante tantos siglos. Un loco alemán, que además era un genio, repetía: "San Agustín ha sido el mejor de los hombres y el peor de los cristianos"; y un libro reciente se pregunta si no habrá llegado la hora de quemar a San Agustín.

"La fiesta de los locos", de H. Cox, lleva como subtítulo "Ensayo sobre la fiesta y la fantasía". Se busca la revelación de la trascendencia divina en la fiesta y en la fantasía creadora. Ha cambiado el concepto de "fiesta" y ha cambiado el concepto de "fantasía", pero Cox sigue razonando: si hoy celebramos una fiesta, no trabajamos: simplemente somos o existimos: sin embargo, festejamos un acontecimiento (político, religioso, cultural, familiar, personal, aniversarios, santos, etc.) que desborda el marco de la misma fiesta y de la historia ente-

---

BURI, F., *Gott in America*, 2 vols., Bern. 1970. I, 63-71.

BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Berlin 1959-60.

MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1966.

Id., *Sie werden sein wie die träumenden*. Conferencia mecanografiada.

Id., *Die ersten freigelassenen der Schöpfung*, München 1971.

COX, H., *Las fiestas de locos*, Madrid 1972.

METZ, J., *Zur Theologie der Welt*, Maguncia, 1968. Aunque la Opera "Jesucristo Superstar", y sus resonancias artísticas tienen sobre todo carácter comercial, demuestran interés por el tema "Jesús viene" o "revolución de Jesús".

ra: tenemos ahí la trascendencia del fenómeno religioso, la trascendencia de Dios. Esta presencia y virtud de Dios en la fiesta engendra hilaridad: la danza de David ante el Arca se ha convertido en símbolo. El diablo es el espíritu de la pesadez (Nietzsche); saltar es despegarse de la tierra <sup>42</sup>.

### 3. *El mensaje de los Hippies.*

Este fenómeno se va extinguiendo lentamente y la sociedad de consumo puede ya respirar tranquila. Criticó y ridiculizó ese movimiento y al final logró corromperlo introduciéndose en su mismo espíritu. Pero el movimiento se nos presentaba en esta forma: 1) una nueva fuerza religiosa, nacida en USA, alimentada con medios místicos y químicos; 2) una reacción contra la alienación producida por la sociedad unidimensional de consumo; 3) una pequeña revolución artística, sobre todo en los campos musical y pictórico. La consigna era "Quiero ver a Dios cara a cara". La trascendencia debería revelarse en la inmanencia, en la mente humana, y ese parece un rasgo inconfundible de la mística.

Tal como avanza la sociedad anónima, dentro de poco nadie tendrá ya un rostro propio y personal; los hippies tomaban en serio la fórmula de C. S. Lewis: "Dios no nos hablará cara a cara, mientras no tengamos una cara propia". Es verdad que el movimiento juvenil era ya consuetudinario. Desde los días de la I Guerra mundial (Malraux), los jóvenes venían lanzando manifiestos de rebeldía y brutalidad. Los hippies renunciaban a esa exasperación sin sentido: quisieron ensayar una revolución mística. Se negaron a admitir que Dios quisiera positivamente la guerra. Y exigían una postura lógica y total frente a esa creencia. Denunciaban a las "iglesias", por su racionalismo, espíritu de acomodación y servilismo, y débil espiritualidad. Veían que el cristianismo va perdiendo adeptos: entre 1941 y 1960 fue pasando del 34,2 al 28,5 por ciento. En las demás

---

42. KEEN'S, S., *To a dancing God*, N. Y., 1970.  
 ID., "Manifiesto for a Dionysian Theology" en *Trascendencia*, 1969.  
 BROWN, N. O., *Love's Body*, N. Y., 1966.  
 MILLER, D. L., *Gods and Games; Towards Theology of Play*, N. Y. 1970.  
 RAHNER, H., *Man at Play*, N. Y. 1967.  
 PIEPER, J., *In tune with the World: A theory of festivity*, N. Y. 1965.  
 HUIZINGA, J., *Homo ludens. El juego y la cultura* México 1943.  
 CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*. Edición aumentada, Paris 1950.

religiones se producía el mismo fenómeno. Contra los hechos nada valen los argumentos.

