



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 31 (2011)

ISSN: 1699-2849



Instituto de Empresa y Humanismo

Master en Gobierno y Cultura de las Organizaciones

Trabajo de Investigación

LA OPORTUNIDAD MODERNA:

DEL MIEDO A LA ESPERANZA.

La crisis de la modernidad

según Leonardo Polo

Alberto I. Vargas

Director:

Dr. Juan Fernando Sellés Dauder

Pamplona 2010

RESUMEN

Hoy estamos en la *crisis* más grave de la historia por ser la más íntima, la más profunda: por ser *personal*. El hombre está desgarrado porque ha interiorizado el *miedo* y la *mentira* perdiendo la *orientación global*, y esto se muestra hoy con una pluralidad de manifestaciones. La causa de la crisis es la *desvinculación personal* e íntima del hombre con Dios, que produce un estado en el alma de *tristeza espiritual*. Este sentimiento del espíritu es una constante de toda la modernidad que tiene su origen en la actitud voluntariamente temerosa de Duns Escoto y Guillermo de Ockham ante la fuerza del pensamiento aristotélico. Por un *pesimismo teo-antropológico* se desiste de pensar que el hombre es *capax Dei*. Esta actitud es un *error*, que tiene como consecuencia la búsqueda de resultados en el mundo y el hombre mismo que sí se consideran asequibles. Esta situación de crisis de crecimiento interior se agrava con el fracaso del pensamiento hegeliano, provocando mayor desconfianza en el pensar que se manifiesta al mismo tiempo en una profunda *desesperación* y un *falso optimismo* futuro en un contexto de una *mayor* problematicidad y *complejidad* de factores. La comprensión integral de la crisis nos permitirá acceder a una novedosa *inventiva* de alternativas íntimas que la conviertan en una *oportunidad de crecimiento* venciendo el miedo de abrirnos interiormente a Dios y acudiendo a todos los recursos disponibles, en especial, la *familia* y la *sociedad civil*.

PALABRAS CLAVE: Crisis, Modernidad, Leonardo Polo, Antropología, Pesimismo, Tristeza espiritual, Ateísmo, Esperanza, Familia, Sociedad Civil.

ABSTRACT

There seems to be a grave *crisis* of intimacy and *personal* realization in the world today. Man appears crushed interiorly by *fear*, as a result in a loss of personal direction generally discernible globally. The crises have its cause in the personal interior *separation* between man and God resulting in a *spiritual sadness* connected to "modernity". Its origin is in the deliberate fear of Aristotle's metaphysics found in Duns Scotus and William of Ockham. A *theo-anthropological pessimism* impedes man from thinking that he can reach God, or know God: that is an *error*, which has, as a consequence, the over reliance on empirical evidence and seeking worldly success, away from God. In Hegel this crisis worsens, provoking a deeper mistrust, *desperation* and *false optimism* of the future. All these occur in the modern *complex* environment. Understanding modernity from the perspective of personal intimacy allow us to *invent* intimate alternatives to transform the crisis in a *growth opportunity*; if we conquer fear and open our personal intimacy to God, we will be able to use the available resources of *family* and civil *society* to overcome this situation.

KEY WORDS: Crisis, Modernity, Leonardo Polo, Anthropology, Pessimism, Spiritual sadness, Atheism, Hope, Family, Civil Society.

ÍNDICE

Resumen

Introducción

CAPÍTULO I. UNA ENCRUCIJADA: LA CRISIS DE LA

SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

1. La crisis como problema
2. Nuestra actual situación
3. La etiología de la crisis
 - a) Cientificismo: fragmentación del cosmos
 - b) Relativismo: irracionalidad de la historia
 - c) Escepticismo: decepción de la técnica
 - d) Materialismo: indigencia del espíritu
 - e) Ateísmo: miedo a soltarse de sí mismo

CAPÍTULO II. EL MIEDO EN EL INICIO DE MODERNIDAD

1. Un fenómeno íntimo que cambió la sociedad
 - a) Escoto y Ockham
 - b) Pesimismo voluntario
 - c) La tristeza: una decisión moderna
2. El pesimismo teo-antropológico
 - a) La acidia de Lutero
 - b) Crisis en la Iglesia

CAPÍTULO III. TURBACIÓN Y CERTEZA MODERNAS

1. Miedo a pensar
 - a) Miedo y mentira: el error medieval
 - b) Descartes en busca de seguridad
 - c) Hobbes y miedo: hermanos gemelos
2. Trabajar y no desesperar: el principio del resultado
 - a) Activismo inútil
 - b) Las seis tesis del principio del resultado
 - c) La ciencia: una nueva religión
 - d) Ciencia y mitología

CAPÍTULO IV: OBTURACIÓN Y APERTURA AL FUTURO

1. El futuro obturado
 - a) La crisis romántica
 - b) La dialéctica de Hegel
 - c) Kierkegaard, Marx y Nietzsche: el posthegelianismo
2. La catatonia: desesperados ante la complejidad

- a) [Complejidad inabarcable: optimismo vs. desesperación](#)
- b) [Del miedo a la esperanza](#)
- c) [La oportunidad moderna](#)

[Conclusiones](#)

[Bibliografía](#)

INTRODUCCIÓN

Para un politólogo como yo, el primer discurso de un estadista tiene un especial valor. ¿Cómo olvidar el primer discurso de Churchill en 1940 ante el Parlamento Inglés?: “No tengo nada más que ofrecer que sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor... Ustedes preguntan: ¿cuál es nuestro objetivo? Puedo contestarlo en una palabra: victoria. Victoria a toda costa. Victoria a pesar de todo el terror”. Y también, ¿cómo olvidar el primer discurso de John F. Kennedy como Presidente ante el Congreso Norteamericano en 1961?: “No preguntes lo que tu país puede hacer por ti; pregunta lo que tú puedes hacer por tu país”. Junto a ellos, hay un sin fin de discursos semejantes que nos llegan hasta hoy. Y como éstos, muchos otros que van desde hoy hasta la antigüedad.

El primer discurso de un estadista tiene una gran significación política por ser el espacio privilegiado en el que el gobernante manifiesta en sencillos trazos la línea central de su gobierno. El Papa y la Iglesia, experimentada como ninguna en el arte del buen gobierno, no es una excepción en este sentido. Personalmente me impactó muchísimo el primer discurso de Karol Wojtyla al tomar posesión del papado el 16 de octubre de 1978: “¡No tengáis miedo de acoger a Cristo y de aceptar su potestad! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!”. ¿Qué es lo que lleva a este filósofo polaco que vivió en carne propia los extremos abusos del nazismo y comunismo a plantear como línea de gobierno *vencer el miedo y cruzar el umbral de la esperanza*?

Durante 10 años he dedicado mi labor profesional a la formación de la juventud, lo cual me ha permitido conversar con muchísimos jóvenes de mi patria, pero también de otros países de America, Europa e incluso de Asia y África. Si algo he visto en común en todos esos jóvenes son sus deseos de empeñar su vida en cosas grandes y encontrar el verdadero amor que les haga auténticamente felices. Sin embargo, también he visto un temor –muy sutil, pero también muy profundo– en la gran

mayoría de ellos. A muchos de ellos se les ha presentado de un modo vital la situación del desamor, del aburrimiento, de la frivolidad, del activismo, de la desesperación, de la pérdida de la fe, de la soledad, e inclusive también del suicidio. Esto fue un descubrimiento para mí y la extraordinaria trayectoria y vida del Papa polaco, me ha llevado a preguntarme en los últimos años qué es aquello a lo que se refería con ese “no tengáis miedo”; pero, sobre todo, ¿cómo puedo yo ayudar a esos jóvenes que de algún modo me han confiado su intimidad?, ¿cómo es posible hoy para una persona, y para toda nuestra juventud, superar la situación de miedo y abrirse con un proyecto al futuro?

El 24 de abril del 2005 fue aun más grande mi asombro al escuchar como un gran intelectual alemán –Card. Joseph Ratzinger– de distinta escuela filosófica a la del Papa polaco en la plaza de San Pedro proponía también como proyecto para la Iglesia Universal *vencer el miedo y cruzar el umbral de la esperanza*: “¡Queridos amigos! En este momento no necesito presentar un programa de gobierno... En este momento mi recuerdo vuelve al 22 de octubre de 1978, cuando el Papa Juan Pablo II inició su ministerio aquí en la Plaza de San Pedro. Todavía, y continuamente, resuenan en mis oídos sus palabras de entonces: “¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!” ¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo –si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él–, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida? ¿Acaso no tenemos miedo de renunciar a algo grande, único, que hace la vida más bella? ¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego en la angustia y vernos privados de la libertad?”.

Con estos planteamientos comprendí que si en algo quería ayudar a la juventud era necesario un estudio serio de la situación, era necesario comprender con profundidad la problemática de nuestra sociedad actual: “Desde luego, se puede y se debe, –así lo ha de intentar siempre una persona noble– estudiar la situación moral en la que él y la sociedad en la que vive se encuentran. Ello es, como antes se ha dicho, condición imprescindible si se quiere –como se debe– mejorar. Tampoco es cierto que exista una necesidad histórica que haga imposible cambiar las cosas mediante el esfuerzo de cada uno. Esa es la tesis de la *pereza*”[\[1\]](#).

Al decidir hacer estudios de Maestría y posteriormente de Doctorado elegí la Universidad de Navarra porque mi formación profesional había sido plenamente moderna y deseaba saber qué tenía que decir el pensamiento cristiano ante tan grave problema social. En alguna ocasión, años atrás, escuché hablar del pensamiento de Leonardo Polo como un filósofo contemporáneo de alto alcance y gran complejidad. Por eso, sabiendo que había sido profesor de esta Universidad, al comenzar mis estudios de Maestría, no me interesé por él pues pensaba que yo no tenía la formación filosófica suficiente para abordarlo. Llegué a Pamplona con la intuición de que la raíz del problema se encuentra en el decrecimiento de la religiosidad y la pérdida del sentido, y que la solución tendría que estar en la reflexión sobre la paternidad y la filiación.

Durante las primeras semanas de estudios de Maestría en una conversación de pasillo con un buen amigo –el Dr. Alfredo Rodríguez Sedano– salió el tema de mi trabajo de investigación y lo que me dijo sobre la filiación fue un descubrimiento para mí: muchas de esas ideas eran de Leonardo Polo. Me animó a leer unos artículos de Polo, y bastaron unos días para convencerme de que en su pensamiento se encontraban planteados las soluciones filosóficas a los problemas que venía pensando años atrás; lo que más me entusiasmó de su pensamiento es el diálogo franco y serio de la modernidad con el cristianismo.

Por su parte, el Profesor Alvira –maestro y amigo– solía decir que “no hay mejor práctica que una buena teoría”. En este sentido, el objetivo de este trabajo de investigación pretende ser, en último término, totalmente práctico, y por eso mismo es una reflexión filosófica. Pienso que los problemas complejos primero hay que pensarlos muy bien, y como deseo ser verdaderamente eficaz en este proyecto, pienso que la reflexión filosófica es el primer paso para abordar un problema que a mí me parece tan vital y práctico como la vida misma. “Pensar” es el camino adecuado para abordar en serio el problema del miedo interior en la sociedad actual. Con este trabajo de investigación he querido centrar la atención, porque –como decía Polo– *pensar, es pararse a pensar*.

Bajo la dirección del Dr. Juan Fernando Sellés he procurado estudiar muchas de las obras publicadas de Polo para realizar este Trabajo de Investigación. Afortunadamente para mí, el planteamiento de mi tesis me ha exigido el estudio de las obras polianas más divulgativas, las que no pertenecen al acervo filosófico más complejo de Polo, como por ejemplo: las que tienen que ver con Metafísica, Teoría del Conocimiento, Lógica, Antropología Trascendental, etc. Este trabajo supuso también, en menor medida, la revisión de bibliografía secundaria, principalmente en autores que siendo o no personalistas recogen el patrimonio del siglo XX en compatibilidad con el pensamiento cristiano.

Así las cosas, este trabajo se centra en el pensamiento filosófico de Leonardo Polo en cuanto al *miedo como manifestación de la crisis de la modernidad*. A mi parecer –y pienso que de algún modo también al de Polo– el miedo, como *tristeza espiritual*, es una constante en todo el caminar moderno desde su primer momento hasta hoy y, por lo tanto, permite un acceso privilegiado a la índole misma de la modernidad. La crisis de nuestra sociedad es crisis de la modernidad, y consiste en que el hombre ha decidido soltarse íntimamente de Dios y agarrarse a sí mismo, encontrando al final del camino simplemente la nada. Preso de un fuerte pesimismo, el hombre ha pensado que Dios está fuera de nuestro alcance; de ese modo, nuestro corazón se ha llenado de un íntimo y profundo miedo y tristeza, de una tristeza espiritual. Hoy, nuestro terror, aburrimiento, inseguridad, pesimismo, perplejidad, decepción, desconsuelo, inquietud, desconfianza, angustia, desesperación es fruto de un miedo íntimo a acometer –a amar– a Dios; es una manifestación de nuestra tristeza espiritual. Hemos perdido a Dios y estamos desesperados.

En cuanto a los aspectos formales, el orden y la estructura de este trabajo tiene la siguiente lógica:

El *primer* capítulo “Una encrucijada: la crisis de la sociedad contemporánea” busca plantear el problema central de la tesis: la multiplicidad de crisis en que hoy estamos anula el crecimiento personal y responde a una crisis más íntima y profunda, *la desvinculación del hombre con Dios*. Fundamentalmente la crisis consiste en la *interiorización del miedo y la mentira* de un modo colectivo. Esta crisis es un problema al que el hombre se enfrenta y que debe superar. Tiene las siguientes características: *cientificismo*, fragmentación del cosmos; *relativismo*, irracionalidad de la historia; *escepticismo*, decepción de la técnica; *materialismo*, indigencia del espíritu; y, por último y más importante, *ateísmo*, miedo a soltarse de sí mismo.

El *segundo* capítulo “El miedo en el inicio de la modernidad” pretende dar un salto hasta el que para Polo es el origen del planteamiento moderno: los finales del Medievo, con el pensamiento de Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Aunque el miedo ha estado presente también tanto en la Edad Media como en la antigüedad griega clásica, no fue sino hasta finales del siglo XIII y principios del XIV cuando comenzó a presentarse como un fenómeno colectivo e íntimo muy concreto: *la tristeza espiritual a partir del pesimismo teo-antropológico*. En el origen de la modernidad el hombre ya no se ve como *capax Dei*, por un falso pesimismo de los alcances noéticos humanos, y cae pronto en una profunda *tristeza* interior por la gran pérdida que esto significa. Este fenómeno adquiere dimensiones colectivas a partir del *protestantismo* de Lutero.

El *tercer* capítulo “Turbación y certeza modernas” pone de manifiesto por un lado, los dos elementos neurálgicos –*miedo y mentira*– de toda crisis desde el primer momento de la decisión moderna en el que muchos llaman padre de la filosofía moderna: René Descartes. Por otro lado, desarrolla la intención que alienta la decisión moderna: *el principio del resultado* y la actitud *utilitarista*. Esta intención encuentra su más grande manifestación en el desarrollo de la ciencia moderna, que llega a alcanzar dimensiones mitológicas sugiriendo una especie de nueva religión: la de hombre mismo. Por último, en este capítulo se sugiere la relación que existe en la crisis eclesíástica propia del Renacimiento y el origen de la modernidad.

El *cuarto* y último capítulo, “Obturación y apertura del futuro” tiene dos dimensiones para abordar la situación de la crisis actual y los retos de futuro. La primera es la *obturación del futuro* que se produce tras la crisis romántica con el pensamiento dialéctico de Hegel y sus principales críticos: Kierkegaard, Marx y Nietzsche. La segunda plantea, desde la Escuela de Frankfurt, el último ingrediente que se integra a la crisis moderna: *la complejidad e inabarcabilidad*. Por último se desarrollan las posibilidades que la filosofía personalista del siglo XX, y muy especialmente Leonardo Polo, ofrecen para *pasar del miedo a la esperanza* y franquear así el futuro: aprovechar la crisis de la modernidad como una *oportunidad* de crecimiento.

Si bien este Trabajo de Investigación representa un breve estudio sobre el pensamiento de Leonardo Polo con respecto a la crisis de la modernidad, significa también un primer acercamiento al extenso pensamiento filosófico de este autor y un paso de cara a una posterior tesis doctoral. En un primer inicio mi intención era acceder directamente a las propuestas filosóficas del autor; sin embargo, con este trabajo he caído en la cuenta de la importancia en profundizar en los pilares de su filosofía de la historia, que le sirven para proyectar su original propuesta filosófica. En este sentido, me ha producido asombro la cercanía de la filosofía de Polo con las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia y, en concreto, con las de los dos últimos Romano Pontífices (antes y después de acceder al Papado). Con la perspectiva de estos meses de trabajo he logrado percibir la enorme capacidad de síntesis y comprensión del mundo contemporáneo y del hombre mismo que tienen estos autores.

Para una futura tesis doctoral quedan pendientes muchos asuntos que en su mayoría engarzan con las limitaciones de este trabajo. Fundamentalmente tengo interés en estudiar con profundidad no sólo las obras más divulgativas del autor, sino sobretudo el centro de su antropología y ética. También será necesario acceder con mayor fuerza a la bibliografía secundaria de críticos y desarrolladores de la filosofía de Leonardo Polo. En cuanto al trabajo de los próximos años veo conveniente adentrarme en algunos de los autores más destacados de la modernidad, para comprender con mayor profundidad el diálogo que Polo tiene con ellos y, principalmente, para alcanzar yo personalmente ese diálogo que me permita señalar sus contrastes y puntos en común. Por último, mis esfuerzos en los estudios de Maestría y Doctorado tienen una intención pedagógica; deseo que mi trabajo sea capaz de sugerir posibles líneas de solución a la problemática a la que se enfrenta hoy nuestra juventud. Por lo anterior, será muy conveniente abordar a futuro no sólo el miedo y el pesimismo sino la esperanza y el amor.

Agradezco al Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra que, por su rigor académico e interdisciplinariedad, ha contribuido enormemente a mi formación humanista. He de agradecer asimismo el cariño de mis profesores del Instituto que, junto con su prestigio profesional, siempre mostraron interés por mí y por todos mis colegas. Gracias también a Don Leonardo Polo, al que apenas conozco personalmente, pero cuyo pensamiento me ha abierto grandes y nuevos horizontes personales y académicos que sin duda marcarán mi modo de entenderme y entender el mundo. Por último, quiero expresar mi especial gratitud al Director de este trabajo, Dr. Juan Fernando Sellés, que –desde el primer momento– junto con su amistad me ofreció su ayuda e interés por mis inquietudes y proyectos.

CAPÍTULO I

UNA ENCRIJADA:

LA CRISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

1. La crisis como problema

Todas y cada una de las personas hemos pasado por momentos de crisis. Desde las crisis más inevitables –como la adolescencia– hasta las crisis más interiores y profundas. Lo más válido sería decir que, más que “pasar”, estamos en una situación de tensión constante, de crisis permanente. El hombre está inmerso en la realidad del crecimiento. Hasta el momento de la muerte se encuentran en él posibilidades de crecimiento interior y estas posibilidades comportan crisis. Debido a su condición espiritual, podríamos decir que en el hombre su crecimiento es irrestricto[2], sin límite. No se requiere de mucho trabajo intelectual para concluir que del mismo modo que el hombre puede crecer, también puede decrecer, disminuirse interiormente, enfermar[3]. Esta posibilidad de crecimiento o decrecimiento manifiesta la condición de crisis en la que el hombre puede estar. Pero, ¿a qué se debe esta condición?

La posibilidad de crecimiento sugiere *libertad*. La persona humana es fundamentalmente libre para *perfeccionar perfeccionándose*; es libre para crecer y, por lo tanto, existe la posibilidad libre de renunciar a ese crecimiento. Cuando este crecimiento se detiene, o no encuentra canales o alternativas de crecimiento, podríamos decir que la persona se encuentra en una situación de *crisis*. Ahora bien, al ser la crisis una posibilidad del hombre, ¿podría ser también una posibilidad del grupo social?, ¿podría toda una sociedad entrar en una situación de crisis, de imposibilidad de crecimiento? Más aún, ¿podría nuestra sociedad estar en una situación de decrecimiento, de disminución, de enfermedad?

Si reconocemos que el hombre es libre y abierto al futuro, al crecimiento – asunto no fácil de resolver y que abordaremos con profundidad más adelante–, entonces tendremos que reconocer también que la sociedad corra la misma suerte en la medida en que ambos –hombre y sociedad– son *sistemas abiertos y libres*[4]. La sociedad es un sistema abierto capaz de aprendizaje positivo y negativo, de crecimiento y de disminución social. Sólo desde este punto de vista podemos decir con justicia –como tanto se repite hoy– que estamos en una *gran crisis social*. Sólo si admitimos que la sociedad es *libre* podemos hablar de sociedad en crisis.

Hoy la sociedad humana está en una profunda crisis. Este es el modo en que Leonardo Polo entiende la sociedad y su crisis contemporánea, a la que muchos llaman con razón la *crisis de la modernidad*. Por ser la crisis más grave, la más profunda y la más íntima, es posiblemente el problema más complejo al que el hombre y la sociedad se ha enfrentado. Es cierto que el hombre es un “ser aquejado, suscitador de problemas; pero es también mejor *solucionador* de ellos”[5]. Por su tendencia al crecimiento el hombre se ve capaz de hacer frente a las crisis que le aquejan. Al ser el

hombre un *perfeccionador perfectible*, la sociedad se convierte en un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana, “un sistema de correcciones recíprocas (que) mejora a sus miembros”[6]. De ahí que podamos afirmar que ante la crisis, la sociedad puede seguir creciendo.

Sin embargo, la lógica básica exige ante cualquier problema el conocimiento claro de su naturaleza. Ante cada problema se presentan posibles *alternativas* que pueden ser verdaderas o falsas. Las falsas son aquellas “cuya aceptación limita la sociabilidad o implica su degradación. Muchas veces el hombre elige alternativas reductivas, lo que equivale a negarse a colaborar, a ser sujeto social”[7]. Cuando en el ejercicio de la libertad, tanto el hombre como la sociedad se orientan de modo repetido hacia alternativas negativas se produce una *entropía social*, un caos en el entramaje de las conexiones sociales que se manifiesta como una pérdida de crecimiento personal y social que empobrece y disminuye ontológicamente. Este es un riesgo propio de la sociedad, de la interrelación entre seres libres, de las personas humanas.

Continuamente en el devenir de la historia “se crean y se destruyen oportunidades vitales, surgen alternativas que conducen a la perplejidad, hasta hacer sentir a veces el *miedo* a la libertad y el *temor* a la incertidumbre... al futuro”[8]. Hoy estamos en una situación de incapacidad de crecimiento personal, de incapacidad de aportar a la convivencia humana que, por la complejidad y la magnitud del problema, podríamos decir que se trata de una situación de *crisis*. “Nuestra época se encuentra ante dificultades que se podrían resumir en la inadecuación entre los procedimientos heredados para resolver problemas y la gravedad característica de los problemas de un mundo interrelacionado, en que todo tiene que ver con todo: un mundo sistémico”[9]. Reina el modo parcial, especializado, de abordar los problemas y, desafortunadamente, la comprensión sistémica del hombre no es bien aceptada, sino que al contrario la percepción de complejidad produce *miedo*[10]. Al parecer, estamos inmersos en un problema de *encrucijada*.

Es propio del hombre y de la sociedad tener problemas, pero también es propio resolverlos. Además de todo lo que se pueda decir del hombre, éste es un *solucionador de problemas* que aborda el futuro con inventiva, abriéndolo y convirtiéndolo en una oportunidad. Sin embargo, las alternativas sociales que esa oportunidad suscita se vuelven complejas y aparece un problema de *coordinación*. “Todos los miembros de una sociedad son sujetos, y cada uno puede ponerse en el lugar del otro; las alternativas están entrelazadas. Esto basta para advertir el carácter sistémico de la sociedad. La sociedad depende de las alternativas de todos; si la alternativa sólo es de uno, se desencadena la entropía social”[11].

Vivimos un tiempo de crisis. Pero ¿a qué nos referimos con este concepto? “Crisis significa que ciertas convicciones pasadas han perdido su firmeza y no han sido renovadas”[12]; “que ciertos postulados se han *agotado* y que ciertos modos de afrontar la vida ya no responden a nuevas cuestiones”[13]. Cuando lo que tenemos

disponible, a la mano, no es suficiente para abordar los problemas que se nos presentan, entonces podemos decir que estamos en crisis. Sin embargo, en la actualidad somos testigos de una *pluralidad* de crisis, o mejor, de una situación generalizada de crisis. Desde distintas ciencias se ha procurado abordar las múltiples crisis de nuestro tiempo y, al parecer, el único resultado que se ha conseguido es una mayor decepción ante la complejidad. Refiriéndose a la educación –pero siendo fácil ampliarlo a muchos aspectos de la vida humana– Víctor García Hoz hacía un diagnóstico sencillo y claro de la situación: «nunca como hoy ha dispuesto la educación de tantos medios y recursos, y sin embargo, nunca como hoy el descontento ha sido mayor y tan generalizado»[\[14\]](#).

Con frecuencia se oye hablar de crisis financiera, universitaria, ecológica, juvenil, familiar, política, cultural, militar, afectiva, moral e inclusive científica. De ahí que para tener una comprensión más *global* de nuestra situación sea también muy conveniente ampliar nuestra concepción de crisis al punto de vista *cristiano*: “crisis significa desgarramiento, y la pluralidad de crisis confirma que el hombre está dividido (interiormente)”[\[15\]](#).

La crisis de hoy es fundamentalmente *personal*, porque el hombre está escindido, desgarrado desde lo más íntimo de su ser, y tiende a manifestarlo de modos diversos. Al decir *desgarramiento* nos referimos a una situación de ruptura interior, a un resquebrajamiento de lo más radical, profundo e íntimo del corazón humano. El hombre ha perdido la fuerza integradora y por eso hoy sólo es posible ver sus partes fragmentadas. El hombre contemporáneo es un “hombre contrariado, *escindido*, es el hombre desgraciado”[\[16\]](#) precisamente porque la crisis no es externa sino interna, lo cual la convierte en imposible de manejar, pues los grandes esfuerzos de nuestro tiempo se encuentran en el desarrollo técnico para controlar el mundo exterior, pero poca experiencia y desarrollo se tiene en lo que se refiere al mundo interior.

2. Nuestra actual situación

En los términos anteriores podemos decir que el modo en el que está nuestra sociedad hoy en el mundo es en una *situación* de crisis[\[17\]](#). Es decir nuestra *situación* es crítica, pues los principios que rigen nuestra actual sociedad o cultura han perdido vigencia y no logran mantener al hombre orientado en el mundo. Esa *situación* de crisis tiene varias características:

La primera es que, “tratándose de la situación, no se sabe cuándo se va a salir de ella: la situación comporta cierta *desesperación*. La situación, que es desgraciada, es también desesperada porque es la situación; no deja entrever ni siquiera imaginativamente cómo salir de ella: estamos instalados en ella, y, sobre todo, esta instalación es definitiva. ¿Cómo podríamos cambiar la situación? En la misma formulación de esa palabra se muestra que no se sabe cuándo va a desaparecer”[\[18\]](#). Nubla nuestra capacidad inventiva, pues al parecer todo lo que había disponible no ha sido suficiente. Así pues la incertidumbre de poderla superar nos conduce a la pérdida

de la esperanza, a pensar que es imposible salir de ella, que *hemos perdido la oportunidad* de regresar a la “normalidad”, pues ya ni siquiera sabemos qué es lo normal. “La tradición cristiana conoce dos actitudes fundamentales opuestas a la esperanza: la desesperación y la temeridad... La reflexión cristiana ha elaborado un estudio de la estructura de actos y actitudes que, en último término, crecen del tronco de estas dos plantas venenosas, y así se puede ver la gran familia ramificada. Si seguimos este análisis, verificaremos con estupor que se trata exactamente de una fotocopia de los problemas de nuestra época”[\[19\]](#).

Asimismo, la situación tiene una significación *global*[\[20\]](#) pues comprende todas las manifestaciones del hombre como ser personal y por lo tanto social: la crisis es plural, universal o mejor dicho multidimensional.

En este sentido no nos referimos a la situación de crisis en la uno está “situado” temporalmente, sino a la que uno es parte integrante: “no se puede salir de la situación si uno mismo se ha hecho situación, si uno mismo la alimenta porque él mismo la es. La situación (de crisis) no es algo externo, sino que cada uno la ha *interiorizado*: ha penetrado en el hombre y constituye a la sociedad. Por tanto, el mero cambio de coyuntura es demasiado somero, no sería verdaderamente un cambio de la situación. Dicho cambio habría de ser una profunda rectificación interior, un *librarse* de la situación no como algo impuesto desde fuera, sino como algo que ha calado en el hombre y ha llegado a determinarlo”[\[21\]](#).

Cuando afirmamos que el hombre desespera, nos referimos a que su problema es íntimo, no exterior, de tal modo que su comprensión es de alta complejidad. Si fuese exterior, sería mucho más fácil tener la inventiva necesaria para enfrentar la situación. Ahora bien, la crisis moderna es interior. Somos cada uno de los modernos la crisis misma. Y no estamos hablando de un asunto transitorio. Por eso la *inventiva* que se requiere es de un nivel superior y mucho más complejo; hoy se requiere una inventiva íntima, verdaderamente novedosa: personal.

En el fondo, lo radical de la situación de crisis en que nos encontramos es que hemos hecho propios los pilares sobre los que se sostiene y que la constituyen: el *miedo* y la *mentira*. “Un hombre definido por la situación es un hombre que vive en régimen psicológico de miedo-pánico y ha interiorizado la mentira. No es el miedo a una medida despótica; es algo más: es que yo me he hecho miedo, me he acobardado, no me atrevo a nada. Pero no sólo yo, sino que lo establecido en general es el miedo”[\[22\]](#).

Son muchos los intelectuales que afirman que hoy vivimos en un *nuevo totalitarismo* que ha sometido ya no nuestra libertad política, religiosa, económica, sino peor aún nuestra libertad interior. En este sentido está claro que “si el miedo ha sido interiorizado, si el miedo es situacional en este sentido, no necesita ser despertado por algo que produzca terror. Para instalar el miedo pueden hacer falta unas medidas muy duras, establecer en una primera fase un régimen tiránico, de

prohibiciones y suplicios. Pero si el miedo ha sido interiorizado, ya no hace falta el terror”[23].

En el caso de la mentira sucede lo mismo: ha sido interiorizada, nos hemos hecho mentirosos, vivimos en la mentira. Esto significa que en nuestra situación lo propio es negar lo evidente, y esta negación no viene de fuera como podría afirmar Descartes, sino justo de dentro, pues la mentira se interioriza; ya no se ve la realidad tal como es, sino deformada. De algún modo el hombre y en este caso una sociedad en general ha interiorizado una ideología[24], un modo erróneo de entenderse y entender la sociedad que en el fondo es una mentira, y la ha incorporado a su modo de ser, anulando su capacidad de buscar la verdad. La mentira ha calado hasta el fondo, o tal vez mejor dicho, ha salido del fondo mismo[25].

Cuando se acepta una antropología falsa, una ideología, se está haciendo verdadera la mentira, se está aceptando el error y adaptando su vida a esa “nueva” verdad, a esa nueva adecuación de su inteligencia a lo que no es real. “Entonces existencialmente con su vida le da razón a costa de hacerse a sí mismo mentira”[26]. Tal es el caso de los reduccionismos del hombre, propios de la modernidad que, siendo falsos, se han hecho verdad porque hemos aceptado las descripciones parciales sobre el hombre y las hemos vivido en consecuencia.

Una vez que el hombre y la sociedad han aceptado interiormente la mentira, se vuelve imposible dirigirles. *La función de dirección se anula* por la misma situación social, pues ésta comprende inclusive, y sobretodo, a los dirigentes[27], es decir, es colectiva. En esta tesitura somos como menores de edad, personas inmaduras que, al no tener libertad de proyecto, nos invade una profunda sensación de yugo, de *esclavitud interior*. Un mentiroso y miedoso no puede dirigir a otros, y con esto se demerita la libertad, pues *desaparece la orientación* y ya no es posible la comprensión del proyecto íntimo y personal. Así se obtura el futuro, pues no se sabe a donde se dirige, y con el se pierde el sentido de la vida personal y social.

Así entendido, este nuevo totalitarismo significa que hemos aceptado “libremente” el miedo y la mentira en *todos* los ámbitos de nuestra vida como un *nuevo* sistema social. Hemos permitido que el miedo y la mentira permeen la *totalidad* de nuestra realidad, de nuestra situación hoy. Así, nuestro *nuevo* sistema financiero, universitario, ecológico, juvenil, familiar, político, cultural, militar, afectivo, moral, científico, etc. está caracterizado íntimamente por el *miedo* y la *mentira*. “El miedo y la mentira rompen la vida social, es decir, aíslan a los seres humanos. El miedo y la mentira hacen absolutamente imposible la confianza. ¿Cómo puedo fiarme de alguien si yo miento y él miente? ¿Cómo puedo confiar en alguien si yo tengo miedo y él tiene miedo? ¿Cómo puede confiar en nadie un miedoso craso y un mentiroso integral? No puede: se aísla. La vida social está teñida de hipocresía; el miedoso y el embustero, socialmente, es hipócrita”[28]. ¿Acaso no se escucha hoy con frecuencia que la causa de estas crisis mundiales está muy relacionada con la confianza? Con tristeza se puede observar cómo el entramado social se ha ido deteriorando en gran

medida por la falta de seguridad en el otro, en el prójimo. ¿Acaso no tenemos todos miedo de romper ese sistema social para evitar la marginación? Pero paradójicamente el nuevo sistema es un sistema de marginación, de aislamiento individualista, de *soledad*.

Paradójicamente también en este nuevo sistema totalitario el hombre tiene que *considerarse libre*, lo cual es claramente falso en una situación de miedo y mentira. Se equipara la libertad a la situación en que se encuentra. Se piensa que se es necesariamente libre, por lo que cuando se intenta salir de la crisis, se piensa que salir de la crisis es perder la libertad, y entonces surge la desesperación[29], pues la solución al problema tiene un costo altísimo: la supuesta libertad. En términos psiquiátricos podríamos decir que el hombre en nuestra situación es *anancástico*, pues teme decidir resolver su situación, ya que piensa que perderá su libertad en el mismo proceso de liberación.

Esta no es una cuestión epidérmica, superficial. Ese miedo al que nos referimos no es un miedo psicológico, sino un *estado del alma*, una situación espiritual que atenaza constantemente y que tergiversa permanentemente la verdad. Es un miedo que imposibilita la dirección del proyecto personal y su manifestación en la sociedad, es un miedo que obstruye la libertad. Si hoy somos desgraciados es porque hemos perdido la gracia, el don de Dios; y, entonces, esto es un problema íntimo, una enfermedad espiritual.

Resumiendo, podemos indicar que nuestra situación de crisis hoy consiste en que no se sabe cuándo ni cómo salir de ella; es global y colectiva; es interior; rompe la vida social, la confianza; se cree falsamente que se es libre de ella. Este “conjunto de circunstancias son englobables en unidad por cuanto que está dominada por el miedo y la mentira y da lugar a la pérdida de la orientación global” [30]. De ahí que se puede afirmar que la multiplicidad de crisis responde a la manifestación de una mayor y más profunda crisis interior, estéril y sin crecimiento. Hoy el hombre en nuestra situación está fragmentado interiormente, está escindido, está en crisis.

3. La etiología de la crisis

Cuando se está enfermo el conocimiento de los síntomas es fundamental, pues éstos remiten al origen de la enfermedad. Sucede lo mismo en una sociedad: los fenómenos evocan al ser de sus causas. En este sentido se ha indicado que todos los síntomas antes mencionados se pueden resumir en los conceptos de *miedo* y *mentira*, pero interesa descubrir las causas que provocaron esos fenómenos para así poder tener un conocimiento integral de la situación.

Hoy parece que la historia se nos ha ido de las manos: si no sabemos qué pasa, tampoco sabremos qué va a pasar. Siempre hay que empezar planteando correctamente las dificultades. En términos clásicos podríamos decir que antes de tomar una decisión hay que deliberar: “para resolver un problema lo primero que hace falta es formular el diagnóstico en términos digitales, en términos de sí o no. Mientras

no se haga esto, las consideraciones son muy vagas, y no se concreta el camino a seguir. Además, si la formulación del problema se hace en términos de sí o no, se puede llegar a la etiología, se puede preguntar el por qué, sin quedarse sólo en los síntomas. Sólo si se escarba en los porqués, la solución está bien fundamentada, tiene una base racional” [31]. Si de verdad se quiere cambiar la situación, lo primero es reconocer si tenemos o no un problema, aceptar la situación de crisis y buscar las causas que la originaron.

Como se ha indicado, “en nuestra época aparece una *conciencia de crisis*, cuyas manifestaciones principales son la *crisis de la idea del cosmos*, surgida en el plano científico; la *crisis de la imagen universal del hombre*, motivada por razones históricas; la *crisis de la idea de que el hombre tiene un poder que se ejerce en el orden cultural*, basada en la situación actual de la técnica; la *crisis de la hegemonía del espíritu*, por razones de varios tipos, por ejemplo, las que proceden de la Psiquiatría y de la Historia como ciencia. Finalmente, *está en crisis la dimensión religiosa del hombre*” [32]. En términos populares las manifestaciones se concretan en cinco ideologías que a lo largo de los últimos siglos han ido minando en mayor o menor medida la cultura occidental: *cientificismo*, *relativismo*, *escepticismo*, *materialismo* y, por último y sobre todo, *ateísmo*.

a) Cientificismo: fragmentación del cosmos

La cosmovisión del hombre ha perdido su orientación originaria, pues ya no se comprende la idea unitaria del cosmos. En nuestro modo de entendernos con respecto al universo se ha producido una vacilación nada despreciable, pues el hombre fuera del cosmos es simplemente incomprensible. En nuestra situación actual se ha perdido la noción del hombre como habitante del mundo [33]: “el hombre y el universo no son dos totalidades separadas; el hombre guarda una estricta relación con el universo. Porque su ser, en gran parte, *está constituido* por elementos del mismo; porque el universo es el gran teatro donde se desarrollan las actividades del hombre, y, por tanto, *es integrante de nuestros proyectos*, en cuanto que se realizan en él; y porque además, el mundo *acogerá* nuestro cuerpo al final de nuestro existir” [34].

