

# GENEALOGÍA DEL MIEDO, ESTUDIO DESDE L. POLO



ALBERTO I. VARGAS

# GENEALOGÍA DEL MIEDO

Un estudio antropológico de la modernidad  
desde Leonardo Polo

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

CONSEJO EDITORIAL

M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (Universidad de Navarra), directora  
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO (Universidad Internacional de La Rioja), subdirector  
CECILIA SABIDO (Universidad Panamericana, México), subdirectora  
FRANCISCO GÜELL (Universidad de Navarra), secretario

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

JOSÉ BARRIENTOS (Universidad de Salamanca)  
HARALD E. BRAUN (University of Liverpool, UK)  
GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Perú)  
JORGE E. GRACIA (State University of New York, Buffalo)  
DANIEL HEIDER (University of South Bohemia, České Budějovice)  
SIMONA LANGELLA (Universidad de Génova)  
MANUEL LÁZARO PULIDO (Universidade Católica de Portugal)  
SANTIAGO ORREGO (Universidad Católica de Chile)  
NELSON ORRINGER (University of Connecticut)  
RAFAEL RAMÓN GUERRERO (Universidad Complutense de Madrid)  
WALTER REDMOND (Huston-Tillotson College, Austin-Texas)  
ARMANDO SAVIGNANO (Universidad de Bari)  
GALINA VDOVINA (Academia Rusa de Humanidades)

ISBN: 978-84-8081-563-5

Depósito Legal: NA 1614-2017

Pamplona

Nº 69: Alberto I. Vargas, *Genealogía del miedo.*  
*Un estudio antropológico de la modernidad desde Leonardo Polo*  
2017

© 69: Alberto I. Vargas

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL  
SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S. A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36  
ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

“En el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que sólo se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la esperanza”.

LEONARDO POLO, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 349.



## ÍNDICE

PRÓLOGO, <i>Juan Fernando Sellés</i> .....	11
CAPÍTULO I. UNA ENCRUCIJADA: LA CRISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA	
1. La crisis como problema.....	13
2. La crisis como situación .....	23
3. La etiología de la crisis .....	30
a) Cientificismo: fragmentación de la visión del cosmos .....	31
b) Relativismo: irracionalidad ante la historia.....	39
c) Escepticismo: decepción de la técnica .....	42
d) Materialismo: indigencia del espíritu .....	46
e) Ateísmo: miedo a soltarse de sí mismo .....	49
CAPÍTULO II. EL MIEDO EN EL INICIO DE MODERNIDAD	
1. Un fenómeno íntimo que cambió la sociedad .....	55
a) Escoto y Ockham: desistir y disentir .....	60
b) Pesimismo voluntario.....	64
c) La tristeza: fruto de una decisión moderna .....	73
2. El pesimismo teo-antropológico .....	76
a) La acidia de Lutero .....	79
b) Crisis en la Iglesia .....	86
CAPÍTULO III. TURBACIÓN Y CERTEZA MODERNAS	
1. Miedo a pensar.....	93
a) Miedo y mentira: el error tardomedieval.....	94
b) Descartes en busca de la seguridad metódica .....	99
c) Hobbes y el miedo .....	108
2. Trabajar y no desesperar: el principio del resultado .....	111

a) Activismo inútil .....	113
b) Las seis tesis del principio del resultado .....	117
c) La ciencia: una nueva religión.....	120
d) Ciencia y mitología .....	124
 CAPÍTULO IV. OBTURACIÓN: DESFUTURIZANDO EL FUTURO	
1. El futuro obturado.....	127
a) La crisis romántica .....	130
b) La dialéctica de Hegel .....	133
c) El posthegelianismo: Kierkegaard, Marx y Nietzsche .....	138
2. La catatonía post-moderna: Desesperados ante la complejidad .....	149
a) Complejidad: optimismo versus desesperación .....	160
b) La conciencia crítica .....	172
c) Odio y antiteísmo .....	179
 CAPÍTULO V. LA ENFERMEDAD ANTROPOLÓGICA	
1. La lógica del miedo .....	183
2. La crisis de innovación científica .....	187
3. El trilema moderno: pesimismo, optimismo, utopía.....	192
4. Dimensiones antropológicas de la enfermedad .....	197
5. La ampliación del método .....	202
6. Enfermedad y libertad trascendental .....	207
 BIBLIOGRAFÍA	
1. Obras de Leonardo Polo .....	217
a) Libros.....	217
b) Colaboraciones en libros colectivos .....	218
c) Artículos en revistas .....	219
d) Inéditos .....	219
2. Bibliografía complementaria .....	220

## PRÓLOGO

Es obvio que Occidente está en crisis, no sólo en las ciencias experimentales (física, química, ingeniería, biología, medicina...) o humanas (economía, educación, humanidades, filosofía, teología...), las cuales han detectado sus propias faltas de base en su diversas vertientes a lo largo de la segunda mitad del s. XX, carencias que se están agudizando en lo que llevamos del s. XXI, ni se trata sólo de una crisis ética personal (el relativismo ético campea a sus anchas) o colectiva (las crisis políticas y de falta de fundamentación del derecho nacional e internacional son clara muestra), sino que se trata de una crisis personal, es decir, de sentido propio.

Tal situación no es nueva, sino que se generó a inicios del s. XIII y no ha hecho sino agudizarse a lo largo de la modernidad hasta encrespase generalizadamente en los últimos tiempos. Si un mérito del autor de este trabajo es haber advertido la radical hondura personal de esta crisis y haber notado su larga historia de manos del pensador español Leonardo Polo, otro mérito indudable suyo radica en haber centrado la atención en sus causas y ofrecer una propuesta de solución más radical que el mal a combatir.

Sin embargo, dicha solución no comparece sino veladamente en este libro porque éste responde a la primera parte de las dos que conformaron su tesis doctoral<sup>1</sup>. La segunda contiene la teoría de los juegos donales de índole personal siguiendo asimismo la mente de Leonardo Polo. En ella el autor indica que si la crisis es personal, de primera persona, la solución debe ser no menos radical. Ahora bien, como persona sola es la negación del ser personal, la solución radica en no obturar la apertura constitutiva de la persona a las demás personas creadas e increadas, y atreverse a jugar en vinculación con ellas. Por eso es recomendable que el autor publique la ludida a segunda parte la cual versa sobre el crecimiento personal en correlación con las demás personas.

Como se puede apreciar, el transfondo del trabajo es antropológico, y como la antropología tiene como tema de estudio a las realidades superiores, los seres libres, desde su altura se puede dar razón de los límites en los que están encallados de los demás saberes humanos, sean éstos teóricos o prácticos, humanísticos

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Vargas, *La crisis antropológica de occidente según Leonardo Polo*, Instituto de Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Pamplona, 2015.

o de ciencias experimentales y, en consecuencia, desde dicho nivel se puede alumbrar la salida de su atolladero.

El trabajo gira en torno al eje de la obra de Leonardo Polo, seguramente el pensador más profundo de los últimos tiempos, al que el autor debe su inspiración tras la lectura de una de sus obras<sup>2</sup>. Incorpora asimismo muchos pensamientos de sus conocedores y de otros autores a los que no les ha faltado intuición y agudeza, aunque sí tal vez visión sistémica, para diagnosticar nuestra altura histórica.

Considero que el autor acierta en el diagnóstico respecto de las causas de la crisis, el cual pone el punto de mira en la intimidad humana y en la falta de apertura desde ésta a la trascendencia divina. Considero asimismo que acierta en la solución que él propone, que le animo asimismo a publicarla tras las correcciones pertinentes.

*Juan Fernando Sellés*

---

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsas, Pamplona, 2016.

# CAPÍTULO I

## UNA ENCRUCIJADA: 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 típica de la adolescencia– hasta las crisis más interiores y profundas. Con todo, sería más válido 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<sup>1</sup>, sin límite. No se requiere de mucho trabajo intelectual para concluir que, del mismo modo que el hombre puede crecer, también puede decrecer, disminuir interiormente, enfermar<sup>2</sup>. 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*, lo cual sólo es posible porque “el hombre es un ser crítico”<sup>3</sup> en sí mismo. Ahora bien, al ser la crisis una posibilidad en el hombre, ¿podría ser también una posi-

---

<sup>1</sup> La referencia completa se cita en la bibliografía final del libro; en nota, sólo de manera abreviada. Cfr. C. Riaza, “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, n° 2), pp. 985-991.

<sup>2</sup> A mitad del s. XX se llevó a cabo un estudio sobre la situación contemporánea de crisis que semeja a una enfermedad. Cfr. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1956.

<sup>3</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 238.

bilidad 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 abordaré con profundidad más adelante–, tendremos también que reconocer que la sociedad corre la misma suerte en la medida en que ambos –hombre y sociedad– son *sistemas abiertos y libres*<sup>4</sup>. La sociedad es un sistema abierto capaz de aprendizaje positivo y negativo, de crecimiento y de disminución. 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. La crisis de la cultura occidental manifiesta una crisis del hombre.

No se le oculta a nadie que hoy en día la sociedad occidental está en una profunda crisis. La crisis cultural como manifestación de una crisis del hombre es el modo en que el filósofo español Leonardo Polo entiende la crisis contemporánea, a la que muchos llaman con cierta 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 han enfrentado. Es cierto que el hombre es un “ser aquejado, suscitador de problemas; pero es también el mejor *solucionador* de ellos”<sup>5</sup>. 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”<sup>6</sup>. 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 más o menos verdaderas o falsas. Las falsas son aquéllas “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”<sup>7</sup>. 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 entramado de las conexiones sociales, que se manifiesta como una pérdida ontológica o decrecimiento personal y, asimismo, como un empobrecimiento y disminución de la actividad social. Es decir, esta

<sup>4</sup> Cfr. F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, en L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 36.

<sup>5</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 21.

<sup>6</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 119.

<sup>7</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 83.

*repetición* de alternativas negativas sitúa al hombre y a la sociedad en un estado de crisis de mayor o menor complejidad dependiendo del grado de negatividad de las alternativas falsas elegidas y de su repetición a través del tiempo. Este es un riesgo propio de la sociedad, de la interrelación entre seres libres, personas humanas. La *posibilidad* de crecimiento, perfección y optimación es propia de la condición libre de la persona y de la sociedad, pero también lo es el *riesgo* de situarse en estado de crisis: en esa situación estamos ahora.

En el devenir de la historia continuamente “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”<sup>8</sup>. Hoy estamos en una situación de peculiar incapacidad de crecimiento personal, de insolvencia para aportar a la convivencia humana que, por la complejidad y la magnitud del problema, podríamos decir que se trata de una situación de *crisis*. Hoy no están claros los recursos a los cuales acudir para solucionar nuestra problemática y, por lo tanto, nos encontramos perplejos: “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*”<sup>9</sup>. Por si fuera poco, los escasos recursos a nuestra disposición no se encuentran en adecuada coordinación, desperdiciando su fuerza efectiva. Hoy reina el modo parcial *–especializado–* de abordar los problemas y, desafortunadamente, la comprensión sistémica del hombre no es aceptada, sino que, al contrario, la percepción de la complejidad produce *miedo*. Al parecer, estamos inmersos en un problema de *encrucijada*.

Es propio del hombre y de la sociedad tener problemas, pero es aún más propio de ellos el resolverlos. En este sentido lo radical en el hombre no son los problemas que le aquejan, sino la solución de los mismos; no es la crisis lo propio del hombre, sino el crecimiento irrestricto. 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”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, p. 36.

<sup>9</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directa*, p. 54.

<sup>10</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 83.

Efectivamente, en una sociedad aumenta el riesgo de crisis por la complejidad de la interrelación de las diversas libertades personales, pero también, paradójicamente, la posibilidad de crecimiento. En el ejercicio de su libertad, el hombre en sociedad es *mejor* solucionador de problemas en cuanto que los demás también ejercen su libertad en orden a la solución del problema; se hace también evidente que las posibilidades de decrecimiento personal son mayores. En lenguaje llano: dos cabezas piensan mejor que una, aunque esto no es una regla, sino una conveniente posibilidad.

Es cierto que hay algunos que piensan que *no hay* tal crisis, que la cultura occidental no está en crisis y que estos planteamientos son una invención ante los misterios del cosmos y de la vida humana. Sin embargo, a pesar de este radical escepticismo, típico del *pensamiento débil*, este modo de pensar es excepcional y no representa la generalidad de la experiencia de la sociedad contemporánea. Por el contrario, parece ser más bien que el pensamiento y sentir generalizado en el mundo actual es el de crisis y decadencia. Donde ciertamente no hay unidad de criterio es en el modo de concretar este punto. Hoy no está clara la jerarquía en los problemas, y esto hace muy difícil articularlos de un modo ordenado que permita comprenderlos y resolverlos con eficacia. No hay consenso sobre el origen, el fin, la radicalidad integral de esta crisis.

Se habla, por ejemplo, y de un modo incansable en los medios de comunicación, de la crisis *económica* y del sistema financiero mundial. El sistema capitalista liberal está siendo sometido a constantes críticas<sup>11</sup>, y el fracaso de las políticas de control económico son cada vez más frecuentes<sup>12</sup>. A esto se une la proliferación de los grandes monopolios y el debilitamiento de la competitividad, la extensión de la pobreza<sup>13</sup>, las agresivas diferencias de capital entre norte y sur,

---

<sup>11</sup> Hace menos de una década que el Profesor Richard Posner de la University of Chicago realizó una inteligente y fuerte crítica al capitalismo democrático. Cfr. *Failure of capitalism: The crisis of '08 and the Descent into Depression; The Crisis of Capitalist Democracy*. Por su parte, anteriormente y hasta la fecha, la Escuela de Frankfurt es hoy uno de los principales focos de crítica al capitalismo contemporáneo. Cfr. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

<sup>12</sup> El prestigiado Nobel de Economía Joseph Stiglitz afirma que las crisis económicas serán peores por la globalización de las fracasadas políticas americanas y de los organismos internacionales (IMF, WTO) que han convertido a muchos países emergentes en víctimas inocentes de la crisis. Cfr. F. Stiglitz, *Whither socialism?; El malestar en la globalización; Cómo hacer que funcione la globalización*. Para Paul Krugman, también Nobel de Economía, las crisis recientes tienen una alta complejidad que propaga sus efectos negativos a diferentes regiones del mundo causando *reacciones en cadena* donde lo que beneficia a un país puede perjudicar o fortalecer a otro. Cfr. P. Krugman, *The return of depression economics*.

<sup>13</sup> Actualmente en el mundo hay más de mil millones de personas, africanos en su mayoría, en situación de pobreza absoluta, y con unas estructuras endémicas que no sólo no les permiten

centro y periferia, ciudad y campo<sup>14</sup>, la superioridad de grandes corporativos ante la fuerza del Estado<sup>15</sup>, la pérdida de credibilidad de las instituciones financieras<sup>16</sup>, el incontrolable crecimiento de la deuda pública y privada tanto en países ricos como pobres<sup>17</sup>, etc. Es cierto que muchos proponen alternativas, pero ninguna parece tener carácter integral<sup>18</sup>, y la complejidad del problema es manifiesta.

Asimismo, hay quienes consideran que la *ciencia empírica* está en crisis de innovación, por las limitaciones de su método y por la relatividad de sus conclusiones, que distan mucho de la pretendida objetividad científica<sup>19</sup>. Por un

---

superar su situación, sino que cada día se vuelve más compleja. Cfr. P. Collier, *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries are Failing and What Can Be Done About It*. Algunos, como Jeffrey Sachs, piensan que la ayuda de los países ricos es la solución, mientras que otros como William Easterly argumentan que este modo de pensar solamente respalda un “nuevo colonialismo”. Cfr. respectivamente, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*; *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*.

<sup>14</sup> Ante el mito de las futuras hambrunas por superpoblación, Amartya Sen, entre otros, ha demostrado que el hambre es consecuencia de *desigualdades* en los mecanismos de distribución de alimentos, y no de la falta de éstos. Cfr. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*. Además, se ha convertido en el promotor de una nueva corriente económica que, criticando la esterilidad y egoísmo de los modelos económicos actuales, intenta abordar el desafío de integrar los valores morales en la economía.

<sup>15</sup> Es el caso de Microsoft Corporation (Bill Gates) o Grupo Carso (Carlos Slim) que tienen mayor poder económico y político que muchos poderes Estatales.

<sup>16</sup> Piénsese en la burbuja financiera que explotó en 2001-2002 con la quiebra de Enron y WorldCom; y, más grave aún, el desprestigio de las instituciones bancarias a partir de la crisis inmobiliaria del 2008 y que continúa hasta la fecha.

<sup>17</sup> Según el World Factbook (CIA), los primeros 10 lugares de la lista de mayor deuda externa lo ocupan Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, Francia, España, Luxemburgo, Irlanda, Japón, Suiza y Bélgica. EE.UU. tiene más de 14 mil millones (95% del PIB); Reino Unido, más de 9 mil millones (395% del PIB); Alemania, más de 5 mil millones (185% del PIB); España, casi 2, 500 millones (150% del PIB).

<sup>18</sup> Son llamativas a este respecto las declaraciones del Nobel de Economía y padre del Euro, Robert Mundell, (Hong Kong, 18 de enero de 2011), pues sugiere la unificación monetaria del dólar, el euro y el yen para garantizar la estabilidad en el tipo de cambio y hacer frente con mayor fortaleza a la crisis mundial. Sin embargo, no se considera que es muy posible que este tipo de soluciones aumenten el grado de complejidad de la crisis por no abordar de frente el problema integral. Al parecer este tipo de soluciones fragmentarias y parciales no han hecho más que provocar con el paso de los años un “efecto boomerang”, y no es difícil predecir una caída aún más grande por la nueva magnitud de las interconexiones económicas que esto provoque.

<sup>19</sup> Cfr. J. Horgan, *The end of science: facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*; P. K. Feyerabend, *Against method*; Kuhn, T. S. *Structure of Scientific Revolutions*.

lado, la física determinista de Newton ha entrado en crisis a partir de nuevos paradigmas físicos de comprensión de la realidad material como indeterminación, la teoría cuántica de Planck y la teoría de la relatividad de Einstein. Por otro, la biología se encuentra en una crisis dialéctica entre el vitalismo<sup>20</sup> y el mecanicismo<sup>21</sup> en busca de una comprensión integral del ser vivo.

Está en boca de todos también la crisis de los *sistemas políticos* modernos<sup>22</sup>. Es viejo el debate de académicos e intelectuales sobre la crisis del Estado, de la democracia y del sistema liberal capitalista predominante<sup>23</sup>. Sin embargo, las alternativas ante el futuro no están en absoluto claras. La *indiferencia* política de las nuevas generaciones, los movimientos fragmentarios y separatistas de muchas “naciones-Estado”, el resurgimiento de la demagogia, la manipulación de los *mass media*<sup>24</sup>, la mediocridad de las clases políticas, la falta de representación popular en el sistema de partidos, la proliferación del terrorismo, la pasividad de la sociedad civil, la creciente corrupción de la burocracia gubernamental, la incapacidad de control de los gobiernos centrales, el desarrollo de mafias internacionales (narcotráfico, piratería, etc.) que ponen en duda la supremacía del poder estatal, la incapacidad de los gobiernos para gestionar los servicios públicos, entre otros factores; nos dejan en la *perplejidad* ante el futuro político mundial y la organización social.

También parece evidente la crisis *sociocultural* de occidente y su zona de acción. Las familias disfuncionales comienzan a convertirse en la regla de los países más desarrollados; la natalidad cae en picado y el terror a la superpobla-

---

<sup>20</sup> Cfr. H. Driesch, *The history and theory of vitalism*.

<sup>21</sup> Cfr. J. Loeb, *The mechanistic conception of life*.

<sup>22</sup> Cfr. D. Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*; M. Crozier / S. Huntington / J. Watanuki, *Crisis of democracy*.

<sup>23</sup> La crisis del ideal de democracia y liberalismo político como modelos de paz y de desarrollo han sido puesta en evidencia a partir de las dos Grandes Guerras Mundiales y de la Guerra Fría. Más aún, los sistemas políticos del occidente contemporáneo se encuentran hoy muy vulnerables ante los procesos paradójicamente simultáneos de globalización y regionalismos. Hoy está claro que el ideal de la paz democrática está aún muy lejos de alcanzarse y muchos dudan que sea posible con las estructuras políticas vigentes. La crítica de Samuel Huntington al universalismo democrático y al intervencionismo de las grandes potencias profetiza una sociedad futura amenazada por el agresivo conflicto del choque de civilizaciones. Para él la crisis no radica ni en la economía, ni en la política, sino en la cultura. Cfr. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Inclusive los que con gran optimismo han proclamado en el liberalismo el fin de la historia han terminado por reconocer las fracturas del sistema; tal es el caso de Francis Fukuyama *After the neocons: America at the crossroads*.

<sup>24</sup> Cfr. N. Chomsky, *Media control: the spectacular achievements of propaganda*; N. Chomsky / E. Herman, *Manufacturing consent: the political economy of the mass media*; A. R. Pratkanis, E. Aronson, *Age of propaganda: The everyday use and abuse of persuasion*.

ción ha quedado de lado; el suicidio crece de la mano de un sin fin de “nuevas” enfermedades psiquiátricas<sup>25</sup>; el alto consumo de drogas y alcohol se presenta como causa y efecto de una sociedad altamente violenta; el desorden sexual y los males que produce<sup>26</sup> se han popularizado hasta la perversión de la niñez; el entramado social se desmorona mientras el individualismo se abre paso a sus anchas; la cultura de consumo y bienestar adormece hoy la inteligencia y la voluntad de personas y sociedades; los círculos de marginación social en las afueras de las grandes urbes se encuentran sin excepción<sup>27</sup>; las escuelas, las universidades y los centros de investigación se hallan fuertemente condicionados a la dinámica económica o a las ideologías políticas, sin mencionar la mediocridad del profesorado<sup>28</sup>; los movimientos migratorios desproporcionados producen una situación de caos en las sociedades “estables” y ponen en riesgo su seguridad; la disfrazada esclavitud y explotación de mujeres y niños africanos y asiáticos, tanto en sus países de origen como en Europa y Estados Unidos<sup>29</sup>; el martirio y la intolerancia religiosa alcanza hoy dimensiones posiblemente mayores a las del gran holocausto y el comunismo<sup>30</sup>; el desprecio de la vida ha convertido nuestra sociedad en promotora de una cultura de la muerte<sup>31</sup>;

---

<sup>25</sup> Cfr. T. Anatrella, *Contra la sociedad depresiva*.

<sup>26</sup> Enfermedades de transmisión sexual, hijos no deseados, prostitución, la trata de personas, pornografía, infidelidad, divorcio, pedofilia, entre muchos más. Cfr. T. Anatrella, *El sexo olvidado*.

<sup>27</sup> Piénsese en las villas de miseria de Argentina, los *katchi abadi* en Pakistán, el *shanty town* en Kenya, el *bidonville* en Argelia, el *township* en Sudáfrica, el *barong-barong* en Filipinas, las *favelas* de Brasil, las *callampas* de Chile o el *jhuggi* en India.

<sup>28</sup> Cfr. B. Readings, *The University in Ruins*; J. Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*.

<sup>29</sup> Tras más de un siglo después, al parecer el “infierno” de Engels permanece en nuestras sociedades, pues según la International Labor Organization (ILO), millones de jóvenes se encuentran en condiciones cercanas a la esclavitud como víctimas de trabajo forzado o en régimen de servidumbre. Un 73% de estos jóvenes –alrededor de 180 millones– desempeñan las peores formas de trabajo infantil, entre ellas la prostitución, el trabajo esclavizado y el trabajo peligroso. Destacan como proveedores: Mauritania, Sudán, Nigeria, Uganda, Angola, Chad, Costa de Marfil, Mali, Togo y Benín. Los principales destinos son: Ámsterdam, Bruselas, Londres, Nueva York, Roma, Sidney y Tokio. *Trabajo*, Revista de la ILO, n. 39, [www.ilo.org/public/spanish/bureau/inf/magazine/39/human.htm](http://www.ilo.org/public/spanish/bureau/inf/magazine/39/human.htm)

<sup>30</sup> Cfr. “Rising restrictions on religión”, *Pew Research Center’s Forum on Religion and Public Life*, <http://www.pewforum.org/Government/Rising-Restrictions-on-Religion.aspx>; *AIN Religious freedom in the World Report 2012*, <http://www.ain-es.org/informe2012/index.html>; D. Arasa, *Cristianos, entre la persecución y el mobbing*.