Estos jóvenes americanos, que nacieron y vivieron en un materialismo social, sentían el aburguesamiento, la ultrasatisfacción, la saturación, la falta de deseos y de codicia, la muerte cercana. La subida de Kennedy al poder, y el nuevo sentido que parecía iba a cobrar el orden social, puso de relieve el desorden reinante, las incongruencias de esta sociedad de consumo. Y todo esto se agravó con las experiencias psicológicas y teorías de Huxley y Leary<sup>43</sup>.

#### 4. *El estilo de la espiritualidad actual.*

Puede hablarse de "estilo de espiritualidad", cuando una época llega a constituir un sistema de vivir la espiritualidad en todos los detalles de la existencia. ¿Es posible hablar hoy de un solo estilo? Vivimos, no sólo en plena crisis, sino también en niveles diferentes de espiritualidad: hay ascetas antiguos, medievales, individualistas, socialistas, etc. Se puede hablar de estilo en el sentido de "espíritu", teniendo en cuenta que la espiritualidad no es "naturaleza", sino "cultura". Así, se enumeran tres estilos generales: 1) espíritu de seriedad; 2) espíritu de juego; 3) espíritu de eternidad. Hoy prevalece el "espíritu de juego", si bien el cristiano tendrá que combinarlo con el espíritu de eternidad-temporal que reclama su tradición.

El espíritu de juego supone que un sujeto puede elegir una solución diferente en dos momentos diferentes, ya pensando en satisfacer un deseo, ya dejándose llevar por un sentimiento de aventura y riesgo. Puede entonces parecer que la vida no se toma en serio, y que es juego de niños. Pero muchos estiman que el juego es algo muy serio, la auténtica respuesta a una situación de superproducción, guerra y

- 
43. LANCELOT, M., *Je veux regarder Dieu en face*, Paris 1968.  
 ROSZAK, Th., *The Making of a Counter Culture*, N. Y., p. 968.  
 MARCUSE, H., *El final de la Utopía*, Barcelona 1968.  
 ID., *Vers la libération*, Paris 1969.  
 ID., *Philosophie et Revolution*, Paris, 1969.  
 BECKER, R., *Bilan de la Psychologie des profondeurs*, Paris 1968.  
 HUXLEY, A., *Les portes de la perception*, Paris 1954.  
 ID., *El cielo y el infierno*, Paris 1956.  
 ID., *La Isla*, Paris 1962.  
 LEARY, T., *La politique de l'extase*, Paris 1973.  
 DOWNING, J. J., *Psychedelic Experience and Religious Belief*, N. Y., 1964.  
 SMITH, H., *Do drugs have religious import?* N. Y., 1964.  
 HERNANDO, B., *Jesucristo, nuevo ídolo de la juventud*, Madrid 1972.

mentira. Ha brotado así una teología del juego que no puede confundirse con otras actitudes pasadas: indiferencia del contenido de la acción (Simona de Beauvoir), placer de afirmarse a sí mismo (Lyautey), esteticismo (Kierkegaard), hedonismo (Montherlant), sensualismo mental (Jacques Rivière), autismo (Piaget), nihilismo del que se suicida para demostrar su libertad absoluta (Dostoyewsky). Esas formas de intelectualismo no responden a nuestra actual situación.

Kierkegaard y Nietzsche muestran que la ironía y el humor son rasgos corrientes de un "espíritu de eternidad"; caben entonces perfectamente en el cristianismo. Todos los grandes sistemas clásicos de moral tienen un fondo común de ironía, en oposición al espíritu de pesadez y de seriedad, a la carencia de sentido del humor, a un infierno sin risa. Se explica bien que la actual Teología Espiritual se ocupe de la risa, de la danza y de la música<sup>44</sup>.

##### 5. *¿Cómo será el deber social?*

La prepotencia del socialismo y la preponderancia de la sociología nos proponen criterios sociales para acreditar nuestra espiritualidad personal. Los términos comunidad, sociedad, estructura, solidaridad, participación, simpatía, unidad, etc., anuncian una existencia comprometida, un "reino del amor". Ese amor, principio radical de la existencia en común, es la relación o categoría fundamental que nos empuja hacia un misterio infinito (M. Scheler, M. Buber). En ese fenómeno se revelan los valores estructurales o categoriales, que luego darán su forma concreta a la espiritualidad humana personal (Gusdorf).