La comprensión de la relación del hombre con el mundo está íntimamente ligada con la naturaleza misma del ser humano. Si la interpretación de uno deformase la del otro, ésta se vería afectada de modo automático, y viceversa. El éxito al definir con precisión el universo es, por decirlo así, directamente proporcional a la definición que del hombre se pudo hacer. Su papel, su rol, su sentido se ve afectado por el modo en el que se haya decidido disponer del propio escenario, ese gran *teatro* que es el cosmos. Si la disposición no es adecuada, el hombre no podrá desempeñar con éxito el papel estelar. El personaje sólo surge en un escenario, fuera de él se diluye, desaparece

Lo que las sociedades antiguas habían logrado establecer en una visión unitaria, la sociedad moderna lo ha fragmentado sin encontrar de nuevo el modo de ponerlas en orden, en su justo lugar. Ahora ya no podemos concebir de nuevo lo que para los

clásicos era evidente: el *cosmos*. Justo nuestra situación se caracteriza por carecer de una convicción global acerca del universo, pues nos hemos quedado como perdidos entre dos infinitos: el universo y la partícula. Hoy el hombre no es capaz de dirigir el cosmos y su vocación de “dominar la tierra” se ha difuminado en el capricho de la ciencia.

Las explicaciones de las ciencias modernas –física, matemática, biología– son teorías que con dificultad podemos representar imaginativamente; por lo que tampoco podemos asegurar que dichos planteamientos sean verdaderos, o sea, que se adecuen a la realidad. Las premisas que sostiene la ciencia moderna muchas veces no están respaldadas por la evidencia recurriendo a argumentos teológicos que en muchos casos realmente son *mitológicos*. En ese sentido hoy la vida y el cosmos han dejado de ser *misteriosas* para convertirse en *enigmáticas*, mientras que en épocas anteriores, inclusive en la Edad Antigua y por supuesto en la Edad Media se tenían concepciones globales del mundo y la vida. Pareciera que hemos vuelto a la época de las cavernas donde Dios no es ya el fundamento del ser de los entes, sino el principio inmanente del universo. En su lugar penetra ahora el sentimiento panteísta del mundo, en el que el hombre –como dice muy plásticamente Dilthey– se coloca en el centro del cosmos[35].

Sin embargo, la fragmentación no queda referida exclusivamente a la materialidad del universo, sino también a la relación de éste con el hombre, lo que le convierte, ya no en un mero espacio material, sino en un lugar donde habitar: el *mundo*. Como diría Heidegger, el hombre es un *ser en el mundo*. En nuestro habitar en el universo hemos ido sustituyendo a la naturaleza con nuestro hacer técnico hasta lograr convertir la cultura en un mundo propio para vivir. “El mundo es un sistema, un plexo”[36] y el hombre dedica gran parte de su vida a construirlo, a *humanizar* el universo. Esta labor de mantener el mundo activo y aprovecharlo es propia del hombre como *perfeccionador perfectible*. Dicho de otro modo, el hombre tiende a relacionarse con el universo humanizándolo: el cosmos es mundo habitable en cuanto que el perfeccionador perfectible lo dispone y dirige a la trascendencia. No obstante, en este y en todos los sentidos, las referencias globales son muy significativas, y si se pierden, “el hombre puede sucumbir, desdignificarse, si el plexo que ha construido le reduce a la condición de mero *homo faber*”[37], perdiendo su categoría de *homo sapiens*.

“Como dominador del mundo, el hombre hace posible, a la vez, el perfeccionamiento del mundo y su autoperfeccionamiento. Estos dos puntos están estrechamente vinculados, pero no deben mezclarse. Cabe entender al hombre como el *perfeccionador perfectible*”[38]. El hombre perfecciona el universo, pero su fin no es perfeccionar el universo, sino perfeccionarse él mismo con ello. El hombre no sólo perfecciona al mundo sino, *sobre todo*, se perfecciona a sí mismo[39]; a esto nos referimos cuando decimos que el hombre requiere de referencias globales que orienten su obrar, pues de otro modo está destinado a *destruir el mundo*

destruyéndose. Esta situación es un abuso de pragmatismo, donde la razón teórica se subordina a la práctica: es el resultado de la desorientación íntima en el hombre.

La acción del hombre en el mundo pesa muchísimo, pues la organización del mundo por parte del hombre no es superflua. Pero en nuestra situación actual el hombre ha quedado atrapado por el mundo que él mismo ha construido y así se dedica ahora a cumplir roles, funciones en el plexo, conformándose con lo ya inventado. El mundo se vuelve aburrido por la falta de novedad. En cualquier caso, “el mundo humano existe sólo si está activado; y la activación corre a cargo de la acción humana: si la acción humana lo desasiste, si se separa del plexo, el mundo deja de ser. El hombre tiene que ejercer su acción respecto del plexo para darle existencia. Pero si el hombre se considera a sí mismo sólo desde este punto de vista, queda atrapado”[40], y el protagonismo histórico desaparece dando paso a una *anemia funcional*[41].

El hombre tiene necesidad de autoría -como diría Polo- en orden al gobierno del mundo, pues si nadie le hace caso, el propio hombre disminuye ontológicamente, se aísla, se fragmenta y deja de pertenecer al mundo mismo. Hoy por hoy se habla “con justificada preocupación del hambre en el mundo, pero hay otra omisión tan grave como ésta, y que existe en los países en que el hombre está bien alimentado: la incomprensión del mundo en que se vive”[42]. La nostalgia de que en otras épocas el hombre sí sabía lo que tenía que hacer consigo mismo y con el mundo es cada vez más repetida; sin embargo, hace falta resolver el problema moderno que tiene cada vez mayor complejidad.

El hombre moderno está solo; padece una soledad sin lograr encontrar a alguien que sea su referente; no encuentra nada acogedor, nada parecido a sí en el mundo moderno que él ha creado; busca al *otro*, pero no logra encontrarlo. En palabras de *The Police*, se puede decir que está enviando al mundo un mensaje S.O.S., pero nadie responde. Este problema es novedoso: ni los clásicos ni los medievales se enfrentaron a la soledad como fenómeno social. La antropología no es una trivialidad; tiene un rol rector en nuestra vida, y de ella depende todo nuestro obrar; no es lo mismo vivir en un mundo extraño que en uno propio en el cual se destaca[43].

Los *reduccionismos antropológicos* que han proliferado durante la modernidad son una consecuencia coherente con la aludida fragmentación del cosmos. El hombre, al perder de vista su rol en el mundo, se ha perdido también a sí mismo. Esta fragmentación tiene también como consecuencia clara el esfuerzo por comprender la naturaleza y al hombre mismo de modo parcial, fragmentario, que se manifiesta concretamente en el abuso excesivo del *método analítico* y el afán por la especialización, muy propio de la ciencia moderna. Tanto a este método como a los reduccionismos se atenderá más adelante.

Se ha atendido al *aburrimiento*, pero para comprenderlo con más claridad es necesario hablar también de *terror*. El hombre que se ve a sí mismo solo en el mundo no puede más que sentir terror por la extrañeza que el mismo mundo le provoca: “el

terror probablemente es una de las formas de tematizar el mundo mismo en cuanto *enigma*; por eso el terror en su sentido más propio es el terror cósmico, universal. En cierto modo el terror es opuesto al aburrimiento: ataca el interés desde el plexo, mientras que el tedio es un interés sin plexo, o unilateral”[44].

Terror no es lo mismo que miedo, aunque sean pasiones estrechamente vinculadas. El miedo queda referido a otro ente o a otro sujeto, mientras que el terror se refiere a la relación del hombre con el cosmos. De hecho sólo se tiene terror a la catástrofe en cuanto a que se ha destrozado la relación del hombre con el cosmos. Mientras que para el hombre mítico el terror es a lo inminente, por la fragmentación del cosmos, en la modernidad el terror es la posibilidad de pérdida del status de habitante del mundo. Así sucede hoy por ejemplo con el terror a la bomba atómica, a la “superpoblación”, al terrorismo, el milenarismo, el cambio climático que resurgen la actitud mítica ante un mundo ingobernable[45].

El terror no se siente, sino que cuando el hombre se enfrenta ante un problema insoluble el terror sobrecoge. Esto sucede hoy en ocasiones con la muerte, pues significa el abandono del mundo, la pérdida del status de habitante. Pero en muchas ocasiones sucede también en plena vida, como cuando el hombre se siente abandonado por el mundo; así el terror cósmico es también un terror a la posible soledad; de ahí que el *terror cósmico* esté –como se ha dicho– estrechamente unido al *miedo íntimo*[46].

En el fondo, la fragmentación del cosmos en el hombre significa también *no estar reconciliado con la realidad*, interesarse negativamente por la realidad, *aburrirse*, irritarse con lo que debería ser interesante[47]. El aburrimiento es otro tipo de muerte, pues “tiene algo de mortal ya consumado, y por lo tanto sugiere algo distinto del nuevo desaparecer uno mismo del mundo”[48].

Cuando el hombre no está reconciliado con la realidad busca consuelo donde no debe y lo pasa muy mal. Ante esa *desorientación global*, que hace la vida más dura, mucha gente adopta como válvula de escape el recurso desafortunado al sexo[49], hasta el punto de que la idea que gobierna en nuestra sociedad es que vivir castamente es imposible. La lujuria no es más que una no conciliación con el mundo, una distorsión de los intereses humanos obsesionándose por cosas que compensan los fracasos y decepciones[50]. Algo similar a la *liberación sexual* sucede hoy de con la denominada *profesionalitis* (que los americanos llaman *workaholism*), y asimismo con el ocio desmedido, la excentricidad, la saturación tecnológica, la ilusión de la moda y otras manifestaciones de una *sociedad aburrida*.

Por último, cuando lo interesante pierde entidad pero se conserva el interés, se cae en el *tedio*, que pronto lleva a la muerte del interés, produciéndose la *angustia*, esa enfermedad mortal de la que hablaba Kierkegaard. Tal angustia es terror, pero no cósmico sino *íntimo, personal*; es perder de vista la reconciliación con la realidad por un gran déficit de humanidad, por una seria disminución ontológica, íntima. A partir de la angustia se considera todo indiferente, al no apreciar la vida y el color que hay en el

mundo, se forma un gran vacío interior; ya nada es objeto de su interés, o más bien como diría Nietzsche, el objeto del interés es la *nada*. La angustia es un sentimiento general de alarma que sólo el que la ha padecido la puede describir con contundencia. No es de extrañar que los grandes tratados sobre ella se hayan logrado en el siglo XIX, al que muchos llaman el siglo de la angustia.

Ciertamente Agustín de Hipona vivió también un tiempo de crisis (aunque de mucho menor grado que el que vivimos ahora) y es de asombro la claridad de su diagnóstico: “El género humano adolece hoy, no de alguna corporal enfermedad, sino de sus vicios. La redondez de la Tierra es el lecho donde yace este gigante enfermo. Para sanar a este gigante enfermo descendió del cielo un médico todo poderoso y se rebajó hasta la carne mortal, lecho del enfermo. Él propone métodos saludables que sanan a quienes los observan; pero no se le hace caso porque amigos poderosos dicen que tal doctor no sabe nada”[\[51\]](#). Para Kierkegaard, la angustia es una enfermedad, consecuencia del pecado al cual sólo se puede responder en dos sentidos, la fe o la desesperación: “es un estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte, pero morir la muerte significa que se vive el mismo morir”. Esta es una postura muy distinta a la de aquella conocida confidencia de Teresa de Avila: “vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que *muerdo porque no muerdo*”. Actualmente la tan sonada pérdida del sentido de la vida no es más que una consecuencia de la angustia, provocada en muchos casos por una inadecuada o *deficiente educación religiosa*. Un niño al que nadie le ha hablado de Dios ni de religión, se encuentra profundamente desorientado en cuanto al mundo exterior y, sobre todo, en cuanto al mundo íntimo, personal.

Para el angustiado, la diversión es algo imposible, porque la angustia es *la muerte del interés* y, por lo tanto, ya no hay a qué dirigirse. En consecuencia, la solución no puede ser buscar lo interesante, como en el caso del aburrimiento, ya que para hacerlo tiene que haber interés. En la angustia el interés está atrofiado[\[52\]](#). La situación de angustia es mucho más grave que la de aburrimiento, pues significa un *salto* del plano natural al íntimo, al personal. En la angustia uno no está aburrido, sino *desesperado*. El que tiene angustia no ama, y tampoco se ama a sí mismo. Al ser el amor la forma más trascendental, más íntima del interés, la angustia no es más que la *incapacidad de amar*, porque el que ama se interesa.

b) Relativismo: Irracionalidad de la historia

En nuestra situación actual hemos llegado a pensar que el hombre es el único autor de la historia. Creemos que la vocación del hombre es destinar el tiempo: dar vocación, dirigir el curso de la historia. Esta idea es muy coherente con la soledad en el cosmos de la hemos hablado antes. El hombre moderno ha decidido desvincularse no sólo del cosmos, sino también con los demás hombres: le ha negado al otro su categoría de otro, de alteridad. Lo que está en crisis es “la imagen universal del

hombre, por razones históricas” [53]. Se abre así la puerta a la reflexión histórica a partir del hombre como autor. Se da paso a una nueva cosmovisión caracterizada por la ruptura de los vínculos con el Creador del cosmos: el *antropocentrismo*. Aunque San Agustín es un antecedente magnífico de la reflexión histórica, la discusión moderna empezó en el siglo XIX fundamentalmente con dos autores: Hegel y Dilthey.

Con Hegel en todo el siglo XIX se contempla la Historia con sentido positivo y optimista. Se cree con certeza, con seguridad que la Historia es una *continua cadena de evolución progresiva*. Hegel piensa que la Historia tiene un desarrollo racional, que tiene un sentido y un valor unitario: es un desarrollo que obedece a leyes especiales y que mira a una meta [54]. Su postura en la filosofía de la historia sienta las bases del *determinismo histórico*: la historia tiene un sentido progresivo inevitable. De este punto al fatalismo sólo hay un paso.

A partir del pensamiento hegeliano se ha podido resguardar la unidad de la razón y, en consecuencia, derivada la unidad de la especie humana. De ahí que entendamos a la comunidad internacional como las ramas de un mismo tronco: la razón. Si la razón es común, las verdades serán válidas para todos. Así las cosas, si la Historia tiene, en efecto, un sentido racional, no ofrecerá obstáculo a las dos notas anteriores: que las verdades sean válidas siempre, y para los individuos de todas las épocas [55]. Sin embargo, ¿dónde queda la libertad del hombre? ¿Es que acaso la historia es inevitable?

El concepto hegeliano del progreso histórico no es más que una renuncia a la libertad. El tiempo en el hombre *no es serial*. Si el futuro es necesario y la historia no es libre, el hombre se conforma entonces con lo inevitable y reaparece en él lo mítico dejándose llevar por el *terror cósmico* y aceptando la catástrofe. Si Hegel tiene razón, entonces qué sentido tiene la existencia si es inevitable, un automatismo que cancela los proyectos humanos [56]. ¿No es este el sentimiento de Heidegger, Jaspers o Sartre? El hombre está sumido en la pasividad, en el automatismo moderno; en palabras de Polo, en el “pasotismo”. El comunismo es un caso especialmente gráfico de esta situación.

Rechazar la libertad del hombre ante la historia significa también desvincular el tiempo biográfico humano del destinarse, es decir, significa desmoralizar [57] al hombre frustrando su capacidad de proyecto. Como consecuencia, se ha frustrado la posibilidad de crecimiento en el hombre, lo cual es equivalente a situarlo en crisis.

Sin embargo, a partir de finales del mismo siglo XIX y hasta la fecha esto se presenta como objeto de duda. Aunque se suele afirmar que la universalidad consiste en que la razón puede reducir a unidad toda diversidad, que la inteligencia es un principio unificante de la diversidad, con todo, ¿qué es la universalidad? Dilthey afirmó que no podemos tener una visión total de la Historia, que la racionalidad humana no es capaz de concebir el universo histórico. Con ello hoy, y paradójicamente, “la absoluta racionalidad de la Historia está en crisis, porque no vemos que la Historia tenga un sentido unitario. Se nos ha disgregado en un conjunto de culturas, períodos,

etapas, etc., que no son continuos ni están en relación con los demás, y se hace difícil crear un sistema para articularlos entre sí. Pero, precisamente, esta disolución de la racionalidad de la Historia afecta a la racionalidad misma del hombre”[58].

Para Dilthey la razón no puede abordar con sentido unitario a toda la historia, porque no cree que la unidad sea válida para los individuos de todas las épocas, sino sólo para los de cada época. Dilthey, al ser un posthegeliano, fragmenta la razón en la Historia; ésta deviene irracional y, como consecuencia, se tiende a concebir que existen tantos tipos de hombres como de épocas. Así se abre paso el *relativismo histórico* que permeará con gran fuerza a nuestra cultura actual mientras que se desfigura el hombre universal. Queda de manifiesto, pues, la crisis de la comunidad específica del hombre, ya que para Dilthey la historia es discontinua en cuanto presente y pasado. No hay ningún parecido entre nuestra sociedad y la medieval o la griega antigua[59]. Considerar que la historia es irracional es tan grave como negar la existencia de la destinación, del sentido original de la existencia, del proyecto íntimo y personal, en el fondo, de la *vocación divina*[60].

Ya no se entiende el valor espiritual del tiempo. Cuando se acepta el fatalismo del *relativismo histórico*, se acepta la esclavitud del devenir, del sinsentido del tiempo, y si no, se acepta el libertinaje, la desorientación, el abandono social, la soledad. Sin libertad el tiempo sólo se gasta, no es posible aprovecharlo. La Historia se nos ha ido de las manos y no nos queda más que lamentarnos: “dejar en la oscuridad el valor del tiempo para el espíritu, condena a reducir objetivos; si el ser humano no se da cuenta del significado positivo del tiempo para él, incluye en su visión del mundo un componente forzosamente pesimista”[61].

La historia no podemos entenderla de un modo seriado como localización según coordenadas cartesianas[62], ni tampoco como discontinuidad psicológica[63]. Las posturas de Hegel y Dilthey continúan la discusión entre universalidad y diversidad, determinismo e indeterminismo sin que la modernidad logre conciliar su propio conflicto.

c) Escepticismo: Decepción de la técnica

En la actualidad una manifestación de la situación de crisis que está en boca de todos es el *escepticismo*[64]. “Está en crisis la idea de que el hombre tiene un poder que se ejerce en el orden cultural. Esta crisis arranca de la situación actual de la técnica”[65]. Al parecer, del mismo modo que el cosmos y la historia, la técnica se nos ha ido de las manos y no tenemos claro dónde va parar; sin embargo, lo que todo el mundo tiene claro es que la ciencia no nos ha conseguido la prometida felicidad.

La realidad técnica es inherente a la sociedad: “no habría técnica sin sociedad ni tampoco sociedad sin técnica”[66]. Al decir esto, nos referimos a que la técnica tiene una racionalidad que le permite progresar, pues en el fondo es una manifestación objetiva de la dimensión espiritual del hombre. Sin embargo, hoy la técnica se ha salido de la órbita del control humano y, por lo tanto, de sí misma “porque ese carácter integrante del

desarrollo humano que tienen sus inventos *se ha hecho dictatorial*. La técnica se desarrolla ella misma cada vez más, y el hombre, al ser arrastrado por ella, *ve afectada su finalidad espiritual*"[67]. Se da de nuevo y desde otra perspectiva la *disminución ontológica* de la que se ha hablado. El hombre ya no queda sólo al abandono del cosmos y de la historia, sino que ahora y de modo simultáneo queda expuestas de la crisis tecnológica que "consiste precisamente en que su dinámica se haga autónoma y que sea dicha dinámica la que arrastre al hombre"[68].

Tiene sentido la vinculación de la fragmentación del mundo con el fanatismo por la técnica: si el hombre deja de mirar hacia arriba, tiene entonces que mirar hacia abajo. Si se ha dejado de crecer para dentro, entonces se busca como válvula de escape crecer hacia fuera. "Si yo soy, por otra parte, el ser más terrible de la creación, por ser el más voluntario, el que tiene más poder -el poder es la voluntad misma-, me compete precisamente *dominar a las criaturas* sin contemplaciones. Si las criaturas son ajenas a este propósito, dominarlas consistirá en transformarlas. Es la técnica como *ataque ontológico*"[69]. El hombre centrado en sí mismo tiene que satisfacerse y para eso sólo puede contar consigo mismo, ya que la idea cristiana del Dios amoroso es absurda en esa situación. Entonces el universo es un insulto, o en todo caso un enemigo a vencer y a explotar[70].

Se produce así una nueva esclavitud cuando el hombre es superado por el exo-organismo tecnológico, es decir, cuando el instrumento se rebela contra el que lo posee imponiendo su propia dinámica y obligándole a seguirla, de cuyo funcionamiento es muy improbable -por no decir imposible- que se obtenga un resultado útil para el hombre. Así, los instrumentos que el hombre produce como prolongación de su corporeidad humana amenizan con ejercer dominio sobre nosotros, pues al no dirigirlos somos esclavos de nuestras propias máquinas. La posibilidad de incorporarnos a la tecnología como productos suyos es un problema moral, íntimo, no técnico. Y, aunque esto pudiera parecer una eventualidad o un mero cuento de ciencia ficción, está empezando a suceder y es uno de los riesgos más inminentes de nuestra situación[71]. Tal vez sea difícil pensar esto en términos materiales; sin embargo es hoy una realidad innegable el apegamiento, la esclavitud íntima a los instrumentos tecnológicos que proliferan en el hombre contemporáneo. Para comprobarlo basta con pasear por las calles de las ciudades más cosmopolitas.

Pensar que el progreso técnico tiene un límite es imposible, pues tiene una referencia intelectual sin límites. Al alcanzar un nuevo estadio técnico, se abren nuevas posibilidades, pues la técnica no tiene fin. Sin embargo, no podemos perder de vista que, como toda acción humana, está orientada hacia un sentido final; de tal modo que la hipertrofia actual de la técnica se convierte en un problema para que las acciones humanas alcancen su finalidad, y se corre el riesgo antes mencionado de quedar subordinado a la técnica[72]. Esta situación queda de manifiesto en prácticamente todas las ramas del saber donde las ciencias se encuentran desorientadas sin saber a dónde dirigirse, y enfocan todos sus esfuerzos en el desarrollo técnico propio de su

área, que en muchos casos no les lleva a ningún lado, al menos en el orden de los fines propios del hombre.

Pero ¿por qué no controlamos la técnica? Porque nos hemos concentrado exclusivamente en los *resultados* de fabricación[73]. La visión *pragmática* de la vida se ha impuesto sobre la "dirección global". De continuar esta situación, de no ser capaces de enfrentar la crisis tecnológica, el que antes era nuestro aliado "mágico" se convertirá ahora en un peligroso enemigo. Y el que creyó ser "aprendiz de brujo" se encontrará en la misma tragedia donde la técnica al desposeerse de sentido humano invierte la relación medio-fin reduciéndonos tristemente a *homo faber* para dejar de ser *homo sapiens*[74]. ¿No es esto lo que sucede en muchos lugares donde el sistema capitalista ha calado hondo?

La técnica ha adquirido un *carácter deshumanizante* en cuanto a que es frecuente que provoque que el hombre pierda su propio fin reducido a una pieza de la gran maquinaria[75]. ¿No es ésta la crítica de Chaplin en "los tiempos modernos"? Una sociedad que no se da cuenta de esta situación construye un mundo tecnológico que se escapa de la mano del hombre y que, por lo tanto, es inhumano. La frivolidad tecnológica da lugar a lo que hoy –antes no existía ese concepto– al tiempo libre que en realidad es un tiempo vacío[76], o una manifestación de vacío interior que hay en el hombre.

Hoy, al abrirnos horizontes insospechados con el desarrollo tecnológico, la situación se ha hecho abrumadora, pues las posibilidades fácticas superan nuestra capacidad moral de orientación, de tal modo que el hombre, al ser incapaz de orientar el progreso, es menos capaz de encontrar su propia orientación, y lo que es peor, esas nuevas posibilidades fácticas se convierten en un gran peligro y amenaza. La técnica se convierte también en imprevisible al no haber quien la gobierne, la dirija, la oriente. Nos hemos casado con la técnica y no sabemos a dónde nos lleva. Por otro lado, "puede muy bien esa ciencia ser acusada de producir trastornos ecológicos, morales y sociales sin cuento. Pero ¿puede también ser acusada de no ser ciencia? Quizá esa ciencia engendra muchos males, pero... ¿es una no-ciencia, un no-saber? No es fácil afirmarlo, y menos cuando demuestra día a día que es capaz de realizar lo que prometía, a saber, transformar el mundo. Esa parece ser su justificación última"[77].

Pero posiblemente lo más grave es la desconfianza que hoy prolifera ante la ciencia y la técnica. Ambas han llegado a un punto tal de desprestigio que hoy, en las más altas esferas científicas, recibe críticas y es objeto de descalificaciones. La ciencia está deslegitimada por su desorientación y provoca mucha desconfianza. Ya "no podemos hacernos cargo de una manera positiva, sin las excesivas desconfianzas que predominan en el ambiente, de la tecnología contemporánea y de la ciencia que lo respalda"[78]. Estamos en una fase post-positivista, fase de desconfianza, pues hemos descubierto que Comte no tenía razón y entonces estamos reponiendo por todos lados la actitud *mítica*[79]. La ciencia moderna aún sigue un modelo de explicación mítica[80] porque busca explicarlo todo *a partir del pasado*, de condiciones iniciales y

afirma que el mundo no tiene finalidad alguna[81]. La Escuela de Frankfurt se ha encargado de poner esto de manifiesto: la ciencia racional moderna carece de fundamento y la actitud de la ciencia es enteramente crítica[82].

Con la actitud mítica surge de nuevo el *miedo*. La situación actual “ha hecho sospechosa a la ciencia: la gente le tiene miedo, la incluye en el famoso tema de los terrores milenaristas, de las amenazas y peligros de lo extraño, en que se concentra el poder y no se acierta a controlar”[83]. El *miedo íntimo* y el *terror cósmico* están de nuevo estrechamente vinculados en un nuevo escenario: la ciencia y la técnica. “Se siente miedo al poder de la ciencia: si cae en manos de gente poco escrupulosa, sin valores morales, puede desatar el infierno. Incluso se duda de que exista algún modo humano de dirigirla. Ahora bien, si el gran medio de dominio construido por el hombre se nos ha ido de las manos, el futuro es lo más terrible, pues parece imposible llamar nuestro al ser configurado por la tecnología emancipada. La ciencia aplicada nos ha arrebatado el futuro. Pero la humanidad sin futuro es un remedo de la ancianidad titubeante y decrepita”[84].

d) Materialismo: indigencia del espíritu

Podríamos decir que la decepción actual es triple: ante el cosmos, los demás hombres y las obras del hombre. Sin embargo, esto no es suficiente: “si somos incapaces de una concepción última del universo, de dar un sentido unitario a la Historia y de realizar el fin último de nuestras acciones, ¿que fuerza puede tener el espíritu?”[85]. Esta es justamente la idea que predomina en nuestra situación actual: se piensa que “el espíritu está privado de toda influencia sobre el cuerpo”[86]. No se trata tanto de que el espíritu no exista, sino de su consecuencia práctica al no percibir la fuerza que el espíritu ejerce en la totalidad del hombre.

Y es que la consecuencia es lógica: una vez que el hombre se ha situado en una condición de dificultad o imposibilidad de reconocer al otro, al semejante no se puede esperar más que una crisis del espíritu. Ya no es posible reconocer al semejante si de nuestra interioridad no puede brotar un juicio de reconocimiento[87]. Hoy la pseudo esclavitud en muchos lugares de África y Asia, e inclusive en algunos lugares de América y -por que no decirlo- de Europa, la prostitución y la trata de personas, la banalización del sexo, los campos de concentración, la situación obrera, entre otros, son ejemplos de esa falta de reconocimiento, de esa crisis del espíritu en la que estamos situados. “Hoy existe un extraño odio del hombre contra su propia grandeza. El hombre se ve a sí mismo como el enemigo de la vida, del equilibrio de la creación; se ve como el gran perturbador de la paz de la naturaleza, aquel que hubiera sido mejor que no hubiese existido, la criatura que salió mal. Su liberación y la del mundo consistiría en el destruirse a sí mismo y al mundo, en el hecho de eliminar el espíritu, de hacer desaparecer lo específico del ser humano, de forma que la naturaleza retorne a su inconsciente perfección, a su propio ritmo y a su propia sabiduría de morir y transformarse”[88].

¿Qué es lo que sucede? Que el elemento dinámico que impone su ley en el hombre es más bien el elemento no espiritual. Hoy estamos invadidos por una cultura materialista, y las pretensiones de perfección en el hombre se han borrado de nuestro horizonte; hemos aspirado a lo mínimo que el hombre puede dar y, por lo tanto, a nada. Este es un materialismo que conduce a la nada; el hombre sin su dimensión espiritual es muy poca cosa, se malogra. En el fondo lo que prolifera en el ambiente es superficialidad pues se ha abandonado lo profundo, o íntimo. “En el mismo instante en que afirmamos que en el hombre existen fuerzas infraconscientes o infraespirituales - cuya índole, por otra parte, no se llega a precisar- a las que corresponde la hegemonía, entra en crisis la imagen clásica del espíritu” [89].

De nuevo hemos mirado hacia abajo sin conseguir alzar de nuevo la mirada al cielo: perdemos lo radical quedándonos en la superficie. Y como todo en el hombre está vinculado la situación se complica más: “si no percibimos la fuerza del espíritu, y no podemos dirigir la técnica, y la técnica está íntimamente ligada a la sociedad, resultará como consecuencia una crisis de la sociedad. La crisis de la sociedad es patente, y puede concentrarse en dos puntos: la crisis de la Moral y del Derecho, es decir, de una Norma espiritual y justa, y la crisis del puesto del hombre en la sociedad, que se refleja en que estamos desorientados acerca de cuál sea el estatuto social de cada uno” [90].

Al renunciar a la fuerza del espíritu y someterse por completo a las fuerzas infraespirituales, quasi-instintivas, nos encontramos con que “la conciencia ha sido pisoteada, y ahora se debe pisotear también todo lo que le dio voz a esa conciencia. En un sentido general podríamos decir que el hombre que se niega a su grandeza metafísica, es un *apóstata* de la *divina vocación* de la humanidad” [91].

e) *Ateísmo: Miedo a soltarse de sí mismo*

Sin embargo, lo más grave de la situación, y tal vez el punto central de la crisis de la sociedad moderna que llega hasta nuestros días, sea el *ateísmo*, la misma crisis interior, íntima, personal: la *crisis religiosa*. “Es la condensación de todas las demás: si no sabemos qué es el universo, ni vemos la unidad de la Historia, ni poseemos nuestra finalidad, ni dominamos nuestra constitución, si no tenemos una convicción firme acerca de nada de esto, cabe concluir que el hombre no tiene esencia, un modo de ser determinado. Esto no significa que el hombre no exista. Por el contrario, estas crisis hacen más gravosa nuestra existencia y, entonces, percibimos más claramente que existimos; el dolor nos remite inexorablemente al hecho de que existimos” [92].

El existencialismo de siglos anteriores afirma que el hombre es puro existir dejando de lado la esencialidad, quedándose con el puro acontecer. “Somos como ocurrimos”, pero si el hombre es puro suceso, es radicalmente finito, y además con una finitud insuperable y de ahí al absurdo hay sólo un paso. Por esa citación no sabemos pues que quiere decir que Dios exista y nos quedamos en la pura soledad de la existencia [93], en el aislamiento total, no sólo cósmico o social, sino íntimo.

El optimismo ha desaparecido completamente del horizonte y no da signos de volver. El hombre está condenado a interesarse sólo por sí mismo; orientado, más que al aburrimiento, a la angustia. La tesis que excluye la amistad es próxima a *la negación de Dios*. Al sólo poder recurrir a sí mismo, sin la posibilidad de colaboradores para existir, el hombre no podrá encontrar nunca correspondencia favorable en la realidad. Estamos hablando de una autocondena, de un auto aislamiento que conduce a la violencia, a la desesperación, al odio, a la apatía. Todo lo que yo no soy, no se ocupa de mí: estoy *abandonado* en el mundo[94].

¿Por qué el hombre ha preferido la soledad? ¿Por qué ha negado a Dios? Porque ha perdido su "orientación global"[95], su centro *integrador* fragmentándose interiormente. De un modo similar al pecado original, la negación moderna de Dios ha supuesto la pérdida de la *integritas*[96] y de la *libertas* situando al hombre en la esclavitud del miedo y la mentira, de la soledad y la muerte. "El ateísmo tiene una razón de ser fundamental: el *miedo*. ¿Por qué calificar el ateísmo de cobardía existencial o espiritual? Porque el miedo es consecuencia, en este terreno, de que la criatura está más cerca de la nada que de Dios. El "extra-nihilium" establece una distinción menos importante que el "ad extra". Para el acercamiento a Dios es necesaria una osadía suprema, un supremo coraje que es la raíz misma del valor humano. Dios es absolutamente trascendente, y enderezarse a Él supone una superación de sí mismo. El no atreverse a dar ese salto definitivo, el carecer de coraje para "soltarse de sí mismo" es la explicación del ateísmo"[97].

El hombre ateo pretende ser creador, conocedor del bien y del mal; sin embargo, esta actitud es una equivocación. El hombre se distingue mucho menos de la nada que de Dios. El hombre, al ser un ser que no se da así mismo el ser, sino que es creado, es "ad extra" respecto del Creador; pero simultáneamente es "extra-nihilum" por distinguirse radicalmente de la nada. Sin embargo, al hombre moderno se le ha olvidado este detalle. Paralizados por el miedo a la nada, a la extinción, olvidamos el hecho de que hemos de encontrar réplica, imagen y semejanza, y sólo en Dios la encontraremos. Sin Dios la criatura es nada, se desvanece[98]. "En la secularización creciente del mundo... la desesperación ya hace tiempo que no es una excepción, y precisamente en la edad de la esperanza, en la juventud e incluso en la infancia, es cada día más frecuente"[99].

La crisis de nuestra sociedad –la crisis de la modernidad– consiste pues, en que el hombre ha decidido soltarse íntimamente de Dios y agarrarse a sí mismo, a la nada. Presos de un fuerte pesimismo hemos pensado que Dios está fuera de nuestro alcance y nuestro corazón se ha llenado de una íntima y profunda tristeza, de una tristeza espiritual. "La *tristitia spiritualis* o *acidia*[100] se refiere, precisamente, al trato con Dios; es decir, una gelidez del corazón. La frialdad amorosa es intolerable: una situación inadecuada. Como en este punto no hay autoridad divina, aparece la angustia, una disconformidad con todo y consigo mismo"[101]. Hoy, nuestro terror, aburrimiento, inseguridad, pesimismo, perplejidad, decepción, desconsuelo, inquietud,

desconfianza, angustia, desesperación es fruto de un miedo íntimo a acometer –a amar– a Dios; es una manifestación de nuestra tristeza espiritual. Hemos perdido a Dios y estamos desesperados.

Soltarse íntimamente de Dios es una acción personal que radica en lo más íntimo del hombre, porque afecta todas sus dimensiones. Podríamos decir que es un *vicio* que desorienta al hombre de modo *global*[102]. Es por eso que la crisis que sufre hoy nuestra sociedad es sólo una manifestación de algo más profundo: “una sociedad, cuyo orden público viene determinado por el agnosticismo, no es una sociedad que se ha hecho libre, sino una sociedad desesperada, señalada por la tristeza del hombre, se encuentra en la huida de Dios y en contradicción consigo misma”[103].

¿Es que acaso hemos pecado contra Dios? ¿Es posible que nuestra situación de crisis hoy sea fruto del rechazo a Dios? Y, ¿por qué, decir esto, escandaliza a muchos? ¿Acaso Adán y Eva no se encontraron en la misma tesitura? Tomás de Aquino diría que el *pecado original* es constitutivamente un *pecado de ciencia*, es decir, de la relación del hombre con el universo, no sólo como teoría, sino como conducta dominante. Así la ciencia empecatada que Adán intentó es la ciencia del bien y del mal según la *mentira* del maligno, es la ciencia de la disyuntiva, de la duda; mientras que la ciencia sin pecado, verdadera, adecuada es la ciencia del bien y *sólo* del bien. Entonces, si en la duda de Adán Dios pudo haber creado algo malo, da lugar a la aparición del proyecto de corregir en su constitutividad fundamental misma al universo; a ponerse en el lugar de Dios, al “seréis como dioses”. Ahora el hombre actúa por su cuenta –con independencia– y ya no se apoya ni espera en Él. En esto consiste el pecado, en la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad espiritual, en la pérdida de la destinación. La vacilación en el afán de infinito al confrontarse con las cosas, se frustra en ellas y, si se empecina, ha de corregirlas en una dirección imposible (*conversio ad creaturas*) [104]. “La crisis moral que afecta, no sólo a occidente, sino a nuestro mundo entero, tiene raíces antiguas y, sobretodo, profundas. En la tradición cristiana se fija ya su comienzo en el momento histórico del pecado original” [105].