<sup>31</sup> Piénsese en las grandes aniquilaciones masivas como el aborto (abundan clínicas abortivas por todo el planeta), los bancos de embriones fecundados *in vitro*, la propagación de la práctica de la eutanasia, la experimentación ilegal e inmoral en grupos marginales del tercer mundo o la

la pérdida de la práctica religiosa es hoy una realidad patente, junto con el creciente ateísmo y agnosticismo tanto teórico como práctico.

Hemos hecho referencia a la economía, la ciencia, la política y la sociedad, por ser posiblemente los aspectos de mayor manifestación de de crisis de nuestra cultura. Sin embargo, también son llamativas las expresiones *artísticas* y *literarias* que hoy abundan denunciando una crisis interior más profunda de lo que ordinariamente se piensa<sup>32</sup>. Pero esto no es todo, pues no es el hombre el único ser que se encuentra agotado ante la situación, sino que, al parecer, el cosmos manifiesta también síntomas de la crisis que atraviesan sus habitantes. Hoy es frecuente vincular las cada vez más repetitivas calamidades y desórdenes de la naturaleza con el desorden social y personal del hombre<sup>33</sup>. En boca de todos está el cambio climático y el aumento de la temperatura global, el adelgazamiento de la capa de ozono y el efecto invernadero, la disminución de la biodiversidad y la superpoblación de especies a partir de especies invasoras<sup>34</sup>, el agotamiento de las aguas o el envenenamiento de los ríos. Hay quien vaticina también una crisis genética a la puerta de la esquina: un sistema de patentes como instrumentos de monopolización de todos los códigos genéticos y los saberes asociados al manejo de la riqueza biológica<sup>35</sup>, sin mencionar el agotamiento genético en la fertilidad humana, además de depauperación de las tierras cultivables y los alimentos.

Por último, para descartar la opinión que niega la crisis, es pertinente hacer referencia a la filosofía y teología. Si hay una característica destacable de la

---

pretensión utilitarista que tienen hoy los programas de manipulación genética humana en medio de un *boom* científico en el siglo de la biogenética.

<sup>32</sup> Haciendo eco a Feyerabend y otros posmodernos, hace pocos años Arthur Danto –reconocido crítico e historiador del arte– anunció la muerte del arte a partir del relativismo estético en el que todo puede ser arte. Cfr. *After the end of art: contemporary art and the pale of history*; H. Belting, *The end of the history of art?* Podría decirse que la crisis artística fue puesta claramente de manifiesto mucho antes, tal vez en 1917 con la presentación en la galería de la Grand Central de Nueva York del urinario de Marcel Duchamp bajo el pseudónimo de R. Mutt. Rossellini, el famoso cineasta francés, lo ha sintetizado recientemente de este modo: “cuando una civilización deja de existir, o cuando está en crisis, el arte muere al mismo tiempo, o incluso antes”, *El cine revelado*, p. 124.

<sup>33</sup> Cfr. J. Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*; U. Beck, *Ecological politics in an age of risk*.

<sup>34</sup> Aunque han sido objeto de numerosas críticas, al parecer las investigaciones más serias al respecto son las del International Union for Conservation of Nature (IUCN) y su famosa *Red List of Threatened Species* [www.iucnredlist.org](http://www.iucnredlist.org) última versión consultada: 2010.4.

<sup>35</sup> Cfr. M. Angrist / R. Cook-Deegan, “Who Owns the Genome?” *The New Atlantis: A Journal of Technology & Society* (Winter); M. Crichton, (2007) “Patenting Life,” *The New York Times*, 13 Feb, p. 23.

filosofía más reciente es, precisamente, la denuncia de la crisis en el plano de las ideas. Pareciera que el agotamiento se encuentra con mayor fuerza en el pensamiento. De ahí que en las últimas décadas se haya desarrollado la tesis de “la crisis de la modernidad” como el desmoronamiento filosófico de nuestra cultura occidental. Todo filósofo contemporáneo que se precie habrá hecho sin duda una reflexión al respecto. La postmodernidad es precisamente esta denuncia de crisis y una reacción desesperada ante unos postulados filosóficos que al parecer ya no se sostienen. La lista de las críticas es muy extensa: desde Husserl, Spengler, Ortega y Gasset, Heidegger, Popper, Strauss, Arendt, Voegelin, Adorno, Derrida, Deleuze, Habermas o Fukuyama. Y las posturas sobre la crisis también son diversas. Unos la comprenden desde una perspectiva histórica y otros desde las ideas<sup>36</sup>, o más aún la reconocen como una crisis de la misma metafísica<sup>37</sup>. Hay también quien afirma que, más que de un problema filosófico, se trata de una crisis teológica en cuanto a la interpretación de las Escrituras<sup>38</sup>. Para algunos la crisis moderna es propia de las ciencias, y la solución no está en intensificar la propia modernidad, sino en recuperar la razón clásica<sup>39</sup>. Otros afirman que para superar la modernidad hay que rescatar el cristianismo platónico<sup>40</sup>. Y aún otros, tan pesimistas como utópicos, están convencidos de que es tal la complejidad en la que nos encontramos, que lo más conveniente es destruirlo todo y comenzar de nuevo, construyendo un nuevo hombre y una nueva sociedad<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> En el primer caso, aunque con posturas contrarias, se encuentran entre otros: Oswald Spengler, Arnold Toynbee y Paul Hazard. Cfr. respectivamente, *The Decline of the West; A study of history*; *La crise de la conscience européenne 1680-1715*. En el segundo caso sobresalen: Husserl y Heidegger. Cfr. respectivamente, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; *El ser y el tiempo*.

<sup>37</sup> Es el caso de Falgueras, quien entiende “por «crisis de la metafísica» el mal trance o situación de peligro por el que ha pasado y pasa la filosofía primera desde el s. XIV”, refiriéndose no “a un ser humano, sino a una forma de sabiduría”, cuyos síntomas básicos son “la reducción de la metafísica a la lógica y la interpretación de Dios como objeto infinito y, por ello, opuesto a todo lo finito”. I. Falgueras, *Crisis y renovación de la metafísica*, pp. 11, 22.

<sup>38</sup> Cfr. M. A. Gillespie, *The theological origins of modernity*; B. Bauer, (1837) “Leben Jesu”, *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, 1, p. 325 citado en R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*.

<sup>39</sup> Estos autores van en la línea de Husserl: L. Strauss, “The Crisis of Our Time” y “The Crisis of Political Philosophy”, *The Predicament of Modern Politics*, pp. 41-54, 91-103; H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*.

<sup>40</sup> Es el caso, por ejemplo, de Eric Voegelin, *Order and history; Crisis and the apocalypse of man. History of political ideas, vol. VII; El asesinato de Dios y otros escritos políticos*.

<sup>41</sup> Es el caso del post-modernismo radical. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*; J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Altaya, Barcelona; Vattimo, G. *El fin de la modernidad*.

Estas condiciones de complejidad en las que se encuentra la sociedad occidental moderna podrían sintetizarse en la tendencia cada vez mayor a globalizar –interrelacionar– personas y sociedades que internamente se encuentran en crisis produciendo una crisis de aún mayor complejidad; es decir, hoy tenemos como resultado una crisis magnificada que nadie sabe como detener.

Vivimos pues un tiempo de crisis. Pero es necesario hablar con mayor rigor: ¿a qué nos referimos con este concepto? Para Polo, “crisis significa que ciertas convicciones pasadas han perdido su firmeza y no han sido renovadas”<sup>42</sup>. En otro lugar la describe como la situación en “que ciertos postulados se han agotado y que ciertos modos de afrontar la vida ya no responden a nuevas cuestiones”<sup>43</sup>. Y en otro indica que “una crisis sería así una decadencia en la que hay suficiente meditación como para tomar conciencia cierta de la decadencia y para tratar de superarla”<sup>44</sup>. 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. La crisis es la *detención del crecimiento*.

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 por ejemplo 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”<sup>45</sup>.

Con frecuencia se oye hablar de crisis financiera, universitaria, ecológica, juvenil, familiar, política, cultural, militar, afectiva, moral e inclusive científica.

---

<sup>42</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 129.

<sup>43</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 25.

<sup>44</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, Pro manuscrito, p. 3. Este artículo (parte de un curso en la Universidad de la Sabana) fue posteriormente publicado con notables modificaciones hechas por el autor en 2009 bajo el mismo título en *Acta Philosophica: revista internacional de filosofía*, vol. 18, n° 1, pp. 113-122. Por tener contenidos clave para el concepto de crisis del autor recurriremos a ambos textos que son complementarios. Polo categoriza la crisis como un *tipo de decadencia* que tiene por característica fundamental *ser reflexiva*: “se puede definir la crisis como una decadencia estrictamente reflexiva, es decir, una decadencia en la que los protagonistas no solamente sienten que efectivamente las cosas no funcionan, sino que buscan averiguar por qué no. Buscan un diagnóstico de la situación y correlativamente también, una solución”. Sobre los tipos de decadencia Polo hace referencia a las observaciones del historiador francés Pierre Chaunu *Historia y decadencia*.

<sup>45</sup> Citado en L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 13.

Que hoy estamos en una crisis generalizada no hay sensato que lo niegue; al contrario, los pensadores contemporáneos de los diversos saberes ponen con frecuencia la crisis contemporánea como un problema cuya solución es inaplazable y con una prioridad de primer orden. Al parecer hay muchas crisis en diversos ámbitos y niveles. Esta multiplicidad de crisis nos empuja a buscar una comprensión más global –y por tanto antropológica–<sup>46</sup> de nuestra situación. El punto de vista cristiano significa una ampliación en este sentido.

Estamos en una situación de desgobierno interior, de desorientación íntima, y por eso conviene decir que la crisis de hoy es fundamentalmente *personal*, porque el hombre está escindido, desgarrado en 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”<sup>47</sup>, 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 y no se diga ya de la intimidad humana.

## 2. La crisis como situación

Así las cosas, podemos decir que nuestra sociedad está en una *situación* de crisis<sup>48</sup>, 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. Aunque abordaremos esta noción a lo largo más adelante, conviene adelantar que para Polo la condición *situada* del hombre

---

<sup>46</sup> Aunque es cierto que Marx fue el primero en desarrollar un concepto de crisis *sistémica*, es muy importante señalar desde las primeras páginas de este estudio que el enfoque de Marx es de carácter *social* mientras que el de Polo es mucho más profundo: de carácter *personal*. Sin embargo, es posible encontrar una cierta influencia en Polo –y la de la Escuela de Frankfurt– en cuanto a la comprensión sistémica del hombre en sociedad. Cfr. R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*; J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

<sup>47</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 129.

<sup>48</sup> Cfr. L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n.º. 1, pp. 113-122.

tiene dos dimensiones clave: la cultura y la sociedad<sup>49</sup>. Por ello, de fondo, *situación* se corresponde con *estado* y está íntimamente unida con la *historia*, por eso la situación de la libertad humana *es* histórica pero de ningún modo “*se agota en el nivel situacional*”<sup>50</sup>. Así, “la historia justifica el *preguntar*”<sup>51</sup> por la crisis de occidente. Esta situación de crisis tiene varias características que – siguiendo a Polo– describiremos seguidamente de un modo manifestativo dejando por ahora en suspenso lo propio de la libertad humana.

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”<sup>52</sup>. Nubla nuestra capacidad de innovación, pues, al parecer, todo lo que había disponible no ha sido suficiente. Así pues, la incertidumbre de poder superarla 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. A este respecto cabe indicar que “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”<sup>53</sup>.

Asimismo, la situación tiene una significación *global*<sup>54</sup>, 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 situación de crisis en 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 verdade-

<sup>49</sup> L. Polo, *Antropología trascendental II*, p. 246.

<sup>50</sup> L. Polo, *Antropología trascendental II*, p. 262.

<sup>51</sup> L. Polo, *Antropología trascendental II*, p. 260. Ya que por ahora no nos detendremos lo suficiente en la noción de situación, cfr. pp. 259-268.

<sup>52</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, pp. 32-33.

<sup>53</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 74-75.

<sup>54</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 33.

ramente 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<sup>55</sup>. Que la crisis sea interior significa que no se puede abordar ‘analíticamente’, porque la intimidad no es analizable, divisible, y es la misma persona la que *es* crisis.

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. Cada uno de los modernos somos la crisis misma. ¿Cómo es posible resolver una crisis donde el sujeto y el objeto se identifican, dónde éstos son la misma crisis y donde la persona misma es la que está en juego? 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.

Si la crisis es cada persona y es global, es también desesperante y provoca un miedo muy peculiar, muy profundo, porque se piensa –equivocadamente– que no es posible salir de ella. Lo radical, entonces, 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<sup>56</sup>. A pesar de que – como señala Polo– “la historia es una situación para la libertad personal<sup>57</sup>, su

<sup>55</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 33.

<sup>56</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 34. El desarrollo de la concepción de crisis como la interiorización del miedo y la mentira está desarrollado en *Antropología de la acción directiva*. Para ejemplificarlo, Polo sigue fundamentalmente a los pensadores rusos Solzhenitsyn, Sakharov y Góricheva así como a los pensadores polacos Tischner, Grygiel y Wojtyła que acuñaron el término de “situación” (sytuacja) a la crisis interior en la que se encontraban con el totalitarismo comunista. Cfr. A. Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, Tusquets, Barcelona; *El primer círculo*; *Vivir sin mentira*, The Washington Post, 18 de febrero; A. Sakharov, *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*; T. Góricheva, *Hablar de Dios resulta peligroso. Mis experiencias en Rusia y en Occidente*; “*Nadiezhdá*” significa esperanza. *Testigos rusos de la fe en nuestro siglo*; *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*; J. Tischner, *Ética de la solidaridad*; S. Grygiel, *La voz en el desierto. Post scriptum al magisterio de Juan Pablo II*; *Mi dulce y querida guía*. K. Wojtyła, *Persona y acción*; *Mi visión del hombre*; *Amor y responsabilidad*.

<sup>57</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 167.

peso hoy es una carga que se presenta como limitante o crítica. Si bien la libertad está situada, sobre todo hay que decir que trasciende a la situación y que su reducción a la situación es un acto libre que indica su trascendencia, pero por ser declive no es su descripción adecuada.

Son muchos los intelectuales que afirman que hoy vivimos en un ‘nuevo totalitarismo’ que ha sometido ya no sólo nuestra libertad política, religiosa, económica, sino, peor aún, nuestra *libertad interior*<sup>58</sup>. En este sentido está claro que “si el miedo ha sido interiorizado, si el miedo es situacional, 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”<sup>59</sup>.

En el caso de la mentira hoy sucede lo mismo: ha sido interiorizada, nos hemos hecho mentirosos, vivimos en la mentira. Y no estamos hablando solamente de la mentira como una enfermedad del lenguaje<sup>60</sup>, del diálogo, sino como una enfermedad del corazón, del espíritu. 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, y entonces se duda de todo y se abre paso al relativismo<sup>61</sup>. De algún modo el hombre, y en este caso la sociedad en

---

<sup>58</sup> Así lo afirma el Papa Francisco refiriéndose a las ideologías liberales y consumistas de nuestro tiempo: “Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas... la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica. ¡La negación de la primacía del hombre! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. *Ex.*, XXXII, 15-34) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano”, *Discurso a los Embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana*, Vaticano, 16 de mayo. El filósofo francés Dany-Robert Dufour desarrolla extensamente esta idea en: *L’individu qui vient après le libéralisme*.

<sup>59</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 34.

<sup>60</sup> En la concepción de Tischner hay que reconocer que es clara la intuición de la mentira como una enfermedad más allá del lenguaje, pero sobre esto no hay en él un desarrollo filosófico más profundo. Cfr. *Ética de la solidaridad*, p. 33.

<sup>61</sup> Citando a A. N. Kliónov, “Filosofía de la inseguridad”, *Syntaxis*, n. 12, Tatiana Góricheva ejemplifica en la Rusia comunista esta interiorización de la mentira: “La única regla del juego observada aquí sin restricciones es la de no estar nunca seguro de nada... Mirad cómo oye las radios extranjeras. No comprende en qué puede mentir y en qué no. La primera verdad con la que llega a compenetrarse en su vida es que todos mienten sin cesar. Ese todos mienten sin cesar viene del miedo”, *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, pp. 50-51.

general, ha interiorizado una ideología<sup>62</sup>, 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<sup>63</sup>.

Cuando se acepta una antropología reductiva, una ideología, se pretende constituir ‘verdadera’ la mentira, porque se está aceptando el error y adaptando la 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”<sup>64</sup>. 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 vivimos en consecuencia.

Una vez que el hombre y la sociedad han aceptado interiormente la mentira, se vuelve imposible la *dirección*. La función de dirección se anula por la misma situación social, pues ésta comprende incluso, y sobre todo, a los dirigentes<sup>65</sup>, es decir, la situación es colectiva y cabe llamarla *desgobierno*. En esta tesitura somos como menores de edad, personas inmaduras que, al no tener libertad de pensamiento<sup>66</sup>, y, por lo tanto, tampoco libertad de proyecto, se sienten invadidas por una profunda sensación de yugo, de esclavitud interior. Un mentiroso y miedoso no puede dirigir a otros, y así 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 dónde se dirige, y, con él, se pierde el sentido de la vida personal y social. La interiorización del miedo y la mentira pone en crisis la dimensión cibernética del gobierno de personas y fragmenta a la sociedad humana.

---

<sup>62</sup> Las ideologías son reducciones antropológicas y, por lo tanto, erróneas. El comunismo no es hoy la única. Es claro que el capitalismo, el liberalismo, el consumismo propios del estado de bienestar, tan presentes en Occidente, son también ideologías que reducen lo humano a la disposición de bienes económicos. Hasta tal grado es también el liberalismo una interiorización de la mentira humana que hoy es generalizado el pensamiento de que “soy en la medida de que tengo bienes materiales”.

<sup>63</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, 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.*, VII, 14-23.

<sup>64</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 35.

<sup>65</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 36.

<sup>66</sup> Los reduccionismos antropológicos son causa de ese *nuevo totalitarismo interior* al que nos referimos donde las ideologías restringen la libertad de pensamiento, de espíritu y de proyecto: “En la sociedad moderna, la libertad de pensamiento está ante una triple amenaza: el opio de la cultura de masas; las egoístas, reduccionistas y cobardes ideologías; y el rígido dogmatismo de la oligarquía burocrática con su arma preferida, la censura ideológica”. A. Sakharov, *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*, p. 29.

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 y un nuevo *estado* del alma. Hemos permitido que permeen la totalidad de nuestra realidad, de nuestra situación. 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. Se trata de sistemas fragmentados porque “el miedo y la mentira rompen la vida social, es decir, aíslan a los seres humanos. 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, son hipócritas”<sup>67</sup>. ¿Acaso no se escucha hoy con frecuencia que la causa de estas crisis mundiales está muy relacionada con la desconfianza? Con tristeza se puede observar cómo el entramado social se ha ido deteriorando en gran medida por la falta de confianza en el prójimo. ¿Acaso no tenemos miedo de romper ese sistema social para evitar la marginación? Pero el nuevo sistema lo es de marginación, de aislamiento individualista, de exclusión y *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 ella es perder la libertad, y entonces surge la desesperación<sup>68</sup>, pues la solución al problema tiene un costo altísimo: la supuesta libertad situada. En la situación de crisis se oscurece la conciencia de sí<sup>69</sup>; yo soy mi miedo y

---

<sup>67</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 37.

<sup>68</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 37. Así es el testimonio de Tatiana Góricheva que explica la interiorización del miedo en el enfado de sus compañeros al percatarse de que siendo disidente (libre interiormente) del comunismo ruso no hubiese sido encarcelada: “¿Por qué enfadado? Porque el miedo tiene cien ojos, como suele decirse. Esto es lo más terrible en la vida soviética: que las personas hayan llegado a *cogerle afición* a ese eterno miedo y no quieran ya ni oír hablar de *desviarse de la norma*, por poco que fuere... por desgracia el hombre vive allí (Rusia) en condiciones tales que le resulta más arduo evadirse de su propia prisión *interior* que de una exterior”, *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, pp. 27-28.

<sup>69</sup> Benedicto XVI, que también define la situación actual como una crisis antropológica, detecta este oscurecimiento: “Es verdad que en el año que termina ha aumentado el sentimiento de frustración por la crisis que agobia a la sociedad, al mundo del trabajo y la economía; una crisis cuyas raíces son sobre todo *culturales* y *antropológicas*. Parece como si un manto de oscuridad hubiera descendido sobre nuestro tiempo y no dejara ver con claridad la luz del día”, *Educar a los jóvenes en la justicia y la paz*, Mensaje Papal del 1 de enero, Roma.

mi mentira. En términos psiquiátricos se podría decir que el hombre en nuestra situación es *anancástico*, es incapaz de ver el problema que le envuelve o aceptar fracturas por lo que resolver su situación implica resolverlo todo: piensa que perderá su libertad en el mismo proceso de liberación, que se perderá a sí mismo.

Esta no es una cuestión epidérmica o superficial, pues el miedo al que nos referimos no es un miedo psicológico; ni siquiera un estado del alma, sino una situación espiritual que atenaza constantemente y que tergiversa permanentemente la verdad personal. Es un miedo que imposibilita la dirección del proyecto personal y su manifestación en la sociedad; un miedo que obstruye la libertad y que inhibe la coexistencia. Si hoy somos desgraciados es porque estamos perdiendo el *don* nativo que Dios nos ha otorgado como personas; por ello, se trata de un problema íntimo, una *enfermedad espiritual*. Así se descubre que crisis en el hombre equivalente a enfermedad. Como indica Polo, “La categoría de enfermedad tiene un valor sociológico: progresar es curarse de una grave enfermedad. ¿Qué enfermedad? La falta de libertad, la enfermedad de ser poco audaz en el uso de las propias capacidades, o de haber sufrido la esclavitud”. Más aún, un carácter existencial: “¿Qué es lo característico del enfermo? No poder valerse por sí mismo, y sufrir por ello”<sup>70</sup>.

Nuestra crisis no es sólo una crisis social, pues sus síntomas manifiestan un fenómeno mucho más profundo. Se trata de una crisis *antropológica* de ámbito universal, porque “¿qué le ocurre a la sociedad cuando se pierde el sentido de la persona? Sucede que esa sociedad se hace totalitaria”<sup>71</sup>. Una sociedad totalitaria manifiesta una crisis antropológica es decir que el carácter social personal del hombre se sobrepone al carácter personal dando lugar al anonimato o al hombre masa. El hombre en una sociedad totalitaria es incapaz de distinguir su esencia de su persona lo cual indica una crisis personal, un declive de la intimidad. Para Leonardo Polo, “no es lo mismo una crisis individual que otra social: la primera es de índole subjetiva y la segunda objetivamente envolvente. La unión de las dos se puede llamar crisis universal o antropológica. Rasgo común de las tres es no ser fenómenos inconscientes, pues en ellos se da cierto tipo de conocimiento que cabe llamar *conciencia crítica*”<sup>72</sup>.

La crisis antropológica como situación es la *sola detención en lo que se es* o incluso más aún en *lo que hay* en pérdida de *quién seré*. Se trata de una reducción del ser personal al ser del universo, o en el mejor de los casos, a la coexistencia social. La tragedia personal es el hombre *sólo*, situado, que por su

---

<sup>70</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 36.

<sup>71</sup> L. Polo, “Una generalización coherente del planteamiento ecológico”.

<sup>72</sup> Polo, L., “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, p. 115.

soledad existencial desespera. El hombre está situado, pero no *es* su situación. El hombre *está*, pero su ser no *es* la desesperanza.