Pero la dificultad viene cuando queremos pasar del terreno abstracto al concreto. Mientras se hable de "amor a la tierra", "amor a la sociedad", "amor al hombre" o "filantropía", todo va bien. ¿Pero podemos y debemos amar al "hombre", es decir, a estos hombres que nos rodean, acosan, explotan, oprimen y deshumanizan? Los filósofos y científicos se esfuerzan por facilitar y justificar ese "deber" de amar, y así nos hablan de valores; de hecho son "empíricos", pero llevan títulos ostentosos: valores generales, sociales, universales, de situación, de condición humana, etc. Al fin resulta que tales valores

44. CIRLOT, J. E., *El estilo del siglo XX*, Barcelona 1952.  
 VAN DER LEEUW, G., *Sacred and profane Beauty*, N. Y. 1963.  
 NEALE, R. E., *In praise of Play*, N. Y. 1969.

no pueden imponerse nunca a una libertad personal; por ende, sólo valen para los hombres "despersonalizados"

Todos estos filósofos y científicos reformadores, que hoy constituyen legión, terminan por recurrir a la Biblia, lo que resulta extraño. Ningún valor empírico puede ser para los hombres un fin absoluto: todo hombre y todo grupo o sociedad tiene sus límites, y sus valores son relativos. No hay posibilidad de establecer un "fin penúltimo", sino por relación a un "definitivo fin último". Parece claro que una reforma social sólo puede apoyarse en una teología espiritual, como norma de vida común. Porque nunca habrá prójimos o hermanos, si no hay para todos un Padre celestial. Sólo así habrá existencia comprometida o espiritualidad comprometida. Sólo un bien o valor, superior a la sociedad y al individuo, puede reglar sus relaciones. Da pena leer el último capítulo de los humanistas, apoyados en Marx, Freud y Durkheim <sup>45</sup>.

45. La principal acusación del mundo contra los cristianos es que en su religión no sienten la responsabilidad ante la tierra y el mundo.

SANTMIRE, H. P., *Brother Earth, Nature, God, and Ecology in Time of Crisis*, New Jersey 1970.

GUSDORF, *Traité de l'existence moral: último capítulo y conclusión*.

MOELLER, Ch., *Humanismo y santidad*, Barcelona 1967.

KIERKEGAARD, S., *Vie et Regne de l'amour*, Paris 1946.

SOROKIN, P. A., *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madrid 1956.

FROMM, E., *Y seréis como dioses*.

## X. TEOLOGIA ESPIRITUAL PARA DESTERRADOS

1. *El destierro de Babilonia.*

Se habla mucho de "teología de peregrinos" (viatores), pero poco de "teología de desterrados" (transmigrantes). No queremos confesar que somos desterrados y nos hacemos todavía la ilusión de ser turistas. Liquidamos la era constantiniana: sólo nos queda establecer paralelismo con nuestra situación en los orígenes del cristianismo o en la cautividad de Babilonia. Los orígenes del cristianismo sólo nos permiten un paralelismo remoto, ya que al vendaval de Pentecostés no se puede ni reproducir ni imitar. Busquemos, pues en el destierro de Babilonia un modelo social, o por lo menos un ejemplo parcial, para comprender mejor nuestra actual situación espiritual. El paralelismo fundamental consiste en que también a los judíos se les hundió su mundo, mientras surgía otro. Se imponía el problema del criterio: era menester acabar con los seudoprofetías y con los seudooráculos de Jahvé. Era preciso someter a crítica severa a los que sentenciaban: "esto dice el Señor", y habían causado el destierro.