¿No es este el pecado del hombre moderno? “Y así hoy vemos, frecuentemente en el rostro de los jóvenes, una extraña amargura, un conformismo bastante lejano del empuje juvenil hacia lo desconocido. La raíz más profunda de esa tristeza es la falta de una esperanza, y la imposibilidad de alcanzar el amor. Todo lo que se puede esperar ya se conoce, y todo amor desemboca en la desilusión por la finitud de un mundo, cuyos enormes substitutos no son sino una mísera cobertura de una desesperación abismal. Y así, la verdad de que la tristeza del mundo conduce a la muerte es cada vez más real. Ahora solamente el flirt con la muerte, el juego cruel de la violencia, es suficientemente excitante como para crear una apariencia de satisfacción. “*Si comes de él morirás*”: hace mucho tiempo que estas palabras dejaron de ser mitológicas (*Gn.*, III, 17)” [106]. Esta desesperación abismal fruto de la tristeza [107] es la situación más peligrosa [108] en el hombre, estamos hoy sin duda en una situación radical de crisis

interior. Si la esperanza es anticipación de la Vida que salva, la desesperación es anticipación de la condenación[109] y la muerte y en esa situación nos encontramos hoy.

CAPÍTULO II

EL MIEDO EN EL INICIO DE MODERNIDAD

1. Un fenómeno íntimo que cambió la sociedad

Hoy por hoy está al alza el alejamiento de la creencia religiosa, el agnosticismo o cualquier tipo de ateísmo. En efecto, la desvinculación del hombre con Dios es una realidad patente. Pero, ¿cómo llegamos a esta situación? ¿Cuál es el origen del ateísmo? ¿Cómo es que la idea del cosmos, la imagen universal del hombre, su acción en el orden cultural, la hegemonía del espíritu y, sobre todo, la dimensión religiosa hayan entrado en crisis? ¿Dónde tiene su origen esta profunda desvinculación íntima?

En una situación tan compleja como la desesperación –un pecado tan íntimo, tan perfecto diría Pieper– no se puede caer de un día para el otro, no es normalmente lo primero, ni tiene carácter repentino [110]. Para comprender a profundidad la crisis en que nos encontramos es necesario e inevitable remontarnos al pasado. Para Leonardo Polo la historia del pensamiento se concentra en tres grandes hitos históricos[111] de extraordinaria *síntesis* intelectual en tiempo, lugar y protagonistas muy determinados. El primero de ellos es el *periodo griego*: en la primera mitad del siglo IV a. C. en Atenas y bajo el liderazgo de Sócrates, Platón y Aristóteles. El segundo es el *periodo medieval*: en la segunda mitad del s. XIII y el primer tercio del s. XIV en París y bajo el liderazgo de Tomás de Aquino, Eckhart, Escoto y Ockham. El tercero es el *periodo idealista*: de finales del s. XVIII y principios del s. XIX en la Berlín y bajo el liderazgo de Kant, Hegel y Schelling.

Para nuestro interés es especialmente relevante el periodo medieval por ser posiblemente *el momento de mayor crisis* que se ha presentado en la historia[112]. Estamos hablando de un periodo de unos setenta y cinco años, tan corto como el ateniense o el berlinés, y también como éstos en un área pequeña alrededor de la Universidad de París. Para Polo este es “el momento más importante de todos: el más complejo, el más radical, y al mismo tiempo, el más problemático. Y lo digo no por partidismo, por simpatía confesional -a algunos de estos pensadores no les tengo simpatía, como se verá-, sino porque sus repercusiones son todavía más condicionales que las del período ateniense. Dejo sentada, antes de seguir adelante, una aserción: la modernidad está ya pensada en este momento; sobre todo por los pensadores franciscanos: Escoto y Ockham, franciscanos y del área inglesa. Tomás de Aquino y

Eckhart son dominicos. De Eckhart depende la línea reflexivo especulativa alemana”[113].

Lo más característico de este momento se sintetiza en esto: la fuerza y lucidez del pensamiento aristotélico irrumpe en la calma de la época principalmente a través de Aquino y Eckhart y obtiene una temerosa reacción en la pensamiento de Escoto y Ockham que marcará los siglos siguientes. Estos dos franciscanos ingleses hacen frente a la novedad ateniense diciendo: “¡Atención! ¡Aristóteles es peligroso! ¿Por qué? Porque si fuera cierto que se puede conocer la realidad como dice Aristóteles, la revelación sería superflua”[114]. Para pensadores que son fundamentalmente teólogos, la posibilidad de que el pensamiento de Aristóteles desplace la revelación es un asunto de especial relevancia, por lo que es necesario poner un alto, un límite a pensamiento tan poderoso.

Es asombroso descubrir como “desde el principio de la Edad Moderna se abrió un abismo entre la teología y la filosofía”[115]. “Se suele hablar de las relaciones entre fe y razón -el tópico está en todos los manuales de filosofía-, pero no se suele decir hasta qué punto ha imperado esta relación, que explica, en el último término, los caminos emprendidos a partir de este momento medieval”[116].

a) Escoto y Ockham

Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham reaccionan temerosamente al notar el paganismo latente en la obra aristotélica. Sin embargo, cualquiera que ha tenido un acercamiento al Estagirita descubre con facilidad que en él paganismo no significa desbocado gnosticismo. Los problemas necesitan ser abordados de frente, como a los toros hay que cogerles por los cuernos[117]. Este es el momento de mayor pesimismo en la historia: el miedo a Aristóteles y a la razón humana que induce a abandonar como imposible el ideal de perfeccionamiento integral humano, a declarar utópica nuestra capacidad de Dios. La filosofía medieval deja de realizar su propio proyecto de aprovechamiento y potenciación desde la fe de las capacidades racionales abdicando del optimismo de los griegos y de toda la fuerza de su pensamiento[118].

Lo sucedido a finales del siglo XIII es una renuncia, una mezcla de desistir y disentir; y por esa renuncia lo abierto previamente está separado de nosotros -y por hacer- por medio de siete siglos. Al no ser la historia una serie, puede haber grandes núcleos –depósitos de virtualidades– de los que se ha prescindido, abandonado y/o rechazado, y en esa situación nos encontramos[119]. Aunque no es trivial el esfuerzo de salvar la fe ante la fuerza de la razón aristotélica, es un error, y los errores tienen sus consecuencias.

Como se ha indicado, aunque la modernidad vio la luz años después, la concepción y gestación sucedió a principios del siglo XIV[120]. Esta tesis no parece estar del todo clara incluso hoy, pues la conciencia histórica nos la oculta, y es por eso que muchos piensan que Descartes, o quizá Galileo, fue el fundador de la Edad Moderna. Tal vez lo más correcto sería decir que son ellos los que la activan, pero

detrás de Descartes está Escoto[121]. El objetivo de Juan Duns Escoto es “impedir la expulsión o la superfluidad de la fe, que es la consecuencia inevitable de un conocimiento humano radicalmente exhaustivo. Sin embargo, su solución (que no es la única posible) no es acertada, porque no por disminuir el valor real de las esencias se disminuye su inteligibilidad en cuanto fundada en una conciencia; lo único que con ello se hace es eliminar dicha conciencia en cuanto cósmica; pero, como en cuanto conciencia queda incólume; volverá a descubrirse como conciencia trascendental o como autoconciencia absoluta. Y, a partir de esta peculiar metamorfosis, la confusión entre física y metafísica se exagera”[122]. Incluso es posible encontrar en pensadores contemporáneos una línea directa desde Escoto, tal es el caso del modelo freudiano[123].

Al abordar un problema puede suceder que estemos convencidos de haber resuelto bien el asunto, pero si en esta situación no se ha pensado lo suficiente, al enfrentarse con las consecuencias de la “solución” adoptada, se puede caer en la perplejidad y en el pesimismo por el fracaso conseguido: se incurre en la desorientación. Es la consecuencia de haberse instalado en la superficie; de ahí que la persona y la sociedad ya no se puedan dirigir, orientar, porque se ha dejado a un lado el pensar, se ha dejado de disponer de los grandes resortes humanos[124]. Lo que sucede en Escoto es que la *voluntad* se ha impuesto sobre el pensar; se ha interpretado que la verdad de la *fe* es, en lo esencial, una verdad práctica, cuyo gerente directo es la voluntad, mientras que la verdad filosófica es un asunto del entendimiento. El miedo a que la fuerza de la verdad filosófica hiciera superflua la fe hace que Escoto reduzca el alcance de la primera a favor de la segunda[125].

Sin afán de hacer una apología del teólogo inglés, no es de extrañar esta actitud temerosa en Duns Escoto, pues la situación y el ambiente en esos siglos daban ciertas razones de pesimismo. “La inversión de la coyuntura que se produjo en Europa en el siglo XIV es ahora bien conocida: la peste vuelve a aparecer... se inicia un repliegue agrícola, las condiciones climáticas se degradan y las malas cosechas se multiplican. Revueltas rurales y urbanas, guerras civiles y extranjeras devastan en los siglos XIV y XV a Occidente... La amenaza del peligro turco que acentuó su presión hasta Lepanto, el Gran Cisma, que a los hombres de Iglesia les pareció el escándalo de los escándalos... y la gran ruptura de la Reforma Protestante aceleran la crisis. El estallido de la nebulosa cristiana incrementó desde entonces, al menos durante cierto tiempo, la agresividad intraeuropea, es decir, el miedo que los cristianos de occidente tuvieron unos de otros”[126]. El caso de Ockham en este sentido es posiblemente más dramático pues numerosos historiadores dan causa de su muerte en Munich por la devastadora pandemia de la peste negra.

La cuestión de Escoto no tiene sólo una dimensión en el debate académico; es mucho más que eso, pues tanto la fe como el pensar son vida. El de Escoto y los primeros modernos es un desafío vital de grandes repercusiones históricas, y ellos, sabiéndolo, intentaron resolverlo. Sin embargo, “hay en él (Escoto) una especie de

paroxismo, de aceleración en el intento de hacerse con la solución del problema. Escoto es un pensador rapidísimo y, aunque su filosofía no me parece correcta, sin embargo, entiendo su actitud que se repite, que nos avisa y enseña, pues hace patente a donde se puede llegar, aun teniendo un notable talento, si no se encaja bien el reto griego. Pone, al mismo tiempo, el tema de la filosofía moderna en su verdadero lenguaje”[127]. Muy recientemente en el famoso discurso de Ratisbona, el Papa Benedicto XVI ha puesto luz sobre la misma cuestión: “Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho”[128].

b) Pesimismo voluntario

¿Pudo haber sido esta equivocación, o abdicación, fruto del azar o de un ciego destino? “Algo tuvo que acontecer para que el pesimismo pasara a ser la tónica predominante, tantas veces disimulada, pero innegable. ¿Cuál es el acontecimiento inaugural del pesimismo?... El acontecimiento está en el siglo XIV, en dos poderosos personajes: Duns Escoto y Guillermo de Ockham”[129]. En el fondo del planteamiento voluntarista[130] de Escoto se encuentra un serio pesimismo intelectual del hombre, que acepta que su conocer natural no está abierto a Dios, lo cual le pone en una situación de basculamiento, de oscilación entre la conciencia metamorfoseada moderna y la trascendencia[131]. En Duns Escoto el hombre “es primero espontaneidad únicamente, pura espontaneidad y sólo ulteriormente, en segundo término, secundariamente, formalidad”[132]. La tesis pesimista que lastra en los pensadores a partir del siglo XIV consiste en la renuncia a la perfección –optimación–; después, nadie ha vuelto atrás, es decir, no ha remontado la oclusión de caminos, de métodos[133].

Es, pues, ésta una mala *decisión*, que pone en riesgo de un modo muy discreto la tan valiosa concepción clásica de los trascendentales. “Desde el ángulo de la psicología podemos buscar una explicación para el voluntarismo. Una preocupación obsesiva afecta a la totalidad del pensamiento. El desmesurado reflejo de alarma frente a Aristóteles lleva al atrincheramiento. Han querido quedarse con la fe sacrificando la actividad de la razón. Es un error craso; el paso siguiente es el *fideísmo* o el *arbitrismo* de Ockham”[134].

Richard Weaver explica metafóricamente el planteamiento de Ockham a través del engaño de las brujas al Macbeth de Shakespeare: “Como Macbeth, el hombre occidental tomó una decisión maligna que se ha convertido en causa eficiente y última

de otras decisiones igualmente letales. ¿Habremos olvidado nuestro encuentro con las brujas en el brezal? Fue a finales del siglo XIV, y lo que las brujas dijeron al protagonista del drama es que el hombre podrá realizarse plenamente sólo cuando sea capaz de dejar de creer en la existencia de nociones trascendentales. Los poderes oscuros acometían su sutil labor, como siempre, pero esta vez plasmaban su propuesta en la forma, aparentemente inocente, de un ataque a los universales. Y es que la derrota del realismo lógico en el gran debate medieval resultó ser el acontecimiento decisivo de la historia de la cultura occidental, del que surgieron las acciones que han conducido hasta, hoy, a la moderna decadencia... fue Ockham quien propugnó la ominosa doctrina del nominalismo, la cual niega que los universales estén dotados de existencia real... El resultado tangible del nominalismo es la abolición de la realidad que el intelecto percibe y la postulación de otra que es sólo producto de la percepción sensorial” [135]. No cabe duda que el origen del pesimismo existencial se encuentra en el *nominalismo* [136] de Guillermo de Ockham, influenciado desde su raíz por la solución de Escoto a la fuerza de Aristóteles. En suma, de Ockham parte la modernidad [137]. La identidad de Europa y en general de lo que hoy es la cultura de occidente encuentra el origen de su crisis en los planteamientos de estos dos teólogos. Esta es la crisis de la autoconciencia del hombre.

Pero ¿por qué entró en crisis la concepción de los *trascendentales*? Como se ha adelantado, detrás de Ockham está su maestro Escoto. Para Duns Escoto –en primer lugar– “el asunto del primer principio es filosófico, y no teológico. El teólogo no considera el principio; está en otro orden de consideraciones. Duns Escoto sustituye la noción de principio trascendental en un primer momento por la de omnipotencia, y en un segundo por la noción de infinito. En la filosofía clásica el infinito no es positivo, siempre es una noción negativa: que tiene que ver con un exceso de forma, pero en el fondo más bien con la materia” [138].

El hombre se ha puesto como centro de referencia y todo lo demás a su merced. “Al final de la Edad Media comienza a disolverse el orden del ser. Actualmente, los historiadores de la filosofía señalan como causa de esta disolución la tendencia del hombre a colocarse a sí mismo en el primer plano y a despotenciar a Dios en cuanto fuerza sustentadora del ser. En efecto, Dios retrocede a la lejanía, pero no a favor de la hegemonía del hombre” [139] como se pensaba. Desde este punto se puede ver a la lejanía el ateísmo, el caos que se provoca en el interior de la persona. “Si el fideísmo es la fe por reducción al absurdo, el arbitrista de Ockham es la absoluta desorganización. Si yo me atribuyo el ser voluntario ockhamista, yo soy un ser caótico, un ser que al coexistir se limita a sentir y despertar miedo. Esto ya es *ateísmo* declarado” [140]. Es sencillo: al rechazar los universales, no se puede aceptar la esencia de las cosas y, por tanto, se pierde todo sentido trascendente; de ahí sea inevitable rechazar también la verdad y, también, que no haya modo de librarse del *relativismo*, de decir, que sea el “hombre la medida de todas las cosas” [141]. Del caos a la negación de Dios hay sólo un paso, porque la “negación de la cuestión de Dios, la renuncia a tan elevada apertura

del hombre, es un acto de oclusión, es un olvidar el íntimo grito de nuestro ser”[142]. Esta postura desesperada es una especie de angustioso vértigo que acomete al hombre cuando se da cuenta de la altura a donde lo eleva Dios[143].

Desde el *voluntarismo* el ser no tiene nada que hacer, desaparece. Así, la verdad arbitraria[144] de Ockham constriñe la voluntad y por eso es mejor hacerla quedar por debajo de la voluntad. Según el *nominalismo*, la verdad sólo puede entenderse como ficción. Este punto Ockham lo ilustra con un planteamiento similar al de “si Dios puede crear una piedra tan grande que no pueda cargar: niega que Dios pueda crear una línea recta. Y es que si la línea recta es infinitamente igual a sí misma, entonces la voluntad divina estaría constreñida a mantener la dirección. Por lo tanto tales líneas sólo pueden ser ficciones. Eso es la verdad: ficción[145]. Al interpretar el ser como contingente el nominalismo ha destruido la filosofía: ya no hay verdad sólo ficción. ¿No es este planteamiento asombrosamente parecido a la agresiva propuesta voluntarista de Nietzsche acerca del superhombre?

c) La tristeza: una decisión moderna

Después de la actitud *voluntarista* de Escoto, Ockham “proclamará un voluntarismo absoluto. Sólo la fe, sostenida y guiada por la voluntad, puede darnos noticia acerca del fundamento y del destino del hombre. Por otra parte, si la voluntad es la única actividad real, ella actuará sin tener que ver con ningún plan ni con ninguna forma: será puramente arbitraria. Si, además, se interpretan los datos de la fe de acuerdo con la tesis voluntarista, entonces Dios es entendido como una voluntad arbitraria. Con lo cual nada puede tener una justificación intrínseca, y nada puede ser conocido más que de hecho: a Dios no lo podemos conocer, porque no es un hecho, y a las demás cosas sólo les podemos imponer nombres que supongan por su facticidad”[146].

Se ha expuesto lo que sucedió con la propuesta de Escoto; sin embargo lo sucedido con las tesis de Ockham es mucho más radical, pues su “doctrina -sin juzgar a la persona, pues no somos competentes para hacerlo- es fruto de la *acidia*, de la *tristitia spiritualis*. En el fondo está el desaliento. Ockham desiste; al parecer, Dios no está a nuestro alcance. O, lo que es lo mismo, el hombre no puede desarrollar ningún proyecto coherente en términos humanos (ni siquiera apoyado -como es lógico pensar- por la voluntad de Dios: pues la voluntad nominalista no es ningún apoyo). La *tristitia* es el horizonte de la esperanza encapotado[147]. En la medida que pasa del terreno del afecto al de la decisión espiritual, la tristeza del espíritu no sólo es el dolor más agudo de todos, sino una aversión consciente, una auténtica huida de Dios[148]. Al rechazo del bien mayor corresponde el mayor de los dolores.

“El momento libre del que brota y se alimenta toda la Edad Moderna, se destaca en la medida en que se abandonan caminos, se desconocen factores, se niegan capacidades. Ese momento, probablemente, es el de mayor problematicidad –el más importante– de toda la historia de Occidente, por lo menos a nivel de cultura y a nivel

de pensamiento. Y comparado con las crisis modernas, es también mucho más dramático, porque es mucho más potente” [149]. El horizonte encapotado al que nos referimos es manifestación de una *decisión libre* [150]. En la intimidad radica la libertad más plena y la tristeza espiritual sólo tiene lugar en el fondo del hombre, en el mundo interior, en el corazón, por eso se llega a la situación de tristeza espiritual libremente. De este modo, podemos decir que en su origen la decisión moderna es íntimamente libre y, por lo tanto, la situación en la que nos encontramos no es originaria sino *consecuencia* [151], manifestación de una decisión previa.

La decisión moderna significa, en resumen, un recorte del patrimonio más grande del pensamiento, en primer lugar el *cristianismo*, pero también el *pensamiento griego*. “Ahora bien, en la medida en que la modernidad suprime a los dos maestros tradicionales —la luz sobrenatural, y las inclinaciones «naturales»—, acaba suprimiendo todo maestro” [152]. ¿Qué es lo que significa esta decisión libre de los pensadores medievales? Que los clásicos se han quedado atrás, en siete siglos sólo se ha aprovechado una de sus venas y el resto ha quedado en el olvido, o mejor dicho se ha rechazado. La ciencia, este único filón recortado de los clásicos, aunque ha sido desarrollada enormemente, hoy se ha agotado aumentando el vacío dejado por las dimensiones abandonadas, y en esta situación nos encontramos hoy [153]. “¿A qué afectó la decisión? A lo que para los clásicos era decisivo, puesto que se renuncia con ella a ciertos objetivos, a ciertas posibilidades cara a la realidad suprema, a la que tenían en cuenta por encima de todo. Se renunció a ella por considerar excesiva, utópica... Es la decisión de negar la fecundidad de la libertad: una decisión que decide acerca de la libertad y que extraña las metas supremas declarándolas utópicas, inasequibles, carentes de valor práctico... Esta decisión no es obra del pesimismo neorromántico —como muchos piensan— sino del siglo XIV” [154].

La influencia de esta crisis en los siglos posteriores fue muy fuerte. En efecto, el planteamiento de los últimos medievales se ha convertido en la discusión de los siglos siguientes y ha sido aceptado prácticamente por todos los pensadores posteriores. De la solución de Escoto y el nominalismo de Ockham se siguen dos líneas de pensamiento que han gobernado en el futuro el mundo de las ideas. “Una de ellas va de Ockham a Lutero pasando por Descartes. Dios es definido aquí como pura fuerza volitiva. Para Descartes por ejemplo, Dios no es ya el sustentador del orden racional, sino el poder que establece un orden: así como un rey creador de leyes, así Dios ha hecho, según Descartes, que $2 + 2 = 4$. También la segunda dirección pasando por Eckhart, llega hasta el Cusano, sustrae a Dios del orden comparable del ser” [155]. El problema de Dios es, pues, el tema central y recurrente de todo el pensamiento moderno. “Es la negación, explícita o implícita, de la transcendencia, y la aparición de la primacía de la conciencia lo que caracteriza, a mi juicio, a esta modernidad *par excellence*” [156].

2. El pesimismo teo-antropológico

La libre decisión que toma la sociedad moderna significa el abandono de alternativas positivas negando las capacidades propias del hombre y de la sociedad en su conjunto. Se ha reiterado que este momento es el más importante y más dramático de la cultura y pensamiento occidental, porque el recorte y rechazo de posibilidades es fuertemente negativo dada la disminución ontológica que representa. Es el momento más importante y decisivo porque es el acontecimiento del *pesimismo teo-anropológico*[\[157\]](#).

Los primeros hombres modernos, al pensarse incapaces de Dios, quedaron sumidos en una profunda tristeza espiritual, y de este estado nuestra sociedad aún no se ha podido librar, sino al contrario, es frecuente la falta de esperanza y una manifiesta muerte interior. Ahora parecen proféticas las palabras del Apóstol: “la tristeza del siglo causa la muerte”[\[158\]](#). La pereza intelectual de los tardomedievales es en realidad mediocridad espiritual que ha provocado nuestra caída en la tristeza: “la antropología cristiana tradicional dice al respecto, que tal tristeza deriva de una falta de *magnanimitas* (ánimo grande), de una incapacidad en creer en la propia grandeza de la vocación humana, la que pensó Dios para nosotros. El hombre no tiene confianza en su propia grandeza, quiere ser “mas realista”. La pereza metafísica es por tanto, idéntica a la pseudo-humildad, hoy tan difundida. El hombre no quiere creer que Dios se ocupe de él, que le conozca, le ame, le mire, le esté cercano”[\[159\]](#). La tristeza espiritual es una carencia de grandeza de ánimo, de alma.

El moderno parece defender que como Dios se le da muy mal y, en cambio, dominar lo creado se le da bastante bien, naturalmente se dedicará a esto último. Se piensa que el *secularismo* fue descubierto y diagnosticado por primera vez por Bonhöffer, Hamilton, Robinson o por los ilustrados del XVIII, pero no fue así, pues está literalmente en Ockham: es simplemente *acidia*. Es asombroso como esto ya estuviese previsto por Tomás de Aquino. En cualquier caso, la doctrina de Ockham está inmersa en el pesimismo[\[160\]](#). Dicho rasamente: “el nominalismo es el fundador del pesimismo existencial”[\[161\]](#).

Detrás de la acidia o pereza espiritual está la falta de grandeza de ánimo[\[162\]](#). La modernidad ha huido de Dios por causa del trabajo que comporta acometer tan grande proyecto personal[\[163\]](#). La tendencia (aunque no sólo es eso) propia del ser humano a huir ante el peligro es el miedo entendido desde un punto de vista realista; de ahí que la huida a que se alude signifique miedo. Es una acción similar a la del avestruz. El miedo no es lo que uno siente, sino mucho más que eso. Lo característico es que da lugar a un tipo de conducta que consiste en quitarse de en medio, es decir, no afrontar el peligro, sino enterrar la cabeza en la arena o salir huyendo. Es la tendencia a no enfrentarse con lo arduo, porque el peligro muchas veces consiste en que a uno se le pide más de lo que está dispuesto a hacer: salir de la comodidad, de la rutina, de los procedimientos ensayados. El miedo es la situación en que a una sociedad se le pide un esfuerzo inventivo que no está dispuesto a prestarlo[\[164\]](#). Es

actuar con pereza, o mejor dicho no actuar, no acometer por la pereza que comporta[165].

¿Por qué desistir? Por pereza fundada en la visión pesimista del hombre y de Dios; no sólo del hombre y no sólo de Dios, sino de ambos. Los pensadores tardomedievales consideraban al hombre en una situación de debilidad insuperable y a Dios tan lejano que no parecía posible concebir algún interés divino en la humanidad. Para los clásicos cuando el hombre desiste aparece el *estupor*. Quedar estupefacto es lo diametralmente distinto a la *admiración*. Admirarse es ser atraído por aquello que uno no domina (como sucede en la filosofía), mientras que el estupor significa no emplear la energía necesaria para afrontar tan seria tarea[166]. Si se desiste es porque uno se encuentra ahogado en el pesimismo, porque en el fondo no se es libre de acceder a Dios, libre de crecer. “Esta rebelión de la pereza humana contra la grandeza de la elección es una imagen de la sublevación contra Dios, que vuelve cíclicamente en la historia y cualifica, de modo particular, precisamente nuestra época”[167]. En todos los melancólicos, pequeños y grandes, de la cristiandad está la *acidia*, que es puro *pesimismo existencial*[168].

Así entonces, la pereza espiritual que se ha descrito, siendo teológicamente un pecado capital, es la renuncia malhumorada y triste, estúpidamente egoísta, del hombre a la nobleza que obliga de ser hijos de Dios[169]. Pero el ser hijos de Dios es una realidad permanente, natural, esencial, íntima en el hombre y, por lo tanto, no se puede cambiar. En consecuencia, el hombre, para mantenerse en la situación de acidia, tendrá que renunciar a lo que realmente es.

a) La acidia de Lutero

Al modo de ver de Leonardo Polo ese pesimismo tiene una especial materialización en el pensamiento de una persona: Lutero, el teólogo del *servo arbitrio*. Consecuentemente, la modernidad es resultado directo o por reacción a él. Es conocido la angustia que atormentó desde sus años de juventud hasta su muerte al padre del *protestantismo*. Lutero estaba convencido de que por sus pecados la situación de su alma era tan terrible que sería imposible salvarse. Podría afirmarse que todo su pensamiento está profundamente marcado por este temor. Lutero se sentía abandonado por Dios y su desesperación era una constante en su vida. No es de extrañarse que en sus *95 Tesis*, clavadas el 31 de octubre de 1517 en la Iglesia del Palacio de Wittenberg, pusiera tanto énfasis en el miedo que el infierno producía los fieles cristianos.

Lutero tuvo miedo al infierno porque huía de Dios por temor a la condena, pues conocía muy bien las Escrituras: “A vosotros, amigos míos, os digo: no tengáis miedo a los que matan el cuerpo y después de esto no pueden hacer nada más. Os enseñaré a quién habéis de temer: temed al que después de dar muerte tiene poder para arrojar en el infierno. Sí, os digo, temed a éste”[170]. “A Lutero le pasa lo mismo que a Ockham. Lutero no tiene proyecto religioso posible. Es la jubilación del cristianismo en

términos antropológicos. Por eso, cuando se oye decir: "somos excesivamente antropológicos", hay que objetar: ¡No hay tal! Lo que se incubaba en Escoto y se concreta de manera definitiva en Ockham es el pesimismo antropológico que es por excelencia la tesis según la cual el hombre no tiene nada que hacer respecto de Dios porque no puede amarle con toda su mente[171]. Pues bien, el pensamiento de Martín Lutero influyó en tal grado en los siguientes siglos que no es posible comprender la modernidad dejando a un lado el pensamiento protestante.

Para Lutero, el hombre no es libre, no es *capax Dei*. Su concepción de libertad es contradictoria, porque el hombre no puede librarse de la corrupción total de su naturaleza. El hombre es intrínsecamente pecador y, por tanto, cualquier impulso espontáneo, cualquier actividad del hombre está pervertida desde su punto de arranque[172]. En consecuencia, esa acción no es digna de Dios, no puede aceptarla, y el hombre está entonces definitivamente condenado, y con él toda la humanidad.

Mientras que Tomás de Aquino fue un teólogo no atacado por la acidia o el miedo[173], en Lutero se puede encontrar el origen del *pelagianismo* moderno con sus dos vertientes: burgués y piadoso. Según el *pelagianismo burgués liberal*, si Dios existe y en verdad se preocupa del hombre, no puede estar tan terriblemente lleno de exigencias como lo presenta la Iglesia, y si yo no soy de lo peor, sino que al contrario cumplo con mi deber, no puedo correr tanto peligro. Es un tipo de cinismo que esconde un pesimismo antropológico y una falsa modestia que en momentos de crisis arrojará al hombre a la desesperación. Por otro lado, el *pelagianismo de los piadosos* es hijo del miedo, de una esperanza paralizada que no puede sostener la tensión hacia el don del amor, y por eso se convierte en angustia, madre de aquella búsqueda de seguridad en la que no puede haber ningún tipo de incertidumbre. Ahora bien, se supone que el amor no elimina el miedo y, por tanto, éste debe ser eliminado con lo que tengo a mi disposición: con mi propio hacer, con mis propias obras"[174].

La filosofía de la historia es inabordable si no se tiene en cuenta la relación entre lo natural y lo sobrenatural en el hombre. Desde Lutero este criterio está oscurecido y, por eso, se oscila entre un pesimismo práctico desolador y una divinización de la acción humana petulante que acaba en el nihilismo[175]. Pero ¿no es este modo de pensar ya en sí un pecado? El "Doctor Angélico" explicó en su extraordinario estudio sobre la *acidia*[176] que esta tristeza espiritual no es cualquier pecado, sino uno capital, es decir, que de ella nacen con facilidad otros vicios. ¿Es acaso la tristeza espiritual –fruto del pesimismo teo-antropológico– el pecado que la modernidad ha cometido? Hace mucho que las palabras "si comes de él morirás" ha dejado de ser una historia mitológica. La desesperación en que se encuentra nuestra sociedad, y que es fruto de la acidia, ¿no será acaso una "blasfemia contra el Espíritu Santo"[177]? Nuestra situación comporta una cerrazón del corazón tan profunda que obstaculiza cualquier camino a la gracia, a la redención del hombre por parte de Dios, y de este modo la sociedad occidental da un paso atrás para volver a las cavernas, a los tiempos mitológicos. Tal vez podría decirse con justicia que somos "los hijos de la

desconfianza”[178] por haber pecado contra el Espíritu y no pensar más en la posibilidad de acceder a Dios.

En esta situación, la optimación[179] ha quedado a un lado, o mejor dicho, es imposible. Si el hombre es energía antes de poseer una configuración, es posible quedar reducido a una situación de completa miseria. Estamos en las antípodas de la optimación humana[180]. Tanto la inspiración griega como el cristianismo valoraron como algo fundamental en el hombre la optimación. Sin embargo, como hemos visto, el rechazo de la modernidad a aspectos fundamentales del pensamiento clásico ha sido en detrimento del propio cristianismo. A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Con los postulados de la reforma del siglo XVI se inicia un proceso de deshelenización. En este proceso quedó de manifiesto el temor al pensamiento aristotélico, que hasta la fecha era observable en el testimonio de muchísimos conversos al catolicismo, al tener que romper el paradigma interior del repudio a Aristóteles, y sobre todo, a Tomás de Aquino. Tal es el caso, por ejemplo, del reciente beato John Henry Newman.

Los protestantes se vieron ante una sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, especialmente clásica y pagana, ajena a la fe misma. Para ellos la fe así no era viva, histórica, sino insertada en la estructura de un sistema filosófico. Por eso, el principio de la *sola Scriptura* busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. A la par, la metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe, para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena[181]. “Los espiritualistas místicos alemanes, decepcionados por Lutero, tendrán la posibilidad de reprocharle, igual que a los demás reformadores de la época, haber sustituido el papado romano por un papado nuevo, un papa de papel (la Biblia)”[182].

Después de la negación de la optimación, y quedando el hombre reducido a la búsqueda de resultados, lo único que queda –tarde o temprano– es una gran decepción; el hombre se siente defraudado. Lutero es el gran divulgador del pesimismo teo-antropológico, de que el hombre es un miserable sin paliativos, una corrupción total. La misma tesis, reaparece, por ejemplo, en Pascal, aunque éste sabe que la miseria humana no es insuperable[183]. Lutero era un hombre triste y su desesperación destruye el caminar característico de la existencia humana en el *status viatoris*[184]. La tristeza espiritual “es uno de los elementos determinantes del rostro secreto de nuestro tiempo, del mismo tiempo que ha prolongado la imagen ideal del mundo total del trabajo. Esta tristeza determina como signo visible de la secularización

el rostro de todos los tiempos, en el que la llamada a las tareas verdaderamente cristianas comienza a perder su pública obligatoriedad. No es con el trabajo como se elimina la desesperación; es únicamente con la limpia magnanimidad y bendito empuje de la esperanza en la vida eterna”[185]. La Edad Moderna se inaugura con una radical restricción de la esperanza que conlleva la degradación de lo óptimo a la condición de utopía. Este es el estatuto inaugural de lo que se suele llamar mentalidad burguesa[186].

b) Crisis en la Iglesia

Para Leonardo Polo las aportaciones del cristianismo al patrimonio del pensamiento representan la más alta cumbre de la humanidad. Conceptos como *historia, creación, trabajo, persona y familia* tienen como punto central y fundamento de toda la vida cristiana la condición humana de *hijos de Dios*[187]. Si esto es así, en el análisis de la situación de crisis propia de la modernidad es necesaria la alusión al cristianismo como parte *integral* del hombre y, en concreto, del hombre moderno. No es de extrañar que la crisis moderna esté vinculada con algún tipo de crisis en la Iglesia. “Con frecuencia se encuentra en grandes regiones de nosotros mismos y de la sociedad una resistencia opaca que conduce el proyecto cristiano a la inanidad. Ante todo, se comprueba la aridez del corazón, un sentimiento de cansancio que obtura el ánimo y concluye estimando inasequibles los grandes ideales, las tareas que necesitan tenacidad. Aunque en nuestra época este estado de ánimo se ha agigantado, no es desconocido por los grandes teólogos cristianos. Es lo que llaman *acedia*, que es algo así como un anquilosamiento mental ante las realidades espirituales, que acaba considerándolas cerradas o inasequibles”[188].

En efecto, para Polo, “también la Iglesia puede caer en la tristeza metafísica –en la *acidia*–; un exceso de actividad exterior puede ser el intento lamentable de colmar la íntima miseria y la pereza del corazón, que siguen a la falta de fe, de esperanza y de amor a Dios y a su imagen reflejada en el hombre. Y puesto que no se atreve ya a lo auténtico y grande, tiene necesidad de preocuparse con las cosas penúltimas. Y, sin embargo, ese sentimiento de ‘demasiado poco’ permanece en crecimiento continuo”[189].

Se ha dicho que la desesperación que nace de la *acidia* espiritual es, en realidad, el pecado contra el Espíritu Santo, ya que el perdón de los pecados corresponde justamente a la tercera Persona de la Trinidad, que inspira y actúa a través de la Iglesia el perdonarlos. No es, pues, de extrañar que la crisis de la modernidad manifiesta en esa decisión de tristeza interior, de dureza de corazón, se diese primariamente en la Iglesia, de la cual se rechaza el perdón: Convenía pues también que los pecados, ya que fuera de la Iglesia no se perdonan, lo fuesen en aquél Espíritu que unifica la congregación de la Iglesia. Alguien se puede arrepentir fuera de la Iglesia, pero le queda el impenitente corazón, este otro pecado tan grave que le aleja de la Iglesia de Dios. Por tanto, ¿qué provecho trae su penitencia, si para pecar contra el Espíritu

Santo le basta permanecer extraño a la Iglesia, que recibió este don de perdonar los pecados en su seno por la gracia del Espíritu Santo? Bien que la Trinidad entera concede la remisión, esta se le apropia, sin embargo al Espíritu Santo.

El Espíritu es, en efecto, *el Espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre!*, a fin de poder decirle a Dios: *Perdónanos nuestras deudas*. Y en esto conoceos –dice el apóstol San Juan– *que Cristo permanece en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado. Este mismo Espíritu da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios; por ser él el autor de la sociedad santa que hace de nosotros: el cuerpo único del Hijo único en Dios*. Lo mismo que las lenguas contribuyen a la unión de las sociedades humanas, así convenía que la sociedad esta de hijos y miembros de Cristo, destinada a extenderse sobre todo el mundo, fuera destinada por las lenguas de todas las naciones; y como hablar de los múltiples idiomas era señal entonces de haber recibido el Espíritu Santo, así débese creer hoy haberle recibido quien se halla vinculado por el vínculo de la paz a esta misma Iglesia, difundida en todas las naciones. Por eso dice el Apóstol: *“Solícitos de conservar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz”*[\[190\]](#).