Resumiendo, podemos indicar que nuestra situación de crisis hoy tiene las siguientes características: 1) es *desesperante*, pues no se sabe cuándo se va a salir de ella o si se podrá salir; 2) es *compleja*, es decir, compuesta de múltiples dimensiones, global y colectiva; 3) es *íntima*, pues se ha interiorizado hasta el grado de pretender identificarse con ella; 4) es *fragmentaria*, pues rompe la vida íntima, social y con el cosmos; y 5) es *esclavizante*, ya que convive con una sensación falsa de libertad, pues identifica ‘situación’ con ‘libertad’<sup>73</sup>. Este “conjunto de circunstancias se pueden englobar en una unidad por cuanto están dominadas por el miedo y la mentira y dan lugar a la pérdida de la orientación global”<sup>74</sup>. De ahí que se pueda afirmar que la multiplicidad de crisis responde a la manifestación de una mayor y más profunda crisis interior, estéril y sin crecimiento. El hombre en nuestra situación está fragmentado interiormente, escindido, en crisis no sólo individual, ni sólo social, sino antropológica, personal.

### 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 el ser de sus causas. En este sentido se ha indicado que todos los síntomas antes mencionados se pueden resumir en la interiorización del *miedo* y la *mentira*; pero interesa descubrir las causas que provocan estos 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 con-

---

<sup>73</sup> Polo ejemplifica las características de la situación crítica a partir del totalitarismo comunista en Polonia donde los polacos adquieren cierta conciencia crítica desde donde se abren paso para abandonar lo que ellos llaman *situación* (*sytuacja*). Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, pp. 32-44. Dos ejemplos de la conciencia de la conciencia crítica de la situación en la cultura popular polaca son por un lado la famosa canción *Sytuacja* (situación) de Wojciech Młynarski (la síntesis es el estribillo “Nosotros no queremos querer”) y la famosa novela *Wesele* (La boda) de Andrzej Wajda.

<sup>74</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 47.

creta 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”<sup>75</sup>. 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. Final y claramente, *está en crisis la dimensión religiosa del hombre*”<sup>76</sup>. En términos populares las manifestaciones de la crisis se concretan en cinco ideologías –reducciones antropológicas– que a lo largo de los últimos siglos han ido minando en mayor o menor medida la cultura occidental: el *cientificismo*, el *relativismo*, el *escepticismo*, el *materialismo* y, por último y sobre todo, el *ateísmo*. Para el desarrollo del diagnóstico de la situación, Polo sigue los comentarios del filósofo alemán Walter Shulz<sup>77</sup>, de la Universidad de Tubinga. Revisemos con él a continuación esta especie de dictamen clínico.

#### a) *Cientificismo: fragmentación de la visión 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. En nuestra situación actual se ha perdido la noción del hombre como habitante del mundo<sup>78</sup>: “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 escenario donde se desarrollan las actividades del hombre, y, por tanto, es integrante de

<sup>75</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 51.

<sup>76</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 129. Cursivas nuestras.

<sup>77</sup> Cfr. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México. “En este sentido me parece que es preciso referirse sintéticamente a ese diagnóstico pesimista que enunciaré siguiendo de cerca indicaciones de W. Schultz”, L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 129.

<sup>78</sup> Cfr. F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, p. 44.

nuestros proyectos, en cuanto que se realizan en él; y porque, además, el mundo acogerá nuestro cuerpo al final de nuestro existir”<sup>79</sup>.

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 de- formase la del otro, ésta se vería afectada de modo automático, y viceversa. El éxito al describir con precisión el universo es, por decirlo así, directamente proporcional a la descripción que del hombre se puede hacer. Su papel, su *rol*, su sentido, se ve afectado por el modo en el que se haya decidido disponer del propio escenario en el cosmos. Si la disposición no es adecuada, el hombre no podrá desempeñar con éxito su papel estelar. El personaje sólo surge en un escenario, pues 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 ponerlo 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. Es frecuente que las premisas que sostiene la ciencia moderna no estén respaldadas por la evidencia, sino por argumentos mitológicos. En ese sentido, la vida y el cosmos han dejado de ser misteriosos para convertirse en enigmáticos, mientras que, en épocas anteriores –inclusive en la Edad Antigua y, por supuesto, también en la Edad Media– se tenían concepciones globales del mundo y de 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 inmanentista del mundo, en el que el hombre –como sostiene plásticamente Dilthey– se coloca en el centro del cosmos<sup>80</sup>.

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... y nada más*. En nuestro habitar en el universo hemos ido sustituyendo a la naturaleza con

---

<sup>79</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 130.

<sup>80</sup> Cfr. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 25.

nuestro hacer técnico hasta lograr convertir la cultura en un mundo propio para vivir. “El mundo es un sistema, un *plexo*”<sup>81</sup>, 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*”<sup>82</sup>, perdiendo su categoría de *homo sapiens*.

“Como dominador del mundo –escribe Polo–, 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*”<sup>83</sup>. 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 que, sobre todo, se perfecciona a sí mismo<sup>84</sup>; a esto nos referimos cuando decimos que el hombre re-

---

<sup>81</sup> L. Polo / C. Llano, p. 26. El término *plexo* que usa Polo para referirse al mundo humano se inspira en la palabra *Ganzheit* usada por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Cfr. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 102.

<sup>82</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 243.

<sup>83</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 91.

<sup>84</sup> Y para perfeccionarse el hombre necesita del mundo. El primero en descubrir esto fue Sócrates haciendo –según narra Platón– el siguiente planteamiento: “que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla”, *Diálogos (Gorgias)*, Gredos, Madrid, Tomo I, p. 396 (n. 527 b). El argumento que da Sócrates es profundamente antropológico: 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. El *actuar cibernético* –del que hablaremos más adelante– 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”. En el pensamiento clásico existe una superioridad de la dimensión intrínseca del obrar humano sobre la extrínseca y material. Sin embargo, sin anular el descubrimiento clásico, el cristianismo lo supera y lo *trasciende* al revelar el carácter personal del hombre: su vinculación íntima con Dios. Esto ha sido puesto hoy en día de manifiesto con mayor fuerza y profundidad por la *teología del trabajo* de San Josemaría Escrivá. En el plano filosófico, Leonardo Polo –a partir de la antropología trascendental– descubre el carácter trascendental de la libertad que a partir de una

quiere 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. En esta tesitura 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”<sup>85</sup>, y el protagonismo histórico desaparece dando paso a una *anemia funcional*<sup>86</sup>.

El hombre tiene necesidad –como diría Polo– de autoría 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”<sup>87</sup>. 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 soledad sin lograr encontrar a alguien que sea su referente; no encuentra nada suficientemente acogedor, nada parecido a sí en el mundo moderno que él ha creado; busca al *otro*, pero no logra encontrarlo. La soledad es un problema nuevo: 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 uno se destaca. Hoy estamos desubicados cósmica y socialmente<sup>88</sup>.

---

teoría de la acción humana permite *ampliar* la filosofía clásica y, sobre todo, superar a la moderna en cuanto a su deseo de libertad. Sobre la propuesta de ampliación de la antropología trascendental trataremos más adelante.

<sup>85</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 243.

<sup>86</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 113.

<sup>87</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 29.

<sup>88</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 104. Piénsese esta situación como especialmente grave en países como China que, con la ley de un solo hijo, es un país de

La aludida fragmentación del cosmos abre paso a los reduccionismos antropológicos tan prolíferos en la modernidad. El hombre, al perder de vista su rol en el mundo, se va perdiendo a sí mismo. Esta fragmentación tiene también como consecuencia clara el esfuerzo parcial y fragmentario por comprender al universo y la sociedad, lo cual se manifiesta concretamente en el abuso excesivo del *método analítico* y en el afán por la especialización, muy propio de la ciencia moderna. De este modo “un peligro considerable es el *cientificismo*. Esta corriente de pensamiento no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el *positivismo* y en el *neopositivismo*”<sup>89</sup>.

El *cientificismo*, así entendido, significa una dictadura de la razón, hoy muy criticada, pero no superada. Este racionalismo cientificista provoca paradójicamente la masificación social que, sin comprensión personal –íntima–, queda indefensa, pues la persona se reduce a la masa; el yo desaparece y en su lugar surge la soledad. La medicina es un gran ejemplo de este fenómeno: “Al despersonalizarse, y puesto que no cabe negar la acumulación de la racionalidad ya emanada, la masa se enfrenta hoy con una razón casi mecánica que la envuelve porque ella se ha hecho incapaz de entenderla. En este sentido, la masa se ha convertido en un fenómeno sectorial que afecta a la sociedad entera: el que no es médico no entiende la jerga médica; sólo los economistas parecen saber de lo que hablan, etc. La masificación ha dado lugar a la especialización. Es también una consecuencia inevitable de lo que he llamado *disgregación*. La racionalidad acumulada da lugar a las especializaciones comunicadas. Ello se corresponde con dos rasgos de la masificación: soledad histórica y *disgregación*”<sup>90</sup>. La masificación contemporánea es contraria al reconocimiento del carácter único de cada hombre; además, lo reduce al cosmos y, por lo tanto, lo tecnifica a través de un *espacialismo* vicioso que le desorienta y disgrega de la sociedad y de

---

desorientación íntima y cósmica al comprobar que, salvo los propios 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.

<sup>89</sup> Juan Pablo II *Fides et ratio*, n. 88.

<sup>90</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, pp. 133-134. Polo ejemplifica este punto con la situación contemporánea de la universidad: “la Universidad se transforma en «pluriversidad»; se astilla en las *especializaciones*: se produce incomunicación entre las distintas ramas del saber, y se da una especialización excesiva en la mente de los que se dedican al trabajo universitario. En este sentido, ese espíritu universal –universitario– lo puede proporcionar la filosofía”. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 26-27.

Dios. Hoy se desconoce la capacidad integradora del hombre y desde esta perspectiva el cientificismo se hace claramente insuficiente<sup>91</sup>, pues como se ha dicho, “el aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo”<sup>92</sup>.

La masificación, junto con la doble vida, la permisividad, la mediocridad, la frivolidad, el erotismo, el hedonismo y el tan extendido aburrimiento contemporáneos, son síntomas de la fragmentación del cosmos y la ruptura en el interior del corazón humano. Se ha mencionado el *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”<sup>93</sup>. El terror denota sintomáticamente un miedo al ser extramental, mientras que el aburrimiento manifiesta una especie de miedo que sale de dentro, un interés que no encuentra plexo, que no conecta con el mundo.

Entendido así, terror no es estrictamente miedo, aunque sean pasiones estrechamente vinculadas. Hablando con rigor, el miedo tiene una connotación coexistencial, está referido a otro sujeto, mientras que el terror y el tedio se refiere a la relación del hombre con el cosmos. De hecho, sólo se tiene terror a la catástrofe en cuanto 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 *estatus* de habitante del mundo. Así sucede hoy, por ejemplo, con el terror a la bomba atómica, a la superpoblación, al terrorismo, al cambio climático, temas que hacen resurgir la actitud mítica ante un mundo ingobernable<sup>94</sup>. En esta situación el terror conduce a la desesperación pues estos fenómenos no son estrictamente naturales, sino que interviene en ellos decisivamente la libertad. Se desespera porque se tiene terror a la muerte de la libertad: enfrentarse no sólo a la *nada*, sino a *nadie*.

---

<sup>91</sup> Cfr. C. J. Alonso, *La agonía del cientificismo: una aproximación a la filosofía de la ciencia*. El neo-positivismo contemporáneo se ha encargado de dar continuidad al reduccionismo cientificista sin lograr superarlo.

<sup>92</sup> Juan Pablo II *Fides et ratio*, n. 85.

<sup>93</sup> L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 98.

<sup>94</sup> Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 135.

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 *estatus* 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 indicado– estrechamente unido, y en todo caso subordinado, al *miedo íntimo*<sup>95</sup>.

En el fondo, la fragmentación del cosmos en el hombre significa también no estar reconciliado con la realidad, interesarse negativamente por ella, *aburrirse*, irritarse con lo que debería ser interesante<sup>96</sup>. 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”<sup>97</sup>. Cuando el hombre no está reconciliado con la realidad busca consuelo donde no debe y, como no lo encuentra, lo pasa mal. Ante esa *desorientación global*, que hace la vida más dura, mucha gente usa como válvula de escape el recurso desafortunado al sexo<sup>98</sup>, 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 compensen los fracasos y decepciones<sup>99</sup>. Algo similar a la liberación sexual sucede

---

<sup>95</sup> “Ya nos ha afectado a todos una muerte espiritual universal –denunció Solzhenitsyn en 1974– y la muerte física pronto se inflamará y nos consumirá a todos y a nuestros hijos”, *Vivir sin mentira*, The Washington Post, 18 de febrero. 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.*, III, 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.*, III, 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 *La redención del corazón*, pp. 47-48.

<sup>96</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 198.

<sup>97</sup> L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 98.

<sup>98</sup> El psiquiatra Tony Anatrella tiene un estudio sobre la sexualidad y la violencia a partir de mayo de 1968 y su vinculación con la crisis de interioridad. Cfr. T. Anatrella, *La diferencia prohibida. Sexualidad educación y violencia. La herencia de mayo de 1968*.

<sup>99</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, pp. 198-199.

hoy 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*.

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. En el estado de 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 interés, o más bien –como diría Nietzsche– el objeto del interés es la *nada*. La angustia es un sentimiento generalizado 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<sup>100</sup>.

Ciertamente Agustín de Hipona vivió también un tiempo de crisis (aunque de mucho menor calado que el que vivimos ahora) y asombra 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 todopoderoso 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”<sup>101</sup>. 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”<sup>102</sup>. 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 muero porque no muero’. 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 en-

---

<sup>100</sup> Antes se ha explicado que la crisis social es consecuencia de la crisis personal porque precisamente la interiorización es una característica de la crisis y sólo la persona tiene esa condición radical de intimidad. De ahí la distinción de la angustia en Kierkegaard como objetiva y subjetiva. La subjetiva es aquella “instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado”. Por la objetiva “entendemos el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo”, *El concepto de la angustia*, p. 84.

<sup>101</sup> Agustín de Hipona, *Sermones*, 87, 13.

<sup>102</sup> S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*.

cuentra 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 mortecino<sup>103</sup>. 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; tampoco a sí mismo. Al ser el amor la forma más trascendental –más íntima– que puede generar todo interés, pues el que ama se interesa, si la angustia no es más que *la incapacidad de amar*, mata el interés.

#### *b) Relativismo: irracionalidad ante la historia*

Previa a la fragmentación del cosmos es la división entre los hombres. El hombre ya no se reconoce en el otro. El tú se ha jubilado y el yo reina solitariamente. La división de la humanidad es profecía de destrucción cósmica: “La civilización se encuentra en peligro por una guerra nuclear de carácter universal, un hambre catastrófica para la mayoría de la humanidad, estupefacientes de una cultura de masas narcotizada y el dogmatismo burocratizado, la difusión masiva de mitos que someten a sociedades y continentes enteros bajo el poder de crueles y traicioneras demagogias, y destrucciones o degeneraciones de consecuencias imprevisibles por los cambios en las condiciones de vida en nuestro planeta”<sup>104</sup>. Cuando la relación entre los hombres se fractura el cosmos se desorienta, ‘se sale de madre’.

En nuestra situación 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 que se ha tratado antes. El hombre moderno ha decidido desvincularse no sólo del cosmos, sino también de los demás hombres: ha negado al otro su categoría de otro, de alteridad. Lo que está en crisis es “la imagen universal del hombre, por razones históricas”<sup>105</sup>. 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

<sup>103</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 203.

<sup>104</sup> A. Sakharov, *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*, p. 27.

<sup>105</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 131.

*antropocentrismo*. Aunque San Agustín es un antecedente magnífico de la reflexión sobre la historia, la discusión moderna sobre este tema empezó en el siglo XIX, fundamentalmente con dos autores: Hegel y Dilthey.

Hegel, en el siglo XIX, contempla la historia como un vector creciente hasta la consumación. Cree con certeza, con seguridad, que la historia es una *continua cadena de evolución progresiva* hasta un cumplimiento definitivo. Piensa que la historia tiene un desarrollo racional, que tiene un sentido y un valor unitario: un crecimiento que obedece a leyes especiales y que mira a una meta<sup>106</sup>. 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, la unidad de la especie humana. De ahí que entendamos 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<sup>107</sup>. Sin embargo, ¿dónde queda la libertad del hombre? ¿Es que acaso el curso de la historia es inevitable?

El concepto hegeliano del progreso histórico no es más que una renuncia a la libertad<sup>108</sup>. El tiempo en el hombre *no es serial*. Si el futuro es necesario y la historia no es libre, el hombre debe conformarse con lo inevitable y entonces reaparece en él lo *mítico*: se deja llevar por el *terror cósmico* y acepta la catástrofe. Si Hegel tiene razón, qué sentido tiene la existencia si es inevitable: un automatismo que cancela los proyectos humanos<sup>109</sup>. ¿No es este el sentimiento de Heidegger, de Jaspers o de Sartre? El hombre está sumido en la pasividad, en el automatismo moderno; en términos 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 al hombre frustrando su capacidad de proyecto<sup>110</sup>. Como consecuencia, se ha frustrado la posibilidad de crecimiento en el hombre, lo cual es equivalente a situarlo en crisis.

---

<sup>106</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 131.

<sup>107</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 132.

<sup>108</sup> Cfr. al respecto: A. I. Moscoso, *La persona como libertad creciente en la antropología trascendental de Leonardo Polo*.

<sup>109</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, p. 92.

<sup>110</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 189.

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, cabe preguntar: ¿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, 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”<sup>111</sup>.

Para Dilthey la razón no puede abarcar 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, como posthegeliano, fragmenta la razón en la historia; ésta deviene irracional y, como consecuencia, se tiende a concebir que hay tantos tipos de hombres como de épocas. Así se abre paso el *relativismo histórico*, que permeará con gran fuerza nuestra cultura mientras 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<sup>112</sup>. Con todo, 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*<sup>113</sup>.

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

---

<sup>111</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 131-132.

<sup>112</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 131-132.

<sup>113</sup> 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. *Los hermanos Karamazov*, pp. 861 y 866.

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”<sup>114</sup>.

Hoy se habla de la *dictadura del relativismo*. Esto es cierto porque el relativismo es el único fenómeno que no se apega a sus cánones, ni se mira a sí con su propia lente, ni se mide con la misma vara con que somete a todo pensamiento a sospecha. La *opinión* ha dado un ‘golpe de Estado’. El relativismo actual<sup>115</sup> es el sistema que monopoliza la verdad y sólo la retórica pretende competir. Ya no hay más apuesta por la verdad, y se ha tirado el pensamiento realista al cesto de basura. Este es un problema antropológico, porque ha entrado en crisis la idea del hombre universal, y hoy todos estamos bajo *sospecha*. Peor aún, se ha proclamado la muerte del hombre<sup>116</sup>, y se ha anunciado la convocatoria a la construcción de un hombre ‘nuevo’, un hombre ‘a la carta’.

No podemos entender la historia de un modo seriado, como localización según coordenadas cartesianas<sup>117</sup>, ni tampoco como discontinuidad psicológica<sup>118</sup>. 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*<sup>119</sup>: “Está en crisis la idea de que el hombre tiene un

<sup>114</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 106.

<sup>115</sup> Sobre el relativismo actual es de interés el desarrollo de Juan Fernando Sellés “Las formas actuales de relativismo y su discusión” en *En defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento*.

<sup>116</sup> Ese es el caso del pensamiento post-moderno que ha llevado a un desesperado extremo el planteamiento moderno de la libertad y conocimiento subjetivo; no sólo poniendo en duda, sino, declarando la inexistencia del propio sujeto. Michel Foucault se ha convertido en el heraldo de este discurso: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin”. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, p. 345.

<sup>117</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 143.

<sup>118</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 142.

<sup>119</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 75. Sobre la naturaleza y origen del escepticismo es de interés el desarrollo de Juan Fernando Sellés “Examen del escepticismo” en *En defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento*.

poder que se ejerce en el orden cultural. Esta crisis arranca de la situación actual de la técnica<sup>120</sup>. Al parecer, del mismo modo que el cosmos y la historia, la técnica se nos ha ido de las manos y no tenemos claro a dónde va parar; sin embargo, lo que todo el mundo tiene claro es que la ciencia no nos ha conseguido la prometida felicidad y esta situación ha puesto de manifiesto un escepticismo en el obrar humano. De ahí que Polo entienda por escepticismo “la consideración de la diferencia entre la mediación y la inmediatez como un problema insoluble”<sup>121</sup>, que el plano cultural significa la crisis de la actividad técnico práctica.

La realidad técnica es inherente a la sociedad: “no habría técnica sin sociedad ni tampoco sociedad sin técnica”<sup>122</sup>. 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”<sup>123</sup>. Se da de nuevo y desde otra perspectiva la disminución ontológica a la que se ha aludido. El hombre ya no queda sólo al abandono del cosmos y de la historia, sino que ahora y de modo simultáneo queda a expensas de la crisis tecnológica que “consiste precisamente en que su dinámica se haga autónoma y que sea dicha dinámica la que arrastre al hombre”<sup>124</sup>.

Tiene sensatez 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”<sup>125</sup>. El hombre centrado en sí mismo tiene que satisfacerse, y para eso sólo puede contar consigo mismo,

---

<sup>120</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 133.

<sup>121</sup> L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión” en A. L. González / I. Zorroza, (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, p. 668.

<sup>122</sup> L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión” en A. L. González / I. Zorroza, (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, p. 133.

<sup>123</sup> L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión” en A. L. González / I. Zorroza, (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, p. 134.

<sup>124</sup> F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, p. 44.

<sup>125</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 59.

ya que la idea cristiana del Dios amoroso no se tiene en cuenta. Entonces el universo se ve como un insulto o, en todo caso, como un enemigo a vencer y a explotar<sup>126</sup>.

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 obligando al hombre a seguirla, de cuyo funcionamiento es muy improbable –por no decir imposible– que se obtenga un resultado útil para él. Así, los instrumentos que el hombre produce como prolongación de su corporeidad humana amenazan con ejercer un 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<sup>127</sup>. Tal vez sea difícil pensar esto en términos materiales; sin embargo, es 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 su referencia intelectual carece de límites. Al alcanzar un nuevo estadio técnico se abren nuevas posibilidades, ya que la técnica no tiene fin. Sin embargo, no podemos perder de vista que, como toda acción humana, la técnica 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<sup>128</sup>. Esta situación es manifiesta en prácticamente todas las ramas del saber, donde las ciencias se encuentran desorientadas sin conocer 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? Según Polo, porque nos hemos concentrado exclusivamente en los *resultados* de fabricación<sup>129</sup>. La visión pragmática de la vida se ha impuesto sobre lo que él llama una ‘orientación global’. De continuar esta situación, de no ser capaces de enfrentar la crisis tecnológica, el que antes era nuestro aliado ‘mágico’ se convierte ahora en un peligroso enemigo. Y el que creyó ser ‘aprendiz de brujo’ se encuentra en la misma tragedia que la técnica, que se desposee de sentido humano, invierte la

---

<sup>126</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 111.

<sup>127</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 118-119.

<sup>128</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 135.

<sup>129</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 117.

relación medio-fin y nos reduce tristemente a *homo faber* obligándonos a dejar de ser *homo sapiens*<sup>130</sup>. ¿No es esto lo que sucede en muchos lugares en los que el sistema capitalista ha calado hondo?

La técnica ha adquirido un carácter deshumanizante en cuanto que es frecuente que provoque que el hombre pierda su propio fin y quede reducido a una pieza de la gran maquinaria<sup>131</sup>. ¿No es ésta la crítica de Chaplin en *Tiempos modernos*? Una sociedad que no se da cuenta de esa 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 hoy –antes no existía ese concepto– al tiempo libre, que en realidad es un tiempo vacío<sup>132</sup>, o una manifestación de vacío interior humano.

Hoy, al abrirse 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”<sup>133</sup>.

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 recibe críticas y es objeto de descalificaciones en las más altas esferas científicas. 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”<sup>134</sup>. Estamos en una fase post-positivista, fase de desconfianza, pues hemos descubierto que Comte no tenía razón y estamos reponiendo por todos lados la actitud *mítica*<sup>135</sup>. La ciencia moderna aún

<sup>130</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 117.

<sup>131</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 135.

<sup>132</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 116.

<sup>133</sup> R. Alvira, “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, vol. XIX, nº 2, p. 20.

<sup>134</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 24.