Los golpes asestados a la religión oficial obligó a cultivar con preferencia los deberes y culto que podían realizarse: la circuncisión, el sábado, las reuniones en grupos sinagogales, las leyes de pureza, el culto a la tradición, la ley y la historia, la confianza en Dios, eliminación de sincretismos e irenismos. Esta labor exigía concordar las viejas tradiciones con las modernas costumbres, para redactar una Ley o *Torah* fundamental, que hallamos en el Pentateuco. Así nació la Biblia canónicamente. Una larga serie de teólogos realizó esa empresa gigantesca (Sir 38,34 a 39,8. El peligro de "legalismo", o juridismo era evidente y Cristo mismo lo puso de relieve. Surgieron nuevas explicaciones: doctrinas sobre la creación del mundo, concepto de "nueva alianza", renuncia a los abusos pasados, nueva teología, ángeles, demonios, resurrección, escatología, apocalíptica, casi una nueva religión. Este paralelismo no es identidad: *comparatio non ambulat in quatuor pedibus*: es sólo un recuerdo útil, una advertencia importante, y un aviso de los riesgos que nos amenazan.

---

46. RINGGREN H., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963.

DE VAUX, R., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols. Paris 1958.

## 2. *Espiritualidad de destierro.*

Los rezagados constituyen problema. No faltarían en Babilonia rezagados que anunciaran la conquista de Babilonia, o la vuelta inmediata a la tierra prometida, mientras Jeremías y los profetas auténticos recomendaban edificar casas, plantar viñas, instalarse en familias y grupos, organizarse. La nueva situación que surgía obligaba a discernir con cuidado la trascendencia de Dios. En adelante, el que afirmara "esto dice el Señor", tenía que mostrar sus patentes y someterse a criterios sociales.

Es vano alegar que la trascendencia cristiana es cualitativa y no espacial o local, como la trascendencia griega. Eso es cierto y muy importante sin duda. Pero si el término "trascendencia" ha de conservar algún sentido, significa que Dios no está al alcance de cada individuo que diga "yo me entiendo con Dios", o "yo represento a Dios" y no necesito iglesia, sinagoga, ni pueblo de Dios. Se impone el sistema de las mediaciones, como en Babilonia, y se rechaza todo "libre examen", protestante o católico, todo individualismo incontrolado, toda divinización enmascarada.

También es vano alegar que hoy tenemos ya una "nueva trascendencia" que se revela en el espíritu humano, y no en el cosmos. Eso es también cierto y muy importante. Pero, si el término trascendencia ha de conservar su sentido, en el espíritu humano hay una frontera sagrada. Se ha ampliado el espíritu humano: el psicoanálisis ha mostrado dentro de ese espíritu perspectivas y horizontes casi infinitos, una espeleología deslumbrante, tenebrosa, inmensa, profundísima. Pero tiene que haber una frontera. Contamos ya con experiencias psicodélicas, éxtasis musicales, análisis existencialistas, Zen, Yoga, Swammis, sectas, pentecostalismos, drogas, adivinos, espiritistas, ocultistas, parapsicólogos, etc. Pero tiene que establecerse una frontera. Nietzsche, en su "Poema" al Dios desconocido, recorre sus propias grutas y al fin descubre el altar en lo más íntimo del corazón. El verbo "conocer" vuelve a cobrar sentido experimental de inmanencia. Pero nuestro mundo es simbólico y tiene que haber una frontera. La trascendencia griega era ficticia; la nuestra es radical<sup>47</sup>.

47. NOTH, M., *Geschichte Israels*, 3 ed., Göttingen 1956.  
ALBRICHT, W. F., *From the stone Age to Christianity*, 2 ed., N. Y. 1957.  
CARD. SUENENS, L. J., "La corresponsabilidad", en VARIOS, *Teología de la renovación*, Salamanca, 1972.  
GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1972.

### 3. *La alegría de destierro.*

Una teología del destierro debería ser teología del luto, de lamentaciones y plañideras, o en todo caso de caras largas y ojos en blanco. Pero aquí falla en parte nuestro paralelismo con los judíos humillados y rencorosos. Ellos colgaron la cítara de los sauces, se negaron a cantar en tierra extraña y maldijeron al babilonio: "bendito sea el que te aplaste y estelle a tus hijos contra una piedra"! Nosotros somos cristianos, no vivimos en tierra extraña, sino desterrados en nuestra tierra, y amamos al babilonio como a nosotros mismos. Muchas veces tendremos que llorar con los babilonios que lloran, pero en esta crisis actual tenemos que participar en el folclore de los que nos piden: ¡"cantadnos algún cántico de Sión, cantadnos alguna misa gregoriana!".