El dinamismo histórico comienza con el cristianismo. De ahí que la crisis histórica no puede ser otra cosa que una crisis dentro del cristianismo. En la modernidad la gran petición de Cristo parece ser: *ut omnes unum sint*, pues la Iglesia ha experimentado una grave crisis. Crisis significa escisión, y no es la más grande escisión el protestantismo, aunque sea muy relevante. La peor es la escisión interior que el hombre moderno planteó originalmente, y que de un modo generalizado hoy continua eligiendo. El protestantismo, como muchas otras escisiones en la Iglesia, son manifestación de la ruptura interior en el cristiano. Sin entrar a considerar las causas ni el desarrollo de esta crisis, señalemos simplemente que su sentido inmediato consiste en un atentado contra la originalidad de la forma social del misterio cristiano: la Iglesia. Cuando una parte de la vieja cristiandad perdió su vinculación con la Iglesia intentó desarrollar su dinámica histórica sin contar con ella. Desde entonces los diversos aspectos de la vida humana reunidos en la Iglesia aparecen, por lo pronto, como disociados[\[191\]](#).

Los siglos que siguen al XIV han sido momentos de una fuerte crisis social y, sin duda, de una muy profunda crisis religiosa y moral[\[192\]](#). El temor que Lutero transmitió exitosamente a occidente minó en lo más profundo al hombre moderno, y se debió en buena medida al abandono eclesiástico presente en esos siglos. “En el ámbito católico, la secesión protestante no hará sino llevar a su paroxismo el miedo de la subversión de la fe, ya muy vivas antes, y la tendencia a integrar en el universo de herejía todas las categorías de sospechosos”[\[193\]](#). En el Renacimiento, el desamparo eclesiástico –la debilitación del sentido de la Iglesia– origina la aparición del problema de la afirmación del hombre como individuo reducido a sí mismo. Es una actitud en la que sólo cuenta para afirmarse con sus propios recursos, los cuales están en situación de enfrentamiento con los de los demás y relativizados por el juego de las fuerzas que

presiden el desarrollo temporal. Ante esta doble amenaza el individuo intenta la neutralización de las instancias extrañas por una doble vía: el control de los centros de poder político o social, y la construcción de un saber sobre las leyes del acontecer, que permita preverlo y dominarlo. Lo primero es el *liberalismo* político. Lo segundo es la *ciencia positiva*[\[194\]](#).

Tanto para Lutero como para Descartes y muchos cristianos de la Edad Moderna, el yugo de Cristo no parecía, en verdad «ligero»; lo sentían como demasiado pesado, por lo menos como les venía propuesto por la Iglesia[\[195\]](#). Del mismo modo, la desconfianza y el surgimiento de la necesidad acuciante de orientación al mundo queda de manifiesto en el desamparo eclesiástico[\[196\]](#) y en la actitud solitaria de Descartes cuando dice: “Y me resolvía a no buscar otra ciencia que aquella que pudiera encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo”[\[197\]](#). Busca salir de la trampa de lo verosímil, constituyendo su aislamiento del proceso y de la vida de la fe, con una energía especial y original: “ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida”[\[198\]](#).

La sociedad es el segundo elemento disociado. En este caso es también el desamparo eclesiástico el que da lugar a la aparición del problema de realizar la sociedad humana. Cuando se concentra el interés en este problema, surgen posturas en las que el individuo no es atendido directamente. Este es el caso por ejemplo de Marx que abordaremos más adelante[\[199\]](#).

En este sentido la modernidad es, pues, una especie de muerte de las capacidades más altas del hombre, la dimensión íntima y espiritual. Cuando la acidia permanece es posible terminar en la muerte, pues el pecado contra el Espíritu arroja al hombre en la *desesperación* y muy pronto en la muerte. Si la esperanza ya no es lo último que queda, entonces, sólo queda la muerte. Según la propuesta de Polo, el pecado, la enfermedad y la muerte están muy vinculados: “la muerte se debe a la debilidad de la presencia mental del hombre *post peccatum*, que no alcanza a organizar suficientemente al cuerpo humano. Por eso el cuerpo humano sufre debilidades, enfermedades, vicios, etc. Pero a pesar de su debilitación, la presencia mental humana -como se ha señalado repetidamente- es exterior al tiempo. Por tanto, aunque tras la muerte tardara en reponerse miles de años, siempre podría hacerlo”[\[200\]](#).

Así entendido, la expresión “época postcristiana” es un error conceptual que sólo puede ser admitido como una pérdida o una decadencia o una superficialización, pues existe un núcleo de descubrimientos cristianos que son irreductibles a cualquier otra inspiración anterior o posterior. La hipótesis según la cual el cristianismo es una fase y nada más en un proceso de maduración de la humanidad es inadmisibles[\[201\]](#).

Por lo anterior podemos decir que sólo en el cristianismo es posible encontrar auténtica esperanza, y sin él también auténtica y verdadera desesperación. Del cristianismo mismo pueden venir las más grandes crisis de la humanidad, pero sólo en cuanto a carencia o defecto, y también las más altas e insospechadas cumbres

humanas: “la profundidad más honda y auténtica de la esperanza se le descubre al hombre por el acontecimiento primario de la salvación. Y también por este acontecimiento se hace más sombría la posibilidad de desesperación abismática. El hombre natural nunca puede decir tan triunfalmente como el cristiano: acabaré bien yo mismo. Y nunca puede la esperanza del hombre esperar el “final” que espera del cristiano. Pero tampoco puede un pagano ser tentado a una desesperación tan profunda como la de un cristiano y precisamente, según parece, como la de los grandes cristianos y santos. Pues el mismo relámpago que nos revela la realidad sobrenatural de la gracia nos ilumina la culpa de la criatura y el abismo que la separa de Dios”[\[202\]](#). La tristeza espiritual provocada por el pesimismo teo-antropológico de los primeros modernos se debe en cierta medida al abandono eclesiástico, a una crisis en la Iglesia. El problema moderno está en la Iglesia, pero también en ella radica la esperanza.

CAPÍTULO III

TURBACIÓN Y CERTEZA MODERNAS

1. Miedo a pensar

Se ha indicado que a partir de la decisión moderna de los últimos medievales el miedo de acometer a Dios –*la tristeza espiritual*– se convirtió en la situación constante de los pensadores que vendrían en los siguientes siglos. Es decir, que el efecto a partir de la decisión moderna fue el dominio generalizado del *miedo* íntimo, el cual muy pronto se convirtió en un miedo manifestativo, epidérmico, pero sin perder nunca su conexión causa-efecto con esa primera decisión personal a la que los modernos se adhirieron.

Ésta no es la primera vez que la sociedad occidental se ha encontrado en una situación temerosa. Hemos dicho que en la antigua Grecia clásica se presentó un momento de especial crisis social caracterizada también por un *miedo cosmológico* que, sin embargo, desde otro punto de vista no se asemeja al momento medieval, pues el miedo generalizado –dentro de su mentalidad pagana– en lugar de desvincular con Dios llevaba a la sociedad a ampararse en Él. “Los antiguos veían en el miedo un castigo de los dioses, y los griegos habían divinizado a *Deimus* (Temor) y a *Phobus* (Miedo), esforzándose por conciliárselos en tiempo de guerra. Los espartanos, nación militar, habían consagrado un pequeño edículo a *Phobus*, divinidad a la que Alejandro ofreció un sacrificio solemne antes de la batalla de Arbelas. A los dioses homéricos *Deimus* y *Phobus* correspondían las divinidades romanas Pallor y Pavor, a las que, según Tito Livio, Tulo Hostilio había querido consagrar dos santuarios al ver a su ejército huir en desbandada ante los albanos. En cuanto a Pan, en su origen dios nacional de Arcadia, que, a la caída del día, difundía el terror entre los rebaños y pastores, se convirtió a partir del siglo V en una especie de protector nacional de los griegos. Los atenienses le atribuyeron la derrota de los persas en Maratón y le dedicaron un santuario sobre la Acrópolis, honrándole cada año con sacrificios rituales y carreras de antorchas. La voz discordante de Pan habría sembrado el desorden en la flota de Jerjes en Salamina y más tarde, detenido la marcha de los galos sobre Delfos. Así, los antiguos veían en el miedo un poder más fuerte que los hombres que, no obstante, podía conciliarse mediante ofrendas apropiadas, desviándose entonces sobre el enemigo su acción aterrorizadora. Y habían comprendido –y en cierta medida confesado– el papel esencial que juega en los destinos individuales y colectivos” [\[203\]](#).

Aunque los filósofos griegos se encuentran sin duda en el marco de una cierta crisis, en el momento culminante del medievo hay temblores profundos, corrientes espirituales intensas a las cuales los pensadores responden y con las cuales, en parte,

ellos mismos se templan y, en parte, también se destemplan cuando no son capaces de afrontarlas sin miedo. Es un momento donde es mucho lo que está en juego[204].

a) Miedo y mentira: el error medieval

Se ha indicado también que la característica fundamental de una sociedad en crisis se encuentra en *la interiorización*, tanto del *miedo*, como de la *mentira*, y en este marco se puede distinguir la clara diferencia de la modernidad con otros momentos de crisis en la historia. Este recorte de inspiración a inicios del siglo XIV es obra de filósofos y de problemas medievales mal enfocados y se caracteriza principalmente en términos de conocimiento[205]. El elemento constitutivo de la Edad Moderna es una mentira: la falsa denuncia de la incapacidad humana de Dios, la mentira de decir que es mentira lo más verdadero del hombre. Esto hoy en día no se advierte, porque no se lee a los fundadores de la Edad Moderna sino a los grandes expositores de su pensamiento que son posteriores. La nueva etapa se inicia con una convicción enormemente pesimista, que conduce progresivamente a algo muy parecido a la famosa apreciación de las cualidades de las uvas por parte de la zorra de la fábula. El hombre estando en condiciones de acceder a Dios, por pereza se conforma con el dominio del mundo; no le queda más que despreciar el atractivo de Dios[206].

¿No es acaso –por la mentira del maligno– el pecado de Adán sobre todo un pecado de ciencia[207]? ¿No es acaso la situación del hombre moderno causa del error de la ignorancia? “Todo error en la historia del pensamiento ha sido siempre por defecto, aunque esta escasez pueda deberse a algo más grave, a esa actitud de fondo que dio lugar a lo que los tardomedievales, protagonistas de la crisis más aguda de la filosofía, llamaron *acidia*, la *tristeza espiritual*”[208]. Hemos dejado sentado anteriormente la vinculación íntima que hay entre la *acidia*, la *pereza* y la *tristeza* en cuanto a decisiones espirituales. Cuando decimos que en la modernidad el hombre se ha visto incapaz de Dios, la *pereza* que rehúsa los bienes espirituales por el trabajo que conllevan tiene su causa en la *ignorancia*[209]. Es una *pereza* concretamente en el pensar; de ahí que sostenga el Aquinate que el modo de salir de la *acidia* espiritual está en que “cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen. El resultado será que la *acidia* cese”[210].

Posiblemente este sea el asunto de la modernidad: *miedo a pensar*. Cuando se está en esta situación es muy posible caer por *ignorancia* en el *error*, y una vez en el error uno se encuentra a un paso de la *mentira*. El error se distingue de la *mentira* porque en el primero no entra en juego un acto de la voluntad. Mientras el que miente lo hace queriendo, el que se equivoca no lo hace queriendo, al menos directamente. La verdad es pensar la realidad tal cual es mientras que el error es confundir una cosa con otra. Se yerra porque se ignora, el error implica ignorancia, pero no son lo mismo. El error es atreverse a afirmar cuando no se sabe. La ignorancia no siempre es viciosa: ignoramos mucho más de lo que sabemos. El error siempre es vicioso, porque es una falta de responsabilidad, una ligereza; como dice Tomás de Aquino, se debe a una

audacia absurda (uno se atreve a hablar de lo que no sabe), que no respeta el tiempo, la oportunidad del decir. El que se equivoca, por lo menos se precipita, y precipitarse es un vicio contra nuestra mente (lo mismo que la curiosidad), un mal uso de nuestra inteligencia que atenta contra la índole misma de nuestra actividad cognoscitiva, antecede a una equivocación práctica[211].

Mientras que en Aristóteles el declive está así: activa la inteligencia, pasiva la voluntad. Escoto lo invierte: "lo activo es la voluntad; ¡luego lo pasivo es el entendimiento!"[212] Por eso sostiene Polo que la filosofía comienza a declinar en Escoto[213], porque en él -ya se ha adelantado- hay un error muy serio: la razón no es capaz de Dios. En efecto, al variar en Escoto la versión aristotélica de la voluntad, se da simultáneo e inseparable un descenso en la valoración de la inteligencia, que viene a ser meramente especular. ¿Por qué Escoto, importante teólogo, cristiano profundo, disminuye el alcance de la inteligencia humana? Porque hay en Escoto un movimiento de inhibición, de retracción; algo así como un reflejo de disgusto o de miedo. ¿Ante qué? Ante Aristóteles. ¿Por qué Aristóteles produce disgusto a un gran teólogo? Porque en Aristóteles hay un peligro, que ha sido puesto de manifiesto por el episodio del llamado *averroísmo latino*: la física de Aristóteles es pagana[214]. En el paganismo teórico -que Escoto teme- la fe cristiana es simplemente desplazada o absorbida, no tiene sitio posible. Escoto advirtió esto y buscó darle una solución que no fue acertada, porque no por disminuir el valor real de las esencias se disminuye su inteligibilidad en cuanto fundada en una conciencia; lo único que se logra es eliminar dicha conciencia en cuanto cósmica, pero en cuanto conciencia queda incólume, y en cuanto pueda volverá a descubrirse como es realmente, conciencia trascendental[215].

Decir, como los clásicos, *errare humanum est* parece reduplicativo. El error se comete por los seres humanos tanto en la vida práctica como en la especulativa[216]. El error se debe muchas veces a la precipitación, y ésta significa no pensar lo suficiente, entre otras cosas, porque el tiempo para decidir, para tomar alguna medida, en ciertas ocasiones es muy breve[217]. El caso de Escoto es un problema de precipitación, de no pararse a pensar lo suficiente. La intención de Escoto queda clara: si lo que pienso, en tanto que lo que pienso, tiene un "ser pequeñito", entonces el campo para la revelación queda abierto y amplio. Su intención no es superflua, sino que está completamente justificada[218]. Sin embargo, el costo de su apuesta es muy alto: la disminución intelectual. Ahora bien, pagar ese costo es un error[219]. Así, Escoto se convierte en el contrapunto de la dialéctica moderna, porque disocia la actividad y el ser pensado[220]. Escoto coloca al pensamiento en un problema sosteniendo que lo pensado es un reflejo, y todo el escepticismo y el agnosticismo que van a surgir después lo mismo que los esfuerzos por superarlos, dependen precisamente de que se tome el objeto pensado como reflejo o representación de la realidad[221].

En el origen de la modernidad tal vez no se mintió, pero por irresponsabilidad o pereza intelectual se abrieron los caminos a la mentira. Cuando un planteamiento está

equivocado, la desviación se va haciendo progresivamente mayor, porque la filosofía tiene un grado muy elevado de inflexibilidad: si Escoto sembró vientos, los posteriores grandes modernos cosecharon tempestades[222]. Para ser veraz, hay estudiar los asuntos, pero ante todo hay tratar de evitar el error, porque, aunque el error, a diferencia de la mentira, no es voluntario, algún antecedente voluntario tiene, pues implica no haber tenido en cuenta por pereza o por irresponsabilidad, cosas que deberían haber sido consideradas[223]. Con Weaver podemos decir que las ideas tienen consecuencias. Cuando se tiene liderazgo –especialmente en el mundo de las ideas– se debe estar preparado.

Pensar que el hombre es incapaz de Dios es una injusticia, y en toda injusticia hay un error de fondo; el hombre comete faltas morales porque yerra. Además, el error tiene razón de pecado porque es consecuencia de la precipitación que lleva a afirmar lo que se ignora[224], lo cual es un pecado contra el pensamiento y contra la verdad. Reconocer la complejidad de los asuntos es el primer paso para evitar el error[225]. “Al inicio de todo está la negación de la verdad a favor de la comodidad, o podemos decir de la utilidad. El punto de partida es la oposición a la evidencia del Creador puesta en el hombre, del Creador que se le presenta y le habla. El ateísmo, o incluso el agnosticismo vivido de esta forma atea, no es una postura sin culpa. Se basa en una resistencia contra un conocimiento, que en realidad es accesible al hombre, pero cuyas condiciones rechaza. El hombre no está condenado a la ignorancia con respecto a Dios. Le puede ver si escucha la voz de la propia naturaleza, la voz de la creación, y se deja guiar por esta voz”[226].

Afirmar la victoria de Escoto sobre Aristóteles es algo tremendamente ambiguo que, sin embargo, sucedió en gran parte de los ambientes intelectuales de la Baja Edad Media, colocando el tema del conocimiento en un callejón sin salida. A pesar de su planteamiento sutil, agudo -*Doctor subtilis* le llamaron a Escoto-, desde él no hay manera de remontar la pendiente. En el camino del pensamiento, si se retrocede, el "déficit" es insubsanable. Y con Escoto, en este momento medieval, hay un retroceso[227]. Decir que la prioridad de la inteligencia hace pasiva a la voluntad significa tener miedo a pensar. Más bien hay que reconocer que la prioridad de la inteligencia respecto de la voluntad es imprescindible. De otro modo estaremos aceptando a Ockham. Pero si lo aceptamos, no se puede conocer nada de modo intrínsecamente justificado, ni a Dios ni a las criaturas. Hay que llegar a la conclusión proclamada por Lutero, que no es novedosa: la razón está pervertida sin remedio; en el fondo, se aprecia su uso como pura nulidad, porque obedece a la soberbia albergada por la voluntad caída[228]. Ente desprecio a la razón es en el fondo miedo a pensar.

b) Descartes en busca de seguridad

Esta situación original de *pereza intelectual* en Duns Escoto y Ockham - amplificada socialmente a través de la “reforma” de Lutero- encuentra su gran exponente en el que muchos llaman erróneamente el padre de la filosofía moderna:

René Descartes[229]. Al comienzo se trató sólo de un diminuto indicio, un granito de arena, apenas un desplazamiento leve en la orientación del estudio de la lógica en el siglo XIV, el siglo de Ockham, pero después las grandes desviaciones se hicieron manifiestas[230]. La caja de Pandora ya estaba abierta y hoy no tenemos claro si la esperanza es lo único que ha quedado en el fondo. En el esfuerzo metódico de Descartes por dominar la naturaleza queda de manifiesto aquella huida de Dios y la *conversio ad creaturas* a la que se ha denominado “ciencia del bien y del mal”[231]. Cuando el hombre coloca su voluntad, su soberbia y su comodidad por encima de la pretensión de la verdad, al final todo queda trastornado, junto con el hombre el cosmos pierde su direccionalidad, se desorienta. Ya no se adora a Dios a quien le pertenece la adoración; se adoran las imágenes, la apariencia, la opinión que se impone, que adquiere dominio sobre el hombre. Esta inversión general se extiende a todos los campos de la vida. Lo antinatural se convierte en lo normal; el hombre que vive en contra de la verdad, vive también en contra de la naturaleza. Su capacidad de inventiva ya no sirve para el bien, se convierte en genialidad y astucia para el mal. La relación entre el hombre y la mujer, entre padres e hijos se malogra, y así se cierran las fuentes de la vida. Ya no domina la vida, sino la muerte, se establece una civilización de la muerte (*Rm.*, I, 21-32)”[232].

El proyecto de Descartes a principios del siglo XVII consiste en abandonar el formalismo de la filosofía clásica, con sus discusiones vacías, para poner en el centro de la tarea del pensar al sujeto pensante. El subjetivismo en la búsqueda de la certeza viene a desplazar la posición clásica de la búsqueda de la verdad objetiva y de la realidad”[233]. Estas “divergencias entre Descartes y la filosofía clásica obedecen a lo que podría llamarse el olvido cartesiano de la trascendentalidad del ser”[234]. A partir de aquí surge un profundo desorden en cuanto a la solución del problema. Si se acepta su pensamiento, se está obligado a inventarlo todo, pues sus premisas básicas están equivocadas, y toda trabajo intelectual deviene dificultoso –por no decir imposible–, pues no podrá tener el respaldo de la realidad. La filosofía moderna parte de Descartes, y de ahí no es posible dar ningún paso adelante, sino al contrario, significa problematizar aún más y separarnos de la solución. De ahí que podamos decir que Descartes es el maestro del sentido moderno de la libertad de espíritu[235].

¿Cuáles son los supuestos de Descartes? ¿A qué nos referimos con libertad de espíritu? Como todos los modernos –y antes que la mayoría de ellos– Descartes comparte lo más valioso de la inspiración moderna: el deseo de libertad[236]. Sin embargo, su solución ante tan complejo problema es negativa, equivocada. La *duda* como *método* es un “punto de partida plena y conscientemente ateo. Yo mismo –afirma– he excluido a todos los entes mediante mi duda. No se si frente a mi hay cosas naturales reales, si a mi alrededor hay hombres reales y si sobre mi hay un Dios real”[237].

Una vez que Dios ha desaparecido del plano intelectual, ha desaparecido toda posibilidad de objetividad. La duda da paso a la subjetividad, que en Descartes es

equivocadamente equivalente a libertad. Para él la duda es siempre libre; es la libertad y, en coherencia, él decide libremente[238] dudar: “deseando yo en esta ocasión tan sólo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable”[239]. El recurso de la duda es lo que proporciona a la actitud cartesiana su dimensión negativa; más aún, lo negativo de la actitud consiste formalmente en dudar. “Por eso, el derrumbamiento de las adhesiones anteriores no tiene el sentido de una desaparición pura y simple de la esfera de la objetividad, en cuanto tal, en virtud de su carácter de dudosa, sino, más bien, el de una suspensión de un orden de vigencias en virtud de un cambio operado en el plano previo de la actitud intelectual, que antes era propicia a la aceptación de la objetividad y ahora la sustituye por la duda”[240].

En Descartes hay una profunda desconfianza y sospecha ante la realidad. Fue un hombre que en su infancia padeció seguramente fuertes sufrimientos al quedar huérfano de madre y abandonado por su padre. En sus escritos no se manifiesta una apertura al mundo y a los demás, sino al contrario una fuerte soledad[241]: “Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que estos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez”[242]. ¿Es que acaso no es este modo de pensar una invitación a la locura? ¿Es posible en un mundo lleno de imperfecciones estar exento de defraudes? Los razonamientos de Descartes parecen los de alguien que ha rechazado en su interior los fundamentos más radicales del cristianismo. ¿Acaso no proviene nuestro primer conocimiento de Dios a partir del amor de nuestros padres? ¿Cuál es el concepto que puede tener de Dios un hombre privado del amor de sus padres?

Esta claro que si algo no está presente en Descartes es el conocimiento de Dios como bueno y amoroso, al menos en el plano práctico. Peor aún, ese *genius malignus* que tiene por Dios pareciera más cercano –aunque sea fuerte decirlo– al príncipe de los demonios sembrador de mentira y de sospecha: “supondré pues, no que un Dios optimo, fuente de la verdad, sino cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme... permaneceré obstinadamente fijo a esta meditación, y así, si no puedo conocer algo verdadero, por lo menos procuraré mantenerme firme en lo que ciertamente sí dependa de mí, a saber no asentir a cosas falsas, de manera que ese engañador, por muy poderoso y astuto que sea, no pueda imponerme nada. Pero es difícil este proyecto, y cierta desidia me hace volver a la vida acostumbrada”[243].

La afirmación libre de la *duda metódica* es algo absolutamente nuevo en la filosofía, y el punto de apoyo de la argumentación da la impresión de ser muy singular, especialmente en contraste con la filosofía tradicional. Descartes declara que puede existir un *genius malignus*, que me engañe precisamente en lo que yo creo conocer como enteramente cierto; y este genio maligno puede hacerlo porque es omnipotente.

Los investigadores se han preguntado: ¿qué concepto de Dios sirve aquí de base? Y se ha indicado –con razón–, que Descartes depende aquí de Ockham[244].

¿Por qué para Descartes los supuestos de los conocimientos recibidos son problemáticos, frágiles, de poca solidez? ¿Qué les falta, que justifique el cobrar conciencia de estar aprisionado por ellos? ¿Qué es lo que su retraída crítica está buscando? Está buscando *seguridad*[245]. Es ahí donde nace la moderna *subjetividad*. La solución es la *evidencia*, supeditar el *objeto* al *sujeto*, la medida de lo real por lo ideal[246]. Ese ideal moderno de libertad significa primeramente la emancipación de la razón ante las autoridades, los prejuicios, la tradición y, en definitiva, la fe. De este modo el *racionalismo* y el *subjetivismo* tienen un mismo origen: la autonomía de la libertad invade el orden moral y de ahí todo lo demás: política economía, etc.[247].

Esa búsqueda de seguridad en la actitud cartesiana es, a diferencia de lo que ordinariamente se piensa, *voluntarista*. Descartes pretende la evidencia a partir del control voluntario de los contenidos objetivos, y esto significa crisis de confianza. Intentar restablecer la confianza en términos de seguridad significa ejercer un poder sobre el supuesto alterando la realidad, condicionándola. Sin embargo, esta no será nunca una verdadera confianza, pues la confianza supone abandono, y Descartes no se abandona. Esta actitud de Descartes es defensiva, se siente acorralado y ataca[248]. Así, detrás de la duda se esconde el rechazo, la condena, y detrás el miedo. Le teme a la verdad y de ahí que su enemigo más conocido sea el conocimiento sensorial[249] del cual ningún pensador clásico dudaría.

Además, el uso del método deductivo[250], partiendo de premisas falsas -como es el caso de Descartes-, es especialmente peligroso, pues tiende a magnificar las pequeñas desviaciones iniciales: “mucho me gustaría proseguir y exponer aquí toda la cadena de las restantes verdades que deduje de estas primeras... Siempre me he mantenido firme en mi resolución de no suponer otro principio que el que acaba de servirme para demostrar la existencia de Dios y del alma, y de no reconocer como verdadera cosa alguna que no me pareciese más clara y más segura que las demostraciones de los geómetras”[251].

Hablemos entonces del error temeroso y voluntario de Descartes. La actitud cartesiana consiste en rechazar todo lo que sea incompatible con su pretensión de vigilancia y control, pues lo ve como temible y enemigo. El primero de sus miedos son los *sentidos externos*: “la sensación escapa a mi control y he de comenzar negándole celosamente mi confianza para salvaguardar mi actitud y su eventual fecundidad... La voluntad pretende suplir originariamente la función del intelecto agente”[252]. El segundo es la *lógica formal* que exige a la razón “que se confíe a sus preceptos, que no esté continuamente atenta a la deducción, pues se llega a la conclusión cierta por la sola virtud de la forma... La lógica formal es un proceso cuya regularidad es controlada por ciertos preceptos”[253]. El tercer miedo es a la *memoria*, pues no se puede recordar la evidencia. El cuarto son las *autoridades* por motivos claros. La quinta desconfianza es a lo *difícil*. En toda la obra de Descartes se puede percibir una actitud

miedosa ante la realidad, ante los problemas; su obra “es una exaltación de la facilidad. A ello se liga la condenación de la curiosidad, del afán de admirar y del afán de sublimidades”[\[254\]](#). Descartes pretende resolver los problemas complejos con soluciones sencillas. De ahí que afirme: “por método entiendo algunas reglas ciertas y fáciles”[\[255\]](#).

Por último, el sexto miedo está muy claro en el estudio de Polo: Descartes le teme a la trascendencia, a *Dios*: “no admite las sublimidades ni las exaltaciones. Opera un miedo al vacío, pero no directamente como tema de lo indefinido, puesto que la actitud (cartesiana) puede subsistir sin adherirse a nada, sino, más bien al revés, como peligro de pérdida en la aceptación del objeto. La sobriedad y la contención cartesiana no son el *nosce te ipsum* y el horror a la *hybris* del espíritu griego... La diferencia con la actitud griega llega a formularse como clara oposición frente a lo que en Aristóteles se acerca más a una toma o adopción de actitud: el deseo de saber como raíz de la filosofía. Y es que, en verdad, la actitud cartesiana no es un deseo de saber, sino una cosa muy distinta: una pretensión de control y seguridad. Descartes, en el origen de su filosofar, no desea saber... Descartes es un jalón en la historia, un innovador en sentido estricto. Algo inédito va a comenzar en él. Esta inteligencia sin penetración ha dejado en seco una asombrosa voluntad”[\[256\]](#). Con la negación de la trascendencia, de lo más íntimo en el hombre, no es de extrañarse que piense que las pasiones no residen últimamente en el corazón, sino en lo que él llama “un nervicillo que desciende del cerebro hacia él”[\[257\]](#). Esto es claramente anticristiano, pues es “de dentro, del corazón de los hombres, de donde surgen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, las avaricias, las maldades, el engaño, la lascivia, la envidia, la maledicencia, la soberbia, la insensatez. Todas estas maldades salen de dentro y contaminan al hombre”[\[258\]](#).

Descartes ha llegado a esta situación de temerosa duda de un modo voluntario, libre: “pasaba todo el día solo y encerrado” y “como un hombre tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y ser tan cuidadoso en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos me librara de caer”[\[259\]](#). Descartes está sólo, pues él se lo ha buscado libremente, ya que su soledad no es fruto de la fatalidad, sino su intensión: en ella alienta y se ejerce una fuerza renovada, capaz de despegarse del imperio del ente trascendental[\[260\]](#). Descartes ha decidido libremente desvincularse de Dios, y esa también es la decisión moderna.

Descartes quiere liberarse, quiere acabar con la mentira, evitar ser engañado[\[261\]](#), encontrar la verdad y para eso miente, con su error, miente. “Dónde nacen pues mis errores? De que siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo en las cosas que no entiendo, y, siéndoles indiferente a la voluntad, fácilmente elige lo falso por lo verdadero y el mal por el bien; todo esto hace que yo me equivoque y peque”[\[262\]](#). Nos encontramos de nuevo con el pecado de nuestra sociedad moderna: la desvinculación íntima con Dios. ¿Por qué Descartes decide darle continuidad al error

de Ockham? Porque a su filosofía le falta magnanimidad, valor, audacia para acometer los problemas heredados. Con una solución negativa detrás, Descartes ante las nuevas alternativas elige de nuevo la negativa y el horizonte se recorta aun más. Este recorte lleva consigo una cierta insuficiencia, una falta de esperanza, de aliento. Es como si la Edad Moderna hubiese hecho un voto de pobreza en materia de conocimiento; pero no es conveniente comprometer la inteligencia de ese modo. El problema del acceso a Dios es el más complejo y elevado, de ahí que cualquier disminución o falta de ejercicio de la inteligencia produce una dificultad artificial, provocada voluntariamente por el hombre que sumamente desaconsejable y peligrosa. Se repite de nuevo la renuncia – que es reducción– de la fábula de la zorra y las uvas. Como diría Tomás de Aquino el conocimiento imperfecto de lo imperfecto es adecuado e inclusive puede ser conveniente, pero cuando se trata de Dios limitar la capacidad de nuestra inteligencia lleva a resultados nefastos[263].

La causa del error moderno es la premeditación, el miedo a pensar de verdad, y esto Descartes lo tenía muy claro: “El miedo o el espanto, que es contrario a la audacia, no es solamente una frialdad, sino también una turbación y un asombro del alma que le priva del poder de resistir a los males que esta piensa muy cercanos... Por eso, no es una pasión particular; es solamente un exceso de cobardía, de asombro y de temor que siempre es vicioso... Y como la principal causa del miedo es la sorpresa, no hay nada mejor para librarse de él que utilizar la premeditación y prepararse para todos los acontecimientos, cuyo temor puede causarlo”[264]. Si lo tenía tan claro entonces no deja lugar a dudas es un asunto voluntario, es una irresponsabilidad. “La metafísica moderna comienza con la rebelión de despedida contra el Dios cristiano. Descartes realiza esta rebelión al inventarse un *genius malignus*; Heidegger la realiza al colocar al hombre ante la nada. Y sólo en virtud de esta despedida de Dios ha podido imaginar su Dios la metafísica moderna. Este Dios no es ya el Dios que se aprehende en la fe y que en Cristo perdona al pecador, sino que existe como condición de mi finitud en un doble sentido: comparado con Él experimento y soporto mi finitud”[265].

Descartes parece, más que temeroso, desesperado, pues se rebela contra toda trascendencia posible. En el fondo, no le importa si Dios es bueno, malo o indiferente; lo único que interesa es la autoafirmación del yo, esto es un serio egoísmo interior donde todo está puesto en duda excepto yo mismo: “No habrá algún Dios o alguna otra potencia que ponga estos pensamientos en mi espíritu? No es necesario; pues soy yo capaz de producirlos por mi mismo... Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe pues duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que habiéndolo pensado bien... hay que concluir que la proposición verdadera”[266]. En este famoso postulado quedan claras las bases para la soledad y desesperación absoluta, para el *superhombre* de Nietzsche. Esta es la esencia del pecado, y en la

desesperación se pone de manifiesto de forma especialmente patente esto: contradecir la realidad[267].

En la filosofía de René Descartes se establecen de modo formal las que hemos denominado características fundamentales de toda situación de crisis y en este caso de la crisis moderna: *la interiorización del miedo y la mentira*.

c) Hobbes y Miedo: hermanos gemelos

La actitud moderna nacida en la Europa insular, además de saltar pronto al continente se desarrolló de un modo propio en su propia casa. El pensamiento del filósofo inglés Thomas Hobbes inició la estructura de toda una escuela moderna de pensamiento. Hobbes entendió bien los principios antropológicos nominalistas que sus compatriotas aceptaron previamente. Su famosa sentencia *homo homini lupus* es una traducción del voluntarismo de Ockham en el plano humano. Hobbes, además de nominalista, fue hipersensible, pues, incluso en un grado superior a Descartes, vivía aterrado ante lo incontrolable porque ponía de manifiesto su vulnerabilidad. Esta actitud hoy en día sigue siendo vigente[268].

Hobbes se sintió aterrado interiormente durante su vida. Con una psicología bastante materialista, afirma que toda la conducta humana se explica por el miedo, es decir, por la imaginación que anticipa el peligro. Este pensamiento es típico asimismo de la primera fase de la Ilustración. Siete años antes de su muerte en 1679 Thomas Hobbes escribió en sus apuntes íntimos –*Vita Thomae Hobbes Carmine Expressa*– las memorias traumáticas de su nacimiento: “estando de pronto en los mares del puerto las naves del enemigo español (la Armada Invencible), (mi madre) con tal miedo concibió de forma prematura que nos parió a mí y al miedo juntamente”[269]. Esto fue una gran amenaza para la madre que, pensando en lo peligroso que sería si esas naves desembarcaran, vivió asustada algún tiempo, y Hobbes indica que ella le sembró ese modo pesimista de afrontar la vida[270]. ¿No es acaso profético que el hombre moderno y el miedo fueran como hermanos gemelos?

Sobre el momento histórico de Hobbes, Delumeau señala que el enorme proceso de cristianización a partir de las dos Reformas tendió a disciplinar a la población que vivía en una especie de libertad salvaje muy peligrosa. Se trató de un ajuste autoritario general por un gran miedo cultural y un cambio en el nivel de la inquietud. Los habitantes empezaron a temer a los hombres de armas y a los vagabundos mucho más que a la brujería: “resulta imposible no subrayar la coincidencia cronológica, a escala europea entre el tiempo de las revueltas y el de la inquietud por la brujería. Los dos fenómenos remiten conjuntamente a una misma falta de seguridad ontológica sentida por una sociedad inquieta”[271].

Sobrecogido por el terror en su alma y asustado ante todo, para Hobbes la previsión de la amenaza era lo natural en el hombre. Lleno de un miedo cósmico, para él la vida era hostil, pues percibía en el hombre una voluntad agresiva y sin freno: él no era el mayor lobo y, por lo tanto, sólo puede temer. Así, quedaba perdido en el

mundo, y éste le producía espanto, de tal modo que su único refugio fue el Leviathan, un dios suscitado por la entrega de nuestra propia sustancia dinámica. El gran miedo del hombre y de la humanidad es la soledad. Si no hay nadie más que nosotros, no nos queda más que empequeñecernos, escondernos en el cosmos, y esto no es posible sin violencia[272].

Los principios de Hobbes se basan en la idea de que la convivencia entre los hombres es problemática, y esto queda expresado con la famosa frase *homo homini lupus*. La relación social es negativa, de enemistad y conflicto, lo cual se puede ver con facilidad la mayor parte de los filósofos políticos modernos: la sociedad está en conflicto contante, en guerra. Esta ruptura conflictiva queda de manifiesto en la fragmentación de Europa a partir de las guerras de religión causadas por la herejía protestante[273]. No podía ser de otro modo porque “las relaciones humanas son difíciles cuando están precedidas por la sospecha de que el otro no puede ser otra cosa que un adversario”[274].

El ver al hombre en una situación tan problemática, sólo le permite a Hobbes tener una aspiración bastante recortada: neutralizar el conflicto y alcanzar la paz. También hoy este pensamiento mediocre está en boga; los grandes proyectos de crecimiento del hombre se han dejado a un lado y basta sólo con una mera armonía y paz; tal es el caso de la postura contemporánea del crecimiento cero. La sociedad con una conflictividad constitutiva sólo puede tener un remedio extrasocial que para él es el Estado: la aspiración central de Hobbes es la paz, o sea, la neutralización del conflicto que expresan las frases *homo homini lupus* y *bellum omnium contra omnes*[275].

También el *pacifismo* es un elemento de nuestra situación actual que tiene su origen en Hobbes. Además de evitar la guerra, el Estado hobbesiano tiene una función sanadora asumiendo la fuerza del hombre y encauzándolo hacia la economía. En el pensamiento político hobbesiano no hay proyecto, no hay direccionalidad social; el Estado produce la paz porque acaba con la guerra, la paz para Hobbes no es una consecuencia, sino un fin[276]. La consecuencia moral de este planteamiento repercute en lo que hoy se puede ver en la *ética de los mínimos*, vigente en nuestra sociedad.