<sup>135</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 28.

sigue un modelo de explicación mítica<sup>136</sup>, porque busca explicarlo todo a partir del pasado, de condiciones iniciales, y afirma que el mundo no tiene finalidad alguna<sup>137</sup>. Kuhn<sup>138</sup> y la Escuela de Frankfurt se han encargado de poner esto de manifiesto: la ciencia racional moderna carece de fundamento y la actitud de la ciencia es enteramente crítica; los paradigmas científicos son postulados cuya vigencia no es constante. No se trata ya de la actitud relativista sino de la escéptica, que es la crítica a la resignación del relativismo; esto es intuicionismo sin método<sup>139</sup>, que con facilidad se refugia en el mito.

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”<sup>140</sup>. 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”<sup>141</sup>.

#### d) *Materialismo: indigencia del espíritu*

Podríamos decir que la decepción actual es triple: ante el cosmos, ante los demás hombres y ante las obras del propio 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?”<sup>142</sup>. Esta es justamente la idea que predomina en nuestra situación actual: se piensa que “el espíritu está privado de toda

<sup>136</sup> Para Feyerabend la ciencia es una tradición.

<sup>137</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 34-35.

<sup>138</sup> Cfr. Th. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*.

<sup>139</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 167.

<sup>140</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 90.

<sup>141</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 90.

<sup>142</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 136.

influencia sobre el cuerpo”<sup>143</sup>. 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.

La consecuencia parece 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<sup>144</sup>. Hoy, la pseudo-esclavitud en muchos lugares de África y Asia, e incluso 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”<sup>145</sup>.

¿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<sup>146</sup> 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 la superficialidad, pues se ha abandonado lo

<sup>143</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 136.

<sup>144</sup> Cfr. F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, p. 52.

<sup>145</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 77-78.

<sup>146</sup> Kierkegaard fue muy consciente de esta pereza y mediocridad espiritual de la época y también fue uno de los precursores del pensamiento crítico posterior: “Una profunda renuncia religiosa al mundo y a todo lo que es del mundo, acompañada de diaria abnegación, es impensable entre los jóvenes de nuestra época... La actual generación ha tomado la seria decisión de que será la siguiente generación la que se hará cargo del trabajo; y para evitar molestarla o retardarla, la actual se hará cargo de los banquetes”. “No se pretende abolir la monarquía, de ningún modo; pero si poco a poco la pudiéramos convertir en una ilusión, entonces felices gritaríamos: ¡Viva el rey! Tampoco se pretende abolir la excelencia, de ningún modo; pero si tomándonos el mismo tiempo logramos difundir la idea de que es una ilusión, entonces sí la admiraríamos. Se busca mantener toda la terminología cristiana, pero estar al mismo tiempo ciertos de que esto no debe significar nada decisivo”, *La época presente*, pp. 45, 59.

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”<sup>147</sup>.

El *nihilismo práctico*<sup>148</sup> en el que hoy nos encontramos demuestra la impotencia a que hemos reducido al espíritu para hacerse cargo del destino personal y cósmico. Se trata de un abandono del espíritu en el que tanto el alma como el cuerpo se fragmentan. Sin pretender exagerar, Polo solía ejemplificar esta situación con la carencia de integración de la música Rock y decía a sus alumnos: “El rock ‘n roll es la pérdida psicosomática de la libertad”<sup>149</sup>. Es éste un fenómeno de fuga y evasión en declive que inunda de vacío la existencia. Hoy existe un agotamiento que impide al corazón alzar la mirada a los proyectos más propiamente humanos en un esfuerzo de alcanzar la unidad de vida.

De nuevo hemos mirado hacia abajo sin conseguir alzar 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”<sup>150</sup>.

Al renunciar a la fuerza del espíritu y someternos 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”<sup>151</sup>.

La indigencia del espíritu es aún más evidente en medio de una cultura que, siendo cristiana, ha abandonado su vocación. Haber saboreado los placeres del

<sup>147</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 136.

<sup>148</sup> Ricardo Yepes describe las características del nihilismo práctico contemporáneo: la desesperación, el fatalismo, el sin sentido, el cinismo, el pesimismo, la afirmación eufórica de la vida y la ebriedad, el *Carpe diem*, el interés por lo pragmático, el deseo de bienestar, la valoración excesiva del dinero, el afán de poder. Cfr. *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, pp. 168-179.

<sup>149</sup> Testimonio de Javier Vergara en Defensa de Tesis de Dolly Arancibia, 5 de diciembre de 2014, Universidad de Navarra, Pamplona.

<sup>150</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 136.

<sup>151</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 83.

espíritu y después privarse de ellos deja al hombre en un estado de frustración que pisotea su dignidad y que le conduce al desprecio de los bienes perdidos. En este sentido, de modo estricto, tendríamos que decir que si la angustia es posible en los paganos, la desesperación sólo es posible entre los creyentes. Como señala Polo, el cristiano cultural puede ser individualista, pero no el pagano<sup>152</sup>. El hombre que ha renunciado a la fuerza que anima al cuerpo queda al amparo de lo material, que de por sí no puede ofrecer ningún amparo. Esto es fundamentalmente una renuncia a la libertad para someterse a la esclavitud de la materia. Ese hombre está atolondrado, adormilado, pues de los recursos disponibles sólo desea acudir a los más precarios, y se abandona a la superficialidad inmediata tan propia de nuestra época<sup>153</sup>. Es una situación trágica, pues siendo espirituales, no degustamos sus placeres, sus potencialidades. Estando el hombre íntimamente llamado a lo magno en su alma, no le queda más que conducirse con pusilanimidad y en esta situación la mediocridad engendra inseguridad<sup>154</sup>.

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

Lo más grave de la situación, y tal vez el punto central de la crisis de la sociedad moderna que llega hasta nuestros días, es el *ateísmo*, la 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,

---

<sup>152</sup> “En ese sentido, por ejemplo, un cristiano cultural parcial puede ser individualista –el pagano no es individualista, como advierte Hegel–”. L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 266.

<sup>153</sup> “En contraposición a la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada y, sin embargo, hay publicidad inmediata”, S. Kierkegaard, *La época presente*, p. 44.

<sup>154</sup> “Por eso la inespiritualidad de que estamos hablando puede poseer hasta cierto punto todo el contenido de la espiritualidad, pero –nótese bien– no como verdad sino en cuanto a rumor y comadreo... Por eso cuando se trata de exponer la falta de espiritualidad se le hacen decir con gusto puras chácharas y esto porque no se tiene el coraje de permitir que la falta de espíritu se exprese en su propio lenguaje. Esto no es, ni más ni menos, que inseguridad... El hombre sin espiritualidad se ha convertido en una máquina parlante”. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 125-126.

percibimos más claramente que existimos; el dolor nos remite inexorablemente al hecho de que existimos”<sup>155</sup>.

El existencialismo es la forma más moderna de ateísmo, pues al considerar al hombre como ‘puro existir’ –dejando de lado la esencialidad, quedándose con el puro acontecer– cierra la puerta a cualquier posibilidad de apertura, de coexistencia, no sólo social sino trascendental. Se trata de una reductiva adhesión del hombre a su localización cósmica, donde la historia no comparece y la libertad se hace líquida, se diluye. ‘Somos como ocurrimos’, pero si el hombre es puro suceso, es radicalmente finito, y además con una finitud insuperable; de ahí al absurdo –a la desesperación– hay sólo un paso. Por esa situación, no sabemos que quiere decir que Dios exista y nos quedamos en la pura soledad de la existencia<sup>156</sup>, 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 no sólo al aburrimiento, sino sobre todo 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 y por tanto estoy *abandonado* en el mundo.

¿Por qué hemos preferido la soledad? ¿Por qué hemos negado a Dios? Porque hemos perdido nuestra “orientación global”<sup>157</sup>, nuestro centro integrador fragmentándonos interiormente. De un modo similar –dirá Polo– al pecado original<sup>158</sup>, la negación moderna de Dios ha supuesto la pérdida de la ‘*integritas*’<sup>159</sup>

<sup>155</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 137.

<sup>156</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 137.

<sup>157</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 224.

<sup>158</sup> “La tragedia puede aparecer en la vida humana porque el hombre peca precisamente por desvinculación del coexistir, por querer no coexistir. El pecado original es un pecado contra la coexistencia. Es querer vivir sólo: desobedecer a Dios y actuar sin El, rompiendo la comunidad con Dios”. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 117

<sup>159</sup> El hombre perdió la integridad y la libertad después del pecado de Adán y Eva según 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”. Las cursivas nos mías. Cfr. Juan Pablo II *La redención del corazón*, p. 44.

y de la ‘*libertas*’, situando al hombre en la *esclavitud solitaria* del *miedo* y la *mentira*, a un paso de 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”<sup>160</sup>.

El hombre ateo pretende ser creador, concededor del bien y del mal; sin embargo, esta actitud es una equivocación global. En esta tesitura el hombre se distingue mucho menos de la nada que de Dios. El hombre, al ser un ser que no se da a sí mismo el ser, sino que es creado, es *ad extra* respecto del Creador; pero simultáneamente es *extra-nihilum* porque se distingue radicalmente de la nada. Sin embargo, ese pequeño detalle pasa desapercibido. 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<sup>161</sup>: “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”<sup>162</sup>.

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<sup>163</sup> se refiere, preci-

---

<sup>160</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 148. La comprensión de que la ruptura interior es consecuencia del pecado estaba muy clara en Kierkegaard: “El hombre, cualquiera que sea, no tiene otra manera de llegar a comprender cómo ha entrado el pecado en el mundo si no es partiendo única y exclusivamente de su misma interioridad... Es ciertísimo que todo hombre de ciencia debe olvidarse de sí mismo. Pero en este sentido también es suerte que el pecado no sea un problema científico; y como consiguiente, ningún hombre de ciencia ni tampoco ningún proyectista puede sentirse de veras obligados a olvidar cómo vino el pecado al mundo”, *El concepto de la angustia*, pp. 76-77.

<sup>161</sup> La Constitución *Gaudium et Spes* (n. 36) del Concilio Vaticano II lo expresa así: “la criatura sin el Creador se esfuma”.

<sup>162</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 74-75.

<sup>163</sup> 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

samente, 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”<sup>164</sup>. Hoy, nuestro terror, aburrimiento, inseguridad, pesimismo, perplejidad, decepción, desconsuelo, inquietud, desconfianza, angustia, desesperación, son fruto de un miedo íntimo a acometer –a amar– a Dios; son una manifestación de nuestra tristeza espiritual. Hemos perdido a Dios y desesperamos.

Soltarse íntimamente de Dios es una acción personal que radica en lo más íntimo del hombre y afecta a todas sus dimensiones. Podríamos decir que es un vicio que desorienta al hombre de modo *global*<sup>165</sup>. Por eso 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”<sup>166</sup>.

¿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 una tesitura similar? 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<sup>167</sup>. 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

---

preceptos, rencor, malicia, divagación de la mente por lo ilícito, amargura, ociosidad, somnolencia, curiosidad, verbosidad, inquietud corporal, inestabilidad. Esto también lo tenía claro Quevedo: “la misma tristeza inventa por sí misma muchos motivos de sentimiento”. A. Herrán / M. Santos, *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, n. 44, p. 8.

<sup>164</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 205.

<sup>165</sup> Cfr. 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.

<sup>166</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 80.

<sup>167</sup> Así lo entiende el Doctor Angélico. Cfr. Tomás de Aquino, *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, II, d. 32, q. 9. El Diablo miente a Eva y ella no fue capaz de descubrir el error detrás de la mentira. Hay ahí un error en el *conocer*. Pero esto no es sólo una desactivación del conocer. La causa y el fin de aceptar la mentira está en una deficiencia en el *amar* a Dios por el amor propio del “seréis como dioses”. Por eso la aceptación de la mentira es *libre* (deficientemente porque la libertad está orientada a Dios) rechazando la *coexistencia* con Dios y en definitiva su amor. Hay en el pecado original una *desactivación* en el amar, en el conocer, en la libertad y en la coexistencia.

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. Puesto que el vacío interior demanda un contenido, la ‘aversio a Deo’ comporta la conducta dominante propia de la ‘*conversio ad creaturas*’<sup>168</sup>. “La crisis moral que afecta no sólo a occidente, sino a nuestro mundo entero, tiene raíces antiguas y, sobre todo, profundas. En la tradición cristiana se fija ya su comienzo en el momento histórico del pecado original”<sup>169</sup>.

¿No es este el problema 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 sustitutos 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)”<sup>170</sup>. Esta desesperación abismal fruto de la tristeza<sup>171</sup> es la situación más peligrosa<sup>172</sup> en el hombre, pues 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<sup>173</sup> y de la muerte, y en esa situación nos encontramos hoy.

---

<sup>168</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 197-198. En la misma línea de la *Gaudium et Spes* (n. 24), 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.

<sup>169</sup> R. Alvira, *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, p. 5.

<sup>170</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 76-77.

<sup>171</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 20, p. 4.

<sup>172</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 20, p. 3.

<sup>173</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 67.



## CAPÍTULO II

### EL MIEDO EN EL INICIO DE MODERNIDAD

#### 1. Un fenómeno íntimo que cambió la sociedad

Hoy por hoy está en alza el alejamiento de la creencia religiosa, el agnosticismo y el ateísmo. En efecto, la desvinculación del hombre con Dios es una realidad patente. Pero, ¿cómo hemos llegado 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 ha entrado en crisis? Y, sobre todo, ¿a qué se debe que la dimensión religiosa haya 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 otro, no es normalmente lo primero, ni tiene carácter repentino<sup>1</sup>. Para comprender con profundidad la naturaleza de la crisis en que nos encontramos es inevitable remontarnos al pasado.

La historia del pensamiento se concentra en tres grandes hitos históricos<sup>2</sup> 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 siglo XIII y el primer tercio del XIV en París, y bajo el liderazgo de Alberto Magno, Alejandro de Hales, Bue-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 69.

<sup>2</sup> Cfr. R. Yepes, “Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, vol. XXV, nº 1, pp. 101-24. La comprensión de filosofía de la historia que realiza Polo es renovada, sintética y original, por lo que permite continuar el crecimiento del pensamiento clásico y superar corrigiendo (*in melior*) al pensamiento moderno. Como señala Yepes, “una de las convicciones más claras de Polo es que si la filosofía quiere progresar ha de medirse con los momentos más altos que ha alcanzado a lo largo de su historia. Si no lo hace así, no alcanzará la altura que su propio momento histórico le exige ni podrá resolver las incongruencias que hayan quedado pendientes en esas situaciones históricas previas. Somos, inescusablemente, herederos del pasado”..

naventura, Tomás de Aquino, Eckhart, Escoto y Ockham<sup>3</sup>. El tercero es el *período idealista*: de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Berlín, bajo el liderazgo de Kant, Fichte, Hegel y Schelling.

A estás tres grandes cumbres del pensamiento preceden y suceden momentos históricos de despeñadero, de crisis y decadencia: “La primera es *la griega*, que tiene lugar a fines del s. V a. de Cristo a consecuencia de las Guerras del Peloponeso (432-404 a. de C.). La segunda acontece en la Europa medieval del primer tercio del s. XIV y está representada por el *nominalismo*. La tercera ocurre en la Europa moderna a finales del s. XVIII, y se caracteriza por la quiebra de la conciencia cristiana. En la cuarta, en que nos hallamos inmersos, comenzó con lo que se suele llamar *kulturkrisis*”<sup>4</sup>.

Para nuestro interés es especialmente relevante el periodo bajomedieval, por ser posiblemente el momento de mayor crisis que se ha presentado en la historia<sup>5</sup>. ¿Por qué? Porque no se trata simplemente de una crisis social –como pudiera ser la crisis del Imperio Romano–, sino de una *crisis antropológica*, de una síntesis de la crisis individual y social de la cultura muy particular, la cristiana; no del cristianismo, sino de la cultura que se desarrolla en su seno. Efectivamente, si se piensa con rigurosidad, no se trata sólo de una *kulturkrisis*, ni de una *umweltkrisis*, ni siquiera de una *mittweltkrisis*, sino más bien –con palabras de Polo– de una *eigenweltkrisis*<sup>6</sup>. Con otras palabras diríamos nosotros que la crisis que padece occidente no es *ad-extra*, ni siquiera *ad-intra*, sino más aún: *íntima*. Por este motivo, la crisis medieval está íntimamente vinculada con las dos crisis posteriores: la romántica y *kulturkrisis*.

---

<sup>3</sup> A partir de las investigaciones de Gilson sobre el s. XIII se comenzó un debate que revalorar este momento histórico. Diversos autores disputan sobre el momento en que se debe de encuadrar a Escoto y a Ockham: si corresponden al pensamiento medieval o al moderno. Cfr. E. Gilson, *History of christian philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York. B. Kent, *Virtues of the will. The transformation of ethics in the late thirteenth century*.

<sup>4</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, pp. 115.

<sup>5</sup> 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 respecto del pensamiento moderno sea probablemente –como admite alguno de sus conocedores– 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”. I. Miralbell, “Leonardo Polo y el realismo gnoseológico en la actualidad”, *Studia Poliana*, n° 6, p. 176.

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *La persona y su crecimiento*, pp. 50-51.

Se trata 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”<sup>7</sup>.

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 Alberto Magno y Tomás de Aquino, obteniendo una temerosa reacción en el 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”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 44. Para Polo está claro que el origen de la modernidad se encuentra en Escoto, y así lo expresa en el título de uno de los epígrafes de este libro: ‘Escoto fundador de la Época Moderna’.

<sup>8</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 46. Es importante aclarar que este tipo de afirmaciones categóricas y poco matizadas son frecuentes en Polo debido a que muchas de sus publicaciones son fruto de la transcripción por parte de sus alumnos (corregida siempre por él mismo) de sus clases orales en cursos universitarios y conferencias. A esto se debe el tono ligero que en otro contexto sería muy polémico. Sin embargo, de entre los estudiosos de Polo no hay quien dude que estas expresiones sean acordes con su pensamiento y manifiesten la síntesis de su pensar. Ahora, si bien parece agresiva ésta y otras expresiones, la idea de Polo sobre el *miedo* de Escoto a Aristóteles resulta evidente tras la lectura del *Prólogo* a la *Ordinatio* de los *Comentarios de las Sentencias en Oxford* donde el Doctor Sutil plantea el punto neurálgico de sus disquisiciones: ‘Si la filosofía basta para proveer al hombre de los conocimientos necesarios para alcanzar la visión beatífica’. Escoto piensa que no. Cfr. J. Duns Escoto, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*; D. González Ginocchio, “La metafísica en el prólogo de la *Ordinatio*”, en *Ser e infinito en Duns Escoto*, pp.140-149. Es cierto que la intención de Escoto no es meramente descartar al ‘Filósofo’ (Aristóteles) y sus ‘filosofantes’, sino rescatar la fe, como señala Gilson: “Lo que intenta demostrar no es la inutilidad de la filosofía, sino la necesidad de la revelación... (Avicena interpretando a Aristóteles) cree saber por conocimiento metafísico puro, que el intelecto humano es naturalmente capaz de todo el ser; se equivoca en que cree saberlo sin ayuda de ninguna religión, pero su proposición no es menos verdadera”, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, p. 625. Sin embargo, la agresiva argumentación del Prólogo antes mencionado se encuentra claramente dirigida *contra* Aristóteles y los aristotélicos, y toda su argumentación es una confrontación directa y explícita con ‘el Filósofo’. De este modo

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. Al parecer, toda la estructura racional del pensamiento aristotélico se presentaba tan perfecta que a los primeros modernos les pareció excesivo. La rigidez y contundencia de este pensamiento metafísico sugería que todo es necesario porque tiene una razón de ser y, Dios, al ser la primera realidad, también es necesario. Pero entonces, ¿dónde queda la libertad? Y junto con ella, ¿cómo es posible comprender la dimensión amorosa de Dios propia de la fe cristiana en un sistema con tan poca ‘cintura’?

Si lo radical es lo necesario, hacía falta una ampliación de la filosofía aristotélico-tomista diera razón de la libertad. Esa era la intención de Escoto; pero su alternativa de ampliación fue errónea y lo que consiguió fue —más que una ampliación— una reducción antropológica: un intento frustrado. Para Escoto estaba claro que ‘Deus caritas est’<sup>9</sup>. Escoto es profundamente conciente que el amor es libre, el acto *más* libre. El problema está en su comprensión de la libertad. Para él la libertad descansa en la voluntad<sup>10</sup> y, así entendida, es voluntaria; la voluntad es el agente amoroso. Sin embargo, en Aristóteles y en Tomás de Aquino está claro que la facultad superior del alma es la inteligencia, por encima de la voluntad; y esto es un problema para Escoto. Si el conocimiento es más perfecto, entonces la fe —como él la entiende— está en peligro: no es posible que Dios sea amor. Escoto pretende salvar el amor revelado sobreponiendo *voluntariamente* la voluntad a la inteligencia<sup>11</sup>.

---

si pudiésemos dudar de la intención de Escoto de atacar a Aristóteles, no dudamos del resultado: si el antiaristotelismo escotista no es de *intención*, si lo es en la *práctica*. Es de interés que Escoto respalde su argumentación confirmándola con la autoridad de San Agustín (*De Civitate Dei*), cuya exageración será muy frecuente e inclusive propia del pensamiento moderno neoplatónico.

<sup>9</sup> 1 Jn., IV, 8.

<sup>10</sup> “La libertad reside formalmente en la sola voluntad, no en otra potencia distinta”, J. Duns Escoto, (1891) *Opera Omnia*, vol. III, Disputatio tertia, De intellectu et voluntate, Sectio XV.

<sup>11</sup> Cfr. J. Duns Escoto, *Reportata Parisiensis*, IV, d. 49, q. 2, n. 11, 20. Esta argumentación de la voluntad ya la habían planteado antes en la Universidad de París otros franciscanos como Guillermo de la Mare, Pedro Olivi y Gonzalo Hispano. Cfr. William de la Mare, *Correctorium fr. Thomæ*, aa. 34, 50 (pp. 161-164, pp. 221-222); Peter Olivi, *Quaest. II Sent.*, q. 57 (II, 365); Gonsalvus Hispanus, *Questiones disputatae*, q. 4 (pp. 50-68). “El gran problema que plantea Duns Scoto es éste: ¿qué es *prius* la verdad como entendida o la intelección de la verdad? En Ockham también tenemos lo mismo: ¿qué es *prius* la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una simetrización bastante clara, que es su voluntarismo”. L. Polo, “Planteamiento de la antropología trascendental”, *Miscelánea Poliana*, n° 4, p. 16.

Escoto escinde la voluntad de la naturaleza abriendo paso a la noción moderna de *autonomía y libertad arbitraria subjetiva* para afirmar una absoluta libertad de Dios y la consecuente contingencia del mundo, incluido el hombre. Efectivamente, las ideas tienen consecuencias. En términos aristotélicos, Escoto sutilmente naturaliza la inteligencia e irracionaliza la voluntad. Mientras que la preocupación de Escoto es afirmar la radical contingencia ontológica, la de Ockham será la potencia contingente de Dios.

La intención y la intuición de Escoto<sup>12</sup> es adecuada, pues la comprensión metafísica de Tomás de Aquino de la libertad, y por lo tanto del amor, es categorial y, asimismo, está vinculada a la inteligencia, por lo que no está clara esa supremacía del amor sobre el conocimiento que en la fe cristiana está perfectamente clara. ¿Qué es lo que sucede? Es necesaria –hoy más que nunca– una *ampliación* antropológica, una comprensión profunda de la libertad y del amor que vaya más allá del plano ético y metafísico y que supere las limitaciones del método que los primeros modernos consideraron ‘rígido’ y ‘racionalista’<sup>13</sup>.

Con la intención moderna de libertad, bajo la protección de la fe, al intentar frenar el ‘intelectualismo’ exagerado, se exaltó la voluntad limitando a la razón<sup>14</sup>. Hoy es asombroso descubrir cómo “desde el principio de la Edad Moder-

---

<sup>12</sup> En palabras de Gilson: “es el Dios encadenado a la necesidad griega de los filósofos árabes el que provocó esta reacción cristiana en el pensamiento de Escoto”. Y más adelante: “El resorte secreto de la doctrina de Escoto es su decisión de negar que el mundo emane del entendimiento divino como la consecuencia emana de un principio”. *La filosofía en la edad media*, p. 562.