El paralelismo se restablece en buena parte, ya que los sionistas de la restauración recobraron una alegría nueva y santa; nosotros en este destierro, que es al mismo tiempo restauración, recobramos la alegría del Señor. La alegría es el fundamento de la restauración, una de sus columnas: "no estéis tristes: la alegría de Jahvé es vuestra fortaleza... Callad, este día es santo: no estéis tristes" (Nehem 8,10 s.). La postura trágica, el espíritu de pesadez y seriedad, no encajan bien en el cristianismo. De san Ignacio de Loyola, hombre duro, cuenta Ribadeneira que no se le podía mirar a la cara sin sonreír, ya que irradiaba felicidad y aun hilaridad.

Tenemos en la Biblia un hermoso símbolo, que nuestros teólogos de vanguardia vienen utilizando: "David danzaba delante del Señor con todas sus fuerzas, e iba vestido con un efod de lino... Mical, la hija de Saúl, vio desde una ventana al rey David que danzaba delante del Arca, y lo despreció en su corazón... Mical le dijo: era ridículo el rey, medio desnudo e indecente delante de sus criadas y criados! Pero David replicó: He danzado delante del Señor que me eligió, y aún haré cosas más viles y me rebajaré hasta el polvo, y tendré en gran estima a las criadas y criados... Pero Mical fue ya estéril hasta el día de su muerte" (II Sam 6, 14,23) <sup>48</sup>.

- 
3. MARTY-PEENNAN, ed. *New Theology*, n. 7: *The Recovery of Transcendence*, N. Y. 1970.  
 SONTAG, FR., *God why did You do that?* Philadelphia, 1970.  
 BERGER, P. L., *A rumor of Angels*, N. Y. 1970.  
 COX, *Las fiestas de locos*, p. 161-168.  
 BACKMAN, E. L., *Religious dances*, London 1952.  
 TAYLOR, M. F., *A time to dance: Symbolic movement in Worship*, Philadelphia, 1967.

#### 4. *Teología de la felicidad.*

Parece ser que tenemos derecho a ser felices aun en nuestro destierro. Y por eso tratamos de cobrar consciencia clara de nuestra situación. Pero chocamos con otros que no piensan como nosotros (pluralismo). Ch. A. Reich distingue tres posturas fundamentales: 1) Los Quijotes que viven todavía en el pasado, y piensan y hablan anacrónicamente; 2) los que reconocen los vicios del pasado, que han causado el destierro, pero estiman que todo se arreglará pronto (Post nubila Foebus) con pequeños retoques, reformas y concesiones, sin necesidad de modificar los fundamentos y dentro del espíritu antiguo: vino nuevo en odres viejos (Lc. 5,37; 3) los jóvenes que traen sentido revolucionario, a los que Billi Grahan llama "la generación de Jesús", porque traen la sabiduría de los infantes (Ps. 8,3), diferente de la sabiduría de los "niños quemados".

Tenemos que liberarnos de la idea de que vivimos en un campo de concentración, con su maravillosa administración, con sus expertos y especialistas, con sus computadores y robots, con su jungla de problemas insolubles. Es verdad que nuestra situación es oscura y resulta difícil hacerse una consciencia clara. Pero ya sólo el intentarlo nos ofrece una experiencia singular: es la revelación de una trascendencia. Si caminamos en busca de nuestro yo, si no nos contentamos con el yo empírico, es que hemos entrado en un camino extraño y no controlado, que nos ofrece desde el principio la felicidad propia de la tierra. "Yo y mi circunstancia o estructura", se dice "yo y la gracia divina".

Fácil es desviarse en ese camino; constantemente nos ofrecen el "vivir un personaje", en lugar de vivir nuestra propia persona. Sentimos pavor de tener que "crearnos a nosotros mismos de la nada"; es decir, de nuestra libertad, de nuestra ausencia de causas y excusas, contentándonos con simples motivos de credibilidad. Y por-

---

SHEETS, M., *The Phenomenology of dance*, Madison 1966.

THIELICKE, H., *Der Evangelische Glaube*, p. 588. No sólo proclama la necesidad de ideales y utopías, sino también de sueños y fantasías, recordando la fórmula de Alberto Schweitzer: "¿Qué sería el mundo, sin los sueños de los adolescentes?" Ese apéndice se titula: "El sentido de los sueños".