La imaginación de Hobbes estaba claramente deformada, no actuaba con normalidad: “Es fácil darse cuenta que sólo se acepta un sistema absoluto si no se tiene alegría, es decir, si no se cuenta con optimismo, con confianza en uno mismo. Esta tesis es propia de gente miedosa, cuya imaginación cede a la afectividad negativa”[277]. La imaginación enferma –‘calenturienta’ la llama Polo– presente en Hobbes tiende por deficiencia al pesimismo, no imagina en positivo. De ahí que el *contrato social* provocado por la condición del hombre como lobo para el mismo hombre se tiene que someter al absolutismo del Estado, que él mismo imaginó para alcanzar su seguridad. En Hobbes el Estado no es natural sino artificial, una ficción imaginada por acuerdo de los hombres. Aparece de nuevo la deducción como método que parte de premisas falsas. Tal vez si a Hobbes se le hubiese educado bien, no se hubiera sentido en situación de miseria apelando la protección de otro y

subordinándose al Estado[278]. El *paternalismo* de hoy tiene vinculaciones muy directas con el planteamiento social de este pensador inglés.

El motor del *contrato social* hobbesiano se encuentra en la pasión a la que tanto esfuerzo le hemos dedicado: el *miedo*. Para Hobbes es precisamente el miedo el origen del Estado y de todas las relaciones sociales y, sobre todo, es lo que lleva al hombre a abandonar su estado natural, para rescatar la seguridad perdida, que antes sólo había otorgado la fe en Dios. No es de extrañar que este sea un tema recurrente en toda su filosofía social moderna, ni tampoco que dedique en su obra máxima del *Levitan*, un tratado sobre las pasiones y, en especial, sobre el miedo. Si el “hombre es el lobo del hombre” entonces, ¿en quién se puede confiar?, y si no se puede confiar en nadie, la guerra y el conflicto de todos contra todos son inevitables (*bellum erga omnes*) y, por consecuencia, el temor es constante. Pero ¿cómo es posible que este sentimiento se hubiese podido arraigar con tanta fuerza en Hobbes y en sus contemporáneos? Definitivamente, su formación protestante fue una de las principales influencias en su pensamiento político y, en general, en su cosmovisión. En Hobbes no sólo se nota el voluntarismo de Ockham, sino también el pesimismo de Lutero; están presentes tanto el miedo como la mentira.

2. Trabajar y no desesperar: el principio del resultado

El pesimismo teo-antropológico tiene muchas consecuencias tanto teóricas como prácticas, pero tal vez la más primaria y fundamental sea el *principio del resultado*. Si el hombre se ve a sí mismo incapaz de Dios, entonces como la fabula de la zorra y las uvas, por su tendencia natural al perfeccionamiento, buscará a toda costa *algo de lo cual si sea capaz*: la naturaleza y el hombre mismo. Como fruto de un falso realismo, lo que piensan los primeros modernos es: “Echemos cuentas, examinemos con cuidado aquello de que es capaz el hombre; no partamos alegremente de que es capaz de todo; no nos engañemos: no vaya a ser que estemos persiguiendo algo que jamás vamos a conseguir. Necesitamos garantías”[279].

Se trata del deseo desbocado del hombre por tener *éxito*, pero sobre todo por tener éxito *ahora, ya*. El triunfo de la mentalidad pragmática lleva a reducir el horizonte de posibilidades asequibles al hombre. No se está dispuesto a asumir el riesgo, sino que se desea garantía a toda costa, y esto, del único modo que parece posible. Pero es un error acortar el horizonte de proyecto en el hombre. El *pesimismo* nos lleva a considerar: “Estoy ahora en cierta situación respecto de Dios. Esta situación no la puedo mejorar. Carece de sentido pensar o esperar que, en un momento ulterior, algún proyecto cara a Dios sea fructífero, y que algo mío salga de él modificado en términos de relación con Dios. De dicho proyecto no se obtiene resultado alguno; el proyecto carece de sentido y la optimación es imposible”[280].

Si no todo es posible para el hombre, entonces habrá que determinar qué éxito es en concreto “realmente” posible. La modernidad siempre ha estado enzarzada con la tarea de aseguramiento. Primero fue el intento de saber a qué atenerse

desconfiando en los medios que el hombre dispone para su perfeccionamiento. El hombre moderno pensó que los recursos disponibles eran muy escasos e inadecuados para la empresa que los clásicos proponen: la perfección humana y, como consecuencia, deciden libremente renunciar al proyecto de la optimización humana. Si Dios queda fuera de nuestro alcance, ¿qué resta sino cada uno y el mundo?[281] Hay aquí una *intención de dominación* por parte del hombre, un deseo de control de los resultados de sus acciones, todo lo que le desborde hay que evitarlo a toda costa. Una actitud así no es fortuita, y ya se ha indicado que tiene su origen en Escoto y, más claramente, en Ockham. No todo es posible para el hombre, de ahí que haya de determinar qué es en concreto posible para él, cuál es su poder, y de ahí también que el único modo de determinarlo -frente a las interminables y bizantinas discusiones medievales- sea el ejercicio efectivo y exitoso de sus posibilidades.

Aunque el moderno se dé cuenta de que existen otras cosas más atractivas y loables a las cuales orientarse, las descarta de su plan de acción, porque no le parece que estén a su alcance y, con un sentido más pragmático que práctico, decide atenerse estrictamente a lo realizable con certeza. “Desde su inicio los movimientos espirituales de la modernidad suponen esta restricción radical. Basta citar a Guillermo de Ockham, al que ya se le aplicaba el nombre de moderno; *venerabilis inceptor* le llamaron sus discípulos; a Maquiavelo, Lutero, Bacon, Bruno, Descartes, Hobbes, Locke, revolucionarios segadores de ideales. ¿Por qué es preciso renunciar? Estos hombres renunciaron porque sujetaron sus aspiraciones a lo que conviene llamar el *principio del resultado*, -sin otra alternativa que el inmediatismo de la intuición intelectual o afectiva”[282].

a) *Activismo inútil*

Nos encontramos ante la *sublevación de la voluntad* sobre la racionalidad. Ante una razón perezosa y débil pensamos que la voluntad puede afrontar la situación sin ayuda de la razón. Esto supone un decaimiento para el hombre, pues es un reduccionismo en la dimensión espiritual humana. El *voluntarismo* del siglo XIV se desarrolla de un modo exacerbado en Nietzsche y ha moldeado una voluntad pragmática a la búsqueda de resultados mediante el uso *instrumental* del pensar formal[283].

El principio del resultado que gobierna sobre la razón en los tardomedievales y que luego es una constante en los pensadores modernos es el origen también del *utilitarismo* que vendrá a desarrollar Adam Smith. La felicidad plena que otorga la práctica de la vida buena y virtuosa es asequible para muy pocos, de ahí que Smith proponga, en su análisis descriptivo de la sociedad, una fórmula de felicidad reducida a las satisfacciones materiales, a las cuales pueden acceder muchos. El principio cuantitativo de la mayor felicidad para el mayor número de gente tiene su origen en el principio del resultado presente en el nominalismo de Ockham.

La utilidad ha triunfado sobre la verdad. La autoconcepción pragmática moderna lleva al hombre a buscar en todo su actuar un resultado garantizado: “Toda la historia de la humanidad está señalada por este singular dilema entre la calma pretendida, no violenta, de la verdad y la presión de utilidad, de la necesidad de pactar con las potencias que caracterizan la vida cotidiana. Y siempre aparece esta victoria de lo útil frente a la verdad, aunque nunca la huella de la verdad y su propio poder se pierdan por completo; más aún continúan viviendo hoy de forma sorprendente, como en una jungla llena de plantas venenosas” [284].

En el interés utilitario original en el planteamiento moderno se encuentra implícito el declive de la misma voluntad. Si la gran promesa del resultado es el *éxito*, el éxito da paso a la *automación*, y una vez instalado lo automático, la voluntad queda jubilada, pierde su fuerza y eficacia [285]. En esa situación ya sólo intervendrá el hombre en la fractura del sistema. El principio del resultado incoa entonces el *adormilamiento* de la voluntad, pues una vez que se ha pisoteado su capacidad para lo grande, ésta se rebela y, aburrida en sí misma, desespera. Esta actitud es patente en nuestra cultura de consumo propia del Estado Benefactor, que da lugar a una sociedad que, instalada en su comodidad, es incapaz de reaccionar ante cualquier proyecto magnánimo. “Lo opuesto a la acedia no es la laboriosidad y la diligencia (como piensan los modernos), sino la grandeza de ánimo y aquella alegría que es el fruto del amor divino sobrenatural. La acedia y la diligencia burguesa no sólo puede coexistir perfectamente, sino que hay que buscar el origen del desmesurado y excesivo afán por el trabajo, propio de nuestra época, en la acedia, que es precisamente el rasgo fundamental de la fisonomía espiritual de este tiempo. La absurda frase ‘trabajar y no desesperar’ es instructiva a este respecto” [286].

Junto con la actitud pragmática está siempre presente el *activismo*, el deseo de ejercer dominio sobre sí mismo y sobre las cosas. Es fácil descubrir en el activismo una especie de evasión, de ocultamiento de los afanes más humanos en el fondo de la intimidad. Si se ha dicho que la acedia es el origen de la modernidad es una especie de *pereza espiritual*, entonces es fácil ver ahora la vinculación que tiene con el *activismo* moderno. Si el hombre no es capaz de gobernar sus más grandes aspiraciones, si se ha oscurecido la magnanimidad, entonces para evadir ese gran vacío y decepción buscará llenarse con lo que ve accesible.

En el protestantismo se encuentra presente esta actitud. ¿Cómo poner de manifiesto mi predestinación? Con las nuevas religiones: la ciencia, los negocios, el estado. Pero, frente a esto, se puede leer en la Escritura: “un doble pecado ha cometido mi pueblo: me han abandonado y han construido aljibes que no pueden contener el agua” [287]. Esto no es más que un intento de escapar, y ello, por sentirse *incapax Dei*: “Esta acedia metafísica puede coexistir con una gran actividad. Su esencia es la huida de Dios, el deseo de estar sólo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios” [288]. Ahora bien, “¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?” [289]. Este tipo de

actividad en el hombre se vuelve *inútil*, pues cae en saco roto si no está orientada hacia el fin del hombre mismo.

b) Las seis tesis del principio del resultado [\[290\]](#)

Si el hombre sólo puede intentar resultados, la primera tesis constante de la modernidad en el plano filosófico, científico, físico, psíquico, social, etc., será la primacía de la eficiencia desnuda: la *eficacia*.

De este primer planteamiento se desprende con claridad una segunda tesis: el hombre es únicamente *espontaneidad*, y sólo en segundo término formalidad. Esto significa que lo único que el hombre puede llegar a ser es lo que puede alcanzar con su propio dinamismo (energía). Esto es un rechazo –como hemos dicho– del descubrimiento aristotélico de que tanto la energía como la forma son primarios en el hombre. La posibilidad de una reconquista de la convicción de que el hombre es un ser que puede mejorar intrínsecamente, está al alcance del que sabe la importancia de la formalidad física. Esta tesis errónea está en la modernidad desde sus orígenes, claramente en Descartes, y mucho más agresiva aún en Freud, por poner algunos destacados ejemplos.

La tercera tesis del principio de resultado es: el hombre está en este mundo en situación de *miseria absoluta*. Debido al pesimismo moderno esta idea de que el hombre no es un ser optimizable fue difundida por Lutero y después apareció en Pascal y en muchos más pensadores modernos.

El *reduccionismo*, el general intento de saber a qué atenerse respecto del hombre mismo y averiguar la fuerza que alberga en él para saber –con miras al resultado– lo que es asequible: ésta es la cuarta tesis. Hacer este planteamiento lleva a concretar el tipo de dinámica psíquica que el hombre posee. ¿Cuál es el impulso, la dotación tendencial eficaz que hay en el hombre?, y, en consecuencia, ¿cuáles son los objetivos a que el hombre puede aspirar? A esto Polo le llama el hombre *anancástico*, que es incapaz de actuar en su integridad desde sí, y entonces, para vivir, ha de recurrir a algo que tenga lugar en él fatalmente, sin ser él mismo su protagonista.

Los reduccionismos antropológicos se pueden clasificar así: 1) La tesis de Maquiavelo que dice que el instinto más importante es el instinto de sobresalir, de ser conocido o alabado, de valer frente a los demás. Para él, el origen de la *virtud* del príncipe es el anhelo de gloria, de *fama*. 2) Primero Hobbes y luego Nietzsche en clave lúdica afirmaron que la fuerza que encauza realmente al hombre es el *poder*. 3) Otros lo apuestan al *instinto de conservación*, que homologa al hombre y los animales. Esto fue planteado también por Hobbes, y Darwin lo utilizó posteriormente. 4) Rousseau decía que el instinto más importante del hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el hecho mismo de *vivir*. 5) Por su parte, para Locke y el pensamiento burgués el instinto de conservación era el más importante, tener propiedad y con ella éxito y *seguridad*. 6) Freud se encargó de promover el *instinto sexual* como la fuerza central presente en todo lo demás. 7) Para los socialistas el

instinto fundamental del hombre es el *gregario*, el de agruparse. 8) Por último Kierkegaard ha sido el que ha expresado con más fuerza la condición de enfermo en el hombre y la consecuente *necesidad de curarse*. El reduccionista embarca toda la vida a una sola capacidad, a una sola fuerza.

La dispersión de las inspiraciones y las actitudes que contrasta con la real conspiración de los factores de la época presente da lugar al intento –en ocasiones caprichoso– de reunir los fragmentos, de establecer un mosaico o confederación: esto es el *sincretismo*.

Esta quinta tesis significa el esfuerzo por superar los inconvenientes de los reduccionismos y en el intento de resolver se problematiza aun más si no se es capaz de *sintetizar*, de *integrar* en lo que une. De entre los sincretismos[291] podemos mencionar, por ejemplo, los siguientes: Marcuse mezclando el marxismo con el psicoanálisis; Lacan, aunando el psicoanálisis y el estructuralismo; el estructuralismo dialéctico; Dewey, pretendiendo fundir el pragmatismo y existencialismo; Teilhard de Chardin adaptando el evolucionismo a la cosmología y escatología. Por otra parte, también se ha dado la mezcla de conductismo y de psicología profunda; la de sociologismo e individualismo; etc. Esta *actitud combinatoria* y ecléctica se debe concretamente a tres factores: la falta de conocimiento de la historia, la necesidad legítima de síntesis y, en buena medida, a las consecuencias del pensamiento de Hegel.

La sexta tesis es la *opción por la soledad*. Por ese afán desordenado de resultados y garantías el hombre, si desea ser coherente, se ve obligado a no confiar en nadie, sino sólo en sí mismo. Queda, pues, en una situación de desamparo próxima a la hostilidad y a la guerra. La amistad y la colaboración son entonces imposibles y, por lo tanto, también la correspondencia. El resultado es la violencia, la desesperación, el odio, la apatía. La humanidad está sola y abandonada en el mundo.

c) *La ciencia: una nueva religión*

El significado del término *religión* es ‘volver a ligar’, ‘volver a unir’. Si es cierta la tesis que planteamos sobre la desvinculación íntima del hombre con Dios en la modernidad, entonces tiene sentido pensar que ante el vacío de esa desunión hombre-Dios, el hombre se vea en la necesidad de llenarlo con otros ‘dioses’; de entre ellos destaca la ciencia. El voluntarismo del que hemos hablado tiene como finalidad el control: “Esta es la base racional de la ciencia, cuya sistematización de los fenómenos, como Bacon afirmó en *La nueva Atlántida*, es un método de dominación”[292]. De entre las alternativas posibles el hombre moderno sólo ve dos: trabajar o desesperar. Muchos pensadores modernos prefirieron como proyecto de vida el trabajar al servicio de la ciencia en el esfuerzo trascender dominando el mundo. Sin embargo, los defectos de esta actitud os han puesto de manifiesto autores como Popper y Kuhn entre otros.

Lo que germina en la modernidad filosófica es el alejamiento de la idea del *fin* en la comprensión del hombre y del mundo. “Como un efecto más del principio del resultado, la pregunta por el *cómo* se ha hecho preponderante en la teoría como en

la *praxis* científica, cultural, social y educativa; mientras la pregunta por el *para qué*, más que secundaria, se juzga a veces irrelevante. Posiblemente, una concausa de esta situación, además del principio del resultado, es la sensibilidad hiperestésica hacia la libertad, que ve en un fin dado, un fin impuesto, y por tanto, una constricción para el despliegue de una libertad absoluta”[293]. En la ciencia moderna se pierde el sentido teleológico del mundo y del hombre mismo.

Se busca escudriñar en sus principios para descubrir los secretos que la naturaleza guarda en su interior y, violentándolos, conseguir su dominio. Sin embargo, la orientación natural, el *para*, la dirección ha sido olvidada en la ciencia moderna, porque el hombre ha decidido darle a ésta arbitrariamente la dirección deseada. Aunque hoy es necesario reconocer el gran desarrollo que ha tenido tanto la ciencia como la técnica, sin embargo, es conveniente señalar que su alcance sería aún mayor y de mayor beneficio para el hombre, si los científicos fueran tan capaces de descubrir la dirección de la naturaleza como lo son de descubrir sus principios.

Leonardo Polo es gráfico en la descripción de la actitud de extorsión con que el hombre ha sometido a la naturaleza: “la ciencia de la naturaleza, en sentido moderno, se inicia cuando el hombre –como dijo Galileo– mediante el experimento tortura si es preciso a la naturaleza, y ahí le arranca los secretos que ella no quiere mostrar voluntariamente. De esta forma se ha sacado a la luz indudablemente algo importante y útil para todos. Hemos aprendido así todo lo que se puede hacer a la naturaleza. La importancia de este conocer y del poder alcanzado de esta forma no debe ser atenuada. Sólo que, si únicamente valoramos esta forma de pensar, el trono del dominio sobre la naturaleza, sobre el que nos asentamos, se ha construido sobre la nada; inevitablemente caerá arrastrándonos consigo a nosotros mismos y a nuestro mundo. Poder hacer es una cosa; poder ser, es otra bien distinta. El poder hacer no sirve para nada si no sabemos para qué hemos de utilizarlo, si no nos interrogamos acerca de nuestra propia esencia y de la verdad de las cosas”[294].

Por ejemplificar en otro ámbito de desarrollo muy querido a Polo, se puede recurrir al caso de la ciencia del *Management*. En las escuelas de negocios es muy claro que se buscan todas las técnicas posibles para poder controlar al mismo hombre y obtener con garantías los resultados productivos deseados. Frederick Taylor –padre de esta teoría– lo ha puesto de manifiesto desde sus primeros planteamientos: los hombres *magnánimos* ya no son necesarios, sino que el sistema debe sobreponerse al hombre[295]. Lo trascendente en el hombre es sustituido por el *obrar* humano. Si no hay destino ni trascendencia, entonces el ideal libertario de la modernidad está frustrado, y una antropología que prescindiera de la virtud es deficitaria y pesimista. El principio del resultado lleva al hombre a valorar sólo lo externo mientras desprecia o abandona el interior[296]. “El tema de la virtud no aparece en la filosofía moderna, o aparece siempre en un sentido despectivo, bajo una profunda incompreensión: la virtud como actitud hipócrita o afectada”[297]. Este pragmatismo le roba al hombre su condición dignificadota del hombre y de sí mismo: lo superior debe elevar a lo inferior.

El hombre siendo capaz de descubrir la orientación teleológica del mundo prefiere darle su propia orientación.

El discurso del *Management* supone un acceso privilegiado al problema de la modernidad[298] porque en él queda planteado –como también en muchos otros campos– un problema neurálgico desde el primer momento de este periodo: *la filosofía de la acción humana*. El actuar del hombre está presente íntimamente en la relación con el universo y las cosas. De ahí que el trabajo científico tenga serias repercusiones no sólo en el mundo, sino también en el hombre mismo. “Ampliando esta observación, señalemos que se incurre en confusión si no se toma en cuenta que el actuar del hombre tiene muchas dimensiones. En especial, como dominador del mundo del hombre hace posible, a la vez, el perfeccionamiento del mundo y su autoperfeccionamiento. Estos dos puntos están estrechamente vinculados, pero no deben mezclarse. Cabe entender al hombre como el *perfeccionador perfectible*. El hombre perfecciona el universo, pero su fin no es perfeccionar el universo, sino perfeccionarse con ello. Esto significa que ambos perfeccionamientos no son del mismo orden. Y esto, a su vez, quiere decir que la absolutización de la acción humana implica confusión o reduccionismo”[299].

d) Ciencia y mitología

De algún modo esta orientación hacia la ciencia –si bien no lo es en sí misma, sí en el caso moderno– es una evasión que se manifiesta como pura superficialidad, y eso es una injusticia ante el mundo, ante el hombre y ante Dios. En efecto, esta tragedia que perjudica al mundo, lleva al hombre a perjudicar al hombre mismo en su esfuerzo por dominar el mundo y, además, falta a la verdad. Sócrates decía que es peor cometer injusticia que sufrirla, porque en el primer caso nos hacemos injustos y en el segundo caso no. El que padece injusticia «lo pasa mal», el que la comete «se hace malo». Desentenderse del destino personal y preocuparse sólo del resultado exterior es superficialidad[300]. “Si la modernidad ha llegado incluso a un frenesí problemático en el que no sabe cómo dar cuenta de sí misma y se convierte sólo en etiqueta vacía de la retórica al uso, ha tenido siempre, sin embargo, un refugio seguro al que volver, una tabla de salvación, un gran padre frente al que puede una y otra vez jugar con humildad el papel de hijo pródigo: ese padre es la ciencia nueva, la ciencia moderna”[301].

La ciencia moderna intenta descubrir los fundamentos de la naturaleza. Sin embargo, ella misma no conoce sus propios fundamentos y, por eso, pronto, a pesar de sus éxitos, se encuentra desorientada, y tiempo después desesperada y forzada a acudir por respaldo a una pseudoteología. Sin embargo “el anuncio de éxitos empíricos hay que juzgarlo según criterios empíricos y no se puede apoyar en la teología. Quien anuncie hoy una sociedad definitiva y perfecta para el mañana, debe garantizarlo empíricamente y no adornarlo con argumentos teológicos”[302]. Hoy es bien sabido que la ciencia moderna tiene frecuentes soportes mitológicos. “Las desmesuradas lagunas de nuestro saber vienen superadas por elementos de apoyo mitológicos, cuya racionalidad aparente no

puede deslumbrar seriamente a nadie. Es evidente que la racionalidad del mundo no puede explicarse partiendo de la irracionalidad”[303].

La idea con la que nace la modernidad –y se fortalece en la Ilustración– es partir de una razón puramente *pragmática*, que quiere dominar al mundo mediante la ciencia y su conocimiento certero y transformador. Al final de la Edad Moderna se encuentra fracasada. El principio del resultado incapacita a la razón para mantener su carácter dominante por encima de su mismo esfuerzo dominador. Hoy tenemos una *rebelión de los medios* que desencadena una mezcla de *terror* a la técnica y una actitud reverencial y cuasi-mágica respecto de ella: ambas son debidas a la incomprensión pragmática del ser mismo del medio y al *vitalismo* de éste[304].

Lo que subyace bajo de esta actitud cientificista es la despersonalización: “la crisis de la técnica consiste en que su dinámica se haga autónoma y que sea dicha dinámica la que arrastre al hombre”[305]. A partir de la búsqueda del resultado se empieza a instaurar un régimen funcional que se impone y nos arrastra a su paso, mientras la voluntad ya no tiene nada que decir. Hoy estamos en un momento de abundante tecnología que ha permeado en todos los ámbitos al grado que inhibe, y en muchos casos anula, la voluntad y con ella lo más radical en la persona: la *libertad*. Si todo está mecanizado, entonces ¿qué sentido tiene la voluntad? ¿se ha alcanzado un éxito verdadero? ¿No será más bien que en el hombre todo éxito es prematuro?[306]

Actualmente se evoca, con razón, cierto terror ante el extraordinario avance de la técnica; y muchos piensan en la posibilidad del asalto revolucionario de la tecnología sobre la raza humana. Si bien puede parecer ficción la posibilidad de que las máquinas alcancen materialmente el sometimiento del hombre y la privación de su libertad exterior, lo que hoy es patente y real es el sometimiento y esclavitud interior que la tecnología desorientada puede producir en el corazón del hombre[307].

CAPÍTULO IV

OBTURACIÓN Y APERTURA AL FUTURO

1. El futuro obturado

Como se ha indicado, a partir del siglo XIV el miedo a pensar se convirtió en una constante en la filosofía moderna. Después de las relevantes figuras del siglo XVII – empiristas y racionalistas como Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Spinoza o Leibniz– llegamos a lo que para Polo es el tercer gran momento filosófico[308]. Se abre con la edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), y se cierra con las *Lecciones* que pronuncia Schelling después de la muerte de Hegel –desde 1841– en la Universidad de Berlín. En esas *Lecciones* Schelling realiza el balance de la aventura en que el pensamiento alemán se había embarcado a partir de Kant, la cual viene a ser también una respuesta a la crisis largamente incubada desde Escoto y Ockham. El pensamiento que sigue al idealismo de Kant y, sobre todo Hegel, hay que definirlo estrictamente como *posthegeliano*. Hegel es el pensador alemán históricamente más importante y el que más influido. Hegel y Kant son canales subsidiarios por donde nos llega la energía teórica y especulativa acumulada en el período medieval[309].

Al igual que el periodo ateniense o medieval, también este momento histórico sucede alrededor de una fuerte crisis social. Los siglos XVI, XVII y XVIII fueron el escenario de los absolutismos europeos. En efecto, las guerras de religión que surgen a partir del Protestantismo se convirtieron paulatinamente en la ocasión para que germinaran los absolutismos políticos, de los cuales Hobbes ya había establecido su fundamento teórico. Así, en el siglo XVIII, ante la agresiva pérdida de la libertad política y económica, pero sobre todo ante la extensión masiva de la miseria y la desconfianza del campesinado frente a la nobleza, se desató en Francia (y de ahí se propagó a otros países) la *Revolución* junto con el asombroso fenómeno social conocido como el “Gran Miedo”[310]. Con el terror de la *Revolución Francesa* se vuelve otra vez a la improducción. Al destruir el *Ancien Régime*, los nuevos poderes entran en una dinámica hobbesiana donde acabar con este régimen significa una espiral de violencia sin fin. Para Hegel la violencia de la *Revolución Francesa* no puede ser dialéctica, sino una violencia suicida, asesina, puro gusto de matar[311].

Aunque fue Leibniz[312] el primero que pensó la ley de *progreso*, los grandes comunicadores de esta tesis de pensamiento fueron los ilustrados. En esta línea “es preciso comprender el pesimismo extremo, que parece impregnar, más que cualquier otra cosa, la conciencia contemporánea del porvenir, como un síntoma de la decadencia de la idea de progreso de la Ilustración”[313]. La teoría *whig* de la historia no es el primer planteamiento de progreso; viene de más atrás, de Leibniz. A partir de él Occidente empieza a pensar que se puede aspirar a más, acelerando la marcha de la historia en positivo para abrir perspectivas y posibilidades que mejoren la situación

actual del hombre, es decir: *progresar*. Esta idea sólo está presente en occidente; ni los chinos, egipcios o griegos tenían esa idea de progreso[314]. Para Leibniz el futuro es mejor que el pasado, y la historia es un proceso indefinido de mejoras que no se detiene. De ahí nace la gran esperanza del provenir: el futurismo, sólo hace falta ser paciente para alcanzar la perfección del mundo gracias a la ciencia moderna[315]. Es el momento de la emancipación de la razón, de la afirmación del yo. La historia se “libera” del determinismo para “abrirse” al progreso que es *la tarea siempre por realizar*, propia del hombre adulto que asume la direccionalidad de su vida en sus propias manos. Ya no hay fatalismo, pues soy yo mismo quien dirige mi vida; el autor de mi vida soy yo[316].

El problema de la *autorrealización* que surge de modo simultáneo –aunque con raíces muy previas, muy modernas– imposibilita al hombre para hacer frente al tema de la metafísica, pues anula la posibilidad de cualquier fundamento y direccionalidad. Se trata de una inversión del planteamiento antiguo-medieval donde la realidad es interpretada también como un proceso de autorrealización. Si la metafísica antigua y la medieval habían entendido al hombre desde el fundamento, la metafísica moderna va a entender al fundamento desde el hombre[317]. El proyecto histórico de progreso indefinido planteado en el siglo XVIII, y que se intensifica en el siglo XIX, llega hasta nuestros días fuertemente problematizado[318].

a) *La crisis romántica*

El afán de libertad emancipatorio implica también un germen de descomposición, pues exige una determinación indeterminada. No es posible pretender la determinación general de lo general sin supresión de lo particular, y es justo aquí donde surge un *idealismo* irrelevante o utópico. En este sentido se puede observar que la modernidad está llena de posturas unilaterales: no es racional, sino racionalista; no es moral, sino moralista; no es política, sino politicista, y no es económica, sino economicista, debido a la emigración de la radicalidad, determinada siempre de un modo parcial, del acontecimiento histórico emancipatorio, ideológicamente enunciado como general[319]. Estos planteamientos son muy propios del pensamiento moderno, el cual tiene una tendencia –propia de su planteamiento original– a los reduccionismos antropológicos. Y aunque signifique una eliminación de la fe, la emancipación conecta con temas teológicos –tan presentes entre los pensadores modernos– porque, en última instancia significa emanciparse de lo radical –de lo integral–, que es Dios.

A este esfuerzo emancipatorio y de progreso del siglo XVIII se le llama *crisis romántica*, pues el progreso no se puede sostener por siempre y, por lo tanto, sus fundamentos llegan a perder vigencia, la realidad se impone. El romántico es el hombre *escindido, dividido* que está en una situación de crisis, de vacilación, de desfallecimiento, aunque ésta no sea ni la única ni la más difícil de las crisis históricas. Se ha indicado que la crisis más aguda fue la del momento de finales del medievo. Pero

a lo largo del siglo XVIII se fue produciendo una reanimación de la crisis, y en esa crisis nos encontramos hoy. Uno de los ingredientes de nuestro tiempo es el *romanticismo* en cuanto a escisión, pero éste tiene su origen en el siglo XIV[320]. Así, en esta situación de crisis el hombre se desgarrá interiormente al ver que sus planteamientos de progreso no son asequibles a su situación porque *no logra conciliar* en su vida la complejidad de factores. El hombre romántico no encuentra armonía, y entonces se paraliza. El futuro abierto por el progreso se *obtura* también por el progreso mismo. La actitud del *idealismo* procede históricamente del voluntarismo de Ockham[321]. Esta actitud es “como un continuo retorno de la torre de Babel. Incesantemente los hombres intentan construir, con sus poderes técnicos, un puente hacia el cielo, es decir, convertirse en dioses con sus propias fuerzas... Por eso, todos estos intentos, aunque al principio sean gigantescos, acaban en su propia destrucción”[322].

El proceso de emancipación indicado es esencialmente fragmentario. Primero se emancipa la razón en lo que hemos denominado el miedo a pensar; las siguientes son emancipaciones respecto de la razón y entre sí. Una vez “liberada” –más bien perdida– la razón, el rumbo se ha perdido, y el hombre se encuentra desorientado. Esto es una pretensión de autonomía radical, de soledad, que supone el desconocimiento de la condición criatural del hombre. Así, la emancipación moral –como se ve en Kant y en los ingleses– sólo es posible a partir de una crítica de las pretensiones de absolutización racional. Por su parte, la política se radicaliza al emanciparse de la moral, y la economía emancipándose de la política[323]. En la crisis romántica queda de manifiesto no sólo el carácter fragmentario de la intimidad humana, sino también su manifestación social.

La continuación del pensamiento ilustrado se encuentra en Kant, especialmente en la *Crítica de la razón pura*. Su postura es la de lo enteramente práctico; una liberación vertida no hacia el absoluto divino (aquí se insinúa el ateísmo) sino hacia la acción. Esto es tomar como punto de referencia al mundo siendo enteramente práctico, libre de actuar sin prejuicio ni condicionamiento y, por lo tanto, sin dirección. Sin embargo, también se encuentra en Kant la continuación del luteranismo en la *Razón pura* que es espontaneidad pecadora vertida hacia abajo, hacia el mundo, *conversio ad creaturas*, es decir, aparece de nuevo la idea según la cual el hombre es un egoísta irredimible, y la libertad exige la muerte del egoísmo en términos de imperativo absoluto, incondicional. El imperativo categórico kantiano, en el que no puede incluirse ninguna intención humana, sólo puede surgir en clima luterano[324].

b) *La dialéctica de Hegel*

La crisis romántica es la situación europea que precede a Hegel. Él pretende dar la solución y ofrecer la salvación a esa situación del hombre escindido. Hegel intenta ser el médico que cure la hipocondría de la sociedad del siglo XIX. Sin embargo, su

medicina resulta ser un remedio falaz; es una medicina que se autodestruye, un castillo de arena que se derrumba[325]. Para Hegel, el absoluto es el resultado. La *Crítica de la razón práctica* inspiró al joven Hegel una profunda repugnancia, y lo llevó a rechazar el imperativo categórico tachándolo de pura soberbia subjetivista[326]. Pero al final, su construcción del Sujeto Absoluto se viene abajo. Hegel pretende *pensarlo todo*, y en este sentido su idea de sistema completo representa uno de los grandes ideales del pensamiento moderno. Con un planteamiento muy ambicioso, Hegel creyó que todo el saber humano podía constituir un sistema absoluto. Sin embargo, es evidente que el hombre no abarca todo, ni puede abarcarlo[327].

El Absoluto, al que Hegel llama el principio de resultado, es una mezcla de idolatría, violencia y egoísmo que se ordena a la recuperación –*Wiedereinigung*–, y como el resultado lo es del proceso, la libertad emancipada es para sí misma a través de una mediación (proceso) de la que depende. De este modo la moderna ideología libertadora pone en primer término la categoría del necesitar: la hipertrofia de las necesidades humanas subordina el fruto de la energía del hombre a su satisfacción[328]. Hegel intenta la recuperación pensándola: la filosofía de Hegel es la *filosofía de la conciliación*. Si el hombre romántico está desgarrado por la desvinculación con Dios, hay que mostrarle como puede unificarse a pesar de los contrarios, mejor aún, a través de los contrarios. Esto es lo que Hegel llama los momentos dialécticos; si unas cosas se niegan a otras, el camino es aprovechar la negación. Con la intención de dar cauce al progreso frustrado “a Hegel se le ocurre lo siguiente: la negación de la negación... es preciso distinguir tres sentidos de la negación, a saber, la primera negación o negación simple (*antítesis*); la segunda negación o negación de la negación (*síntesis*); y la negación en general (el *elemento del proceso*)”[329]. Así en Hegel el drama del desgarramiento y de la contrariedad tiene como solución alcanzar la conciliación, la *síntesis*[330].

En Hegel ha llegado la hora del *proceso*. En su pensamiento parece posible una solución que permita ver con optimismo el empantanamiento de la contrariedad en el hombre romántico. En lugar de detenerse viendo, simultáneamente dentro y fuera de sí, realidades opuestas en inestable alternancia, Hegel las considera fluyendo en un proceso. Con su dialéctica intenta navegar hacia algo prometedor en lugar de naufragar en su desgarramiento interno. La aspiración de Hegel es encontrar una solución que no sea un sucedáneo ecléctico, sino una solución definitiva que exige pensar terminal e infinitamente. Sin embargo, la dialéctica hegeliana es a veces forzada y arbitraria[331].

Si la solución –el proceso mental, su método dialéctico– era una solución superficial y el progreso sólo aparente, “¿qué hace Hegel, a su vez, posible? Si Hegel es, en definitiva, un erudito, lo primero que hace posible es aprovechar *en parte* los materiales de su ingente construcción, es decir, excluyendo algunos de ellos y perdiendo de vista la totalidad del sistema. El resultado neto de tal recorte es un *retroceso histórico* y un empobrecimiento especulativo. Éste es el caso de la

llamada izquierda hegeliana y de los hegelianos confesos” [332]. Muy poco después de su muerte, bastantes pensadores llegaron a la conclusión de que había fracasado; pero en cualquier caso es innegable que Hegel representa dentro de la Edad Moderna el momento de máxima intensidad pensante. Hegel es el pensador moderno más ambicioso, justamente porque quiere pensar la situación agudamente crítica de su época [333].

Sin embargo, si se toma en serio el tratamiento hegeliano de la *posibilidad*, lo posible es *nada racional*. Si todo ha acontecido (estamos en el *cuarto momento*), ya no es posible nada hacia delante; esto es la crisis de la propia filosofía hegeliana. O con Hegel paramos la historia, o bien nos atenemos a que la historia sigue –en otro caso nosotros mismos no existiríamos–, y paralelamente la filosofía especulativa entra en crisis. El extrañamiento de la Idea se repetiría y en tal caso, ¿la recuperación sería, otra vez, dialéctica? Polo lo niega, porque la dialéctica no puede hacerse cargo de la reiteración y proponer *una apertura hacia el futuro que anularía la noción hegeliana de posibilidad*: el tiempo se alargaría más allá de cualquier presencia absoluta constatable, el sistema no se cerraría [334].

La crisis de la filosofía romántica es muy seria e inevitable. “En la medida en que se depende de Hegel, para hacer algo después de él hay que desmontarlo. Una primera manera de hacerlo es la ya indicada: rechazar la totalidad del sistema aceptando una parte de las determinaciones integradas en él y *conservando el método dialéctico*. La consecuencia de esta actitud es deslizarse automáticamente a una situación histórica anterior. Es una errónea, confusa y superficial manera de continuar. Respecto de ella, Hegel *está en el futuro*. Se trata, por tanto, de un espejismo de continuación y, en el último término, de un *impasse*” [335].