<sup>13</sup> Esta frustración moderna por la rigidez de la metafísica ante la complejidad subjetiva de la libertad y el amor en Aristóteles y presente en Aquino la detectó adecuadamente Karol Wojtyła y le sirvió para abrir nuevos horizontes a la noción de la persona humana: “la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto... Parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y la autoconciencia, de las que, sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas. En cualquier caso, este modo de pensar hace que, aquello en lo que más se manifiesta la subjetividad de la persona se presente de un modo exclusivamente objetivo... Pero prácticamente se detiene aquí. Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”, *Mi visión del hombre*, pp. 311-312.

<sup>14</sup> “Lo que vengo exponiendo era conocido por los grandes comentadores medievales de Aristóteles. Era una convicción común (más o menos neta según la perspicacia de cada uno), que luego se perdió. En la historia de la filosofía ha sufrido un largo *eclipse* el tema de los movimientos discontinuos, de las *operaciones inmanentes*. Ello se debe a muchas razones en las cuales no es posible entrar ahora. La razón fundamental simplemente es esta: hay un momento en el que se empieza a *sospechar que no hay operación cognoscitiva*, o que el conocimiento es pasivo. En la sospecha intervienen el intuicionismo y el voluntarismo. Esto tiene lugar en el siglo XIV, que no es exactamente una decadencia, sino el intento de *rechazar* a Aristóteles. Dicho

na se abrió un *abismo entre la teología y la filosofía*<sup>15</sup> que hasta hoy no se ha logrado integrar. “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”<sup>16</sup>. Esta crítica separación está más claramente manifiesta en Ockham, y el resto de la modernidad la heredarán como un nuevo principio incuestionable. Más que tender un puente, la presente investigación intentará también aportar luces de *integración* entre estas dos ciencias, y –por qué no– con ellas también de todas las demás, tal como se encuentran integradas en la realidad de la persona humana.

### a) Escoto y Ockham: *desistir y disentir*

Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham reaccionan temerosamente al notar el paganismo latente en la obra aristotélica. Sin embargo, cualquiera que haya tenido un acercamiento al Estagirita descubre con facilidad que, en él, paganismo no significa desbocado gnosticismo. Los problemas necesitan ser abordados de frente, como los toros: ‘hay que cogerles por los cuernos’. Este es el momento de mayor pesimismo en la historia: el miedo a Aristóteles y a la

---

intento se centra en la tesis de que la voluntad es el núcleo de nuestro espíritu y se niega el predominio del entendimiento, se invierte la convicción de Aristóteles que resalta la perfección del conocer frente a lo imperfecto del deseo. Ciertos teólogos medievales no aceptan la hegemonía del intelecto porque implica al parecer, la imperfección de la voluntad. Ahora bien, como Dios es caridad, la voluntad no es insuperablemente imperfecta. En Dios se da la voluntad”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, pp. 67-68.

<sup>15</sup> W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 32. “Nadie ha llevado más lejos que él esta rigurosa distinción de los órdenes (teológico y filosófico). La ciencia, que descansa en la evidencia de los términos, es incompatible con la fe respecto a un único y mismo objeto... Nuestra observación, puramente histórica, es que nos involucramos en dificultades inextricables al intentar encontrar, como lo hemos hecho nosotros mismos durante mucho tiempo, en los teólogos clásicos de la Edad Media, una distinción entre ‘teología natural’ y ‘teología revelada’, tallada en el patrón de la distinción entre fe y razón. Esta era familiar a nuestros teólogos, y, desde Alberto Magno muy clara en sus espíritus”. E. Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, pp. 624-627. Cfr. asimismo: A. González Álvarez, *Manual de historia de la filosofía*, p. 290.

<sup>16</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 46. Con la intención de ‘respetar’ el método analítico, hoy, la generalidad de las tesis doctorales y de los tribunales están impregnados de este escepticismo y temor teológico por lo que un estudio *sistémico* es prácticamente inaudito, incluso en los círculos con mayor respeto a la ciencia teológica.

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<sup>17</sup>.

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 siete siglos de nosotros. Puesto que la historia no es serial, puede haber grandes núcleos –depósitos de virtualidades– de los que se ha prescindido, abandonado y/o rechazado, y en esa situación nos encontramos<sup>18</sup>. Aunque el esfuerzo por salvar la fe ante la fuerza de la razón aristotélica no es trivial, hay que decir que, tal como se llevó a cabo a inicios de la Baja Edad Media, es un *error*, y los errores tienen sus consecuencias.

Como se ha indicado, aunque la modernidad vio la luz años después, su concepción y gestación sucedió a principios del siglo XIV<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>. 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,

---

<sup>17</sup> Cfr. I. Falgueras, *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, [http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo\\_Polo/Leonardo\\_Polo/Clasica.html](http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html) Consultado el 8 de junio de 2010.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 95.

<sup>19</sup> Al igual que Polo, Étienne Gilson también considera que la modernidad comienza con Escoto y Ockham. Cfr. E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*.

<sup>20</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 60. Es posible que Polo pensara esto (que en Escoto se encontraran las raíces del pensamiento de Descartes) desde sus estudios doctorales. Así lo confirma *Evidencia y realidad en Descartes* cuando Polo señala (p. 137, pie de página) que la concepción cartesiana de la evidencia considerada en abstracto como pura potencialidad le “recuerda la distinción formal de Escoto”. Y señala a continuación: “No entro en el tema”, como señalando que un asunto tan complejo y poco ortodoxo no se puede tratar en un pie de página.

a partir de esta peculiar metamorfosis, la confusión entre física y metafísica se exagera”<sup>21</sup> dando lugar a una *nueva metafísica*.

Incluso es posible encontrar en pensadores contemporáneos una línea directa desde Escoto, tal es el caso del modelo freudiano<sup>22</sup>. A esto es a lo que nos referimos con el fracaso de la *ampliación* antropológica que pretende la modernidad. Con el afán de dar espacio al sujeto, la modernidad intenta una ampliación, pero a partir de las mismas nociones de la metafísica; es decir, no la continúa, sino que se ahoga en sus mismos términos de *fundamento*. Polo llama a esto *simetría*<sup>23</sup>.

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 entonces 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, el disponer de los grandes resortes humanos<sup>24</sup>. 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

---

<sup>21</sup> L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 340. “Debido a la confrontación que (Escoto) sostiene por motivos teológicos con la tradición de la metafísica greco-árabe, surge una metafísica que es *nueva* no sólo en sus contenidos sino también en el modo de interrogarse... Como se pone de manifiesto en el ulterior desarrollo de la metafísica a través de Ockham y el nominalismo, a través de la extendida Escuela metafísica alemana –y por medio de ella hasta Kant–; entre los proyectos metafísicos del siglo XII, el de Escoto es el que ha tenido mayor influencia histórica en el paso de la Edad Media a la Moderna; la nueva concepción de la Metafísica desarrollada por Escoto como una pura *scientia transcendens*, y la explicación formal (y modal) del concepto de ente que corresponde a este punto de partida fue una preparación esencial para este paso histórico”. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, pp. 51-52.

<sup>22</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 61. Cfr. C. Martínez Priego, “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”. *Studia Poliana*, n° 7, pp. 119-142.

<sup>23</sup> “La filosofía moderna se da cuenta de la importancia del tema del sujeto, pero al ocuparse de él incurre en lo que suelo llamar simetría. Con otras palabras, cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la moderna, se entiende –de modo lógico– en términos de fundamento”. Y continúa: “En este sentido, la filosofía moderna y la tradicional son menos diferentes de lo que suele decirse, pues la filosofía moderna lleva a cabo su proyecto acudiendo a conceptos clásicos”. L. Polo, *Antropología trascendental I*, p. 87. Cfr. asimismo: *El acceso al ser*, pp. 165, 206-209, 215-216, 304-307, 313-314; *Evidencia y realidad en Descartes*, pp. 13-22.

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 103.

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<sup>25</sup>.

En términos de teoría del conocimiento hay que decir que en Escoto aparece un *límite mental* que caracterizará posteriormente a todo el pensamiento moderno; hay un gran error, que es la *ignorancia del acto de ser humano* –del gran descubrimiento aristotélico del *intelecto agente* y del *hábito de la sabiduría*– deprimiendo el ser personal<sup>26</sup>. Como señala Polo, “la turbación de la claridad de la noticia del hábito de sabiduría es la *acidia*, sobre todo, tal como se aprecia en el nominalismo”<sup>27</sup>. Ignorar la naturaleza del hábito de la sabiduría oscurece la realidad humana de *capax Dei*. Por eso, Escoto piensa que la metafísica se debe reducir al estudio de las naturalezas, y que el conocimiento de las personas es exclusivo de la teología. Más aún, en el plano teológico –puesto que las personas son incognoscibles de modo natural– provoca una ruptura entre la ciencia y la mística que reduce la teología a la *praxis*<sup>28</sup>. Globalmente, esto significa aceptar que el espíritu humano sólo se puede conocer por revelación, lo cual es falso<sup>29</sup>, porque el hombre es verdaderamente *capax Dei*<sup>30</sup> y asimismo, capaz de conocer en buena medida su propia intimidad. A Dios se le puede conocer del todo pero no totalmente (*totum sed non totaliter*)<sup>31</sup>. También la intimidad personal humana. Esto se abordará más adelante.

“Desde luego, si un pensamiento está equivocado hay siempre de por medio factores psicomorales”<sup>32</sup>. Sin afán de hacer una apología del teólogo inglés, no de extrañar la actitud temerosa de Duns Escoto si se toma en cuenta la precariedad de la situación de esos años que abrían sin dificultad el paso al 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.

<sup>25</sup> Cfr. Falgueras, I. *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, [http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo\\_Polo/Leonardo\\_Polo/Clasica.html](http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html) Consultado el 8 de junio de 2010.

<sup>26</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental I*, pp. 83-84.

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 83.

<sup>28</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental I*, p. 83; F. Vanderbroucke, “Le divorce entre Théologie et mystique: ses origines”, *Nouvelle revue théologique*, vol. 72, pp. 372-389.

<sup>29</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 131.

<sup>30</sup> “Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo sino fuera imagen de Dios”. Agustín de Hipona *De Trinitate*, Tomo V, XIV, p. 8.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, c. 12.

<sup>32</sup> L. Polo, *Prólogo* de Falgueras, I., *La “res cogitans” en Espinoza*, p. 13.

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<sup>33</sup>. El caso de Ockham en este sentido es posiblemente más dramático, pues numerosos historiadores dan como causa de su muerte en Munich la devastadora pandemia de la peste negra.

La cuestión de Escoto no tiene una sola dimensión en el debate académico; es mucho más que eso, pues tanto la fe como el pensar son vida. El desafío de Escoto y los primeros modernos es vital y de grandes repercusiones históricas; y sabiéndolo, intentaron resolverlo. Mientras que la de Escoto es una actitud de solución, la de Ockham es más bien sofista. 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: la relación entre fe y razón<sup>34</sup>.”

Muy recientemente en el famoso discurso de Ratisbona, el Papa Benedicto XVI ha arrojado 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<sup>35</sup>.”

### 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 acon-

<sup>33</sup> J. Delumeau, *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, p. 40.

<sup>34</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 46-47.

<sup>35</sup> Benedicto XVI *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.

tecimiento inaugural del pesimismo?... El acontecimiento está en el siglo XIV, en dos poderosos personajes: Duns Escoto y Guillermo de Ockham<sup>36</sup>. Se ha tomado la decisión de salvar la fe ante el ‘racionalismo’ de Aristóteles afirmando que el hombre no es intelectualmente *capax Dei*<sup>37</sup> y, una vez dado este paso, sólo queda el pesimismo antropológico. En el fondo del planteamiento voluntarista de Escoto se encuentra un serio pesimismo intelectual del hombre<sup>38</sup>, 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<sup>39</sup>. Se trata de la inversión de la *voluntas ut natura* en la *natura ut voluntas*, que, como es evidente, niega la primera con el fin de destacar la trascendentalidad del bien, provocando la inhibición de la verdad y abriendo paso al ateísmo<sup>40</sup>. En Duns Escoto el hombre “es primero espontaneidad únicamente, pura espontaneidad y sólo ulteriormente, en segundo término, secundariamente, formalidad”<sup>41</sup>. La tesis pesimista que lastra a los pensadores a

<sup>36</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 60.

<sup>37</sup> Cfr. J. Duns Escoto, *Tratado acerca del primer principio*. Así lo discute en la Novena Conclusión del Capítulo IV. Para Escoto la inteligencia es muy deficiente al grado de pensar que la inmortalidad humana es cuestión de fe. Cfr. J. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 39, q. 26; IV, d. 43, q. 2, n. 23.

<sup>38</sup> Cfr. J. A. García González, (2007) “Polo frente a Escoto: Libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, nº 9, pp. 47-65. “In the case of Scotus one can discern with special clarity how voluntarism arose in the late Middle Ages as the result of a profound transformation in the role assigned to the intellect. The transformation was important for the overcoming of Greek necessitarianism as it was for a new and distinctly modern conception of freedom as lying beyond the bonds of nature”. F. Inciarte, *First Principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, pp. 360-361.

<sup>39</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 341.

<sup>40</sup> Cfr. L. Polo, *La persona humana su crecimiento*, p. 148. “A mi modo de ver, la voluntad nativa no se puede negar... porque es la voluntad considerada en orden al fin último; por tanto, su negación conduce al ateísmo”. Y más adelante aclara Polo que Dios no es un tema claro para la *voluntas ut ratio* por lo que corresponde a las virtudes su corrección. De otro modo se puede caer –como es el caso de la modernidad– en mediocridad espiritual: “Por eso, a veces se prescinde del fin último. Dicho prescindir es el ateísmo práctico, a veces acompañado de ateísmo teórico: –No me cuentes historias; yo me ocupo de otros bienes, de otros fines, de ése no–. Desde la razón práctica cabe responder: –Usted ignora la voluntad nativa, y se encontrará en su vida con muchas dificultades de coherencia que no podrá corregir–... se ha de tener en cuenta la correlación entre las virtudes y la felicidad. Sin virtudes cabe decir: –Mire usted, Dios no es un fin o Dios no existe; orientemos la proa de nuestra nave a otro puerto felicitarario más modesto”. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 147 y p. 158.

<sup>41</sup> L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 318. “Según Duns Escoto la voluntad actúa de suyo. Pero si un principio actúa de suyo, no es potencia pasiva; en rigor, es más que una potencia

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 los caminos, de los métodos<sup>42</sup>.

Esta es, pues, una mala decisión, que pone en riesgo de un modo muy *sutil* la tan valiosa y armónica concepción clásica de los trascendentales verdad y bien. “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”<sup>43</sup>. En Escoto hay un error al interpretar a Aristóteles<sup>44</sup>. Si en el hombre –según Escoto– por ‘virtud’ de la libertad la voluntad está abierta a los opuestos arbitrariamente, en Dios esta ‘virtud’ está presente de modo perfecto. De este modo, la limitación de la libertad humana ha sido extrapolada catastróficamente en Dios. La libertad como *espontaneidad* y *autodeterminación* en el hombre deberá ser ‘más perfectamente’ en Dios, y es asimismo manifiesta, en la postura de Escoto, una voluntad humana impuesta sobre la inteligencia<sup>45</sup>.

---

activa: es lo que Escoto llama *perseitas*. La voluntad es *per se*, actúa por sí misma... La noción de potencia pasiva desaparece al considerar la voluntad como *perseitas*. Más tarde se sostendrá que la voluntad es espontánea; es la tesis central del voluntarismo moderno. Si la voluntad es espontánea, no hay distinción alguna entre libertad y voluntad”. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, I, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50, p. 39.

<sup>42</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 316.

<sup>43</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 57. Cfr. F. Domínguez Ruiz; J. F. Sellés, “Nominalismo, Voluntarismo y contingentismo”, *Studia Poliana*, nº 9, pp. 155-190.

<sup>44</sup> “Escoto piensa que precisamente para ser fiel a Aristóteles es preciso ir más allá de la literalidad del texto y completar las lagunas que el Estagirita dejó en él”. Esto es voluntarismo y también una mala interpretación de la intención del Filósofo. González Ayesta, C. *Introducción a Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q.15*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 199, p. 19. Cfr. Miralbell, I. *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, pp. 15-16.

<sup>45</sup> “Pues la contingencia es más noble que la necesidad, a saber de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es lo más alto entre los tales, razonablemente se le debe atribuir... Luego aquello otro (la voluntad) se determina de modo contingente, y una vez que a través de su acto se ha determinado, como una consecuencia determina al intelecto. Aristóteles sugiere que esa potencia está abierta a los opuestos de por sí, de manera que puede determinarse a cualquiera de ellos”. J. Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q.15*, C. Gonzalez Ayesta, (Edit.), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 199, pp. 58-59.

Escoto no escapa del monismo que indirectamente critica, pues cuando la fe se convierte en el único método, la razón mengua y la distinción entre el Creador y las criaturas se oscurece. Mientras en Tomás de Aquino la distinción del ser de Dios y el ser de las criaturas es tan clara que constituye su primer axioma<sup>46</sup>, en Escoto es muy difícil esta distinción. Si bien puede decirse que en Escoto hay una distinción de Dios con las criaturas, ésta no es de carácter trascendental sino *modal*, objetiva. La solución de Escoto es innovadora y admirable si se aprecia desde su propia altura histórica; sin embargo, en nuestra situación resulta claramente insuficiente, pues su innovación no va más allá del método, sino sólo más allá del tema. Esa es la simetría de la que habla Polo. En la filosofía de Escoto ya está postulada la posibilidad del monismo que se materializa con Ockham. En Escoto prevalece la acción divina, pero la humana no aparece con claridad. De ahí que en la modernidad –por influencia de Escoto y claramente de Ockham– la metafísica se diluya en una simple física.

Si el único ser necesario es Dios y el hombre es un ser contingente, si Dios es omnipotente de un modo arbitrario, entonces ¿cuál es el estatus la libertad humana? A partir de aquí es muy previsible el *relativismo* que promoverá Ockham. ¿Cómo aspirar ahora a la perfección, a lo divino, si la libertad divina es arbitraria y por tanto la humana incapaz de alcanzarla? Con Ockham el futuro de esfuma, se trae al presente, se desfuturiza. Si sólo vale el criterio arbitrario divino, el *Venerabilis Inceptor* admite que no es conveniente multiplicar los *universales* sin necesidad<sup>47</sup>, pues la esperanza humana se ha escapado del horizonte. La navaja de Ockham es un escepticismo hacia los universales<sup>48</sup> y en una situación así ya no es posible la optimación, aspirar a los máximos, perfeccionarse, mejorar, *crecer*; y esto supone optar libremente por el *pesimismo*. En Ockham el voluntarismo es un deseo de novedad, no ante Dios –porque éste se ha ocultado ante la mirada teórica del hombre– sino ante el hombre y ante el cosmos. La navaja de Ockham es el método para fragmentar la realidad, ruptura

<sup>46</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, c. 12.

<sup>47</sup> W. Ockham, *Opera Philosophica*, II *Sent.* q. 11-15; q. 17; q. 18; q. 22; q. 24; IV *Sent.* q. 3; q. 8-9. Esta comprensión solitaria de Dios abre paso al monismo de Espinoza y posteriormente de Hegel. El monismo es muy característico de la filosofía moderna y se incoa en Ockham.

<sup>48</sup> Este escepticismo tiene su origen en Escoto porque “Escoto cree que es más importante la *quidditas* que el *esse*”, L. Polo, *El yo*, p. 116. “El escepticismo acerca de los universales se debe precisamente a la confusión de las ideas generales con los universales. *Las ideas generales no son conceptos*: los conceptos se piensan en la línea de la razón. Hablar de conceptos no es hablar de igualdades ni de cuantificadores. La *suppositio personalis* de Ockham es la suposición por el caso (la significación del caso). Ockham llama individuos (o singulares) a los casos, y sostiene que son reales; pero los casos no son reales, sino determinaciones segundas, es decir, la referencia intencional de las ideas generales a las determinaciones primeras (los abstractos)”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 30.

interior, lo que hoy en día es tan visible: falta de unidad de vida. La doble vida no es un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo: metódicamente tiene su origen en Ockham. La simetría que sustituye la síntesis por el análisis se debe a Ockham.

Si las esencias no existen, no existe una naturaleza humana común y, entonces, tampoco es posible el bien común, y así la ética y la política no son interdependientes, sino que se fragmentan. Lo público y lo privado son dos esferas que ya nada tienen en común. Pero la raíz de esta ruptura no es política o social, ni siquiera ética: es una ruptura interior. La doble vida tan característica de nuestra sociedad es la consecuencia de la desvinculación íntima del hombre con Dios; es la manifestación de la desorientación personal de cada hombre.

La crisis del *método analítico*<sup>49</sup>, tan propio de la ciencia moderna, comenzó hace siete siglos por una cuestión de *economía teórica y por la búsqueda práctica del resultado*. El hombre que se siente incapaz de gobernarse –gobernar su interior, su ser personal– se lanza a un proyecto más asequible: controlar al mundo, y para eso hay que fragmentarlo. Si no es capaz de descubrir a Dios en su interior, entonces se dedicará en el exterior a dominar la realidad física, y para ello la dividirá en partes hasta el absurdo. Como es claro, ésta no es una actitud integradora sino particularizante. El hombre moderno quiere encontrar la libertad y el amor, pero en lugar de mirar hacia adentro se conforma contrastándose con el mundo. La trascendental se pierde por la insuficiencia de encontrar la libertad y el amor en el *más allá* y tener miedo a buscarlos *más acá*. Esto supone un desprecio de la capacidad humana, pero también de la divina: un pesimismo teo-antropológico.

Efectivamente, en el Doctor Sutil hay un pesimismo de la razón humana que Lutero magnificará: “No es una ponderada consideración de las ideas generales lo que lleva a Ockham a zanjar negativamente la cuestión de su valor intencional, sino, más bien, una obsesión teológica. Ockham es una extremosa reacción contra la teoría de la doble verdad, contra el peligro de que se divida la mente cristiana entre la filosofía y la fe. El llamado problema de los universales presupone el problema de las relaciones entre fe y razón (tal como se plantea en la Edad Media). Hay que sujetar completamente la realidad a la voluntad divina, y

---

<sup>49</sup> “El método analítico empieza realmente a desbocarse en un pensador medieval que se llama Guillermo de Ockham, que proporciona el lema para este modo de tratar la realidad, de enfocarla teórica y prácticamente. Ockham estableció una máxima muy sana, pero que tal como la formula es unilateral, porque en los niveles teóricos profundos esa máxima no se debe aplicar como él la entiende. La máxima es: no hay que multiplicar los entes sin necesidad; es la famosa navaja de Ockham, un principio de economía teórica (la citada máxima oculta que con frecuencia es imprescindible la multiplicación de entidades. Por ejemplo, un hombre aislado o único es inviable)”. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 17.

para eso hay que recluir a la razón humana en un ámbito separado, sin contacto con la realidad. Todo ello está presidido por un sentimiento de escándalo. La razón es la prostituta del diablo, dirá luego Lutero”<sup>50</sup>.

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”<sup>51</sup>.

No cabe duda de que el origen del pesimismo existencial se encuentra en el *nominalismo*<sup>52</sup> de Guillermo de Ockham, influenciado desde su raíz por la solución de Escoto a la fuerza intelectual de Aristóteles. De Ockham parte la modernidad<sup>53</sup>. 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, inicialmente, la crisis de la *autoconciencia* del hombre.

---

<sup>50</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 218.

<sup>51</sup> R. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, p. 13.

<sup>52</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 60.

<sup>53</sup> Cfr. a este respecto: J. F. Sellés, “La crítica poliana a los puntos centrales de la filosofía ockhamista”, *Studia Poliana*, n° 9, pp. 155-190; “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, vol. XIII, n° 1-2, pp. 239-252; “La sombra de Ockham es alargada”, *Estudios Franciscanos*, vol. 448, pp. 119-141; “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, n° 6, [www.observacionesfilosoficas.net](http://www.observacionesfilosoficas.net). Aunque el nominalismo como una solución al problema de los universales se encuentra originalmente en Roscelino y tal vez Pedro Abelardo, no está claro que su propuesta comprometa el valor de los universales y mucho menos su pesimismo sobre la capacidad humana de conocer a Dios tan original en Escoto y Ockham.