Id., *Theologie und zeitgenossenschaft*, p. 307. Lleva el título: "La necesidad de soñar y el arte de poder soñar". Proclama que una pasión creadora no puede darse sin sueños, y opone la potencia impulsiva de los sueños a la impotencia y esterilidad de los que confunden la virginidad con la falta de calorías.

que es tan fácil caer en la tentación, el nihilismo se extiende como mancha de aceite. Nos vemos obligados a hacernos como niños para entrar en el Reino de los cielos (Mt. 18,3). Y ese candor del niño, que no envejece, aunque crezca, es la teología de la felicidad<sup>49</sup>.

##### 5. *El Vaticano II, como prisma.*

El Concilio "puso término a la Era Constantiniana del Vaticano I... Es el heredero de las grandes corrientes renovadoras que fluían en el interior de la Iglesia: encauzó todas esas corrientes, que cada vez habían ido adquiriendo más fuerza bajo el influjo del Espíritu Santo, y las dirigió decisivamente hacia la mar abierta, que era su meta... Además constituye un nuevo punto de partida, como energicamente nos recordaba Pablo VI. Ya nos encontramos de camino hacia el Vaticano III, cuyos contornos todavía son vagos. La Iglesia, aunque enraizada en el pasado, es también impulso hacia el futuro. La renovación no significa para ella volver al pasado, sino avanzar... para responder a sus nuevas invitaciones. ". Estas palabras del Cardenal Suenens presentan al Vaticano II como un prisma que recoge los haces de luz del pasado y los proyecta hacia el futuro, pero transformados. Lo que parecía una meta se convierte en un punto de partida y lo que parecía una recolección era el grano reunido para la sementera.

Al trasladar el acento del fin último al fin penúltimo, el mundo aparece como un juego de Dios, en el que él tiene sus complacencias. Se atribuye a Dios mismo un sentido del humor, como también a Jesucristo en su contienda frente a los serios y pesados fariseos. Casi todos los santos han tenido un excelente humor y un cierto ingenio para expresarlo, porque les manaba del corazón: "Un santo triste es un triste santo". La fórmula "si no os hacéis como niños", cobra un aspecto nuevo. Dios es el siempre Antiguo y siempre Nuevo, el que era, el que es y el que siempre está viniendo hacia el futuro. El sentido de humor alude a una cierta felicidad, de la que debemos disfrutar ya en la tierra, no sólo como un privilegio, sino como un mandamiento de Dios.

49. REICH, Ch. A., *The Greening of America*, N. Y. 1970.  
 THIELICKE, *Theologie und Zeitgenossenschaft*, p. 307.  
 NOVAK, M., *The experience of nothingness*, N. Y. 1970.  
 ROSZAK, *The Making of a Counter Culture*, p. 205 ss.  
 VARIOS, en *New Theology*, n. 8, 1971.

Y si hallamos dificultad en compaginar todos esos conceptos y aspectos de la teología espiritual, pensemos que el sentido del humor es ya amor. Y de eso tratamos, de ordenar el amor<sup>50</sup>.

LOPE CILLERUELO

- 
50. BERDIAEV, *La destinación del hombre*.  
 Id., *Esprit et réalité*, p. 204-248.  
 POLIN, R., *La création des valeurs*, Paris 1944.  
 NIETSCHE, Fr., *La gay savoir*, Paris 1939, p. 165 s.  
 SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 1928, p. 353-360.  
 BUBER, M., *Je et tu*, Paris 1938, p. 20 s.  
 MARTIN G. M., *Wir wollen hier auf Erden schon...* Stuttgart 1970.  
 S. Agustín, *In Ps. 131, 1 PL 36, 1716*: "mientras nuestro hombre exterior se disuelve, el interior se renueva. Debemos renovarnos para que no nos sobrecoja la vejez. Es necesario progresar, pero no de manera que con lo nuevo nos hagamos más viejos, sino desarrollando en nosotros la misma novedad".  
 HERNANDO, B., *Jesucristo, ídolo de la juventud*.  
 KLEIN, W., *Teilhard de Chardin und das II Vatic. Konzil*, München 1975.