“Una segunda manera es –sigue Polo– rechazar *la integridad del método mismo*. En este caso, más que un troceamiento de las determinaciones asumidas, resulta un *truncamiento de la dialéctica*. Tal truncamiento puede afectar a la síntesis, o también a la antítesis. En el siglo XIX lo primero es la obra de Kierkegaard; lo segundo es la obra de Nietzsche; el llamado existencialismo deriva de estos dos pensadores, que ya vislumbran la extrema gravedad de la crisis hegeliana. Claro está que las observaciones críticas acerca de la ausencia de radicalidad y congruencia permiten colocarse fuera de su órbita de influencia y apreciar graves errores en su interpretación del pasado. Es cierto, asimismo, que Hegel ha contribuido al descrédito de la filosofía; sucede, sin embargo, que el estatuto del saber hegeliano es un problema de filosofía y, más aún, de sabiduría. El desmontaje del sistema, tanto el troceamiento del contenido como el truncamiento del método, es otra cosa, a saber, el problema del posthegelianismo” [336]. En suma, si Hegel pretendía la solución a la escisión romántica precedente, su remedio es peor que la enfermedad para la filosofía posterior.

Al pretender Hegel ajustar la historia en un proceso lógico que no es meramente formal, sino también generador de contenidos *se ha llegado* al momento final, y así

todos los esos contenidos ya no son ni serán sino que *eran*. Entonces seguir filosofando a partir de Hegel significa enfrentarse con la perplejidad y sospechar del pensamiento como un camino real de crecimiento[337]. Hegel no ha conseguido su propósito porque ha pensado dialécticamente el pasado. Lo pensado ya estaba dado[338]. En esta situación se pone en juego de nuevo la libertad. El método de Hegel es una apariencia. Si todos los contenidos *eran*, en rigor no se lleva a cabo ninguna génesis de contenidos; lo único que se hace es ordenar lo que era –de acuerdo con el método–. En el fondo, todo lo que hace Hegel es explicar la historia pasada y así agotar el futuro, porque en la culminación no hay futuro, sino sólo presente y pasado. Volverse de espaldas al futuro es renunciar a cualquier génesis actual. Es anular la libertad, pues la libertad está radicalmente orientada al futuro. La filosofía en Hegel es estrictamente crepuscular[339]. De ahí que Polo indique que “la única forma de medir si el método dialéctico cumple su promesa sería extenderlo al futuro. En todo caso, lo susceptible de ser generado es el futuro. El pasado, desde luego, no, porque el pasado *ya es, ya ha sido, era*” [340].

Basta un mínimo de sentido común para caer en la cuenta de que el futuro no se genera con el pensamiento, aunque se piense dialécticamente[341]. “Los puntos flacos de un gran filósofo son siempre obvios. Hegel no lleva a cabo lo que dice hacer, porque todos los contenidos con los que ha trabajado ya estaban dados y él los ha tenido que aprender en los libros. Efectivamente, así es: si no ha inventado nada, Hegel no ha hecho nada –en términos dialécticos, se entiende... Justamente cuando la razón debía comenzar en serio su actividad, Hegel la detiene. La sustancia espiritual se ha trasmutado entera, y no hay ningún legado ni impulso. Algunos se resisten a admitir esta inevitable conclusión. No ven que cualquier reposición o continuación de Hegel está destinada a la misma *parálisis final*” [342].

Los posthegelianos intentan abrir el método dialéctico al futuro donde el presente no puede ser sintético, sino que ha de ser contradictorio y la síntesis tiene que venir después. Esto lo intentó, por ejemplo, Marx, en quien ésto significa perder también la libertad, pues no se tiene seguridad de que la síntesis dialéctica alcance la perfección última en el futuro. Esta es una falsa esperanza[343]; en rigor, futurología. “El conservadurismo de Hegel consiste, en definitiva en esquivar la tensión hacia el futuro –es la falta de esperanza–. El tiempo no es el modo de llegar al futuro ni de hacerlo llegar... La filosofía no se ocupa del futuro; eso sería la tarea de la esperanza, pero la filosofía no tiene nada que ver con la esperanza... La Idea se recupera en la medida en que el tiempo evita que se pierda nada” [344]. En esto se nota el miedo al futuro.

Así, con Hegel la crisis romántica no se ha resuelto, queda intacta, o en todo caso ha empeorado. Cuando se ha ofrecido “el unguento mágico” y éste no da resultado la enfermedad se agrava por la decepción, y el enfermo se encuentra ahora desesperado. Si la propuesta es equivocada, falsa, cuanto más alta es la cumbre, más dolorosa la caída. Después de Hegel el hombre se encuentra más hundido[345].

c) Kierkegaard, Marx y Nietzsche: el posthegelianismo

A partir del desmoronamiento de Hegel “la confianza en el pensar no ha cesado de disminuir” [346] y, en cambio, reina en el ambiente la decepción que se manifiesta en dos actitudes: la de Kierkegaard y la de Marx. “La primera se expresa así: en rigor, lo que parece una génesis dialéctica, existencialmente no lo es... La noción de existencia es una reivindicación de lo radical. Una segunda actitud se formula así: Hegel no ha llevado a cabo ninguna autogénesis; ha teorizado, no ha transformado; pero eso no quiere decir que la dialéctica no sea realmente genética. Ahora bien, para que lo sea, es imprescindible que emigre fuera del pensar y valga para el futuro: se trata de transformar... Se acepta la dialéctica, pero se apostilla que la autogénesis, para no ser una vana pretensión, tiene que ser ejercida hacia adelante (no hacia atrás), lo que exige un proceso en marcha extra muros del pensar. El planteamiento parece prometedor, pero tiene una contrapartida automática: el presente no es la síntesis definitiva” [347]. Con todo, en ambos –Kierkegaard y Marx– se nota el pesimismo ante la situación actual del sujeto.

En Kierkegaard [348] el romanticismo agudizado es un ancho y profundo malestar generalizado y atmosférico: algo más que un estado de ánimo, porque se confunde con las coordenadas de la situación misma. Justo eso es el malestar, estar mal. Para explicar esto no es suficiente acudir a la psiquiatría; es preferible referir la desarmonía, el desasosiego, a la situación espiritual. El malestar generalizado es el *mal du siècle*, el malestar de la cultura, una enfermedad trascendental: estamos enfermos de arriba abajo. A una enfermedad tan grave es necesario tratarla a cualquier precio, Kierkegaard es un terapeuta y Marx también pretende serlo; Nietzsche quiere curar aún más, lo que para él es la terrible enfermedad de ser hombre y años más tarde Freud lo releva. La postura terapéutica puede ser una manera de pensar en filosofía, pero si la enfermedad es global, lo coherente es que la terapia también lo sea. Aquí reaparece la psicología, pero ahora el hombre está enfermo psíquicamente; es un dinamismo cuyo arranque es la aflicción original de los tardomedievales. En el sesgo antropológico de los posthelianos, Kierkegaard es el testigo más audaz de la *esperanza* de salir de la enfermedad –crisis– moderna en la que nos encontramos; para él Hegel es un enfermo más [349].

En las postrimerías de su vida académica Hegel se atrevió a profetizar que en el caso de que la historia prosiguiera, el porvenir sería la locura. Hegel ya se sentía enfermo de hipocondría. En general, la hipocondría –a la cual también se refiere Kierkegaard– es una especie de susceptibilidad según la cual una persona se siente enferma simplemente *por tristeza*. La hipocondría se ha considerado como una forma de neurosis en la que se aprecian síntomas de una manera ficticia por exageración y aprensividad, una polarización pesimista autorreferida. En Hegel la hipocondría es más: la conciencia desgraciada o autoconciencia infeliz [350].

Después de Hegel estamos en la jubilación de la voluntad y de la inteligencia, el hombre se pregunta: ¿y ahora queda algo en mí de mí? ¿Cómo me enfrento yo ahora con las cosas? ¿Qué soy, si soy algo más que un trasunto de la necesidad o del azar universal? La respuesta de los románticos es justo ésta: no me quedan más que mis afectos. A partir de este punto la situación se vuelve especialmente precaria, ¿qué proyecto de valía se le puede encomendar a la afectividad aislada, sin la orientación de la inteligencia y sin la fuerza de la voluntad? Ante la extremada tecnificación del mundo la afectividad queda herida, fuertemente lastimada o como se dice hoy: *traumatizada*. Adquiere entonces la condición de afectividad anormal –tan común en la actualidad– que sólo busca el consuelo y se agarra a cualquier cosa para lograrlo. En esa situación de anormalidad, la afectividad se retrae al enfrentarse con la realidad produciendo el desorden, el descontrol y así es imposible encarar el futuro[351].

Paradójicamente, en un mundo recargado de organización instrumental, tecnificada, el hombre afectivo se disuelve, va a la deriva mientras se produce una nostalgia del estado natural, de una vida bucólica o naturalmente paradisíaca. Esta nostalgia del pasado es, a veces, la magnificación de lo arcaico en el hombre, es decir, de sus bases biológicas. Para enfrentar esta situación de salvaje descontrol la afectividad se ve empujada a un régimen de *frenesí*. La afectividad frenética se enfrenta con los automatismos y supera su rígido perfil haciendo saltar su concreta configuración a base de la recombinación de sus fragmentos[352]. Sin embargo, es evidente que esta situación es insostenible, y pronto se *reacae* en otro estado: el que Agustín de Hipona denominó *estragamiento*. Del frenesí viene el agotamiento. En esa tesitura se puede llegar a necesitar de una energía extra, de un estimulante, de una droga como si fueran una válvula de escape: *la afectividad se evade*. De aquí a la idolatría y superstición hay un paso[353].

Hegel ha inhibido el pensamiento abriendo paso a la experiencia de la desesperación a gran escala. La mentalidad romántica, después del proyecto de solución dialéctica, queda apabullada y desencantada. El *desgarramiento interior* es ahora rematadamente insuperable. Los filósofos posteriores se encuentran escarmentados, y esta situación es como una confirmación de la primera tesis moderna: el hombre no es *capax Dei*. Si esto le ha ocurrido a Hegel que era un gran pensador, ¿qué pueden esperar los de menor talla? Desde entonces sólo se hacen reposiciones finitas del pensar. El mismo Heidegger, el mayor filósofo posterior a Hegel, comenzó renunciando a pensar el Absoluto[354].

Como se ha indicado, la *intuición del sujeto y de la libertad* es lo más rescatable de la modernidad[355]. “El idealismo es una decaída de la co-existencia humana como libertad y no un simple un error temático. Pero precisamente en ello reside la *utilidad* del idealismo para superar la situación de crisis moderna. Tal utilidad permanece sin aprovechar en el horrorizado rechazo del planteamiento idealista por temor a perder la realidad –o la fe–. Dicho aprovechamiento *exige desechar el temor* a quedar prendido en la intuición de sí mismo al estudiarla”[356].

La crisis romántica es una manifestación de una desesperación más íntima que comenzó en el s. XIV. Aunque esta crisis es muy sensorial remite a la decisión de los primeros modernos: “Cuando hablamos hoy de la desesperación pensamos la mayoría de las veces en un estado anímico en que se ‘recae’, casi contra la propia voluntad. Pero aquí entendemos por desesperación una decisión voluntaria. No un temple de ánimo, sino un acto espiritual. Por tanto, no es algo en que se recae, sino algo que el hombre pone” [357]. La alternativa de los románticos era acudir a lo disponible; ellos eligieron la razón. Muchas veces por un mal diagnóstico no se detecta todo lo disponible; los románticos *no detectaron el cristianismo como disponible*.

Ante una situación de enfermedad alternada entre el frenesí y agotamiento tal vez el consejo de Agustín de Hipona hubiese sido un buen recurso: “Dejémonos curar. Y, pues sabemos (que Dios) es médico, no nos revolbamos furiosos contra él, como atacados de frenesí, ni huyamos de él como letárgicos. A muchos, en efecto mató la furiosa demencia y a muchos la somnolencia. Los frenéticos son locos despiertos; los letárgicos son los oprimidos del sueño” [358]. Leonardo Polo lo expresa así: “Lo más actual es el cristianismo. Basta recordar esa frase de la Epístola a los Hebreos: *Jesucristo es ayer, hoy y por los siglos*. Y esta otra: *en él consta todo, en él está todo fundado*, como dice San Pablo a los colosenses. Pues bien, esto no es mito, sino su más radical superación. Pero cuando se pierde esta comprensión *reaparece el mito*. ¿Por qué? Porque entonces el hombre se encuentra en pecado; y por que no sabe lo que es la Redención. Y desconfía. Por ello, tampoco entonces tiene claridad sobre el destino. El agnosticismo es la versión mítica del destino. Y es justificable, es verdad; pero bien entendido: porque un hombre que no está asistido actualmente por Dios, porque se ha apartado de Él, no puede destinarse a nada, y *naufraga en el futuro*” [359].

A pesar del decaimiento íntimo, personal, y de su consecuencia manifestativa en el plano social, hay paradójicamente en el pensamiento occidental de los siglos XIX y XX un cierto *optimismo ideológico* que marcará la intensidad de los acontecimientos históricos tan violentos, descontrolados y generalizados que vivió en esos años la sociedad humana. Ante tal pesimismo y miseria se produce una *versión moderna y secularizada de la esperanza cristiana* a través de este “optimismo ideológico que puede sostenerse tanto en una base *liberal* como *marxista*. En el primer caso es fiel al progreso mediante la evolución y mediante el desarrollo de la historia humana guiada científicamente. En el segundo es fiel al movimiento dialéctico de la historia, al progreso mediante la lucha de clases y la revolución. La divergencia entre estas dos corrientes fundamentales del pensamiento moderno son manifiestas; ambas se pueden fragmentar en múltiples variantes sobre el modelo de fondo: “herejías” que descienden del mismo tronco... Esa especie de optimismo es una secularización de la esperanza cristiana: se fundamenta en último término, en el paso del Dios trascendente al Dios Historia” [360].

Al pasar el periodo del Absolutismo –después del siglo de las luces– el pensamiento ilustrado liberal tomó tal fuerza que podríamos decir que el siglo XIX es el

siglo liberal por excelencia. Lo que el *liberalismo* pretende es construir una respuesta a los problemas con que se enfrenta el individuo aislado, pero como carece de fuerza integradora no es capaz de afrontar los problemas comunitarios del hombre sino al contrario, la sociedad es para los liberales algo problemático y fuente de conflicto. Además, por su deseo de autoafirmación empuja a dos exageraciones: el *subjetivismo* y el *afán de control*. La primera es egocentrismo que no logra sobrepasar el nivel del yo, poniendo así en crisis el desarrollo de la persona. Esta autoafirmación produce una creciente inseguridad como sucede en la interpretación pesimista del hombre propia del *psicoanálisis*. La segunda responde también a una fuerte inseguridad interior que lleva al hombre a acumular medios para garantizar el dominio y el éxito como prueba de su propia excelencia; tal es el caso del *capitalismo* clásico, en el que se desorbita el afán de ser propietario. Tanto el liberalismo como sus exageraciones responden al decaimiento del sentido cristiano[361].

Si el primer elemento disociado es la *persona* reducida a *individuo*, el segundo es la *sociedad*. Al hacer énfasis en este punto surgen posturas radicalmente contrarias y antagónicas al liberalismo con una imposibilidad absoluta de considerar a la humanidad como sujeto. Si en el *liberalismo* se empeña a la sociedad para dar seguridad al individuo, en el *marxismo* se intenta garantizar la seguridad con el fuerte desprecio del sujeto. En el marxismo se intenta substituir al yo individualista y liberal en forma por el comunitarismo marxista. Para Marx, el humanismo es *comunismo*, y la dimensión personal queda –al igual que en el liberalismo, pero de un modo distinto– anulada y, por eso, el *socialismo* marxista es una degradación de la concepción cristiana de la sociedad. El marxismo es ateísmo, no sólo una mera negación teórica de Dios, sino una comprensión no *mistérica* de la humanidad y de la sociedad[362]. Al igual que Hobbes la esperanza de Marx mira a un colectivismo sin tensiones internas que en realidad no resuelve el problema de la desolación cosmológica dentro del Universo; siente temor de la misma manera siendo uno que siendo muchos[363].

Ahora bien, “la consideración del cristianismo en su aspecto más nuclear, esto es, como realidad, ha permitido una interpretación básica de los dos grandes movimientos ideológicos que surgen en la época abierta cuando en el occidente cristiano se debilita el sentido de la Iglesia. Estas dos ideologías resultan de la disociación de aspectos integrantes de la vida humana que solamente se armonizan a partir de la intervención misericordiosa de Dios en los asuntos humanos. Liberalismo y comunismo son dos puntos de vista acerca del hombre que por adoptarse desde una situación de *crisis eclesiológica* no son capaces de dar razón de la totalidad de aspectos que integran lo humano” [364]. En ambos no se entiende qué sea la *persona* humana como ser abierto[365] y, por tanto, no se comprende que es ella la calve de lo social, pues la *sociedad* no es más que la manifestación externa del modo de ser interno de la persona.

Como se ha señalado, otra de las insuficiencias nucleares de la modernidad es su versión de la *acción* humana, que en Marx encuentra un gran exponente a partir de su interpretación de la *división del trabajo*[\[366\]](#). Marx quiere hacer una antropología para la economía o, más exactamente, una antropología para la producción, sin saber cuáles son las condiciones del éxito productivo[\[367\]](#). Para Marx el valor del trabajo sólo es posible en cuanto a su término. La propiedad humana es entendida por él sólo en su momento de goce, como *ius fruendi* y, por lo tanto, como valor. Por lo tanto, el valor de trabajo productivo queda eliminado comprendiéndose sólo como alienación cuya desaparición sólo es posible en forma de *automatización*. Así entendido el marxismo ignora el valor humano de la voluntad magnificando el apetito concupiscible. La educación humana no tiene sentido ni justificación, pues Marx no encuentra ningún aliciente en la fase activa del trabajo y, al contrario, la considera en todo caso alienante. La dimensión deportiva del trabajo desaparece[\[368\]](#).

En Marx la relación producción y consumo es dialéctica. Si estamos en una situación contradictoria la síntesis será –según Marx– posterior, y el futuro quedará abierto la relación conflictiva entre el capital y el proletariado. Así entendida, permitirá continuar la dialéctica. Es una forma negativa de producir la novedad donde la contradicción está integrada en el proceso asegurando, valga la redundancia, el carácter procesal del proceso mismo y consiguiendo un proceso no inercial, sino el logro de novedades estrictas[\[369\]](#). Pero ¿qué pasará con el hombre cuando ya no tenga que preocuparse por su subsistencia económica? Se detendrá el proceso dialéctico, lo cual no es posible en el marxismo. La posibilidad del tiempo libre propia del burgués es contraria al planteamiento marxista, tal como lo señaló Kierkegaard con su exposición sobre el aburrimiento[\[370\]](#).

El sentido de la *plusvalía* marxista ha cambiado –ya no es el clásico *ius utendi, fruendi atque abutendi*– convirtiéndose ahora en el derecho a intervenir en la decisión sobre la distribución del beneficio. Y, como los países donde el comunismo triunfó a principios del s. XX no supieron practicar estas renovaciones económicas, tampoco pudieron competir con los países capitalistas terminando por cambiar de régimen. Por otra parte, la sociedad de consumo occidental tampoco ha sabido resolver *los problemas de tiempo libre* que la bonanza económica suscita. Es sabido que los países comunistas sometidos al *miedo* y a la *mentira* alcanzaron un grave deterioro de la organización social; sin embargo, pocos son concientes de la posibilidad de que el régimen capitalista y su cultura de consumo represente *otro tipo de totalitarismo* donde también gobierne el *miedo* y la *mentira*. A pesar de todo, la interpretación marxista de la sociedad resulta en el momento actual, al menos, infantil; es una teoría demasiado estrecha. Hoy es más fácil ser *neoliberal* que *neomarxista*[\[371\]](#).

Radicalmente contrario a Marx aunque muy en primera premisa similares, Nietzsche[\[372\]](#) reacciona también ante Hegel. Con su planteamiento de la *voluntad de poder* reniega del futuro *curvándose* sobre sí misma para marginar la venganza y la

esperanza ante todo lo que pueda presentarse en el porvenir. Esta tendencia curvada está condenada a *no crecer*[\[373\]](#). Lo característico de toda curvatura[\[374\]](#) de la voluntad sobre sí misma es que en el acto nos *empequeñecemos*: es un problema de *cortedad*. Para atender al otro debo ir más allá de mí mismo, ser grande de ánimo: *magnánimo*[\[375\]](#). Sin la magnanimidad es imposible acometer a Dios; como queda claro, la pastura de Nietzsche es entonces declaradamente atea[\[376\]](#): “Muertos están todos los dioses. Sea alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad: que viva el superhombre”[\[377\]](#). “Para revelaros totalmente mi corazón os diré: si hubiera dioses ¿cómo soportaría yo no ser dios? Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho, y que hace voltearse todo lo que está de pie”[\[378\]](#).

“El eterno retorno de lo mismo es también un modo de elevar el presente a un estado definitivo, o, como dice Nietzsche, la voluntad para el poder y *además* nada. Este *además* es la cancelación del futuro, pues el futuro, si es y es para el amor, es el lugar del incremento, el *además* positivo, no yuxtapuesto, sino la capacitación para un mejor corresponder. Voluntad para el poder, y además nada, no significa sólo voluntad para el poder, sino el corresponderse con la nada, que garantiza un actualismo presencial puro. Se trata de otro enorme absurdo: la voluntad queriendo de antemano librarse de su constitutivo respecto a otro, la tensión *ya* completamente *tensada*: por eso, además nada”[\[379\]](#). Esta versión curvada de la voluntad que elimina la intención de otro tiene su origen en el rechazo de Nietzsche a Hegel, porque la dialéctica si admite al otro por el principio de negación.

Desde este punto es claro que Nietzsche rechace tanto el cristianismo como el socialismo porque aceptan la alteridad[\[380\]](#). Por un gran temor, realmente odio, Nietzsche quiere acabar con la posibilidad de venganza (acabando también con la posibilidad de esperanza) que proviene forzosamente de la alteridad. Y sin alteridad sólo existe la soledad, no resignada sino llena de odio. De este modo se ha sublevado de nuevo la voluntad a la orientación de la inteligencia. La voluntad está ahora *más allá del bien y del mal*. El voluntarismo hegeliano ya estaba de antemano condenado al fracaso y Nietzsche es el mayor exponente. En efecto, el voluntarismo nihilista –ya planteado a finales de la Edad Media– es un reduccionismo más que conlleva a la amputación del amor. Con él hemos pensado que la voluntad es capaz de sobrevivir sola, en soledad, sin necesitar de la ayuda de la razón. Esta reafirmación del yo es incompatible con el *otro*, y así vienen justos el superhombre y la nada[\[381\]](#).

Cuando a Dios no se le aborda por el amor sólo queda la angustia. Nietzsche se ha empeñado en liberarse del miedo a la venganza negando al otro y negando a Dios, y nos ha dejado abandonados en una tremenda soledad que forzosamente se convierte en desesperación y angustia: “En nuestro tiempo, en el que han desaparecido del hombre el ansia por la salvación y la conciencia del pecado, y en el que se presume de haberse liberado del miedo, germinan nuevas angustias y aparece de diversas formas una especie de psicosis colectiva: miedo del azote de las grandes enfermedades que destruyen al hombre; angustia por el vacío y el absurdo de la existencia. Todas estas

angustias son máscaras del miedo a la muerte, del horror por la finitud de nuestro ser. Una forma tal de miedo se introduce cuando nos enfrentamos al Infinito con angustia en vez de con amor, y creemos habernos liberado de esta angustia a través de su negación. Pero el miedo de la finitud es más terrible y sin consuelo que el miedo de lo Infinito, en el que siempre nos espera, oculto, el misterio de la consolación” [382].

Encontrarse ante un futuro obturado es una situación grave, y requiere de un estudio serio. El futuro desaparece al absolutizar lo operativo en el hombre –el saber absoluto, la voluntad absoluta, la afectividad en bloque–. Y Polo se pregunta: ¿Acaso tal absolutización es ilícita, además de errónea? Sí, porque la pérdida es insubsanable, el daño social y personal es gravísimo. El futuro puede estar al alcance de nuestro operar rescatando su propia índole activa y su raíz. El hombre no se agota en su dimensión operativa. Es preciso atender a lo radical en el hombre [383].

2. La catatonía: Desesperados ante la complejidad

¿Cómo ha sido posible el derrumbamiento del hombre entero y la parálisis de la energía histórica? Como hemos intentado exponer de un modo repetido, pero distinto en cada caso a través del repaso de las ideas en estos siete siglos, la situación de crisis tiene su origen en un error, en una equivocación de principio: el *estrechamiento de la inspiración clásica* y, sobre todo, el *abandono del cristianismo*, el rechazo de la fuerza de Aristóteles y Tomás de Aquino. ¿Cuál es la lógica que nos ha llevado desde el siglo XIV hasta hoy a la desesperación de una situación altamente problematizada y llena de complejidad? Tenemos hoy “un pensamiento jubilado, una voluntad egoísta o pragmática que ha desistido a las claras de hacerse cargo del destino humano, y una afectividad que, por un lado, tampoco es capaz de ofrecer ningún tipo de programa organizado y, por otro, se acelera, decae e invoca” [384].

La primera equivocación está en el *pensamiento*. Hemos renunciado a conocer la realidad o, en el mejor de los casos, nos hemos conformado con una mera formalización hipotética. Hemos renunciado al acceso intelectual de Dios y con él de toda la realidad. La segunda equivocación está en la *voluntad*. Es un gran error considerarla aislada emancipada de la inteligencia como imperio dominante o tendencia dirigida únicamente a resultados prácticos. Esta es una reducción de la voluntad, porque olvida su función más alta, más fuerte y más libre: amar, centrar la propia felicidad en los demás y, sobre todo, en Dios. Por último, el tercer error está en el abandono del hombre en su *afectividad*, por el desamparo de la inteligencia y de la voluntad. Sin el matiz de estas dos facultades, la afectividad queda en estado de hipertrofia, agotada y traumatizada. La hipertrofia lleva consigo la globalización –la masificación– de la afectividad que queda desnuda y que se dispara en bloque [385].

En una situación así no es de extrañar que se presente la parálisis, el cansancio, la cacatonía. La Edad Moderna no puede proseguir; se ha acabado por un derrumbamiento de todas las instancias humanas. Ya no podemos continuar porque hemos acabado con todos nuestros recursos. El *pensamiento* en retirada ha

disminuido su alcance para no aniquilarse. Es un saber achatado por temor a su propio agotamiento. La *voluntad* ensimismada reniega del futuro y, en el frenesí, en el hacer y deshacer, busca el remedio para el aburrimiento que recae siempre de nuevo en él para huir aún otra vez. Lo que queda es la evasión [\[386\]](#).

a) Complejidad: optimismo vs. desesperación

Si a partir de Leibniz se produjo un creciente optimismo fundado en el original concepto de *progreso*, también en esta misma línea las críticas posthegelianas han sido promotoras de una extraña desesperación ante la complejidad de la situación actual en la que vivimos. Hoy en día no se sabe qué es lo que pasa y, por lo tanto, es imposible encontrar el modo de abordar el problema en el que nos encontramos. Desde esta perspectiva tanto el falso optimismo moderno como la desesperación son planteamientos que pecan de exceso como consecuencia de una misma situación en la que hoy se encuentra la sociedad occidental y, por qué no decirlo, la sociedad humana. La promesa revolucionaria no se cumplió. El optimismo que originó “el espíritu revolucionario está hoy también en una crisis. Ya no hay quien piense que la época revolucionaria continua pues ya no tenemos ninguna revolución pendiente o más bien no sabemos como formular la revolución. Esto en el fondo significa que el hombre no sabe que hacer en orden al futuro” [\[387\]](#).

Desde que surgió la idea de *progreso* se ha jugado con los hombres ofreciéndoles una esperanza sin fundamento que tarde o temprano ha terminado por desmoronarse. Esta esperanza ha estado sostenida con el respaldo de la ciencia moderna; sin embargo, hoy abundan en el mundo intelectual y en la sociedad en general detractores de esta nueva religión. La situación es definitivamente más crítica cuando ese carácter obsoleto se da en un clima de esperanza de progreso. Los pilares en los que se apoyaba el progreso han perdido vigencia y hoy ya no somos capaces de enfrentarnos con la situación. Las esperanzas suscitadas ya no encuentran eco en los recursos que hoy tenemos al alcance y producen un clima de gran decepción abriendo paso a una situación más grave: la desesperación.

Entre la tristeza espiritual y el optimismo moderno hay un marcado vínculo causa-efecto. Hoy se han invertido los papeles, y el optimismo se presenta como “la virtud teológica de un Dios nuevo y de una religión, la virtud de la historia divinizada, de una ‘historia’ de Dios, del gran Dios de las ideologías modernas y de sus promesas. Esta promesa es la utopía, que debe realizarse por medio de la ‘revolución’, que por su parte representa una especie de divinidad mítica, por así decirlo, ‘una hija de Dios’ en relación con el Dios-Padre ‘Historia’”. En el sistema cristiano de las virtudes la desesperación, es decir, la oposición radical contra la fe y la esperanza, se califica como *pecado contra el Espíritu*, porque excluye su poder de curar y de perdonar, y se niega por tanto a la redención. En la nueva religión el ‘pesimismo’ es el pecado de

todos los pecados, y la duda ante el optimismo, ante el progreso y la utopía, es un asalto frontal al espíritu de la Edad Moderna, es el ataque a su credo fundamental sobre el que se fundamenta su seguridad, que, por otra parte, está continuamente amenazada por la debilidad de aquella divinidad ilusoria que es la historia”[388]. Es paradójico, pero de algún modo también sensato, que este optimismo no desaparezca por completo, pues nuestra sociedad no termina de ser capaz de enfrentarse con la realidad en la que vivimos. La necesidad de esperanza es algo radical en el hombre, pero no hay que olvidar que el hombre puede disminuir ontológicamente.

La histeria del optimismo permanecerá como tópico mientras nuestro mundo siga negando la tragedia íntima en la que nos encontramos: nos hemos alejado de Dios y no queremos dar marcha atrás. Aceptar nuestra situación es imposible si antes no logramos distinguir de nuevo entre el bien y el mal[389]. Si la tristeza espiritual nos puede conducir al optimismo histérico también nos puede conducir –pasando o no por éste– a la desesperación. De hecho el optimismo es tan sólo una máscara, un paliativo, para el desgarre íntimo y desesperado: “El optimismo ideológico es en realidad una pura fachada de un mundo sin esperanza, un mundo que con esta fachada ilusoria quiere esconder su propia desesperación. Sólo así se explica la desmesurada e irracional angustia, el miedo traumático y violento que irrumpe, cuando un accidente en el desarrollo técnico o económico plantea dudas sobre el dogma del progreso”[390]. De ahí que podamos decir que el hombre de hoy en sociedad se encuentra esclavizado al pecado, en una tiranía del miedo sin esperanza: La desesperación espiritual es un pecado que se caracteriza por tener una especial eficacia y una acrecentada actividad para el mal[391].

Como señala Schulz, este autoabandono desesperado del hombre en el dios de los filósofos es como una resistencia a la decadencia, que ya en Hegel estaba incoada, y que se manifiesta en el optimismo soberbio de abandonar a Dios. El viejo Schelling dijo: “Quien quiera filosofar verdaderamente tiene que deshacerse de toda esperanza, de todo deseo, de toda ansiedad, no debe querer nada, debe sentirse desnudo y pobre, debe abandonarlo todo para ganarlo todo. Difícil es este paso, difícil separarse, en cierto modo de la ribera”. Y unas cuantas líneas más arriba: “Aquí se trata de abandonarlo todo –no solamente, como se suele decir, a la mujer y a los hijos, sino abandonar lo que sólo Es, Dios mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, un ente. Quien se quiera colocar en el punto de partida de la filosofía verdaderamente libre tendrá, pues, que abandonar también a Dios. Aquí vale aquello de cualquiera que quisiera salvar su vida, la perderá, y cualquiera que la perdiere, la hallará”[392].

Sin embargo, como hemos dicho, el falso optimismo no es la única reacción ante el derrumbamiento de Hegel. “En nuestros días, nuevas tendencias románticas de pesimismo cultural o post modernistas, han puesto el acento sobre las corrupciones morales que la ideología de la modernidad ha producido, pero no está claro que buena parte de los grupos de protesta hayan desarrollado una moralidad de vida mucho más desarrollada”[393]. El pensamiento que muchos llaman posmoderno y que se encuentra

representado fundamentalmente en la Escuela de Frankfurt, se ha encargado de desmitificar ese falso optimismo moderno en el que nos situamos. Pero la discusión entre “K. Popper y Th. Adorno, y subsiguientemente entre H. Albert y J. Habermas no ha aportado nada nuevo al planteamiento hegeliano, y ha consagrado la diferencia entre los puntos de vista de los interlocutores; a la vez, el endurecimiento de las posturas – unos no quieren renunciar a los logros de la ciencia y a la libertad de investigación; los otros apelan a la Totalidad como único criterio cognoscitivo válido– impide a los dialécticos notar las restricciones que Hegel impuso al juego de la mediación en la naturaleza”[394]. En este sentido, si bien la Escuela de Frankfurt ha destacado en su crítica y análisis de la situación, no ha sido capaz de presentar una propuesta intelectual que le permita a nuestra sociedad afrontar el reto de oportunidad ante la grave crisis que nos encontramos. ¿A qué se debe esta limitación? La Escuela de Frankfurt lo ha puesto de manifiesto: se debe a la *complejidad problemática* en que nos encontramos.

El caos en el que nos encontramos tiene diversas dimensiones. Si bien el primero y más importante se encuentra en la dimensión *personal* con una intimidad desgarrada, son tal vez más evidentes la desorientación *social*, la soledad y el aislamiento. Sin embargo, también es presumible que esta escisión tenga manifestaciones más a flor de piel: hoy se percibe un descontrol que podríamos llamar cósmico. Si el hombre se encuentra desorientado, es lógico también que el universo se haya salido de madre. Hoy hay una especie de cansancio genético: la reposición de hombres y, especialmente, mujeres fértiles no está asegurada en los países de Occidente. La reposición de investigadores magnánimos tampoco está asegurada. Aunque es cierto que tanto la educación básica como la superior y universitaria ha alcanzado extensiones inimaginables hace un par de siglos, el deterioro y la mediocridad educativa es patente y las universidades bastante peor que hace años[395].

Esto es “lo más característico del presente histórico: la complejidad de la situación humana en todas sus facetas sociales o culturales, y la parcialidad de los procedimientos que se arbitran para enfrentarse con ella. La diferencia de nivel entre la situación y las actitudes o inspiraciones se agrava si la especialización y la unilateralidad de los puntos de vista son unidas con la declaración de “nada más”, propia de los llamados reduccionismos”[396]. Estamos frente a una enfermedad crónica y progresiva donde si alguien inventa una solución e intenta aplicarla no sólo no resuelve el problema, sino que lo complica aún más apareciendo problemas nuevos. Hoy nuestra situación es como un círculo vicioso el cual no logramos romper y aparece la tentación de *detenerse*, de *no hacer nada*.

Es cierto que hoy hay una cierta sensación de catástrofe ante las numerosas amenazas a las que nuestra sociedad globalizada se enfrenta. Sin embargo, no podemos pensar que estar en una situación problematizada es completamente novedoso. Afrontar problemas es propio del hombre libre que está inserto en el

espacio temporal. Tal vez lo novedoso sea que hoy estamos no ante cualquier problema, sino ante una situación *hiperproblematizada* “por ser mayor la cantidad y la interconexión de los problemas que hay que afrontar”[\[397\]](#). Los procesos actuales de globalización han producido que cada vez estemos menos aislados y que las interrelaciones sociales aumenten exponencialmente. Esto se convierte entonces en un factor que agrava la situación.

Para Jürgen Habermas la complejidad nos ha desbordado y el hombre ya no es capaz de responder de un modo integral, sino que sólo soluciones sectoriales, especializadas y analíticas que ponen de manifiesto que la situación es ingobernable[\[398\]](#). De ahí que diga que estamos ante una *nueva inabarcabilidad*. Popper y sus discípulos, junto con la Escuela de Frankfurt y algunos más –en continuidad con su genealogía moderna y decepcionados de su raíz concretamente marxista–, se encuentran perplejos y cercanos al estupor al comprobar que no tenemos los procedimientos suficientes para hacer frente a la situación y que su complejidad nos desborda. Hoy no sabemos como abordar el futuro, cómo continuar con la historia produciendo novedad. Estamos en una situación muy precaria, y por eso se habla de post-modernidad[\[399\]](#).

Para complicar aún más la problemática, a pesar de los grandes horizontes que ha abierto la ciencia moderna, hay un fuerte sabor a decepción entre los principales filósofos de la ciencia. Tanto Kuhn como Popper se han encargado de poner a este nuevo dios de la modernidad en entredicho, y la sospecha ya no es sólo ante el Dios cristiano, como propuso Descartes, sino también al dios de la ciencia. Nuestra sociedad occidental ha puesto sus últimas esperanzas en la ciencia y en el progreso y hoy nos encontramos decepcionados al no encontrar en ellos la libertad tan deseada del hombre moderno. Mientras el desánimo nos golpea, “nos encontramos tan íntimamente desilusionados que ya no estamos atentos. Entonces ya no queremos saber nada. El hombre aparta lo que le desagrade profundamente: vuelve la espalda al futuro”[\[400\]](#).

Es mucho lo que está en juego. Estamos en un punto límite, extremo. Nuestras capacidades como solucionadores de problemas hoy están más a prueba que nunca. Si el proyecto del progreso que promete la ciencia moderna ha sido la alternativa más audaz que el hombre ha emprendido[\[401\]](#) y fracasa, ¿qué más podemos esperar si hoy la ciencia confiesa –en palabras de Kuhn– que no puede garantizar nada?

b) Del miedo a la esperanza

Ya se ha dicho que el hombre es capaz de enfermar, y que la sociedad es susceptible de ser interpretada en categorías médicas. Pero ahora es necesario decir que la situación en la que hoy nos encontramos es una situación de enfermedad: la falta de libertad, la enfermedad de ser poco audaz en el uso de las propias

capacidades, de haber sufrido la esclavitud. Hoy el hombre no puede valerse por sí mismo y sufrimos todos por ello: esta enfermedad no nos deja indiferentes, sino que padecemos y necesitamos salir de esta situación. La condición de enfermo en nuestra sociedad ha sido puesta de manifiesto primero por Marx, también por Nietzsche pero especialmente por Kierkegaard[402] que la categoriza como una enfermedad mortal. Hoy el hombre está enfermo y no sabe cómo encontrar la cura: está en riesgo de morir.