Pero ¿por qué entró en crisis la concepción de los *trascendentales*? Como se ha adelantado, detrás de Ockham está su maestro Escoto<sup>54</sup>. Para el Doctor Sutil “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”<sup>55</sup>.

La solución del nominalismo al problema de los universales conforma una *teología negativa*, porque el máximo se identifica con Dios, pero en Ockham el máximo es la indeterminación completa, por lo que propiamente no es pensable. Entonces, para Ockham, si Dios no es un inteligible, sólo puede ser *voluntad arbitraria*<sup>56</sup>; así las cosas la ética se torna sin justificación intrínseca: “*mala quia prohibita*”<sup>57</sup>. Al rechazar los universales<sup>58</sup> no se puede aceptar la esencia de las cosas y, por tanto, se pierde todo sentido trascendente; de ahí que sea inevitable rechazar también la verdad y, asimismo, que no haya modo de librarse del

---

<sup>54</sup> “Ockham es un pensador rebelde, que se opone con virulencia a todas las autoridades y a todas las doctrinas establecidas en la época, pero su crítica se dirige sobre todo a un autor: a Duns Escoto, al que conoce muy bien, entre otras razones por ser el teólogo más célebre de su orden franciscana, y porque también era de procedencia británica... Ockham es, digamos, un autor heterodoxo o rebelde dentro del escotismo. Su postura es una radicalización crítica de los principios filosóficos y teológicos de Escoto... Por lo tanto, el pensamiento de Ockham, y toda la corriente terminista o nominalista que él generó, y a la que se le denominó ya en su tiempo *via modernorum*, está en estrecha dependencia del pensamiento escotista”. I. Miralbell, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, pp. 15-16.

<sup>55</sup> L. Polo, “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, n° 9, p. 23. Muchos autores piensan que en Escoto hay un voluntarismo entendido como espontaneidad. La tesis de Polo es que, además de eso, en Escoto rige un gran *escepticismo*. Según Leonardo Polo las nociones trascendentales en Escoto son sustituidas por la noción de *infinito*, que se subordina a la de *omnipotencia*, lo cual equivale a admitir la incomprendibilidad divina. En este punto a Polo le satisface mucho más la tesis clásica de que el hombre puede conocer a Dios pero sin abarcarlo. Desde la noción de infinitud de Escoto este planteamiento de la incomprendibilidad divina por parte del hombre es un *error* que inspira, por un lado, el *voluntarismo* de Ockham (noción de *omnipotencia*, pero no de infinito) y, por otro, el *idealismo* de Hegel (noción de *todo*, pero no de infinito). Del infinito de Escoto se deriva al *ateísmo* o al *panteísmo*. Cfr. J. Duns Escoto, *Tratado acerca del primer principio*, Cáp. IV, Concl. 9; D. González Ginocchio, *Ser e infinito en Duns Escoto*.

<sup>56</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 202-203.

<sup>57</sup> W. Ockham, *Opera Philosophica, IV Sent.*, d. 9; *III Sent.*, d. 12, q. 2.

<sup>58</sup> Dios no puede crear universales porque para Ockham esto contradice su omnipotencia. Cfr. W. Ockham, *Opera Philosophica, I Sent.* d. 2, q. 6.

*relativismo*, de decir, que sea el “hombre la medida de todas las cosas”<sup>59</sup>. 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”<sup>60</sup>.

Esta postura desesperada es una especie de angustioso vértigo que afecta al hombre cuando se da cuenta de la altura a donde lo eleva Dios<sup>61</sup>. Desde el *voluntarismo* el ser no tiene nada que hacer, desaparece. Así, la verdad arbitraria<sup>62</sup> 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

---

<sup>59</sup> R. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, p. 13.

<sup>60</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 23.

<sup>61</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 72. Es de destacar la claridad con que Polo resuelve simultáneamente la doble cuestión que se presenta 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. L. Polo, “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, n° 9, p. 30.

<sup>62</sup> “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. I. Miralbell, *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 56, p. 7.

Dios puede crear una piedra tan grande que no pueda cargar<sup>63</sup>; 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. Pero entonces, la verdad es eso: ficción<sup>64</sup>.

Al interpretar el ser como contingente, el nominalismo ha destruido la filosofía: ya no cabe verdad; sólo ficción. ¿No es este planteamiento asombrosamente parecido a la agresiva propuesta voluntarista de Nietzsche acerca del superhombre?<sup>65</sup> Si con el reduccionismo de Escoto la libertad ha quedado sometida al yugo de la voluntad, con el arbitristo de Ockham la libertad<sup>66</sup> desaparece abriendo paso al relativismo. Más aún, para Ockham la voluntad no se orienta hacia el bien<sup>67</sup>; pero entonces todo es arbitrariedad y la verdad pierde también su orientación.

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<sup>68</sup> como se pensaba. Desde este punto de vista se puede avizorar en 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 arbitristo 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<sup>69</sup>”.

En términos de teoría del conocimiento el nominalismo significa un *límite mental*, ya presente en Escoto. Se trata de una restricción en el conocer humano que lo reduce al objeto, a lo que después se le llamará “la idea clara y distinta”:

<sup>63</sup> W. Ockham, *Opera Philosophica*, I *Sent.* d. 43, q. 2. Y esto, como se ha indicado repetidas veces, procede de Escoto. Cfr. J. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 44, q. 1, n. 2.

<sup>64</sup> Cfr. L. Polo, “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, n.º 9, p. 31.

<sup>65</sup> Sobre voluntarismo de Ockham como fuente del nihilismo de Nietzsche cfr. M. A. Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche*, pp. 14-28.

<sup>66</sup> Ockham hereda de Escoto la comprensión de la libertad cifrada en la voluntad, pero va más allá: “La voluntad puede libremente querer algo y no quererlo en tanto que algo es obrado por el volente,... sin inmutación ninguna externa”, W. Ockham, *Opera Philosophica*, vol. IV, *In libros Physicorum Aristotelis*, lib. II, cap. 8, p. 319.

<sup>67</sup> Cfr. W. Ockham, *Opera Theologica*, I *Sent.* d. 1 q. 2, tomo I, p. 399.

<sup>68</sup> W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 13.

<sup>69</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 57.

se trata de una *detención* intelectual. La resonancia afectiva que manifiesta este límite mental significa quedarse como asustados, temerosos ante la realidad: estupefactos. Dios, el espíritu, la existencia no son ya cognoscibles, porque no tenemos conocimiento intuitivo, directo, e inmediato de ellos. Con el límite muere la filosofía y, por supuesto, la metafísica, para abrir paso a la ciencia experimental. La filosofía pierde interés y la ideología ocupa su lugar. El cientificismo, el relativismo, el escepticismo, el materialismo y el ateísmo están fundados en Ockham porque con él se pone un límite al conocer.

El nominalismo significó la crisis de la filosofía tardomedieval y el inicio de la filosofía moderna. Eric Voegelin señala que la unidad del mundo medieval se encontraba en su filosofía<sup>70</sup>; sin embargo, es posible profundizar más en este punto y considerar que la unidad medieval no era sólo filosófica, ni siquiera teológica, sino sobre todo interior, íntima, personal, vital. De ahí que su crisis y fragmentación no se manifieste solamente en la filosofía o en la teología, sino sobre todo en el espíritu humano.

### c) *La tristeza: fruto de una decisión moderna*

La tristeza, claramente, es tan antigua como el hombre mismo. Pero filosóficamente hablando aparece en la Baja Edad Media, ya que, 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”<sup>71</sup>. El resultado de esta actitud fue la *acidia*, la *tristeza espiritual*.

Se ha expuesto qué 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 su persona, pues no somos competentes para hacerlo– es fruto de la

---

<sup>70</sup> Cfr. E. Voegelin, *The later Middle Ages. History of political ideas*, vol. III.

<sup>71</sup> Falgueras, I. *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, [http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo\\_Polo/Leonardo\\_Polo/Clasica.html](http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html) Consultado el 8 de junio de 2010.

*acidia*, de la *tristitia spiritualis*. De ella trató con lucidez Tomás de Aquino. 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. La tristeza del espíritu, dice Tomás de Aquino, es el dolor más agudo de todos<sup>72</sup>. En la medida en que da noticia de la actividad del acto de ser personal, la tristeza del espíritu no sólo es el dolor más agudo de todos, sino una aversión consciente y una auténtica huida de Dios<sup>73</sup>.

Al rechazo del bien mayor corresponde el mayor de los pesares. Por eso la tristeza como sentimiento espiritual es uno de los más profundos por el que el hombre puede ser afectado. Si esto es posible, entonces, no es ya tan aventurada la afirmación que antes nos hemos atrevido a hacer, a saber, que ‘hoy estamos en la crisis más grande de la historia’. ¿Cómo sabemos esto? Aunque una crisis de esta magnitud sólo se puede conocer en primera persona, la persona es manifestativa. Los sentimientos son manifestativos en el hombre –la tristeza radica en el corazón–, y manifiestan una crisis íntima, radical en la persona, muy lejos de la crisis epidérmica y superficial que muchas veces se diagnostica. La persistencia de la tristeza espiritual y su posterior evolución en desesperanza dan noticia de una crisis antropológica y son el armazón de la *genealogía del miedo* en la modernidad.

“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 problematización –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<sup>74</sup>. El horizonte encapotado al que nos referimos es manifestación de una desición libre<sup>75</sup>. En la

---

<sup>72</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 58. En el caso de Escoto –por el contrario– no es posible sugerir lo mismo. No hay elementos para pensar que Escoto se encontrara en una situación de *acidia* espiritual. Como hemos dicho antes, en Escoto no hay pereza, sino prisa. En términos polianos podemos sugerir que el error de Escoto se encuentra en el ámbito de la esencia (intelectual y volutivo) y no del acto de ser personal (amar), íntimo. Se trata seguramente de un error y no de la interiorización del error: la mentira.

<sup>73</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 72.

<sup>74</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 95.

<sup>75</sup> “Cabe señalar en la raíz del recorte una desición libre. En un momento estalló la desición en virtud de la cual de la herencia de que se disponía solamente se iba a explotar una parte. Dicha desición es ya muy neta en Duns Escoto”. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 314.

intimidación 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 hay que sentar que se llega a la situación de tristeza espiritual libremente. En efecto, 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<sup>76</sup> y manifestación de una decisión libre.

La decisión moderna significa, en suma, un recorte del patrimonio más grande del pensamiento, en primer lugar, del cristianismo, pero también del 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”<sup>77</sup>. ¿Qué es lo que significa esta decisión libre de los pensadores bajomedievales? Que los clásicos se han quedado atrás y que en siete siglos sólo se ha aprovechado una de sus venas de la filosofía perene y el resto ha quedado en el olvido, o mejor dicho se ha rechazado. Aunque la ciencia ha sido desarrollada enormemente hoy se ha agotado, aumentando el vacío dejado por las dimensiones abandonadas, y en esta situación nos encontramos hoy. “¿A qué afectó la decisión? A lo que para los clásicos era decisivo, puesto que con ella se renuncia a ciertos objetivos, a ciertas posibilidades de 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”<sup>78</sup>. Efectivamente, lo decisivo para los clásicos es la libertad de optimación de la cual la modernidad recortó un único filón que es el de la ciencia, la nueva ciencia moderna.

La influencia de esta crisis en los siglos posteriores fue muy fuerte. En efecto, el planteamiento de los últimos medievales se convirtió en la discusión de los siglos siguientes y ha sido aceptado prácticamente por todos los pensadores posteriores. Walter Schulz indica que la solución de Escoto y del nominalismo de Ockham se siguen dos líneas de pensamiento que han gobernado en el futuro

---

<sup>76</sup> 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”.

<sup>77</sup> R. Alvira, “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, vol. 19, n° 2, p. 20.

<sup>78</sup> L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 315.

el mundo de las ideas: “Una de ellas va de Ockham a Descartes pasando por Lutero. 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  $2 + 2 = 4$ . La segunda dirección pasando por Eckhart, llega hasta el Cusano, sustrae a Dios del orden comparable del ser”<sup>79</sup>. Efectivamente, el problema escotista de la concepción voluntarista de la libertad no se encuentra en el maestro Eckhart, sino que para él “el intelecto es libre, así también la voluntad”<sup>80</sup>. El problema de Dios es, pues, el tema central y recurrente de todo el pensamiento moderno. A juicio de Rafael Alvira, “es la negación, explícita o implícita, de la transcendencia, y la aparición de la primacía de la conciencia lo que caracteriza a esta modernidad *par excellence*”<sup>81</sup>.

## 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 advenimiento del *pesimismo teo-antropológico* un pesimismo sobre la actividad divina, la actividad de uno mismo y de los demás.

Los primeros pensadores modernos, al considerarse –conciente o inconcientemente– incapaces de Dios, quedaron sumidos en una profunda tristeza espiritual, y nuestra sociedad aún no se ha podido librar de ese estado, sino al contrario, es frecuente en ella la falta de esperanza y una manifiesta muerte del ámbito de la intimidad. Ahora parecen cumplirse las palabras proféticas del Apóstol: “la tristeza del siglo causa la muerte”<sup>82</sup>. Como ha expresado Höffding, la pereza

---

<sup>79</sup> W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 14. Von Balthasar hace un desarrollo similar de las dos vertientes reaccionarias a Aquino: Escoto por un lado y Eckhart por el otro. Cfr. *Gloria, una estética teológica*, vol. 5, pp. 17-52. En este punto Polo piensa del mismo modo que Schulz y Von Balthasar. 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 del Cusano está Eckhart. Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 101.

<sup>80</sup> M. Eckhart, *Opera latina. Cuestiones Parisienses*, n. 28.

<sup>81</sup> R. Alvira, “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, vol. XIX, n° 2, p. 13.

<sup>82</sup> 2 Cor., VII, 9.

intelectual de los tardomedievales es en realidad mediocridad espiritual<sup>83</sup> que a opinión de Ratzinger 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 más ‘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”<sup>84</sup>.

El pensador 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 siglo XVIII, pero no es así, pues está literalmente en Ockham: es simplemente *acidia*. Es asombroso que esto ya estuviese previsto por Tomás de Aquino en su *Tratado de los Sentimientos*. En cualquier caso, la doctrina de Ockham está inmersa en el pesimismo teo-antropológico. Dicho brevemente: “el nominalismo es el fundador del pesimismo existencial”<sup>85</sup>.

Como se ha adelantado, detrás de la tristeza, acidia o pereza espiritual está la falta de grandeza de espíritu<sup>86</sup>. La modernidad ha huido de Dios por causa del trabajo que comporta acometer tan grande proyecto personal<sup>87</sup>. La actitud (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 la que se alude signifique miedo, miedo a Dios, a uno mismo a los demás y por tanto al universo. El miedo no es lo que uno siente, sino mucho más que eso, de trata de un afecto del espíritu que da noticia de su actividad. Es una acción similar a la del avestruz. Lo característico es que da lugar a un tipo de conducta que consiste en quitarse de en medio, es decir, a no afrontar el peligro, sino a enterrar la cabeza en un hueco de la tierra 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

<sup>83</sup> Cfr. H. Höffding, *Humor als Lebensgefühl*, O.R. Reisland. en Höffding, H. *Søren Kierkegaard, F.*

<sup>84</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 77.

<sup>85</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 60.

<sup>86</sup> 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. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 69.

<sup>87</sup> Tomás de Aquino explica que la acedia es la tristeza del bien espiritual por el trabajo corporal adjunto, el cual le lleva a que rehúya de Dios por falta de fuerzas. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 84, p. 4.

lo que está dispuesto a hacer: salir de la comodidad, de la rutina, de los procedimientos ensayados. El miedo es la situación en que se encuentra una sociedad a la que se le pide un esfuerzo inventivo que no está dispuesta a dar<sup>88</sup>. Es actuar con pereza, o mejor dicho, no actuar, no acometer por el esfuerzo que comporta<sup>89</sup>. En definitiva, miedo a abandonarse en Dios.

¿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. Ante el miedo antropológico Dios es incapaz y por tanto el miedo es teo-antropológico. 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<sup>90</sup>. 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”<sup>91</sup>. En todos los melancólicos, pequeños y grandes, de la cristiandad está la *acidia*, que es puro *pesimismo existencial*<sup>92</sup>.

Según Pieper, la pereza espiritual que se ha descrito, teológicamente un pecado capital, es la renuncia malhumorada y triste, estúpidamente egoísta, del hombre a la nobleza que obliga a buscar a Dios, a su capacidad más grande y a su más alta dignidad<sup>93</sup>. Pero tal búsqueda es una realidad constitutiva al hombre, permanente, íntima y, por lo tanto, no se puede cambiar. En consecuencia, el hombre, para mantenerse en la situación de *acidia*, tiene que renunciar a lo que realmente es.

Lo que se quiere indicar es que el proyecto moderno es un deicidio y tras el deicidio no queda más que el suicidio. En su calidad de buscador de Dios, la vinculación del hombre con la divinidad es tan radical que el deicidio interior en el hombre tiene consecuencias insospechadas, pues es en realidad un suicidio

<sup>88</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 54.

<sup>89</sup> Otro modo de decirlo es que la *acidia* es un no querer descansar el alma en Dios. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35, p. 3.

<sup>90</sup> Cfr. L. Polo, C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 55.

<sup>91</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 76-77.

<sup>92</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 59.

<sup>93</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 72.

interno –un autodestruirse como persona, un buscar la propia muerte personal–, del cual sólo cabe esperar con paciencia que, tarde o temprano, se manifieste exteriormente en crisis moral, ética, psicológica, social, política, cultural e inclusive cósmica. En esa tesitura nos encontramos hoy. La integración de la multiplicidad de las crisis manifiesta de fondo una sola crisis interior, personal: la desvinculación íntima del hombre con Dios. Como señala Polo, en primera y última instancia, nuestra crisis es de coexistencia, de no querer coexistir, y aceptar la tragedia ontológica de la *soledad*<sup>94</sup>. Tal vez Nietzsche tenía razón: nos hemos vuelto locos porque Dios ha muerto: “Gott ist tot”<sup>95</sup>, pero no en sí, sino que Dios ha muerto en nuestro corazón; somos nosotros los que lo hemos matado en la intimidad. No es extraño entonces que, al morir Nietzsche, los habitantes de Weimar salieran a las calles a pintar en las paredes: Nietzsche ha muerto, yo lo maté: Dios.

#### a) La acidia de Lutero

Que el hombre no es ‘*capax Dei*’ está muy claro en la cosmovisión protestante. Para Polo ese pesimismo tiene una especial materialización en el pensamiento de Lutero, el teólogo de la *libertad esclava*. La original intención moderna está muy clara en Lutero, porque *buscando la libertad rechaza la rigidez de la necesidad*<sup>96</sup>; pero su alternativa no es la adecuada, sino más bien un error

<sup>94</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 117.

<sup>95</sup> “En otro tiempo la ofensa a Dios era el mayor ultraje, pero Dios ha muerto y con él también han muerto esos impíos”. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Gredos, Madrid, Tomo II, Sec. 1, p. 21. Cfr. *La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, Tomo I, sec. 125, p. 687.

<sup>96</sup> La reacción de Lutero ante el *De libero arbitrio* de Erasmo de Rotterdam le llevó a definir totalmente su postura con respecto a la libertad humana. Aunque en la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (95 tesis) y en *De Captivitate Babylonica* ya era evidente su determinismo, quedó totalmente claro su pesimismo ante Dios y ante el hombre en *De servo arbitrio*, que le llevó a establecer con claridad su contradictoria postura de la libertad esclavizada. Lutero arremete contra Erasmo –y de algún modo contra todo el tomismo que apuesta por el libre albedrío– en sus explicaciones –de apariencia moderna– muy limitadas sobre la libertad humana. La intención de Lutero (en la línea de Escoto) es reaccionar ante la *necesidad* tan característica de la metafísica aristotélico-tomista para abrir un espacio a la libertad, a la fe y a la misericordia divina: “Pero si afirmas esto, sin duda afirmas al mismo tiempo que la sola misericordia de Dios efectúa todo, y que nuestra voluntad no efectúa nada, sino que antes bien desempeña un papel pasivo, receptor (*voluntatem nostram nihil agere sed potius pati*); de no ser así, no se atribuiría todo a Dios... La otra parte principal del conjunto de la enseñanza cristiana es si la presciencia de Dios es tal que deja libre juego a la contingencia, y saber si nosotros lo hacemos todo por necesidad...”

de consecuencias muy graves: el pesimismo teo-antropológico: “A mi modo de ver —escribe Polo—, la modernidad es una consecuencia directa o por reacción de Lutero. Lutero es el teólogo del *servo arbitrio*. El hombre no es libre, pero no se llega a esta conclusión desde consideraciones mecanicistas más o menos científicas; para Lutero la nulidad de la libertad se sigue del disvalor de toda iniciativa humana relativa a Dios, o, dicho de otro modo, de que el hombre no es *capax Dei*. La libertad del hombre es contradictoria porque no puede liberarse de la corrupción total de su naturaleza; el hombre es intrínsecamente pecador y, por tanto, cualquier impulso espontáneo (aquí aparece una categoría muy importante), cualquier actividad del hombre está pervertida desde su punto de arranque. Si esto es así, Dios no puede aceptarla, y el hombre en cuanto que hombre está definitivamente condenado”<sup>97</sup>. Pero pensar que la libertad es esclava es contradictorio.

Lutero no logra posicionar a la libertad en un nivel trascendental: en la búsqueda de la libertad para amar. Con ello, paradójicamente, termina negando el libre albedrío ahogándose en la misma necesidad que intenta evitar. ¿Por qué Lutero no logra elevar la libertad a un nivel *trascendental*? Porque está muy preocupado por su salvación y teme la posibilidad de condenarse. Ante la justicia divina busca garantizar su salvación. En esta actitud de Lutero rige el *principio del resultado*, que es el deseo de seguridad, y, en consecuencia, sacrifica la libertad y pierde por tanto el amor. La garantía y la libertad son incompatibles: no es posible el amor si la libertad se ha esclavizado para garantizar la salvación. Sólo se puede amar si se arriesga, pero es justo lo que Lutero pretende evitar. Buscando salvar el amor a Dios reacciona ante la necesidad tomista, pero su alternativa es curvada, porque salva el amor esclavizando a la libertad.

---

Así que también esto es ante todo necesario para un cristiano y de provecho para su salvación: el saber que la presciencia de Dios no es tal que deje juego libre a la contingencia, sino que él prevé, se propone y hace todas las cosas con voluntad inmutable, eterna e infalible. Mediante este rayo fulminante es echado por tierra y totalmente aniquilado el libre albedrío; por lo tanto, los que quieran sostener el libre albedrío tendrán que negar este rayo, o hacer caso omiso de él, o desviarlo de sí de alguna otra manera... Desearía por cierto que para el uso en esta disputación existiera un vocablo mejor que el corriente «Necesidad», que no expresa correctamente lo que se quiere decir, ni respecto de la voluntad divina ni respecto de la voluntad humana. Pues para el tema que nos ocupa tiene un significado demasiado desagradable e inadecuado, ya que obliga a pensar en una especie de coacción, y en general, en lo que es contrario a la voluntad; y esto no es lo que se tiene en vista al tratar este asunto. En efecto: tanto la voluntad divina como la humana hace lo que hace -ya sea bueno o malo- no por coacción alguna, sino como siendo verdaderamente libre, por buena disposición o vehemente deseo (*lubentia vel cupiditate*). M. Lutero, *De servo arbitrio*, Obras de Martín Lutero, pp. 55-59.

<sup>97</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 57.

En el fondo, al pensamiento protestante se le escapa que *Deus caritas est* y, por lo tanto, la filiación divina y la misericordia de Dios.

Es conocida la angustia que atormentó desde sus años de juventud hasta su muerte al padre del *protestantismo*. Su pensamiento está marcado por el *temor* a la justicia divina. Lutero se sentía abandonado por Dios y la desesperación era una constante en su vida. No es de extrañar 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 a los fieles cristianos. Existía en el mundo germánico un ambiente de angustia y pavor generalizado a nivel social, del cual el fraile agustino participaba: “guerras, pestes, hambres y calamidades públicas; consecuencia también de una profunda religiosidad mal orientada y poco instruida, fermentaba en los brumosos países septentrionales un sentimiento de ansiedad, congoja, temor: estado de ánimo que tal vez en nadie se reflejara mejor que en Lutero. Por eso ha podido escribir Friedrich Heer que Martín Lutero es *hijo de la angustia germánica*. Es curioso que mientras el jocundo Renacimiento italiano, por el pincel de sus pintores y la voz de sus poetas, entonada suaves himnos a la alegría de vivir, como si el mundo fuese una perenne primavera o una aurora de esperanzas, siguiese todavía el cielo alemán encapotado de tristes presentimientos”<sup>98</sup>.

También es conocida la fobia de Lutero a los judíos, a los turcos y al Papa; sin embargo, sus más grandes miedos son interiores: al demonio y a de Dios. Lo demoníaco jugó un papel muy importante en aquella época, hasta el punto de que se pensaba que cientos de demonios habitaban por doquier: en el cielo, en los bosques y en las profundidades de la tierra: “Por eso los mineros tenían tanto miedo a los espíritus infernales, y el padre de Lutero, que trabajaba en las minas de Eisleben y de Mansfeld, lo transmitió a su hijo Martín, en quien la obsesión del diablo fue continua”<sup>99</sup>. El poder de la muerte y las referencias apocalípticas también fueron llamativos en esta época. En Lutero se restablece la concepción veterotestamentaria del *temor* de Dios dejando a un lado la filiación divina revelada en Cristo<sup>100</sup>. El dios terrible y omnipotente opaca al Dios pater-

---

<sup>98</sup> R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, p. 216. El y el dramático pesimismo estético y el oscurecimiento que señala Hans Urs von Balthasar de la belleza trascendental en la modernidad se sintetizan comentario de Gerhard Nebel en *El acontecimiento de lo bello*: “Todo aquel que se sienta atraído por la grandeza del mundo, los espacios que llevan la impronta de la forma, el humanismo heroico, la moralidad, la magnificencia de la forma, la emigración mítica, se sentirá rechazado por el protestantismo. Lutero ha destruido los dorados aposentos del mito y los ha reemplazado por un tabernáculo indigente. El que ama la belleza sentirá escalofríos en el henil de la Reforma y se desplazará a Roma”, *Gloria, una estética teológica*, vol. 1, p. 66.

<sup>99</sup> R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, p. 222.

<sup>100</sup> “El renacimiento del temor de Dios del Antiguo Testamento en la época de Lutero y Calvino, la reivindicación del terror de Dios, está estrechamente ligado con dos hechos: el surgimiento de

nal y amoroso cristiano<sup>101</sup>. 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”<sup>102</sup>.

“A Lutero le pasa lo mismo que a Ockham –escribe Polo–. 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”<sup>103</sup>. Detrás de Lutero, a través de Gabriel Biel, está Ockham<sup>104</sup>. 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. Con Lutero nace la *antropología dramática* que inspirará todo el proyecto moderno.

---

grandes miedos en el bajo pueblo, que por eso mismo, intenta constituirse como nuevo pueblo de Dios, y también el terror que produce la naciente edad moderna”. F. Heer, *Terror religioso, terror político*, p. 11.

<sup>101</sup> Es fácil detectar en *De servo arbitrio* una comprensión de Dios como terrible, lejano e incomprensible. Aunque con frecuencia hace referencia a Dios como padre y su misericordia, sus conclusiones y argumentaciones no manifiestan una relación personal filial con Dios; al contrario, es fácil detectar el miedo que tiene a Dios.

<sup>102</sup> *Lc.*, XII, 4-5.

<sup>103</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 60. Chesterton estaba también convencido de que el protestantismo tenía sus orígenes intelectuales en Ockham y que era la manifestación del temor a la libertad del conocer aristotélica y tomista: “El cisma del siglo XVI fue, en realidad, una revolución tardía de los pesimistas del siglo XIII. Fue una oleada del antiguo puritanismo agustiniano contra la liberalidad aristotélica”, G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, p. 10. “En Lutero el pesimismo de la escuela agustiniana y las tesis nominalistas –en especial un voluntarismo olvidado del ser– encuentran formulaciones lúcidas y extremadamente radicalizadas”, L. Mateo Seco, *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, p. 12.

<sup>104</sup> Lutero se refería a él como “Ockham, mi querido maestro” y “leía con asiduidad los escritos de Ockham y se sabía casi de memoria los de Pedro d’ Ailly y Gabriel Biel, típicos representantes del nominalismo”. Pero el teológico y filosófico no es el único parentesco entre Ockham y Lutero; también está el “eclesiástico”. Cfr. R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, pp. 107-112. Cfr. también sobre la relación del nominalismo de Ockham y su influencia en el protestantismo luterano a través de Biel: W. Courtenay, “Nominalism and late medieval religion”, *The pursuit of holiness in late medieval religion*, pp. 26-59.

Mientras que Tomás de Aquino fue un teólogo no atacado por la acidia o el miedo<sup>105</sup>, 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 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”<sup>106</sup>.

Para Polo 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 ese criterio está oscurecido y por eso oscila entre un pesimismo práctico desolador y una divinización de la acción humana petulante que acaba en el *nihilismo*<sup>107</sup>. Pero ¿no es este modo de pensar ya en sí un declive moral? El Doctor Angélico explicó en su extraordinario estudio sobre la *acidia*<sup>108</sup> que esta tristeza espiritual es una falta capital, es decir, que de ella nacen con facilidad otros vicios. En términos cristianos, como indica Ratzinger, una postura vital como ésta es cercana a la falta contra el Espíritu Santo y convierte al pesimismo en una nueva religión<sup>109</sup>. Por su parte Kierkegaard pensaba que en el hombre la situación más tremendamente desesperada era precisamente no querer salir de esa situación: “la angustia tiene una agilidad extraordinaria. De esta manera no es extraño que la réplica –la cual delata bien a las claras el horror de toda esa situación– de semejante endemoniado sea casi siempre: ¡Ya sé que soy un desgraciado, pero déjame en paz! Tampoco es raro oírle decir a uno de esos individuos, mientras saca a colación una determinada época de su vida pasada: ¡Ah, en aquel tiempo

<sup>105</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 116.

<sup>106</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 86.

<sup>107</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 77. De modo parejo, en la *Gaudium et Spes*, se lee: “Por el olvido de Dios, la propia criatura queda oscurecida”. n. 36.

<sup>108</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35. Cfr. al respecto: M. Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*.

<sup>109</sup> 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. J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 49., Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*, p. 171.

quizá hubiera podido ser salvado! Indudablemente que no se puede imaginar una replica más tremenda que esta. A este individuo no le angustia el castigo, ni las palabras tronantes; angústiale la libertad totalmente hundida en la esclavitud”<sup>110</sup>.

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”<sup>111</sup> por negado al Espíritu y no pensar más en la posibilidad de acceder a Dios. El *fideísmo* de Lutero<sup>112</sup> se establece a partir de la desconfianza y pesimismo ante Dios, y esto es una especie de *agnosticismo*. Por lo demás, es manifiesto que la actual fe, de amplias capas de la población creyente, es de corte fideísta.

En esta situación, la optimación<sup>113</sup> 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. Como dice Polo, estamos en las antípodas de la optimación humana<sup>114</sup>. 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 ido 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, que 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 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 inte-

---

<sup>110</sup> S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 171.

<sup>111</sup> *Ef.*, II, 2.

<sup>112</sup> Resulta de interés en este punto el trabajo “Fideísmo en la actualidad” de Rafael Corazón, donde desarrolla el fideísmo de Ockham y Lutero como un tipo de agnosticismo que llega hasta nuestros días. Cfr. de este autor *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, pp. 161-169.

<sup>113</sup> 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 nuestro parecer equivalente cuando se refiere al *status viatoris* propio del ser humano. Cfr. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, pp. 369-375.

<sup>114</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 100.

rior 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 vieron un claro peligro en la sistematización de la teología totalmente dominada por la filosofía, especialmente clásica y en muchos casos pagana o ajena a la fe. Para ellos una 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, afirmando 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<sup>115</sup>. Delumeau destaca el fracaso histórico del protestantismo del siguiente modo: "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*)"<sup>116</sup>.

Después negar la optimación, y quedar el hombre reducido a la búsqueda de resultados, lo único que permanece –tarde o temprano– es una gran decepción; el hombre se siente defraudado de su propio proyecto y por tanto de sí mismo. Lutero es el gran divulgador del pesimismo teo-antropológico que propone 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<sup>117</sup>. Lutero era un hombre triste, y su desesperación destruye la actividad característica de la existencia humana en el *status viatoris*<sup>118</sup>. 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"<sup>119</sup>. La Edad Moderna se inaugura con una radical restricción de la esperanza que lleva consigo la degradación de lo óptimo a la condición de utopía. Este es el estatuto inaugural de una

<sup>115</sup> Cfr. Benedicto XVI *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre.

<sup>116</sup> J. Delumeau, *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, p. 615.

<sup>117</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 101. "Pesimismo y melancolía.

<sup>118</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 63.

<sup>119</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 79.

de las grandes vertientes modernas, de lo que se suele llamar mentalidad burguesa<sup>120</sup>.

Sin pretenderlo, la tristeza espiritual de Lutero por la pérdida del amor divino le llevó a sentar las bases de lo que sería la ciencia moderna. En vista de que lo espiritual es incontrolable y no ofrece garantías, entonces la libertad personal, que está constitutivamente orientada hacia lo trascendente, habrá que reorientarla –esclavizarla– hacia un espacio de mayor seguridad, hacia lo inferior, hacia el cosmos, el cual sí parece estar disponible a someterse a control y ofrecer garantías: “Pues bien, lo más seguro sería, y lo más adecuado a nuestra religión cristiana, prescindir del todo de este término *libre albedrío*. Pero si no queremos prescindir de él, al menos enseñemos con buena fe que se lo debe usar en el sentido siguiente: que al hombre se le concede un libre albedrío no respecto de lo que es superior a él, sino sólo respecto de lo que es inferior. Esto es: el hombre debe saber que en lo referente a sus bienes y posesiones materiales, él tiene el derecho de usar, hacer y no hacer conforme a su libre albedrío, si bien también esto lo guía el libre albedrío del *solo Dios* en la dirección que a él le place; pero que frente a Dios, o en lo pertinente a la salvación o condenación, el hombre no posee un libre albedrío, sino que es un cautivo, un sometido y siervo ya sea de la voluntad de Dios, o la de satanás”<sup>121</sup>. La propuesta de Lutero vino a ser: ¡encarguémonos del cuerpo, que Dios o satanás se encargarán del alma! Si no somos libres para Dios –si no somos ‘*capax Dei*’–, entonces actúemos con libertad en el mundo. Es claro que este desorden no es libertad, sino el principio del libertinaje y, consecuentemente, de la esclavitud.

### 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*, *familia* y, sobre todo, *persona* tienen, como punto central y fundamento de toda la vida cristiana, la condición humana de *hijos de Dios*<sup>122</sup>. 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,

<sup>120</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 125-125.

<sup>121</sup> M. Lutero, *De servo arbitrio*, Obras de Martín Lutero, p. 90.

<sup>122</sup> Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y elevación*, pp. 259-267 en el digital. Cfr. asimismo los trabajos de J. F. Sellés: “La realidad que subyace, según L. Polo, bajo el concepto de persona”, *Estudios Filosóficos Polianos*, 1, pp. 4-27; y “Descubrimientos cristianos relevantes, según L. Polo, para la filosofía”, *Estudios Filosóficos Polianos*, 1, pp. 28-53.

en concreto, del hombre moderno. Si se revisa la historia, 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 *acidia*, que es algo así como un anquilosamiento mental ante las realidades espirituales, que acaba considerándolas cerradas o inasequibles”<sup>123</sup>.

En efecto, como indica Ratzinger, “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”<sup>124</sup>.

En términos cristianos, la desesperación que nace de la *acidia* espiritual es equiparable al 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. Polo lo explica antropológicamente del siguiente modo: “La tragedia puede aparecer en la vida humana porque el hombre peca precisamente por desvinculación del coexistir, por querer no coexistir. El pecado original es un pecado contra la coexistencia. Es querer vivir *sólo*: desobedecer a Dios y actuar sin El, rompiendo la comunidad con Dios. Y quien habla de comunidad habla de coexistencia; desde el punto de vista de la persona, comunidad significa coexistir”<sup>125</sup>.

La desesperación es un afecto del espíritu de tal magnitud que sólo es posible padecerla si antes se ha tenido esperanza; es decir, la esperanza es referencia de la desesperación y no viceversa. El cristianismo ha significado la esperanza del hombre de la antigüedad; y si éste renuncia a esa vocación, no sólo se encuentra en la misma situación de aquellos que antes no tenían esperanza, sino que, conocedor de su condición y su llamada, recae en una situación mucho más grave: la *desesperación*. No es, pues, de extrañar que la crisis de la modernidad, que se manifiesta en esta tristeza interior, de dureza de corazón, se diese prima-

<sup>123</sup> L. Polo, *Saberes humanos y revelación cristiana*, Pro manuscrito. 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.

<sup>124</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 80. También Polo es del mismo parecer.

<sup>125</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 117.

riamente en esa parte de miembros de la Iglesia que rechazan 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”<sup>126</sup>.

El cristianismo tiene una visión de la historia como progreso, porque es asistida por la Providencia divina. Por eso el dinamismo histórico en dirección hacia el futuro comienza con el cristianismo. De ahí que la crisis histórica no pueda ser otra cosa que una crisis 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 el protestantismo no es la más grande escisión, aunque sea muy relevante. La peor es la escisión interior que el hombre moderno planteó originalmente, y que de un modo generalizado hoy continúa eligiendo. El protestantismo, como muchas otras escisiones o cismas en la Iglesia, es manifestación de la ruptura interior del cristiano. Sin entrar a considerar las causas ni el desarrollo de esta crisis –que pertenecen al ámbito de la teología y de la historia–, 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<sup>127</sup>.

Entre otras, las investigaciones de Delumeau han puesto de manifiesto que los siglos que siguen al XIV han sido momentos de una fuerte crisis social y, sin

---

<sup>126</sup> Agustín de Hipona, *Sermones, El pecado contra el Espíritu*, 71, 28. El texto sigue así: “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 conocemos –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 esta sociedad de hijos y miembros de Cristo fuera destinada a extenderse sobre todo el mundo 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»*”. 71, 28, cursivas nuestras.

<sup>127</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 252.

duda, de una muy profunda crisis religiosa y moral<sup>128</sup>. 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 de 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 viva antes, y la tendencia a integrar en el universo de herejía todas las categorías de sospechosos”<sup>129</sup>. 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 para afirmarse el hombre sólo cuenta con sus propios recursos, que 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 configuró el *liberalismo* político. Lo segundo, la *ciencia positivista*<sup>130</sup>.

Tanto para Lutero como para Descartes<sup>131</sup>, y para 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<sup>132</sup>. Del mismo modo, la desconfianza y el surgimiento de la necesidad acuciante de orientación al mundo quedaba de manifiesto en el desamparo eclesiástico<sup>133</sup> 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”<sup>134</sup>. 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”<sup>135</sup>. El miedo interior a Dios de Lutero y de Descartes es la raíz de su búsqueda del resultado en el exterior como *certeza* de salvación. Ni la filosofía ni la teología interesan ahora, y es ahí donde la modernidad se hace ciencia: física, biológica, económica, política, psicológica, etc. Lo que Ockham hizo en filosofía, Lutero lo desarrolló en la teología y Descartes en la ciencia. Hay una línea continua de búsqueda del yo

<sup>128</sup> Cfr. J. Delumeau, *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada y La confesión y el perdón*.

<sup>129</sup> J. Delumeau, *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, p. 604.

<sup>130</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 253.

<sup>131</sup> De Descartes se tratará con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

<sup>132</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 76.

<sup>133</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 24.

<sup>134</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, I, 6.

<sup>135</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, I, 6.

como sujeto fundante de todo, desde el voluntarismo nominalista, pasando por la teoría de la justificación luterana, hasta el relativismo del *cogito* cartesiano. Parece que Ockham, Lutero y Descartes padecen de *acidia*.

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<sup>136</sup>.

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 la falta contra el Espíritu arroja al hombre a la *desesperación* y muy pronto a 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”<sup>137</sup>.

Así entendida, la expresión “época postcristiana” es un error conceptual que sólo puede ser admitido como una pérdida, 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 inadmisibile<sup>138</sup>.

Por lo anterior podemos decir que sólo en el cristianismo es posible encontrar la auténtica esperanza, y sin él también la auténtica y verdadera desesperación. Del cristianismo mismo pueden venir las más grandes crisis de la humanidad<sup>139</sup>, pero sólo en cuanto 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

<sup>136</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 255.

<sup>137</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 277.

<sup>138</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 248.

<sup>139</sup> Más adelante explicaremos que, para Polo, en sentido estricto, la situación crítica sólo es posible en el cristianismo.

cristiano: acabaré bien yo mismo. Y nunca puede la esperanza del hombre esperar el 'final' que espera el 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"<sup>140</sup>. 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.

---

<sup>140</sup> J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 65.



## 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 era la primera vez que la sociedad occidental se encontraba 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 aquel miedo generalizado –dentro de su mentalidad pagana– en lugar de desvincular al hombre de 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 conciliarlos 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 el de los hombres que, no obstante, podía conciliarse mediante ofrendas

apropiadas, desviándose entonces sobre el enemigo su acción aterradoradora. Y habían comprendido –y en cierta medida confesado– el papel esencial que juega en los destinos individuales y colectivos”<sup>1</sup>.

Aunque los filósofos griegos se encontraron sin duda en el marco de una cierta crisis, en el momento culminante del Medioevo hay temblores profundos, corrientes espirituales intensas a las cuales los pensadores respondieron y con las cuales, en parte, ellos mismos se templan y, en parte, también se destemplan cuando no fueron capaces de afrontarlas sin miedo. Es un momento donde fue mucho lo que estuvo en juego<sup>2</sup>.

#### a) *Miedo y mentira: el error tardomedieval*

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 ante problemas medievales mal enfocados y se caracteriza principalmente en términos de conocimiento<sup>3</sup>. El elemento constitutivo de la Edad Moderna no es sólo el miedo, sino también lo es la 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, que está 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<sup>4</sup>.

También se dijo que, para Tomás de Aquino, el pecado de Adán es –por el influjo de la mentira del maligno–, sobre todo, un pecado de ciencia. Del mismo modo cabe decir que la causa del mal del hombre moderno es el 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

<sup>1</sup> J. Delumeau, *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, pp. 24-25 (citando a Salmon, P. “*Quelques divinités de la peur Dans l’antiquité grégoromaine*”).

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 43.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 114.

<sup>4</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 315.

que dio lugar a lo que los tardomedievales, protagonistas de la crisis más aguda de la filosofía, llamaron acidia, la tristeza espiritual”<sup>5</sup>. Hemos dejado sentado anteriormente que la acidia, la pereza y la tristeza son fruto de decisiones espirituales. Cuando decimos que en la modernidad el hombre se ha visto incapaz de Dios, la pereza, que rehúsa a los bienes espirituales por el trabajo que éstos llevan consigo, tiene su causa en la *ignorancia*<sup>6</sup>. Es una pereza concretamente en el pensar; de ahí que el Aquinate sostenga 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”<sup>7</sup>.

Posiblemente este sea el punto explicativo del declive filosófico de la modernidad: el *miedo a pensar*. La incapacidad de Dios por parte del hombre es la metira que se acepta en el corazón por el miedo a pensar. Polo señala que “los vicios intelectuales son fundamentalmente dos: la curiosidad y el error”<sup>8</sup>. Cuando se tiene miedo a pensar es muy posible caer por *ignorancia* en el *error*, y una vez en ellos, uno se encuentra a un paso de la *mentira*<sup>9</sup>. El error se distingue de la mentira porque en el primero no entra en juego la voluntad. En efecto, mientras que 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 un vicio de la inteligencia que se define como el atreverse a afirmar lo que no se sabe, cosa que muchas veces hacemos: los pedantes hablan con seguridad de lo que no saben: con eso se induce al otro a equivocaciones y ello es claramente malo”<sup>10</sup>. La ignoran-

<sup>5</sup> J. F. Sellés, *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, p. 24.

<sup>6</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 84, p. 4.

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35, p. 1.

<sup>8</sup> L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 107.

<sup>9</sup> Así lo tiene claro Polo cuando dice: “El error y lo antiético están muy próximos. El error sobre el hombre, la falsa apreciación de los fines de su actividad, da lugar muchas veces a comportamientos inmorales. El hombre es débil y cede a solicitudes placenteras que no son correctas; pero los errores en la formulación de la ética se deben a errores sobre su modo de ser”, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 106. Por su parte Sellés la vincula a la esclavitud por inhibir el crecimiento humano: “El peor enemigo de la verdad es la *ignorancia*. Ésta esclaviza el pensamiento de los hombres, porque lo agota por inanición, o inhibe su crecimiento. Este adversario se combate con *estudio*. Por su parte, el *error* oscurece la inteligencia, aunque no impida su ejercicio; y también perjudica la voluntad, pues mina la amistad. Por otro lado, la *mentira* es una verdad a medias que perjudica más a la amistad que al conocimiento”, *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, p. 64.

<sup>10</sup> Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 108. La sede de los grandes errores es la *universidad* y se combate con el estudio. El error alimenta la soberbia y la

cia 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, 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<sup>11</sup>.

Mientras que para Aristóteles la inteligencia es activa y pasiva la voluntad, Escoto lo invierte la balanza: “lo activo es la voluntad; ¡luego lo pasivo es el entendimiento!”<sup>12</sup>. Por eso sostiene Polo que la filosofía comienza a declinar en Escoto<sup>13</sup>, porque en él –como ya se ha adelantado– hay un error muy serio: sostener que la razón no es capaz de Dios. En efecto, al variar en Escoto la versión aristotélica de la voluntad, se da simultánea e inseparablemente 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<sup>14</sup>. 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 como conciencia queda incólume, y en cuanto pueda volverá a descubrirse como es realmente, conciencia trascendental<sup>15</sup>.

---

facilidad a la sensualidad. Cfr. J. F. Sellés, *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, p. 64.

<sup>11</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 77.

<sup>12</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 48.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 115. A pesar de que Polo reconoce a Escoto como uno de los grandes de la cumbre medieval (y por tanto de la historia según su concepción antes mencionada), no deja de señalar el error que comete al minusvalorar la inteligencia buscando fortalecer la libertad para rescatar el amor.

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 339. En las páginas siguientes Polo presenta un estudio sobre el problema que Escoto ve en la física aristotélica. Cfr. también: I. Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, pp. 114-140.

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 340.

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<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>. El caso de Escoto no es un problema intelectual de curiosidad, sino 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’ (*esse diminutum*), entonces el campo para la revelación queda abierto y amplio. Su intención no es superflua, sino que está completamente justificada<sup>18</sup>. Sin embargo, el costo de su apuesta es muy alto: la disminución intelectual. Ahora bien, pagar ese costo es un error<sup>19</sup>. Así, Escoto se convierte en el contrapunto de la dialéctica moderna, porque disocia la actividad y el ser pensado<sup>20</sup>. 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<sup>21</sup>.

En el origen de la modernidad tal vez no se mintió, pero por irresponsabilidad, precipitación o pereza intelectual, se abrieron los caminos a la mentira; y detrás de la mentira siempre hay cobardía: ¿a qué?, a enfrentarse a la verdad<sup>22</sup>. 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<sup>23</sup>. Para ser veraz, hay que estudiar los asuntos, pero ante todo hay que tratar de evitar el error, porque, aunque el error, a diferencia de la mentira,

<sup>16</sup> Cfr. C. Llano, *Etiología del error*, p. 9.

<sup>17</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directa*, p. 78.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 53. Cfr. E. Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*.

<sup>19</sup> Cfr. Gilson, E. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*.

<sup>20</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 49.

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 51. Polo se refiere a la actitud de Escoto como un “escepticismo larvado”, *Antropología trascendental*, I, p. 83.

<sup>22</sup> “Preferir el error lleva a ser un esclavo y, por si fuera poco, esa actitud suele ceder al fanatismo”, J. F. Sellés, *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, p. 69.