Hoy el optimismo ideológico del progreso y la ciencia –como un nuevo totalitarismo– quiere sugerir un liberalismo autocurativo que promete utópicamente la salud perfecta. Afortunadamente esto ha sido desmitificado por los Poperianos y la Escuela de Frankfurt, pero sin la propuesta de una alternativa posible. Hoy no sabemos resolver las enfermedades sociales, lo cual es una situación profundamente pesimista que desploma la gran veta dinámica que ha animado al hombre en la Edad Moderna. Así –dicen algunos– entramos en una nueva etapa histórica: la *posmodernidad*. Ésta implica una postura verdaderamente tímida y de desengaño que sugiere la mediocridad de ánimo, de alma, nada de grandes ambiciones: aspirar a poco[403].

Pero hoy el hombre no puede responder de este modo: el *pensamiento débil* es una alternativa falsa. Es necesario generar alternativas positivas que abran nuevos horizontes al hombre y a la sociedad. El médico que se encuentra con el paciente, antes que nada, debe de ser capaz de realizar un diagnóstico acertado de la enfermedad que la persona padece. De este primer esfuerzo depende en gran medida las posibilidades de curar la enfermedad. Hoy en nuestra situación es necesario también hacer un diagnóstico acertado de nuestra situación de crisis, en necesario dar en el blanco[404]. Como la verdad es esquiva y hay que conquistarla, el primer recurso que tenemos a la mano es el *pensamiento*. Los filósofos y pensadores de hoy tienen una gran responsabilidad en este sentido para conseguir hacer un diagnóstico de nuestra enfermedad moderna. Si el diagnóstico consigue ser certero, entonces podremos franquear alternativas y ver la modernidad como una gran *oportunidad de crecimiento*. No es conveniente equivocarnos de nuevo y caer en el error. Por eso hoy más que nunca es necesario pensar, y *pensar* –según Polo- *es pararse a pensar*.

Hoy es necesario pensar con valentía, sin temor, a pesar de que en nuestros días “el resultado de la historia hasta ahora transcurrida es que la humanidad retorna al miedo de los primitivos ante el mundo y la existencia”[405]. Sin valentía en el pensar es muy fácil caer de nuevo en el error y pronto en la mentira. “Con el miedo como situación espiritual, un miedo que atenaza constantemente, que no es sólo una vivencia psicológica sino un estado del alma, y con una tergiversación permanente de la verdad, la dirección es imposible”[406]. En el plano del pensar la filosofía permanece hoy temerosa ante la luz teológica, nosotros aún no somos capaces ente sentido de aprovechar todo lo que hoy está disponible para abrir el horizonte de futuro. “Solamente la valentía de reencontrar la dimensión divina en nuestro ser y de

acogerla, puede dar de nuevo a nuestro espíritu y a nuestra sociedad una nueva e íntima estabilidad”[407].

No podemos pensar que la actitud temerosa de los hombres de otro tiempo se ha marchado: “Ahora, llegados en la primera mitad del siglo XX a la cima del moderno progreso, asistimos a estallidos sin precedentes de odio y violencia... Por doquier hay síntomas de psicosis colectiva... Todos estos indicios de desintegración alimentan el miedo, y este fomenta desesperados y aislados gestos de supervivencia, que a su vez aceleran este proceso”[408]. ¿Qué es lo que habrá vivido Karol Wojtila en la Polonia nazi y comunista para que en su primer discurso como Papa y estadista haya planteado al mundo *cruzar el umbral de la esperanza y vencer el miedo a Dios*? Aun recordamos la imponente escena en el balcón de San Pedro que en 1978 asombró al mundo: “¡No tengáis miedo de acoger a Cristo y de aceptar su potestad! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!”[409]. No es fortuito que sus dos frases más importantes de este discurso fuesen los dos componentes de la situación de crisis. “*No tengáis miedo*, para salir de esta situación hay que quitarse el miedo, ese miedo metido dentro que anula la capacidad humana de acometer proyectos y de abrirse a la esperanza; el miedo atenaza, constriñe. Otra sentencia que el Papa utiliza muchas veces es: *la verdad os hará libres*. La frase previene contra la mentira, el segundo ingrediente de la *situación*. El mentiroso no es libre; la libertad no es la mera aceptación de la necesidad, sino la profundización en la verdad”[410].

Nuestro momento no tiene nada de estelar, sino que es más bien crepuscular. La apertura a Dios es hoy *inaplazable*, y estamos a punto de sumirnos en una especie de apagón mental. Por la gravedad de nuestra situación, hoy más que nunca, necesitamos que Dios intervenga en la historia. Si Dios no lo remedia, y si nosotros no nos atrevemos a pensar en serio, podemos irnos a pique en un futuro próximo por inepticia teórica[411]. Ahora bien, si el hombre es incapaz, *Dios no*. “Así la situación está hoy caracterizada por la tensión entre dos tendencias opuestas que atraviesan toda la historia: la íntima apertura del alma hacia Dios, por una parte y la atracción más fuerte de la necesidad y de la experiencia inmediata por otra... la incredulidad no es natural en el hombre, pero hay que añadir al mismo tiempo, que el hombre no puede iluminar completamente el extraño crepúsculo sobre la cuestión de lo Eterno, de forma que Dios debe tomar la iniciativa de salirle al encuentro, debe hablarle, y así tendrá lugar una verdadera relación con Él”[412].

c) *La oportunidad moderna*

Aunque todos los momentos históricos han sido complejos, hoy nos encontramos ante una situación novedosa porque la complejidad propia de nuestro tiempo carece de unidad, está *disgregada*. Precisamente por los remedios parciales con que hemos gestionado nuestra crisis, la problematización se ha hecho más *compleja*. Las soluciones a las que hemos apostado son parciales y por eso provocan *efectos negativos*. Esta complejidad es inabarcable, pero no porque lo sea en

si misma, sino porque no hemos logrado conocer su unidad, su elemento integrador. Lo integral, lo íntimo de la crisis contemporánea y también –pues es la misma crisis– de la crisis de la modernidad es *la libre desvinculación íntima –personal– del hombre con Dios* que remite como fenómeno social hasta el siglo XIV. Comprender radicalmente nuestra situación de crisis nos permite sentar las bases, los principios firmes, para comenzar a generar alternativas positivas, para franquear la vida y el futuro con esperanza, con expectativas de éxito.

Para Leonardo Polo las características más sobresalientes de una situación compleja no unitaria como es la nuestra –se pueden ver en el nivel social y a escala individual– son las siguientes[413]: *la segmentación, los efectos perversos*[414], *la anomia* y *el hundimiento de las instituciones*, principalmente *la familia*, *la universidad* y *la empresa*. La segmentación[415] es la pérdida de objetivos por la gestión de dificultades sobrevenidas. Con lo cual se pierde el objetivo, no se actúa a largo plazo sino a corto plazo. La segmentación abre paso a los efectos perversos[416] en los que los esfuerzos por resolver la problemática terminan produciendo más problemas anexos. La anomia[417] es el estado de ánimo de quien ha perdido sus raíces morales, de quien no tiene pautas sino estímulos sin conexión, roto por dentro, carente del sentido de la continuidad vital, que se entrega a lo inmediato, y por eso degenera casi siempre hacia el hedonismo, se aísla, es insolidario o tiende a serlo. Las instituciones también caen en un estado anómico producido por los efectos perversos de la segmentación. Esto es la *entropía social*.

Aparece aquí la expresión frecuente de nuestros días: *la crisis de gobernabilidad*. La complejidad y multiplicidad de factores provoca la necesidad de gobernar la situación, y esto es un problema de *organización social* donde la organización –paradójicamente– provoca desorganización. Hoy estamos ante una mezcla de instancias donde el gran excluyente es la sociedad: Estado, sindicatos, grandes empresas y los medios de comunicación de masas son otros tantos leviatanes cuya concurrencia es confusa. Hoy estamos ante un *totalitarismo menguado* que esgrime un criterio de organización exclusivo, que es el llamado Estado del bienestar[418].

En esta situación social, los famosos *mass media* vienen a complicar aún más la crisis social de ingobernabilidad, pues, aunque siendo un recurso para gestionar la complejidad, en muchos de los casos por no cumplir hoy con su función, son un factor que problematiza más. La mezcla del *poder* del Estado, el *dinero* de las fuerzas económicas y las *influencias persuasivas* de los *mass media* da lugar a un desastroso tráfico y corrupción generalizada con la que se aumentan la segmentación, los efectos perversos y la anomia[419].

A estas alturas es difícil encontrar alternativas positivas de solución, y para abordar problemas complejos se requiere estar dispuestos a aceptar soluciones igualmente complejas. Es necesario evitar soluciones epidérmicas, paliativos médicos, para no continuar produciendo un mayor trastorno social. La esperanza y la desesperación pueden poseer según los casos, diversos grados de profundidad. Encima

de una esperanza que tiene sus raíces en el ser más profundo del alma puede haber, más cerca de la superficie, por así decirlo, desesperaciones de diversas clases, pero no afectan a la esperanza más profunda ni tienen importancia definitiva. Y, por otra parte, un hombre desesperado en su fondo más último puede mostrarse completamente “optimista” –para otros y para sí mismo– en los penúltimos dominios del ser; por ejemplo, en el campo de la naturaleza y de la cultura, si sabe cerrar herméticamente la cámara más íntima de la desesperación de modo que no pueda salir ningún quejido. Y es sintomático el hecho de que el hombre mundano de nuestra época haya logrado en esto una verdadera virtuosidad[420]. La repetida opción de alternativas negativas a lo largo de estos últimos siglos nos ha llevado a un fuerte recorte del horizonte de posibilidades donde invertir el proceso es prácticamente imposible: es necesario inventar nuevas alternativas desde la situación en la que nos encontramos.

Si somos capaces de abordar la crisis desde la complejidad, es decir descubriendo el sentido unitario que esta tiene, estamos *franqueando el futuro*, abriendo la puerta de las *posibilidades* para gestionar nuevas alternativas de solución que den mejores esperanzas de liberación. Al abordar la problemática de interdependencia de factores en que hoy nos encontramos desde un punto de vista sistémico –complejo e integral– abrirá posibilidades que hoy son para nosotros inesperadas. Lo complejo no son los factores, sino sus *interrelaciones*, pero de entre ellas unas son más unitarias que otras. Abordar el problema de un modo *sistémico* es entender la interrelación más unitaria e integral de la crisis de la modernidad en la que nos encontramos como la íntima desvinculación que el hombre y la sociedad ejerció con Dios hace siglos y que de un modo generalizado se ha repetido en muchos casos nuevamente (porque las personas son siempre nuevas, son lo verdaderamente nuevo) hasta nuestros días.

Abordar el problema desde su nivel más íntimo, más integral, permite entender la crisis moderna ya no como un problema, sino como una *oportunidad*. El hombre es un *solucionador de problemas* y en ello consigue su crecimiento. Así la oportunidad moderna abre posibilidades inéditas de crecimiento personal, humano y social. Hoy parece que se aglutinan a nuestro alrededor un sin fin de alternativas negativas que entorpecerán aún más nuestra situación; sin embargo, también disponemos de oportunidades que, si bien son complejas y arduas, dan muchas más esperanzas de éxito. La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas. Lo que interesa hoy en nuestra situación es *franquear el futuro*, abrir las posibilidades íntimas, humanas y sociales disponibles para generar verdadera esperanza. ¿Garantías? No, en el hombre las garantías son humanamente imposibles, y *todo éxito* –como repite Polo– *es siempre prematuro*. Sin embargo, si es posible la total apertura íntima del hombre a Dios, también será posible garantizar el éxito.

La familia, la universidad y la empresa son las alternativas que hoy se nos presentan como una oportunidad pues en estas tres instituciones hay un espacio privilegiado para el *crecimiento personal*. El tiempo no es solo una oportunidad de

arreglo o progreso, sino sobretodo una oportunidad de crecimiento y la familia la universidad y la empresa el mejor camino para *ayudar a crecer*. Sin embargo, la primera y más intensa oportunidad de crecimiento que hoy tenemos disponible como sociedad es la *familia*, que nos permite integrar la diversidad de instrumentos que el hombre posee hoy, pues hace posible al instrumento mismo: la *persona* humana. “Es menester poner a la familia en el centro del interés social, pues ese es el método básico para compensar el abstraccionismo actual. La familia educa en el sentido de lo concreto y de la importancia trascendente de cada persona”[\[421\]](#). La familia es el instrumento perfeccionador por excelencia. Si la familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una institución, entonces podemos decir que la oportunidad abierta por la familia es la *sociedad civil* misma. La consistencia de la sociedad civil reside en la *ética*, y al estar todas las alternativas entrelazadas, la sociedad depende de las alternativas de todos; mientras que si la alternativa es de uno, se desencadena la entropía social. Lo ético en la sociedad aparece en la tendencia a la valoración. Aunque esto parezca soberbia –no lo es–, pues todo hombre tiende naturalmente al honor, la estimación, y aspira no sólo a ser el mejor, sino a ser considerado como tal. Esta tendencia a la valoración y al honor es natural, y debe crecer irrestrictamente y hacerse verdadera virtud abierta al otro, evitando la vanagloria y, por lo tanto, la soledad.

Si esto es así, entonces la buena fama que el hombre busca es la otorgada por Aquel que aprecia absolutamente el valor humano; en términos cristianos: *la gloria*. Esta tendencia reside en lo íntimo del corazón humano y, por lo tanto, es irrenunciable, y sin ella la sociedad no puede tener arreglo, porque el sistema se cerraría y se perdería –auténticamente– el tiempo. Si el honor no es gloria, la valoración se frustra porque no se confía al único que puede conceder la alabanza *sin peligro de error*. La gloria como tendencia al fin último es la más fuerte de todas. Si el hombre se cierra a la perfección, a la mejora, a la optimización[\[422\]](#), en definitiva a Dios, vendrá la muerte y ¿qué quedará?[\[423\]](#) “El optimismo ideológico es un intento de olvidar la muerte con el continuo discurrir de una historia dirigida a la sociedad perfecta. Aquí se olvida hablar de lo auténtico y al hombre se le calma con una mentira; ocurre siempre que la misma muerte se aproxima. En cambio la esperanza en la fe se abre hacia un verdadero futuro, más allá de la muerte, y solamente así el progreso se convierte en un futuro para nosotros”[\[424\]](#).

Es aquí donde aparece la *piEDAD*: la gloria y la piedad son caras de una misma moneda. La piedad como virtud se debe *al origen*: a Dios, a los padres y a la patria. Estas dos tendencias tienen un carácter sistémico, una se refiere al último fin y la otra al primer origen. Lo que se ha perdido en la modernidad es justamente la gloria y la piedad, y hoy el hombre orbita en torno a sí mismo sin saber quien es y se aturde. En cambio, si consideramos el fin y el principio, aparece también el carácter de filiación[\[425\]](#) y paternidad, de origen y de futuro, y junto con ello la fraternidad, la amistad y la gratitud.

La crisis moderna se convierte entonces en una *oportunidad* para superar nuestra actual condición temerosa y abrirnos a la esperanza, si somos capaces de acceder a todos los recursos que están disponibles que nos vinculen íntimamente con Dios innovando nuevas alternativas y proyectos de crecimiento personal. Hoy es conveniente entender al hombre íntimamente vinculado con Dios; por eso, es conveniente en filosofía hablar de *antropología trascendental*. Siendo la persona lo más radical en el hombre, ahora conviene continuar el giro personalista legado en una parte del pensamiento del siglo XX, pero sobre todo sintetizarlo y llevarlo hasta las cumbres más altas.

Por eso es mejor pensar que la siguiente jugada es la mejor.

CONCLUSIONES

La situación de crisis es una situación natural en el hombre por su condición *libre*. La persona humana es, sobre todo, *libertad* irrestricta y, por lo tanto, *crecimiento* sin coto. De ahí que las crisis no son más que una ocasión de crecimiento, una ocasión para ejercer lo más humano, lo más personal. Si logramos entender así las crisis, no vale la pena darles demasiada importancia, sino que hay que enfrentarlas con *valentía* y *magnanimidad*.

A lo largo de los *cuatro capítulos* de este trabajo he ido acrisolando las siguientes *conclusiones* que se exponen sucintamente a continuación:

1. *Hoy la sociedad humana está en una profunda crisis*. Al ser una crisis *personal*, es la más grave, la más profunda y la más íntima; es posiblemente el problema más complejo al que el hombre y la sociedad se han enfrentado. La multiplicidad de crisis actuales son, en el fondo, una crisis de crecimiento interior del hombre. Cuando este crecimiento se detiene, o no encuentra canales o alternativas de crecimiento, la persona y la sociedad se encuentran en una situación *crisis*. 'Crisis' significa *desgarramiento*, y la pluralidad de crisis confirma que el hombre está dividido interiormente. La crisis de hoy es *personal*, porque el hombre está escindido, desgarrado desde lo más íntimo, y tiende a manifestarlo de modos diversos.

2. *Los dos elementos fundamentales de la crisis son la interiorización del miedo y la mentira*. La crisis no es algo externo, sino que cada uno ha hecho propio el miedo y la mentira. Hoy el miedo y la mentira han penetrado en el hombre y caracterizan a la sociedad. Además de estos dos elementos fundamentales la crisis es *desesperante*, porque estamos instalados en ella definitivamente, y no se sabe como salir de esta situación. Tiene una significación *global*, pues comprende todas las manifestaciones del hombre como ser personal y social: la crisis es plural, universal, o mejor dicho, multidimensional; al ser *íntima*, es de alta complejidad; nos hace perder la *orientación* global, tanto en el hombre como a la sociedad; es un sistema de marginación, de aislamiento individualista, de *soledad*; y nos hace pensar que somos libres cuando en verdad nos *esclaviza*.

3. *La causa de la crisis es la desvinculación personal e íntima del hombre con Dios*. Esta desvinculación tiene como manifestación la *crisis de la idea del cosmos*, surgida en el plano científico; la *crisis de la imagen universal del hombre*, motivada por razones históricas; la *crisis de la idea de que el hombre tiene un poder que se ejerce en el orden cultural*, basada en la situación actual de la técnica; la *crisis de la hegemonía del espíritu*, por razones de varios tipos, por ejemplo, las que proceden de la psiquiatría y de la historia como ciencias. Finalmente, *está en crisis la dimensión religiosa del hombre*" [426]. Estas cinco manifestaciones se concretan en cinco ideologías propias de la cultura occidental: *cientificismo*, *relativismo*, *escepticismo*, *materialismo* y, por

último y sobre todo, *ateísmo*. El hombre ha decidido soltarse íntimamente de Dios y agarrarse a sí mismo. Presos de un fuerte pesimismo hemos pensado que Dios está fuera de nuestro alcance, y nuestro corazón se ha llenado de una íntima y profunda tristeza, de una *tristeza espiritual*. Hoy, nuestro terror, aburrimiento, inseguridad, pesimismo, perplejidad, decepción, desconsuelo, inquietud, desconfianza, angustia, desesperación es fruto de un miedo íntimo a acometer –a amar– a Dios; es una manifestación de nuestra tristeza espiritual. Hemos perdido a Dios y estamos desesperados.

4. *La crisis en la que nos encontramos hoy es la crisis de toda la modernidad y tiene su origen en el pensamiento de Duns Escoto y Guillermo de Ockham*. El término del Medioevo ha sido el momento de *mayor crisis* que se ha presentado en la historia. Lo más característico de tal momento histórico se puede caracterizar diciendo que tras la irrupción de la lucidez del pensamiento aristotélico en la calma de la época principalmente a través de Aquino y Eckhart, se obtiene una *temerosa* reacción a él en el pensamiento de Escoto y Ockham, que marcará los siglos siguientes. Por *miedo* a la filosofía aristotélica, estos dos teólogos responden, para defender la fe, declarando utópica nuestra capacidad de Dios. El esfuerzo de salvar la fe ante la fuerza de la razón aristotélica es un *error* del pensamiento, que tiene efectos hasta nuestros días. Lo que sucede en Escoto y Ockham es que la *voluntad* se ha impuesto sobre el pensar, y se interpreta al hombre es pura espontaneidad. Este planteamiento implica una reducción de la tradición griega y, sobre todo, de la cristiana. Desde el *nominalismo* de Ockham está ya presente el *ateísmo*.

5. *La doctrina errónea de Ockham y de la modernidad dan como fruto la acidia, la tristeza espiritual*. El hombre moderno ha *decidido libremente* desvincularse de Dios y, como consecuencia, queda inmerso en una profunda tristeza. En la intimidad radica la libertad más plena, y la tristeza espiritual sólo tiene lugar en el fondo del hombre, en el mundo interior, en el corazón, cuando éste se obtura y prescinde del Creador. Por eso, se llega libremente a la situación de *tristeza espiritual*. En su origen la decisión moderna es íntimamente libre y, por lo tanto, la situación en la que nos encontramos no es originaria sino *consecuencia*, manifestación de una decisión previa. El estado de tristeza espiritual está presente tanto en la sociedad como en los pensadores modernos hasta nuestros días.

6. *La tristeza espiritual es consecuencia del pesimismo teo-antropológico*. Tal tristeza deriva de una falta de *magnanimitas* (ánimo grande), de una incapacidad en creer en la propia grandeza de la vocación humana, la que pensó Dios para nosotros. La doctrina de Ockham está *inmersa* en el pesimismo; el nominalismo es el fundador del pesimismo existencial. Es un desistir de los grandes ideales por *pereza* fundada en la visión pesimista *del hombre y de Dios*; no sólo del hombre y no sólo de Dios, sino de ambos. Los pensadores tardomedievales consideraban al hombre en una situación de *debilidad insuperable* y a Dios tan lejano que no parecía posible concebir algún interés divino en la humanidad. Lutero es el gran divulgador del pesimismo teo-

antropológico, de que el hombre es un miserable sin paliativos, una corrupción total. La tristeza espiritual provocada por el pesimismo teo-antropológico de los primeros modernos se debe en cierta medida al abandono eclesiástico, a una crisis en la Iglesia.

7. *El elemento constitutivo de la Edad Moderna es una mentira: la falsa denuncia de la incapacidad humana de Dios.* Los tardomedievales, por ligereza o precipitación, tuvieron *miedo a pensar* cayendo por *ignorancia* en un grave *error* que libremente se aceptó. En el origen de la modernidad tal vez no se mintió, pero por irresponsabilidad o pereza intelectual se abrieron los caminos a la *mentira*. En Escoto y Ockham hay un déficit en el pensar que provoca un gran retroceso, dejando de lado los descubrimientos griegos y cristianos. Por un desmedido afán de *control* y *seguridad* la mentira se establece con claridad en el pensamiento colectivo a través de Descartes dando continuidad al error de Ockham. En el esfuerzo metódico de Descartes por dominar la naturaleza queda de manifiesto la huida de Dios propia de la tristeza espiritual. Con Descartes aparece la mentira del *subjetivismo* en la búsqueda de la *certeza*. Hobbes, además de nominalista, fue hipersensible, –incluso en un grado superior a Descartes– viviendo aterrado ante lo incontrolable porque ponía de manifiesto su vulnerabilidad; de ahí que entendiera la convivencia humana como problemática: negativa, de enemistad y *conflicto*. Esta hipótesis fue legada y aceptada por el pensamiento moderno.

8. *La primera consecuencia del pesimismo teo-antropológico es el principio del resultado.* Si el hombre se ve a sí mismo incapaz de Dios, buscará a toda costa algo de lo cual *si* sea capaz: la *dominación* y el *control* de la naturaleza y del hombre mismo. El principio del resultado es la intención pragmática de garantías y éxito en el proyecto vital. El desperdicio de energía que la pereza espiritual provoca ante Dios encuentra su cauce en un *activismo* –sublevación de la voluntad– que es el origen del *utilitarismo* y la *cultura de consumo* propias del estado benefactor moderno. El principio del resultado significa el privilegio de la *eficacia*, de la *espontaneidad*, de la *miseria*, del *reduccionismo*, del *sincretismo*, de la *soledad*.

9. *El desarrollo de la ciencia es la principal manifestación de la intención de dominación y control propia del principio del resultado.* En la ciencia moderna se pierde el sentido *teleológico* del mundo y del hombre mismo. El hombre moderno ha dejado a un lado el *fin* escatológico para darle a las cosas el fin que él desea. La ciencia moderna *carece de orientación global*, por lo que en muchas ocasiones ha tenido que recurrir –paradójicamente– a la *mitología* para fundamentarse, convirtiéndola en una *nueva religión*. La actitud científicista conlleva despersonalización y, por eso, existe hoy una amenaza de rebelión de los medios que *anula la voluntad* y con ella la libertad humana, lo cual sugiere una *esclavitud interior*.

10. *El fracaso del pensamiento hegeliano en superar la crisis precedente provoca una mayor decepción en el hombre que obtura la posibilidad de superación de la crisis moderna en el futuro.* Si el hombre está escindido, Hegel pretende *solucionar* el problema intentando comprenderlo *todo*; pero como fracasa, la *desconfianza* ante el

pensar es ahora mayor y más profunda abriendo paso a la *desesperación*. En la actitud de Hegel está presente el *principio del resultado*, porque intenta una *conciliación* en el hombre, pero no lo consigue. Ante este fracaso surgen la reacción *desesperada de Kierkegaard* y la del *falso optimismo de Marx*. En Nietzsche se produce la reacción más agresiva ante Dios con una *mezcla* de desesperación y optimismo exacerbado cercano a la soberbia y al odio. Esas actitudes se suceden en el pensamiento y cultura a fines del s. XIX y principios del XX en autores como Freud, Heidegger, Sartre, etc.

11. *Hoy a la crisis de la modernidad se suma una situación de extrema problematización y complejidad*. Tenemos –en palabras de Polo– *un pensamiento jubilado, una voluntad egoísta o pragmática* que ha desistido a las claras de hacerse cargo del destino humano, y una afectividad que, por un lado, tampoco es capaz de ofrecer ningún tipo de programa organizado y, por otro, se acelera, decae e invoca. La ciencia ha sido *desmitificada* y ya no es capaz de garantizar el éxito. Ante la *inabarcabilidad* de la situación, la *desesperación* se asemeja al *pecado contra el Espíritu Santo*: el hombre es incapaz de abrirse a Dios y de pedir su ayuda. Estamos en una situación de soledad y aislamiento, de caos social, pero sobre todo de desgarramiento interior. No sabemos como abordar el futuro; estamos ante una detención histórica. El hombre está *enfermo* y no sabe cómo encontrar la cura. Esta situación se asemeja a un *nuevo totalitarismo*. Las características de una situación compleja *no unitaria*, como es la nuestra –se pueden ver en el nivel social y a escala individual– son las siguientes: la *segmentación*, los *efectos perversos*[\[427\]](#), la *anomia* y el *hundimiento de las instituciones*, principalmente la *familia*, la *universidad* y la *empresa*. Estamos en una situación de *entropía social* y de una *crisis de gobernabilidad*.

12. *La crisis de la modernidad es una oportunidad de crecimiento si somos capaces de vencer el miedo de abrirnos interiormente a Dios*. Abordar el problema desde su nivel más íntimo, más integral, permite entender la crisis moderna ya no como un problema, sino como una *oportunidad* que abre posibilidades inéditas de crecimiento personal, humano y social. El hombre es un *solucionador de problemas* y con ello consigue su crecimiento. Hoy parece que se aglutinan a nuestro alrededor un sin fin de alternativas negativas que entorpecerán aún más nuestra situación; sin embargo, también disponemos de oportunidades que, si bien son complejas y arduas, dan muchas más esperanzas de éxito. La historia se desarrolla a partir de oportunidades y alternativas descubiertas. Lo que interesa en nuestra situación es *franquear el futuro*, abrir las posibilidades íntimas, humanas y sociales disponibles para generar verdadera esperanza.

Concretando, la primera oportunidad de que disponemos es la *familia*, que integra la diversidad de instrumentos que el hombre posee haciendo posible al instrumento mismo: la *persona* humana. La familia es el instrumento perfeccionador por excelencia. Si la familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una *institución*, entonces podemos decir que la oportunidad abierta por la

familia es la *sociedad civil* misma. La comprensión integral de la crisis nos permitirá acceder a una novedosa *inventiva* de alternativas íntimas que la conviertan en una *oportunidad de crecimiento* venciendo el miedo de abrirnos interiormente a Dios y acudiendo a todos los recursos disponibles, en especial, la *familia* y la *sociedad civil*. ¿Garantías? No las hay, pues en el hombre las garantías son humanamente imposibles dado que es libre; además, *todo éxito* –como repite Polo– *es siempre prematuro*. Sin embargo, si es posible la apertura íntima del hombre a Dios, también será posible garantizar el éxito. Por eso es mejor pensar que la siguiente jugada es la mejor.

BIBLIOGRAFÍA

DEL AUTOR:

1. Libros

- (1997), LLANO, C.-POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid.
- (2003^{2ª}) *Antropología trascendental I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona.
- (2003), *Antropología trascendental II: La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona.
- (2006), *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona.
- (2009), *Curso de Psicología General*, Eunsa, Pamplona.
- (1987^{2ª}), *Curso de teoría del conocimiento, v. I.*, Eunsa, Pamplona.
- (1997^{2ª}), *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión editorial, Madrid.
- (2007^{3ª}), *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid.
- (1999^{2ª}), *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona.
- (2002^{3ª}), *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona.
- (1999^{2ª}), *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona.
- (2005), *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona.
- (2001^{2ª}), *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona.
- (1993), *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid.
- (2003^{5ª}), *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid.
- *Saberes humanos y revelación cristiana*. Inédito.
- (1996), *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona.

2. Colaboraciones en libros colectivos

- (1995), “El hombre como hijo”. CRUZ, J. C. (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, pp. 317-25.

3. Artículos en revistas

- (1998), “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 30-1, pp. 157-64.
- (2001), “Los sentimientos humanos”, *Humanitas*, 22, pp. 211-24.
- (2005), “Dios en la historia: la providencia”, *Miscelánea Poliana*, IEFLP, 4, pp. 39-43.
- (2006), “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea poliana*, nº 9, pp. 23-31.

— (2009), “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internacional de filosofía*, Vol. 18, nº. 1, pp. 113-122.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

AGUSTÍN (1964^{3ª}), *Sermones*, Tomo VII, B.A.C., Madrid.

ALTAREJOS, F., “Leonardo Polo: pensar la educación”, en POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona.

ALVIRA, R., (1995), “Lo común y lo específico de la crisis moral actual”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Pamplona.

— (1986), “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. 19, 2.

ANATRELLA, T. (2008), *La diferencia prohibida. Sexualidad educación y violencia. La herencia de mayo de 1968*, Encuentro, Madrid.

BENEDICTO XVI (2006), *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.

CORAZÓN, R., (1996) “Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 441-61.

— (2003) “La actitud del filósofo. Polo y Descartes”, *Studia Poliana*, 5, 241-61.

— (2007), “La soledad de Descartes y la razón como postulado”, *Studia Poliana*, núm. 9, pp. 23-45.

DE LUBAC, H. (1949), *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid.

DELUMEAU, J. (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid.

— (1992), *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid.

DESCARTES, R. (2004), *Discurso del método*, Alianza, Madrid.

— (1978), *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid.

— (1987), *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid.

— (1987), *Principios de la filosofía*, Alianza, Madrid.

— (1966), *Reglas para la dirección de la mente*, Aguilar, Buenos Aires.

DOMÍNGUEZ RUIZ, F.; SELLÉS, J.F. (2007), “Nominalismo, Voluntarismo y contingentismo”, *Studia Poliana*, núm. 9, pp. 155-190.

DOSTOIEVSKY, F. (1987), *Los hermanos Karamazov*, Cátedra, Madrid.

FALGUERAS, I., “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, *en* www.leonardopolo.net/textos/histantymod.htm, 7-25.

FERNÁNDEZ-GARCÍA, M. S. (2005), “Leibniz y Polo”, *Studia Poliana*, núm. 7, pp. 173-184.

FROMM, E. (1956), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE, México.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (2004), “Kierkegaard en Polo”, *Studia Poliana*, 6, pp. 85-98.

— (2007), “Polo frente a Escoto: Libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, núm. 9, pp. 47-65.

GILSON, E. (1960), *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp. Madrid.

- (2007), *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Eunsa, Pamplona.
- HOBBS, T. (1966), *Vita Thomae Hobbes Carmine Expressa*, Opera Latina de Gulielmi, Alemania.
- JUAN PABLO II (1978), *Discurso inaugural de pontificado*, 16 de octubre.
- (1988), *Sollicitudo rei socialis*, Paulinas, Madrid.
- (2007), *La redención del corazón*, Palabra, Madrid.
- Exh. Apost. *Reconciliatio et paenitentia*.
- *Veritatis Splendor*.
- *Centesimus annus*
- KIERKEGAARD, F. (2008), *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid.
- LEFEBVRE, G. (1982), *1789: la revolución francesa*, Laia, Barcelona.
- (1970), *Le grande peur de 1789*, Nouv, Paris.
- LLANO, A., (1989), *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid.
- LLANO, C. (2004), *Etiología del error*, Eunsa, Pamplona.
- MARTÍNEZ PRIEGO, C. (2005), “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, *Studia Poliana*, núm. 7, pp. 119-142.
- MIRALBELL, I. (1994), *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona.
- (2004), “Leonardo Polo y el realismo gnoseológico en la actualidad”, *Studia Poliana*, num. 6, pp. 165-179.
- MÚGICA, F., “El pensamiento social de Leonardo Polo” en POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona.
- “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2, pp. 815-49.
- MURILLO, J. I., “Presentación” de POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, Eunsa, Pamplona.
- NICUESA, M. (2010), *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 220, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- NIETZSCHE, F. (2009), *Así habló Zaratustra*, Grados, Madrid.
- PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid.
- (2007), *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid.
- (1955), *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid.
- RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, EDICEP, Valencia.
- RIAZA, C., “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 985-91.
- RODRÍGUEZ SEDANO, A., “El trabajo como división de funciones”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 993-1001.
- SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México.

- SELLÉS, J.F. (2006), “¿Es el hombre un eventual viajero, o un ser eternizable? Nietzsche a debate en Polo”, *Studia Poliana*, 8, pp. 269-286.
- (2007), “La crítica poliana a los puntos centrales de la filosofía ockhamista”, *Studia Poliana*, 9, pp. 155-190.
- (2008), “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2, pp. 239-252.
- (2010), “La sombra de Ockham es alargada”, *Estudios Franciscanos*, 111/ 448, pp. 119-141.
- (2008), “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, nº 6, www.observacionesfilosoficas.net.
- (2010), *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, EIUNSA, Madrid.
- (2008), “La enfermedad mortal del emotivismo”, *La juventud a examen*, Lydia Jiménez (dir.), Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez”, Fundación Universitaria Española, pp. 167-194.
- TAYLOR, F. (1967), *The principles of Scientific Management*. Norton. New York.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- *Q.D. De Malo*.
- *Q.D. De Veritate*.
- *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*.
- WEAVER, R. (2008), *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid.
- YEPES, R., (1994), “Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, 1, 101-24.

- [1] ALVIRA, R., (1995), *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*. Cuadernos Empresa y Humanismo, Pamplona, pp. 7-8.
- [2] Cfr. RIAZA, C. (1996), “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2, pp. 985-991.
- [3] Erich Fromm hace un estudio estupendo sobre la situación contemporánea de crisis y la asemeja a una enfermedad. Cfr. FROMM, E. (1956), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE, México.
- [4] Cfr. MÚGICA, F., “El pensamiento social de Leonardo Polo”, en POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, Eunsas, Pamplona, p. 36.
- [5] POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, p. 21.
- [6] *Ibid.*, p. 119.
- [7] *Ibid.*, 83.
- [8] MÚGICA, F., *Op. cit.*, p. 36.
- [9] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Antropología de la acción directiva*, Aedos, Madrid, p. 54.
- [10] Cfr. *Ibid.*
- [11] POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 83.
- [12] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 129.
- [13] POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 25.

- [14] Citado por Polo (2006), *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona, p. 13.
- [15] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 138.
- [16] *Ibid.*, p. 129.
- [17] Cfr. POLO, L. (2009), “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internacional de filosofía*, Vol. 18, Nº. 1, pp. 113-122.
- [18] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 32-33.
- [19] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, EDICEP, Valencia, p. 74-75.
- [20] Cfr. POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 33.
- [21] *Ibid.*, p. 33.
- [22] *Ibid.*, p. 34.
- [23] *Ibid.*, p. 34.
- [24] Las ideologías son reducciones antropológicas y por lo tanto erróneas.
- [25] Cfr. *Ibid.*, p. 34. De ahí que nada que entre de fuera pueda dañar al hombre, sino lo que sale de dentro de su corazón, Cfr. Mc 7, 14-23.
- [26] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 35.
- [27] Cfr. *Ibid.*, p. 36.
- [28] *Ibid.*, p. 37.
- [29] Cfr. *Ibid.*, p. 37.
- [30] *Ibid.*, p. 47.
- [31] *Ibid.*, p. 51.
- [32] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 129.
- [33] Cfr. MÚGICA, F. *Op. cit.*, p. 44.
- [34] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 130.
- [35] Cfr. SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México, p. 25.
- [36] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 26.
- [37] POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, p. 243.
- [38] *Ibid.*, p. 91.
- [39] Y para perfeccionarse el hombre necesita del mundo. El primero en descubrir esto fue Sócrates, que según narra Platón, plantea la siguiente pregunta: ¿qué es peor sufrir un acto injusto, ser apaleado por ejemplo sin motivos, o cometer el acto injusto? El argumento que da Sócrates es profundamente ontológico: el que sufre un acto injusto es sometido extrínsecamente a las consecuencias del acto, pero en cambio, quien ejerce el acto injusto ese es actor del acto y al hacerlo le constituye de manera que él mismo se hace injusto. Esto es un gran descubrimiento antropológico por lo que Polo se atreve a afirmar que “cuando Sócrates dijo esto, lo dijo bajo la acción del Espíritu Santo, que no se limita al pueblo de Israel o después a la Iglesia católica: el Espíritu Santo sopla donde quiere. Porque, ¿cómo un hombre puede acertar a decir esto, que es preferible ser asesinado que ser asesino? Es decir que los actos del ser humano le afectan intrínsecamente a él; suelo decir que el hombre es un ser que se premia o se castiga intrínsecamente a sí mismo. También San Agustín lo repite: ¿cuál es el castigo de un ánimo desordenado? Su desorden. ¿Cuál es el castigo del que ha cometido el mal? Que se hace malo”. Esto ha sido puesto hoy en día de manifiesto con mayor fuerza y profundidad por la luz cristiana en la *teología del trabajo* de San Josemaría Escrivá.
- [40] *Ibid.*, p. 243.
- [41] Cfr. *Ibid.*, p. 113.
- [42] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 29.
- [43] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 104. Piénsese esta situación como especialmente grave en países como China que, con la ley de un solo hijo. Pronto será un país de completa desorientación íntima y cósmica al comprobar que salvo sus padres –que pronto morirán– se está materialmente sólo en el mundo, sin hermanos, tíos o primos, cuñados o parientes políticos, sin ninguna referencia familiar próxima, sino en soledad. Algo similar sucede ya en los pueblos nórdicos de

Europa donde prolifera la necesidad de restablecer vínculos familiares de cuarta o quinta generación por ausencia de las primeras.

[44] POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, Eunsa, Pamplona, p. 98.

[45] Cfr. POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, p. 135.

[46] La ruptura moderna de la relación hombre-cosmos se asemeja completamente a la hostilidad del mundo producida por el pecado original: "Las palabras «temeroso porque estaba desnudo, me escondí» (Gen 3, 10) testimonian un cambio radical de esta relación. De algún modo el hombre pierde... el sentido de su derecho *a participar en la comprensión del mundo*, de la que gozaba en el misterio de la creación. Este derecho encontraba su fundamento en lo más íntimo del hombre, en el hecho de que él mismo participaba de la visión divina sobre el mundo y sobre la propia humanidad... Las palabras de Dios-Yahvé anuncian casi la hostilidad del mundo, la resistencia de la naturaleza ante el hombre y sus tareas: «Por ti será maldita toda la tierra» (Gen 3, 17)... Desde esta perspectiva, las palabras de Adán *parecen expresar la conciencia de estar inerme*, y el sentido de *inseguridad* de su estructura somática *frente a los procesos de la naturaleza, que actúan con un determinismo inevitable*. Quizás, esta desconcertante declaración implica cierta «vergüenza cósmica» de un ser creado a «imagen de Dios» y llamado a someter y a dominar la tierra. Cfr. JUAN PABLO II (2007), *La redención del corazón*, ed. cit., p. 47-48.

[47] Cfr. POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 198.

[48] POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 98.

[49] El psiquiatra Tony Anatrella tiene un estupendo estudio sobre la Sexualidad y la violencia a partir de mayo de 1968 y su vinculación con la crisis de interioridad. Cfr. ANATRELLA, T. (2008), *La diferencia prohibida. Sexualidad educación y violencia. La herencia de mayo de 1968*, Encuentro, Madrid.

[50] Cfr. POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 198-199.

[51] AGUSTÍN, *Sermones*, 87,13.

[52] Cfr. *Ibid.*, p. 203.

[53] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 131.

[54] Cfr. *Ibid.*, p. 131.

[55] Cfr. *Ibid.* p. 132.

[56] Cfr. POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 92.

[57] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 189.

[58] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 131-132.

[59] Cfr. *Ibid.*, p. 131-132.

[60] Este relativismo histórico y subjetivista que desmoraliza y enemista al hombre ha sido puesto de manifiesto con frecuencia en la literatura, tal es el ejemplo de *Los hermanos Karamazov*: "Pero le he preguntado, ¿qué será del hombre, después sin Dios y sin vida futura? ¿Así, ahora todo está permitido, es posible hacer lo que uno quiera?" Y Dostoievsky contesta más adelante con palabras de Mitia: "Sin Dios, tu mismo cargarás la mano sobre el precio de la carne, si la ocasión se te presenta, y te ganarás un rublo por kópek". Cfr. DOSTOIEVSKY, F. (1987), *Los hermanos Karamazov*, Cátedra, Madrid, pp. 861 y 866.

[61] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *op. cit.*, p. 106.

[62] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 143.

[63] Cfr. *Ibid.*, p. 142.

[64] Cfr. *Ibid.*, p. 75.

[65] *Ibid.*, p. 133.

[66] *Ibid.*, p. 133.

[67] *Ibid.*, p. 134.

[68] MÚGICA, F. *Op. cit.*, p. 44.

[69] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 59.

[70] Cfr. *Ibid.*, p. 111.

[71] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 118-119.

[72] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 135.

[73] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 117

- [74] Cfr. *Ibid.*, p. 117.
- [75] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 135.
- [76] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 116.
- [77] ALVIRA, R. (1986), "La dialéctica de la modernidad", Anuario Filosófico, Vol. 19, 2, p. 20.
- [78] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 24.
- [79] Cfr. *Ibid.*, p. 28.
- [80] Para Feyerabend la ciencia es una tradición.
- [81] Cfr. *Ibid.*, p. 34-35.
- [82] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 147. Piénsese en *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn donde los paradigmas son postulados cuya vigencia no es constante.
- [83] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 90.
- [84] *Ibid.*, p. 90.
- [85] *Ibid.*, p. 136.
- [86] *Ibid.*, p. 136.
- [87] Cfr. MÚGICA, F. *Op. cit.*, p. 52.
- [88] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., pp. 77-78.
- [89] POLO, L., (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 136.
- [90] POLO, L., *Ibid.*
- [91] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 83
- [92] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 137.
- [93] Cfr. *Ibid.*, p. 137.
- [94] Cfr. *Ibid.*, p. 111.
- [95] POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 224.
- [96] El hombre perdió la integridad y la libertad después del pecado de Adán y Eva según lo explica el Concilio de Trento. Y Juan Pablo II explica que el miedo en el hombre surge desde este primer momento de pecado manifiesto en la vergüenza de la desnudez no sólo corporal sino interior: "Con la vergüenza de la propia desnudez el hombre solapa el *origen* auténtico del miedo, señalando más bien su *efecto*, para no llamar a la causa por su nombre... En realidad la desnudez *manifiesta* al hombre privado de la participación en el don, al hombre *desconectado* de ese Amor que había sido fuente del don originario, fuente de la plenitud del bien destinado a la criatura". La cursiva es mía. Cfr. JUAN PABLO II (2007), *La redención del corazón*, ed. cit., p. 44.
- [97] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 148.
- [98] Cfr. POLO, L. ed. cit., p. 139. La Constitución *Gaudium et Spes* (n. 36) del Concilio Vaticano II lo expresa del mismo modo: "la criatura sin el Creador se esfuma".
- [99] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 74-75.
- [100] Sobre la acidia o tristeza espiritual, Tomás de Aquino hizo un lúcido trabajo en: Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S.Theol.*, II-IIae, c.20, c35 *Q.D. De Malo*, q. 11, aa. 1-4; *Q.D. De Veritate*, q. 26, a. 4 ad 6. De entre los hijos de la acidia se cuentan: desesperación, pusilanimidad, indolencia de los preceptos, rencor malicia, divagación de la mente por lo ilícito, amargura, ociosidad, somnolencia, curiosidad, verbosidad, inquietud corporal, inestabilidad.
- [101] POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 205.
- [102] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35, p. 2. La acidia es un vicio general no especial, no afecta a uno de ellos sino a todos los vicios.
- [103] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 80
- [104] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., pp. 197-198. En la misma línea de la *Gaudium et Spes*, Juan Pablo II considera el ateísmo contemporáneo como un pecado: Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Reconciliatio et paenitentia*, n 17; *Veritatis Splendor*, n. 70.
- [105] ALVIRA, R., (1995), *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, Cuadernos Empresa y Humanismo, Pamplona, p. 5.

- [106] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., pp. 76-77.
- [107] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 20, p. 4.
- [108] Cfr. *Ibid.*, c. 20, p. 3.
- [109] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid, p. 67.
- [110] Cfr. *Ibid.*, p. 69.
- [111] Cfr. YEPES, R. *Polo y la historia de la filosofía*, Anuario Filosófico 1, p. 101-24.
- [112] Es muy destacable la claridad que Polo tiene de la modernidad y su precisión para descubrir su momento original y crítico. Esta capacidad de síntesis del pensamiento moderno sea probablemente uno de las fuentes de la asombrosa originalidad de su pensamiento. "A mi modo de ver, Polo es probablemente el pensador del siglo XX que con más claridad y exactitud histórica ha desentrañado los orígenes tardo-medievales del criticismo inmanentista moderno, y en esa misma medida ha contribuido con ello a la posibilidad de su histórica superación". MIRALBELL, I. (2004), "Leonardo Polo y el realismo gnoseológico en la actualidad", *Studia Poliana*, nº6, p. 176.
- [113] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 44.
- [114] *Ibid.*, p. 46.
- [115] SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., p. 32.
- [116] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 46.
- [117] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 341.
- [118] Cfr. FALGUERAS, I. (2010), *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html Consultado el 8 de junio de 2010.
- [119] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 95
- [120] Al igual que Polo, Étine Gilson también considera que la modernidad comienza con Escoto y Ockham. Cfr. GILSON, E. (1960), *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp. Madrid.
- [121] Cfr. *Ibid.*, p. 60.
- [122] POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 340
- [123] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 61. Cfr. MARTÍNEZ PRIEGO, C. (2005), "Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica". *Studia Poliana*, núm. 7, pp. 119-142.
- [124] Cfr. POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 103.
- [125] Cfr. FALGUERAS, I. (2010), *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html Consultado el 8 de junio de 2010.
- [126] DELUMEAU, J. (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, p. 40.
- [127] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., pp. 46-47.
- [128] BENEDICTO XVI (2006), *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.
- [129] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 60.
- [130] Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (2007) "Polo frente a Escoto: Libertad o voluntad", *Studia Poliana*, núm. 9, pp. 47-65.
- [131] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 341.
- [132] *Ibid.*, p. 318.
- [133] Cfr. *Ibid.*, p. 316.
- [134] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 57. Cfr. DOMÍNGUEZ RUIZ, F.; SELLÉS, J.F. "Nominalismo, Voluntarismo y contingentismo", *Studia Poliana*, 2007, núm. 9, pp. 155-190.
- [135] WEAVER, R. (2008), *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid, p. 13.
- [136] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 60.
- [137] Cfr. a este respecto: SELLÉS, J.F.(2007), "La crítica poliana a los puntos centrales de la filosofía ockhamista", *Studia Poliana*, 9, 155-190; (2008), "Ockham y los racionalismos", *Contrastes*, XIII/1-2, 239-

252; (2010), "La sombra de Ockham es alargada", *Estudios Franciscanos*, 111/ 448, 119-141; (2008), "Ockham y la filosofía analítica", *Observaciones Filosóficas*, nº 6, www.observacionesfilosoficas.net.

[138] POLO, L. (2006), "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", *Miscelánea poliana*, nº 9, p. 23. Muchos autores piensan que en Escoto hay un voluntarismo entendido como espontaneidad. Sin embargo, la tesis de Polo es que en Escoto lo que hay es un gran escepticismo. Según Polo en las nociones trascendentales en Escoto son sustituidas por la noción de infinito que subordina a la de omnipotencia esto equivale a glosar la incomprendibilidad divina. En este punto a Polo le satisface mucho más la tesis clásica de que el hombre puede ver a Dios pero sin abarcarlo. Desde la noción de infinitud de Escoto este planteamiento de incomprendibilidad de Dios por parte del hombre es un *error* que inspira por un lado el *voluntarismo* de Ockham (noción de omnipotencia, pero no de infinito) y el *idealismo* de Hegel (noción de todo, pero no de infinito). Del infinito de Escoto se deriva al *ateísmo* o al *panteísmo*.

[139] SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., p. 13.

[140] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit, p. 57.

[141] WEAVER, R. (2008), *Las ideas tienen consecuencias*, ed. cit., p. 13.

[142] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 23.

[143] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 72. Es de destacar la claridad que Polo tiene para resolver la cuestión que se presenta simultáneamente en Escoto: por un lado un grave *error* intelectual con respecto a Dios, y por otro, su condición de *beato*. Así lo explica: "Observo en Escoto un escepticismo radical: porque hablar de infinito es hablar de lo ininteligible. Si eso es Dios, no se le puede entender. La clave de Duns Escoto es el infinito. En Escoto es preciso distinguir dos momentos importantes. La noción que en primer lugar alcanza el teólogo –por encima del filósofo– es la noción de omnipotencia. Por encima de esta noción está la de infinitud. Luego si la omnipotencia se subordina a la infinitud, Duns Escoto no puede evitar el escepticismo. Esto equivale a glosar la incomprendibilidad divina. Parecería que Escoto se resigna o se conforma con un cierto agnosticismo teológico, aunque sin dejar de notar el fastidio que ello comporta. Lo cual es innegable: puesto que si no, no podría ser beato. No puede estar fastidiado del todo, porque eso equivaldría a un acto de desesperación (tampoco propio del beato). Además la incomprendibilidad divina tampoco es una noción teológica. Queda más allá, y no solamente de la teología *viatoris*, sino incluso de la teología *comprehensoris*. O sea el infinito es Dios *qua talis*, en cuanto incomprendible por el bienaventurado. El infinito es incomprendible por el hombre incluso en estado de visión beatífica. No obstante, la tesis clásica es que el hombre puede ver a Dios, aunque sin abarcarlo. Sería infinito sólo en cuanto que me desborda, o se me escapa. Esta última interpretación me satisface más, pero con todo implica que el infinito no es un tema descubierto por la teología, ni menos por la teología *viatoris*. La teología *viatoris* descubriría justamente la omnipotencia: la posibilidad de crear lo nunca visto. Al hablar de la creación hay que hablar de la omnipotencia. Pero por encima de la creación, y por tanto de la omnipotencia, está la infinitud. Infinitud sería incomprendibilidad. Cfr. POLO, L. (2006), "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", *Miscelánea poliana*, nº 9, p. 30.

[144] "Cuando la voluntad como autodeterminación pierde su fundamentación en la verdad y en el ser, deriva inevitablemente en la arbitrariedad, en el poder sin justificación, en el poder de hecho. Y esto es exactamente lo que ocurre con la teología-metafísica dinamicista y voluntarista de Duns Escoto y Guillermo de Ockham". Cfr. MIRALBELL, I. (1998), *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 56, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, p. 7.

[145] Cfr. POLO, L. (2006), "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", *Miscelánea poliana*, nº 9, p. 31.

[146] FALGUERAS, I. (2010), *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html Consultado el 8 de junio de 2010.

[147] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 58.

- [148] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 72.
- [149] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 95.
- [150] “Cabe señalar en la raíz del recorte una decisión libre. En un momento estalló la decisión en virtud de la cual de la herencia de que se disponía solamente se iba a explotar una parte. Dicha decisión es ya muy neta en Duns Escoto”. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 314.
- [151] En referencia a esa situación contemporánea de ateísmo la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 19) afirma que la desvinculación íntima del hombre con Dios no es algo originario, sino derivado de varias causas: “Muchos son, sin embargo, los que hoy en día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios, o la niegan de forma explícita... Quienes voluntariamente pretenden apartar de su conocimiento a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, no siguen el dictamen de su conciencia y no carecen de culpa... (el ateísmo) considerado en su total integridad no es algo originario, sino más bien algo de varias causas”.
- [152] ALVIRA, R. (1986), “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. 19, 2, p. 20.
- [153] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 93-95.
- [154] POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 315.
- [155] SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., p. 14. En este punto Polo piensa del mismo modo y considera a Eckhart como el primero en ejercer el método dialéctico que Hegel hizo famoso siglos después. Para Polo detrás de Hegel está Nicolás de Cusa y detrás Eckhart. Cfr. POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 101.
- [156] ALVIRA, R. (1986), “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. 19, 2, p. 13.
- [157] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 314.
- [158] 2 Cor, VII, 9.
- [159] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 77.
- [160] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 59.
- [161] *Ibid.*, p. 60.
- [162] No en el sentido que la modernidad le ha dado que es sólo secundario; es decir el vicio contrario a la diligencia y a la laboriosidad que tiene un matiz propio de la ordenación capitalista del trabajo. Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 69.
- [163] Tomás de Aquino explica que la acidia es la tristeza del bien espiritual por el trabajo corporal adjunto que le lleva a que rehúya de Dios por falta de fuerzas. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 84, p. 4.
- [164] Cfr. POLO, L. Y LLANO, C. (1997), *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 54.
- [165] Otro modo de decirlo es que la acedia es un no querer descansar el alma en Dios. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35, p. 3.
- [166] Cfr. POLO, L. Y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 55.
- [167] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., pp. 76-77.
- [168] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 59.
- [169] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 72.
- [170] Lc. XII, 4-5.
- [171] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 60.
- [172] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 57.
- [173] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 116.
- [174] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 86.
- [175] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 77. Cfr. “Por el olvido de Dios, la propia criatura queda oscurecida” *Gaudium et Spes*, n. 36.
- [176] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35. Cfr. al respecto: NICUESA, M., *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 120, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- [177] Usando la expresión de “la nueva religión del pesimismo” Ratzinger interpreta que la acidia que acosa el mundo moderno y que se manifiesta en desesperación es en el fondo el pecado contra el

Espíritu Santo por excluir el poder de curar y perdonar y por tanto negar la redención. Cfr. RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 49.

[178] *Ef.*, II, 2.

[179] Polo llama "optimación" a la capacidad que tiene el hombre de crecer, de perfeccionarse. Uno de los modos en que explica este concepto es a través del mito de Eros en *El Banquete* de Platón. Este concepto es clave en términos del planteamiento de la tesis por la relación que tiene con el de "crisis" entendida como incapacidad (sin recursos) para crecer; es decir, facilita la concepción más radical de persona: libertad. Este concepto lo explica Josef Pieper de un modo distinto pero a mi parecer equivalente cuando se refiere al *status viatoris* propio del ser humano. Cfr. PIEPER, J. (2007), *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, p. 369-375.

[180] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 100.

[181] Cfr. BENEDICTO XVI (2006), *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.

[182] DELUMEAU, J. (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, ed. cit., p. 615.

[183] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 101.

[184] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 63.

[185] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 79.

[186] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 125-125.

[187] Así lo desarrolla extensamente en *Saberes humanos y revelación cristiana* (Inédito).

[188] POLO, L., *Saberes humanos y revelación cristiana*. Inédito. Una variante menos intensa de acedia es la *tibieza*, ya recriminada por el Señor en el *Apocalipsis*, en concreto en la carta a la Iglesia de Laodicea.

[189] También Polo es del mismo parecer. RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 80.

[190] AGUSTÍN, *Sermones*, 71, 28.

[191] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, p. 252.

[192] Cfr. DELUMEAU, J. (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, y DELUMEAU, J. (1992), *La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid.

[193] DELUMEAU, J. (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, ed. cit., p. 604.

[194] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 253.

[195] Cfr. RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 76.

[196] Cfr. POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., p. 24.

[197] DESCARTES, R., *Discurso del método*, I, 6.

[198] *Ibid.*

[199] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 255.

[200] POLO, L., *Saberes humanos y revelación cristiana*. Inédito.

[201] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 248.

[202] PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 65.

[203] DELUMEAU, J. (1989), *Op. cit.*, p. 24-25 (citando a SALMON, P. "Quelques divinites de la peur Dans l'antiquité grécoromaine").

[204] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 43.

[205] Cfr. *Ibid.*, p. 114.

[206] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 315.

[207] Así lo entiende el Doctor Angélico. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, II, d. 32, q. 9.

[208] SELLÉS, J.F. (2010), *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, EIUNSA, Madrid, p. 24.

[209] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 84, p. 4.

[210] TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35, p. 1.

[211] Cfr. POLO, L. Y LLANO, C. (1997), *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 77.

[212] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 48.

- [213] Cfr. *Ibid.*, p. 115.
- [214] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 339. En las páginas siguientes Polo presenta un estudio sobre el problema que Escoto ve en la física aristotélica. Cfr. también: MIRALBELL, I. (1994), *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, p. 114-140.
- [215] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 340.
- [216] Cfr. LLANO, C. (2004), *Etiología del error*, Eunsa, Pamplona, p. 9.
- [217] Cfr. POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. Cit.*, p. 78.
- [218] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 53. Cfr. GILSON, E. (2007), *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Eunsa, Pamplona.
- [219] Cfr. GILSON, E. (2007), *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona.
- [220] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 49.
- [221] Cfr. *Ibid.*, p. 51.
- [222] Cfr. *Ibid.*, p. 57.
- [223] Cfr. POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 83.
- [224] Cfr. para profundizar sobre las causas del error: LLANO, C. (2004), *Etiología del error*, ed. cit., p. 46-74.
- [225] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 90.
- [226] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 29-30.
- [227] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 49.
- [228] Cfr. *Ibid.*, p. 57.
- [229] Para profundizar más: CORAZÓN, R., *Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía*, Anuario Filosófico 2, 441-61., *La actitud del filósofo. Polo y Descartes*, *Studia Poliana*, 5 (2003) 241-61.
- [230] Cfr. WEAVER, R (2008), *Las ideas tienen consecuencias*, ed. cit., p. 18.
- [231] En contraposición a la ciencia original de Dios, *la ciencia del bien y sólo del bien*. Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit. pp. 197-198.
- [232] Cfr. RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 29.
- [233] MURILLO, J. I., Presentación de POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 19.
- [234] POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., p. 12.
- [235] Cfr. *Ibid.*, p. 16.
- [236] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 137.
- [237] SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., pp. 34-35.
- [238] En su tesis doctoral (*Evidencia y realidad en Descartes*) Leonardo Polo presenta a Descartes como un voluntarista frente al tópico común de considerarlo como un racionalista.
- [239] DESCARTES, R., *Discurso del método*, IV, 3-6.
- [240] POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., p. 22.
- [241] Cfr. CORAZÓN, R. (2007), "La soledad de Descartes y la razón como postulado", *Studia Poliana*, núm. 9, pp. 23-45.
- [242] DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, I, p. 16.
- [243] *Ibid.*, I, p. 20.
- [244] Cfr. SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., p. 33.
- [245] Cfr. POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., p. 25.
- [246] Cfr. *Ibid.*, p. 28.
- [247] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 138.
- [248] Cfr. POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., p. 3-34.
- [249] Cfr. *Ibid.*, 24.
- [250] Polo crítica a Descartes en la utilización del método deductivo. Cfr. *Ibid.*, pp. 36-43 y 119-158.
- [251] DESCARTES, R., *Discurso del método*, V, 1-3
- [252] POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., 36.

- [253] *Ibid.*, 36
- [254] *Ibid.*, 41.
- [255] DESCARTES, R. *Reglas para la dirección de la mente*, IV.
- [256] POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., 43.
- [257] DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*, I, art. 33.
- [258] *Mc.*, VII, 21
- [259] DESCARTES, R., *Discurso del método*, II, 6 y 18.
- [260] Cfr. POLO, L. (2007), *Evidencia y realidad en Descartes*, ed. cit., p. 44.
- [261] Cfr. DESCARTES, R., *Principios de la filosofía*, I, art. 6. Dice: "Experimentamos en nosotros una libertad tal que siempre que nos place podemos abstenernos de recibir en nuestra creencia las cosas que no conocemos bien, y así evitar ser engañados nunca".
- [262] DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, IV, p. 53
- [263] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 115.
- [264] DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*, I, art. 174 y 176.
- [265] SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., p. 53.
- [266] DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, II, p. 22.
- [267] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 66.
- [268] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 57.
- [269] HOBBS, T. (1966), *Vita Thomae Hobbes Carmine Expressa*, Opera Latina de Gulielmi Molesworth, Alemania, p. 85.
- [270] Cfr. POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 136.
- [271] DELUMEAU, J. (1989), *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, ed. cit., p. 638.
- [272] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 58.
- [273] Cfr. POLO, L. (2001), *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 154.
- [274] *Ibid.*, p. 156.
- [275] Cfr. *Ibid.*, p. 156. Es lo que señala de un modo contundente Henri De Lubac: "No es cierto que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo que es cierto es que sin Dios no puede, a fin de cuentas más que organizarla contra el hombre". DE LUBAC, H. (1949), *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, p. 12.
- [276] Cfr. *Ibid.*, p. 157.
- [277] POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 137.
- [278] Cfr., *Ibid*, p. 138.
- [279] POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., pp. 315-316.
- [280] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 59.
- [281] Cfr. *Ibid*, p. 97.
- [282] *Ibid.*, p. 98.
- [283] Cfr. *Ibid.*, pp. 77-78.
- [284] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 31.
- [285] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 78.
- [286] PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 70.
- [287] JER 2, 13.
- [288] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 78
- [289] *Mt.*, XVI, 26.
- [290] Para este desarrollo seguiré los planteamientos de Polo en POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 317-338.
- [291] En el arte moderno y en la arquitectura hay excelentes ejemplos de este esfuerzo combinatorio sincrético que por su propio vacío busca un tipo de originalidad *snob*. Se trata de conseguir las uniones más insospechables, aunque sean monstruosas. Cuando esto se vierte en una tendencia conformista,

igualitaria, hace acto de presencia lo churrigueresco, la acumulación de discordancias, los recursos híbridos.

[292] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 16.

[293] ALTAREJOS, F., *Leonardo Polo: pensar la educación* en POLO, L. (2006), *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 13.

[294] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 16. También Polo es del mismo parecer.

[295] “In the past the man has been first; in the future the system must be first. This in no sense, however, implies that great men are not needed. On the contrary, the first object of any good system must be that of developing first-class men; and under systematic management the best man rises to the top more certainly and more rapidly than ever before”. TAYLOR, F. (1967) *The principles of Scientific Management*. Norton. New York, p. 7.

[296] Cfr. *Ibid.*, p. 125.

[297] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 25.

[298] Juan Antonio Pérez López, Fernando Múgica, Carlos Llano y Miguel Alfonso Martínez-Echavarría han realizado interesantes estudios en esta línea.

[299] POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 91.

[300] Cfr. *Ibid.*, p. 124.

[301] ALVIRA, R. (1986), “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, Vol. 19, 2, p. 9.

[302] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 56.

[303] *Ibid.*, p. 32. Un caso que es especialmente llamativo –casi cómico– es la idea evolucionista de que un pez que “eligió” salir del mar y evolucionar hasta correr a 70 km. por hr. Esto es científico y es también absurdo, mítico.

[304] Cfr. MÚGICA, F., *El pensamiento social de Leonardo Polo* en POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 26.

[305] *Ibid.*, p. 50.

[306] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 78.

[307] Hoy son frecuentes las referencias de la literatura y el cine –y en general de todas las expresiones artísticas– sobre esta posibilidad de material esclavitud. Sin embargo es aún más frecuente comprobar que los patrones juveniles en cada nueva generación muestran cada vez una mayor dependencia intelectual, volutiva y afectiva a los instrumentos tecnológicos, que bien se podría decir que surge hoy un nuevo tipo de esclavitud a los medios e instrumentos tecnológicos.

[308] Como se ha dicho, Polo considera que hay tres momentos culmen en la historia del pensamiento: el ateniense, el medieval y el idealista. De los tres considera que el medieval de Tomás de Aquino es el más elevado y brillante, mientras que el medieval de Escoto y Ockham es el de mayor crisis: “Allí está dicho casi todo y, conociéndolo, queda uno curado de la petulancia ridícula, y sin embargo tan frecuente, de creer que actualmente se piensan cosas *ex novo*, por primera vez”.

[309] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 44-45.

[310] Cfr. LEFEBVRE, G. (1982), *1789: la revolución francesa*, Laia, Barcelona. LEFEBVRE, G. (1970), *Le grande peur de 1789*, Nouv, Paris.

[311] Cfr. POLO, L. (2001), *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 158.

[312] Cfr. FERNÁNDEZ-GARCÍA, M. S. (2005), “Leibniz y Polo”, *Studia Poliana*, núm. 7, pp. 173-184.

[313] PIEPER, J. (1955), *Sobre el fin de los tiempos*, ed. cit., p. 111.

[314] Cfr. POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 26.

[315] Cfr. *Ibid.*, p. 27.

[316] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 140.

[317] Cfr. FALGUERAS, I. (2010), *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html Consultado el 8 de junio de 2010.

[318] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 140.

[319] Cfr. *Ibid.*, p. 141.

[320] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 212.

- [321] Cfr. POLO, L. "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", *Miscelánea poliana*, nº 9, (2006), p. 29.
- [322] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo* ed. cit., p. 83
- [323] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 141.
- [324] Cfr. *Ibid*, p. 140.
- [325] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 73.
- [326] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 61.
- [327] Cfr. POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 32.
- [328] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 140-141.
- [329] POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 62.
- [330] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 66.
- [331] Cfr. *Ibid.*, p. 67-68.
- [332] POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 55.
- [333] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 69.
- [334] Cfr. POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 55.
- [335] *Ibid.*, p. 56.
- [336] *Ibid.*
- [337] Cfr. *Ibid.*
- [338] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 70.
- [339] Cfr. POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., pp. 56-57.
- [340] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 70.
- [341] Cfr. *Ibid.*
- [342] POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 57.
- [343] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 71.
- [344] POLO, L. (2001), *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., p. 116.
- [345] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 73.
- [346] *Ibid.*, p. 66.
- [347] POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 102.
- [348] Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (2004), "Kierkegaard en Polo", *Studia Poliana*, 6, pp. 85-98.
- [349] Cfr. POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., pp. 103-104.
- [350] Cfr. POLO, L. (2009), *Curso de Psicología General*, ed. cit., p. 111.
- [351] Cfr. al respecto: SELLÉS, J.F (2008), "La enfermedad mortal del emotivismo", *La juventud a examen*, Lydia Jiménez (dir.), Seminario de Pensamiento "Ángel González Álvarez", Fundación Universitaria Española, pp.167-194.
- [352] Para Polo la situación de *frenesí* hace retornar al hombre a una situación primitiva, *mítica*, al mito de Dionisos (la forma de vida dionisiaca es justamente la combinatoria sin fin). Esto es lo que él llama el intento del *kaleidoscopio cósmico*: el recurso a la agitación que borra todos los límites. Es pensar que si los automatismos están montados de una determinada manera, nosotros podemos montarlos de otras siempre distintas. De este modo, *frenéticamente*, con una rapidez cada vez mayor, estrenando constelaciones siempre diferentes, en una especie de *rock-and-roll* cósmico y social, se pretende vivir en espirales libres traspasando todas las normas.
- [353] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., pp. 78-81. Además del frenesí existen otras modalidades de anormalidad afectiva: el resentimiento, la fascinación, la obsesión, etc. Todas ellas son deficitarias y negativas e impiden afrontar el futuro.
- [354] Cfr. *Ibid.*, p. 74.
- [355] Cfr. *Ibid.*, p. 94.
- [356] POLO, L. (2003), *Antropología trascendental I*, Eunsa, Pamplona, p. 15.
- [357] PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 63.
- [358] AGUSTÍN, *Sermones*, 87, 14.
- [359] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 37.

- [360] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., pp. 51-52.
- [361] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 253-254. En el primer caso se puede mencionar entre otros a Nietzsche, Dewey, Freud, etc., mientras que en el segundo caso el protagonismo de Adam Smith es innegable. En cualquier caso en las obras de estos autores se ve el decaimiento interior del cristianismo en sus vidas junto con un fuerte pesimismo ante la condición miserable del hombre.
- [362] Cfr. *Ibid.*, pp. 255-256.
- [363] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 58.
- [364] POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 258.
- [365] Sobre el desprecio a la persona humana por la lucha de clases marxista: Cfr. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 13.
- [366] Cfr. MÚGICA, F., *El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx*, Anuario Filosófico, 2, pp. 815-49. También: RODRÍGUEZ SEDANO, A., *El trabajo como división de funciones*, Anuario Filosófico 2, pp. 993-1001.
- [367] Cfr. *Ibid.*, p. 91.
- [368] Cfr. POLO, L. (2005), *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, p. 110.
- [369] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., pp. 71-72.
- [370] Cfr. POLO, L. (2005), *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., p. 111.
- [371] Cfr. *Ibid.*, pp. 113-114.
- [372] Cfr. SELLÉS, J. F. (2006), “¿Es el hombre un eventual viajero, o un ser eternizable? Nietzsche a debate en Polo”, *Studia Poliana*, 8, pp. 269-286
- [373] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 85.
- [374] Cfr. SELLÉS, J. F. (2005), “¿Es curva la voluntad? Acotaciones sobre la hermenéutica nietzscheana”, *Studia Poliana*, núm.7, pp. 239-263.
- [375] Cfr. ALVIRA, R., (1995), *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*. ed. cit., p. 11.
- [376] Cfr. sobre el ateísmo de Nietzsche y su relación con la crisis moderna: DE LUBAC, H. (1949), *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid.
- [377] NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, 123.
- [378] *Ibid.*, 131.
- [379] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 85.
- [380] Cfr. POLO, L. (2005), *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., p. 123.
- [381] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., pp. 77-78.
- [382] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., pp. 87-88.
- [383] Cfr. *Ibid.*, pp. 85-86.
- [384] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 81.
- [385] Cfr. *Ibid.*, pp. 82-84.
- [386] Cfr. *Ibid.*, pp. 84-85.
- [387] POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 146.
- [388] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., pp. 48-49.
- [389] Cfr. WEAVER, R. (2008), *Las ideas tienen consecuencias*, ed. cit., p. 22.
- [390] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 54.
- [391] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., p. 64.
- [392] SCHULZ, W. (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, ed. cit., pp. 55-56.
- [393] ALVIRA, R., (1995), *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, ed. cit., p. 6.
- [394] POLO, L. (2006), *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., p. 34.
- [395] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 89.
- [396] *Ibid.*, p. 87.
- [397] POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 19.
- [398] Cfr. POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 53-54.
- [399] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 145.
- [400] POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 26.

[401] Cfr. *Ibid.*, p. 31.

[402] Polo dice que en cierto modo el marxismo, la vieja doctrina de Carlos Marx, es una antropología de la enfermedad y de la curación sociales. Si se lee a Nietzsche y su teoría del último hombre, se ve que el último hombre está enfermo, es un desgraciado que no sabe mirar, carece de vitalidad porque no se atreve a superarse. Al modo de ver de Polo, Kierkegaard es el hermeneuta más agudo. Tiene un libro muy importante al respecto, escrito en un estilo tremendista: *La enfermedad mortal*.

[403] Cfr. *Ibid.*, pp. 34-41.

[404] El considerar primeramente las dificultades como una parte decisiva en el pensar se encuentra con claridad tanto en el pensamiento griego como en el del Aquinate.

[405] PIEPER, J. (1955), *Sobre el fin de los tiempos*, ed. cit., p. 108 citando a WEBER, A. *Der dritte oder vierte Mensch*, p. 283.

[406] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 38.

[407] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 81.

[408] WEAVER, R. (2008), *Las ideas tienen consecuencias*, ed. cit., p. 12.

[409] JUAN PABLO II (1978), *Discurso inaugural de pontificado*, 16 de octubre.

[410] POLO, L. y LLANO, C. (1997), *Op. cit.*, p. 38.

[411] Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 116.

[412] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 33.

[413] Cfr. RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 33. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., pp. 153-155.

[414] En el que el intento de resolver la problemática produce más problemas.

[415] Sobre este término Polo hace referencia a Alejandro Llano que entre otras obras expone esta idea en *La nueva sensibilidad*.

[416] Se refiere al efecto boomerang del que habla la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* con respecto al desarrollo de los países ricos dejando fuera a los pobres (n.17), el problema de la deuda externa (n.19) y el consumismo (n. 28).

[417] Sobre este término Polo hace referencia a McGyver.

[418] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., p. 156. Para Polo la distinción entre neoliberalismo y socialdemocracia es muy tenue, es un matiz que no es decisivo; de ahí que el termino de Estado de Bienestar comprenda estas dos posiciones y esté vinculado a la cultura de consumo que adormece la vitalidad social.

[419] Cfr. POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., pp. 157-158.

[420] Cfr. PIEPER, J. (1961), *Sobre la esperanza*, ed. cit., pp. 64-65.

[421] ALVIRA, R., (1995), *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, ed. cit., p. 24.

[422] La optimación la abre la vida. Y la pérdida del sentido de la vida da lugar a la pérdida de la posibilidad misma de la optimación. Cfr. POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 124.

[423] Cfr. POLO, L. (2003), *Quién es el hombre*, ed. cit., pp. 75-82, 127-138.

[424] RATZINGER, J. (2005), *Mirar a Cristo*, ed. cit., p. 54.

[425] Cfr. "El hombre como hijo". CRUZ, J. C. (ed.) (1995), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, pp. 317-25.

[426] POLO, L. (1993), *Presente y futuro del hombre*, Rialp, p. 129.

[427] Se entiende por efectos perversos el intento de resolver la problemática que produce más problemas.