<sup>23</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, p. 57. Aunque la solución filosófica de Escoto no le es simpática a Polo, éste le tiene cierta admiración y agradecimiento a aquél porque nos “avisa y nos enseña”. Con todo, cuando se trata de “cargar las tintas”, Polo prefiere referirse a Ockham y al nominalismo. Cfr. J. A. García González, “Polo frente a Escoto: libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, nº 9, p. 49.

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<sup>24</sup>. Las ideas tienen consecuencias, pues –siguiendo a Aristóteles– cabe decir que “por poco que uno se desvíe al principio de la verdad, esa desviación se hace mucho mayor a medida que se avanza”<sup>25</sup>. 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 para la dignidad humana y divina, y en toda injusticia hay un error de fondo; el hombre comete faltas morales porque yerra. Además, teológicamente, el error tiene razón de pecado, porque es consecuencia de la precipitación que lleva a afirmar lo que se ignora<sup>26</sup>, lo cual es un defecto contra el pensamiento y contra la verdad. Reconocer la complejidad de los asuntos es el primer paso para evitar el error<sup>27</sup>. Ahora no hablamos de mentira como un mero defecto –un vicio– de la voluntad como si tratásemos de un mitómano; ahora hablamos de algo mucho más serio: de una mentira existencial en la que se pone en juego la completa libertad que se *es*: “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”<sup>28</sup>.

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. El filósofo franciscano alcanzó su más grande audiencia en el siglo XVII, e incluso hasta el XVIII era repetido el famoso juicio latino “*Scoti Schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*”<sup>29</sup>. A pesar de su planteamiento sutil, agudo, 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<sup>30</sup>. Decir que la prioridad de la inteligencia

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 83.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Acerca del cielo*, Libro I, Cap. 5, 271 b.

<sup>26</sup> Cfr. para profundizar sobre las causas del error: C. Llano, *Etiología del error*, pp. 46-74.

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 90.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 29-30.

<sup>29</sup> Cfr. F. Bak, “*Scoti Schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*”, *Franciscan Studies*, vol. 16, pp. 144-165.

<sup>30</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 49.

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<sup>31</sup>. Este desprecio a la razón es, en el fondo, miedo a pensar. Apenas cincuenta años después de la muerte de Tomás de Aquino, como señala Von Balthasar, se han endurecido fatalmente las posiciones: “del formalismo del ser (Escoto) al empirismo (Ockham), y desde el puro voluntarismo y “posicionismo” teológico, a un positivismo falto de valores y luego por lógica al atomismo materialista. Hasta el presente, en estos caminos no ha aparecido nada que pueda considerarse nuevo”<sup>32</sup>.

#### *b) Descartes en busca de la seguridad metódica*

La situación de pereza intelectual provocada por Escoto y Ockham – amplificada socialmente a través del protestantismo– encuentra su gran exponente en el que muchos llaman erróneamente el padre de la filosofía moderna: René Descartes<sup>33</sup>. Si en Escoto es posible señalar el error y en Ockham desvelar la mentira, en Descartes se encuentra además la *curiosidad*. 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<sup>34</sup>. La caja de Pandora ya estaba abierta y hoy no tenemos claro si la esperanza es lo único que ha quedado en el fondo.

Descartes puso en *sospecha* a la verdad y al hombre mismo, pues puso *metódicamente en duda* que el hombre fuese no únicamente ‘*capax Dei*’, sino que –coherente con Ockham y Escoto– también puso en entredicho que fuera ‘*capax veritatis*’, capaz de conocer la verdad. En el esfuerzo metódico de Descartes por dominar la naturaleza queda de manifiesto aquella *huida* de Dios y la consi-

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 57.

<sup>32</sup> Cfr. Von Balthasar, H. U. *Gloria, una estética teológica*, vol. 5, p. 28.

<sup>33</sup> Cfr. para profundizar más en este punto: R. Corazón, “Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía”, *Anuario Filosófico*, vol. XXIX, n° 2, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 441-61; “La actitud del filósofo. Polo y Descartes”, *Studia Poliana*, n° 5, pp. 241-61.

<sup>34</sup> Cfr. R. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, p. 18.

guiente ‘*conversio ad creaturas*’, a la que se ha denominado “ciencia del bien y del mal”<sup>35</sup>. Respecto de esta actitud se ha escrito recientemente desde el ámbito teológico que “cuando el hombre coloca su voluntad, su soberbia y su comodidad por encima de la pretensión de la verdad, al final todo queda trastornado. Ya no se adora a Dios a quien le pertenece la adoración; se adoran las imágenes, la apariencia, la *opini3n* 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 finura para el mal. La relación entre el hombre y la mujer, entre padres e hijos se deshace, 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)”<sup>36</sup>.

La actitud de Descartes no parece, pues, la propia de un filósofo, sino más bien la de un escéptico: “De una manera un poco ladina y sin darse cuenta de que está actuando como un escéptico, dice que él no hace como ellos, los escépticos, que no dudan más que por dudar. Pero realmente y de acuerdo a ese *a priori* mencionado, el escéptico tampoco duda por dudar; de modo que en definitiva Descartes es enteramente un escéptico”<sup>37</sup>. La huella de Ockham presente en Descartes será constante en el pensamiento moderno posterior hasta alcanzar su punto más álgido en Hegel.

El proyecto de Descartes a principios del siglo XVII consiste en abandonar el formalismo de la filosofía clásica, y sus discusiones vacías, para poner en el centro de la tarea del pensar en el 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<sup>38</sup>. Descartes se refugia en la ‘*curiositas*’ abandonando la ‘*studiositas*’<sup>39</sup>. La curiosidad científica propia de la modernidad que surge con Descartes pretende el conocimiento de lo subjetivo –fuente de error– a partir de lo objetivo –principio de certeza–. Esta actitud es coherente con la acidia: si no se puede dirigir la inteligencia –y el amor– a Dios, entonces se volcará a las criaturas: el cosmos y los demás hombres. Así lo expresaba Agustín: “Hay quienes, abandonando la virtud y sin saber quién es Dios y cuán gran-

<sup>35</sup> En contraposición a la ciencia original de Dios, *la ciencia del bien y sólo del bien*. Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 197-198.

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 29.

<sup>37</sup> L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión”, en A. L. González, - M. I. Zorroza, (ed.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, p. 669.

<sup>38</sup> Cfr. J. I. Murillo, Presentación de L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 19.

<sup>39</sup> Cfr. sobre este vicio –hijo de la acidia–: Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 166-1667.

de es la majestad de la naturaleza inmutable, creen que hacen algo grande cuando estudian esta masa universal de materia que llamamos mundo. De esto les nace una soberbia tan grande que les hace creer que viven en el mismo cielo, sobre el cual discuten con frecuencia ¡Reprímase el alma en su concupiscencia desenfrenada de la vana ciencia, si es su voluntad conservarse casta y pura para Dios! –Y continúa advirtiendo del necio materialismo que dicha actitud puede provocar–: Un amor de tal naturaleza la seduce a veces de tal forma, que llega a la ilusión de no creer en más existencia que las de los cuerpos; y aunque la autoridad la persuada de la existencia de algo incorpóreo, no lo puede pensar sin las sombras de las imágenes corpóreas”<sup>40</sup>.

Efectivamente, estas “divergencias entre Descartes y la filosofía clásica obedecen a lo que podría llamarse el olvido cartesiano de la trascendentalidad del ser”<sup>41</sup>. Tal abandono de la trascendentalidad consiste en retirar su seguridad en la *verdad* y voluntariamente confiarse a la *certeza*. A partir de aquí surge un profundo desorden en cuanto a la solución del problema moderno. Si se acepta su pensamiento, se está obligado a inventarlo todo, pues sus premisas básicas están equivocadas, y todo trabajo intelectual deviene dificultoso –por no decir imposible–, pues no podrá tener el respaldo de la realidad. La filosofía moderna que sigue a Descartes no puede dar ningún paso adelante, sino al contrario, problematiza aún más y se separa de la solución. De ahí que podamos decir que Descartes es el maestro del sentido moderno de la libertad de espíritu<sup>42</sup>. En efecto, Descartes pretende encontrar en el “yo” la libertad que busca, y para afirmar el “yo” reduce la verdad a la certeza. Justo en esta reducción se encuentra el origen del relativismo. En suma, en Descartes se encuentra formalmente el origen del relativismo contemporáneo que enarbola hoy la post-modernidad.

¿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<sup>43</sup>. Sin embargo, su solución ante tan complejo problema es negativa, equivocada. Schulz explica que 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 sé si frente a mí hay cosas naturales reales, si a mi alrededor hay hombres reales y si sobre mí hay un Dios real”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Agustín de Hipona, *De moribus Ecclesiae catholicae*, XXI, 38.

<sup>41</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 12.

<sup>42</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 16.

<sup>43</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 137.

<sup>44</sup> W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, pp. 34-35.

La duda da paso a la subjetividad, que en Descartes es equivocadamente equivalente a libertad mientras que en Polo la duda es la interrupción del proceso de maduración del yo y, por lo tanto, un profundo declive<sup>45</sup>. En Descartes el yo no se consolida pues la duda metódica es incapaz de conocer el carácter personal del hombre el cual es la fuente del crecimiento del yo, su libertad trascendental. Para Descartes la duda es siempre libre; es la libertad misma y, en coherencia, él decide libremente dudar<sup>46</sup> lo cual es voluntarismo craso: “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”<sup>47</sup>. 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”<sup>48</sup>.

En Descartes hay una profunda desconfianza y sospecha ante la realidad<sup>49</sup>. En sus escritos no se manifiesta una apertura al mundo y a los demás, sino al contrario una fuerte soledad<sup>50</sup>: “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 éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque sólo fuera una vez”<sup>51</sup>. Esta actitud huma-

<sup>45</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, pp. 28-29.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, IV, 3-6.

<sup>48</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 22.

<sup>49</sup> “La actitud cartesiana es la crisis de una confianza” que se genera en Ockham. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 33. “Escoto no defendió la inmediatez de nuestro conocimiento sino que la problematizó. Con la disyuntiva entre abstracción e intuición provocó una sospecha de que la abstracción intelectual es una especie de engaño o ficción, y provocó la obsesión por atenerse a lo singular, a lo inmediato, a lo contingente, a lo directamente intuido, en una palabra a lo empírico. Escoto es un precursor del criticismo y del empirismo moderno, la prueba histórica de esta afirmación es muy clara: Guillermo de Ockham”. I. Miralbell, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, p. 280.

<sup>50</sup> Cfr. R. Corazón, “La soledad de Descartes y la razón como postulado”, *Studia Poliana*, n° 9, pp. 23-45.

<sup>51</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I, p. 16.

na parece prudente, pero intelectualmente no es válida. Además, teológicamente, los razonamientos de Descartes parecen los de alguien que ha rechazado en su interior los fundamentos del cristianismo de entre ellos la confianza en Dios y en la realidad. En efecto, es claro que si algo no está presente en tal actitud es el conocimiento de Dios como bueno y amoroso, al menos en el plano práctico. Peor aún si, tras esto, se apela al ‘*genius malignus*’ sembrador de mentira y de sospecha<sup>52</sup>: “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”<sup>53</sup>.

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 respondido –con razón–, que Descartes depende aquí de Ockham<sup>54</sup>. ¿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 crítica está buscando? Polo responde: la *seguridad*<sup>55</sup>. Es ahí donde se da cabida a la moderna *subjetividad*. La solución es la *evidencia*, supeditar el *objeto* conocido al *sujeto*, la medida de lo real por lo ideal<sup>56</sup>. 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*

---

<sup>52</sup> En Kierkegaard la libertad es la verdad y su pérdida está muy vinculada con lo demoniaco cuando se ha perdido la certeza y la interioridad. La interioridad es la determinación de lo eterno en el hombre y donde radica la verdad. De ahí que la pérdida de la interioridad en el hombre le lleva a perder toda certeza apareciendo la inseguridad y el miedo: este es el caso de Descartes y que él hereda al pensamiento moderno. Cfr. *El concepto de la angustia*, pp. 172-190.

<sup>53</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I, p. 20.

<sup>54</sup> Cfr. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 33.

<sup>55</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 25.

<sup>56</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 28.

tienen un mismo origen. La autonomía de la libertad invade el orden moral y desde ahí todos los demás ámbitos: la política, la economía, etc.<sup>57</sup>.

Esa búsqueda de seguridad en la actitud cartesiana es, a diferencia de lo que ordinariamente se piensa, *voluntarista*. Para Polo, en Descartes “*cogito*, en definitiva, es *dubito* o cualquier otra actividad voluntaria”<sup>58</sup>. Descartes pretende la evidencia a partir del control voluntario de los contenidos objetivos pensados, 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, ésta no será nunca una verdadera confianza, pues la confianza supone abandono, y Descartes no se abandona. Esta actitud cartesiana es defensiva; se siente acorralado y ataca<sup>59</sup>. Así, detrás de la duda se esconde el rechazo, la condena y, detrás, el miedo. Teme a la verdad, y de ahí que su enemigo más conocido sea el conocimiento sensorial<sup>60</sup>, del cual ningún pensador clásico dudaría.

Su voluntarismo oscurece o conculca el que Polo denomina en su *Teoría del conocimiento* ‘Axioma A’ (*el conocimiento es siempre activo*)<sup>61</sup>, pues para Descartes lo activo del espíritu es la voluntad<sup>62</sup>. Leonardo Polo dirá que el pensador francés “padece de anemia metafísica”<sup>63</sup>. En Descartes los componentes no ajustan y no es posible considerar su doctrina como sistemática, pues lo que hace no es sinopsis sino más bien aportar fragmentos a modo de precursor. Por ser un filósofo disperso, “Descartes contribuye a la disgregación de la situación espiritual europea”<sup>64</sup> que ha entrado previamente en crisis con Ockham. A partir de él se sigue en toda la modernidad una continua y repetida conculcación de los axiomas de la teoría del conocimiento que Polo propone en continuidad con la gnoseología aristotélica y tomista<sup>65</sup>.

---

<sup>57</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 138.

<sup>58</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 86.

<sup>59</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, pp. 3-34.

<sup>60</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 24.

<sup>61</sup> Cfr. sobre la propuesta axiomática de la teoría del conocimiento de Leonardo Polo y especialmente sobre el Axioma A: *Curso de teoría del conocimiento*, I, pp. 39 y ss.

<sup>62</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 86.

<sup>63</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 89.

<sup>64</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I.

<sup>65</sup> Un estudio detallado sobre la congruencia de la propuesta axiomática de la teoría del conocimiento con la gnoseología de Aquino se encuentra en J. F. Sellés, *Conocer y amar: estudio sobre los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*.

Además, el uso del método deductivo<sup>66</sup> partiendo de premisas falsas –como en 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”<sup>67</sup>.

Tratemos con más detenimiento 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; de ahí que Polo detecte magistralmente ‘los seis miedos de Descartes’<sup>68</sup>. El primero de sus miedos se refiere a 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”<sup>69</sup>. El segundo queda referido a la *lógica formal*, porque se 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”<sup>70</sup>. El tercer miedo lo es a la *memoria*, pues no se puede recordar la evidencia. El cuarto es en relación a 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”<sup>71</sup>. Descartes pretende resolver los problemas complejos con soluciones sencillas. De ahí que afirme: “por método entiendo algunas reglas ciertas y fáciles”<sup>72</sup>.

Por último, el sexto miedo cartesiano, el más relevante, está claramente descrito en el estudio de Polo, pues Descartes teme a la trascendencia y la trascendencia es *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

<sup>66</sup> Polo crítica a Descartes en la utilización del método deductivo. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, I, pp. 36-43 y pp. 119-158.

<sup>67</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, V, 1-3.

<sup>68</sup> En esto sigo el desarrollo que hace Polo en *Evidencia y realidad en Descartes* en el epígrafe “Las aversiones de Descartes”.

<sup>69</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p.36.

<sup>70</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 36.

<sup>71</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 41.

<sup>72</sup> R. Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, IV.

(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... Incluso la voluntad divina tiene que ser examinada, no vaya a ser que su intervención omnipotente arruine la pretensión humana”<sup>73</sup>.

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”<sup>74</sup>. Descartes está sólo, pero la soledad no es fruto de la fatalidad, sino que es buscada, pues se cree que ‘en ella alienta y se ejerce una fuerza renovada, capaz de desprenderse del imperio del ente trascendental’<sup>75</sup>. Descartes ha decidido libremente desvincularse de Dios, al menos filosóficamente; se trata de una actitud que hereda a buena parte de la modernidad.

Descartes quiere liberarse, quiere acabar con la mentira, evitar ser engañado<sup>76</sup>, encontrar la verdad y, para esto indica: “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”<sup>77</sup>. Insisto, nos encontramos con el error de la sociedad moderna: la desvinculación íntima con Dios. ¿Por qué Descartes decide dar 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 elige de nuevo la negativa y el horizonte se vuelve a recortar. Este recorte lleva consigo una cierta insuficiencia, una falta de esperanza, de aliento.

<sup>73</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, pp. 43-44.

<sup>74</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, II, 6 y 18.

<sup>75</sup> Cfr. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 44.

<sup>76</sup> “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”. R. Descartes, *Principios de la filosofía*, I, art. 6.

<sup>77</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, IV, p. 53.

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. En términos de teoría del conocimiento, en Descartes el conocer parece democrático. Para él ya no hay jerarquía: *res cogitans* y *res extensa* están al mismo nivel, son igualmente verdaderas. Cuando se trata de Dios, este modo de pensar tiene repercusiones catastróficas. El problema del *acceso a Dios* es el más complejo y elevado; de ahí que cualquier disminución o falta de ejercicio de la inteligencia produzca una dificultad artificial, provocada voluntariamente por el hombre, que es 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<sup>78</sup>.

La causa del error es la *precipitación*, el miedo a pensar ejerciendo los niveles superiores del conocer humano, y esto Descartes parecía tenerlo 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”<sup>79</sup>. Si lo tenía claro, entonces no parece dejar lugar a dudas que es un asunto voluntario. En este sentido cabe decir que “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”<sup>80</sup>.

Descartes parece –más que temeroso– desesperanzado, pues se rebela contra la trascendencia. En el fondo, no le importa si Dios es bueno, malo o indiferente; lo único que parece interesarle es la seguridad del yo, pero esto es un serio problema interior, porque todo se pone en duda excepto tal yo: “¿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 siem-

<sup>78</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 115.

<sup>79</sup> R. Descartes, *Las pasiones del alma*, I, art. 174 y 176.

<sup>80</sup> W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, p. 53.

pre. 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 es verdadera”<sup>81</sup>. En este famoso postulado quedan claras las bases de la *soledad* y la *desesperanza*, también para el futuro *superhombre* de Nietzsche. En esta tesis se pone de manifiesto de forma especialmente patente que se contradice la realidad<sup>82</sup>.

En la filosofía de 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 de la mentira*.

### c) *Hobbes y el miedo*

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, porque “Hobbes entendió muy bien la significación antropológica del nominalismo. Su famosa tesis: *homo homini lupus* es simple glosa del voluntarismo de Ockham, a nivel humano. Hobbes es nominalista, pero además es hipersensible. Hobbes sigue siendo actual; hoy día, muchos hombres viven *aterrados* ante lo incontrolable, que es lo más vulnerante”<sup>83</sup>.

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, 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”<sup>84</sup>. Dicha invasión fue una gran amenaza para la madre que, pensando en lo peligroso que sería si esas naves desembarcaran,

<sup>81</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II, p. 22.

<sup>82</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 66.

<sup>83</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 57.

<sup>84</sup> T. Hobbes, *Vita Thomae Hobbes Carmine Expressa*, p. 85.

vivió asustada algún tiempo, y Hobbes indica que ella le sembró ese modo pesimista de afrontar la vida<sup>85</sup>.

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”<sup>86</sup>.

Sobrecogido por el terror en su alma y asustado ante todo, para Hobbes la previsión de la amenaza era lo natural en el hombre. Con 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 podía 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<sup>87</sup>.

Los principios filosóficos 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 en la mayor parte de los filósofos políticos modernos: la sociedad está en conflicto constante, 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<sup>88</sup>. 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”<sup>89</sup>.

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 está en boga; los grandes proyectos de crecimiento del

---

<sup>85</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 136.

<sup>86</sup> J. Delumeau, *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, p. 638.

<sup>87</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 58. Cervantes acierta cuando pone en labios del ingenioso hidalgo aquello de: “las tristezas no se hicieron para las bestias, sino para los hombres, pero si los hombres las sienten demasiado, se vuelven bestias”. *El Quijote*, 2ª Parte, p. 540.

<sup>88</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 154.

<sup>89</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 156.

hombre se han dejado a un lado y basta sólo con una mera armonía; tal es el caso de la postura contemporánea del ‘crecimiento cero’. La sociedad con una conflictividad constitutiva sólo puede tener un remedio extrasocial que 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*’<sup>90</sup>.

También el *pacifismo* es una dimensión de nuestra situación actual que tiene su origen en Hobbes. Además de evitar la guerra, el Estado hobbesiano tiene una función sanadora: asume la fuerza del hombre y lo encauza 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<sup>91</sup>. La consecuencia moral de este planteamiento repercute en lo que hoy se puede ver en la *ética de los mínimos*, vigente en nuestra sociedad. Es probable que la imaginación de Hobbes estuviese deformada, que no actuase con normalidad, pues “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”<sup>92</sup>. La imaginación *enferma* –‘calenturienta’ la llama Polo– de estilo hobbesiano tiende por deficiencia al pesimismo. De ahí que *el contrato social* provocado por la condición del hombre como lobo para el mismo hombre se tenga que someter al absolutismo del Estado, que él mismo imaginó para alcanzar su seguridad. Pero el Estado de Hobbes 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<sup>93</sup>. Por lo demás, es claro que el *paternalismo* estatal vigente en la actualidad en no pocas naciones tiene vinculaciones directas con el planteamiento social de este pensador inglés.

El motor del contrato social hobbesiano se encuentra en la pasión a la hemos puesto atención: 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 éste sea un tema estructural y recurrente en toda la filosofía social moderna<sup>94</sup>; ni tampoco que, en el *Levitán*

<sup>90</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 156. Esto lo 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”. H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, p. 12.

<sup>91</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 157.

<sup>92</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 137.

<sup>93</sup> Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 138.

<sup>94</sup> Cfr. E. Pulcini, “Modernity and fear” en *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, pp. 83-94.

—la obra máxima de Hobbes— aparezca un tratado sobre las pasiones y, en especial, sobre el miedo<sup>95</sup>. Si ‘el hombre es el lobo para 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? Seguramente su formación protestante fue una de las principales influencias en su pensamiento político y, en general, en su cosmovisión. En efecto, en Hobbes no sólo se nota el voluntarismo de Ockham, sino también el pesimismo de Lutero; en su planteamiento parecen estar presentes tanto el miedo como la mentira. En Hobbes no hay, pues, propiamente una antropología política —tampoco, claro está, trascendental—; lo que hay en su filosofía es una propuesta sociológica, pero no de cualquier tipo, sino de una ciencia sociológica de la paz que, paradójicamente, es negativa, porque al pretender reducir el conflicto no hace más que acrecentarlo.

## 2. Trabajar y no desesperar: el principio del resultado

El pesimismo teo-antropológico tiene consecuencias tanto teóricas como prácticas, pero tal vez la más primaria y fundamental sea la que Polo advierte y denomina con la expresión de ‘*principio del resultado*’. Si el hombre se ve a sí mismo incapaz de Dios, entonces, como en la fabula de la zorra y las uvas, por su tendencia natural al perfeccionamiento buscará a toda costa algo de lo cual sí 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”<sup>96</sup>. El gran interés de la modernidad es rescatar la libertad que se ha visto encorsetada en el modelo antropológico de Aristóteles. La libertad es *novum*, novedad. La intuición moderna es paradójica: por un lado, se buscan novedades y, por otro, se abandona la *Novedad* inagotable y por excelencia, la divina. Hay detrás de esta actitud un interés creativo, un problema de innovación: el hombre moderno prefiere crear a ser creado.

---

<sup>95</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica o civil*, pp. 6-136.

<sup>96</sup> L. Polo, *Curso de Psicología General*, pp. 315-316.

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 lo siguiente: “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”<sup>97</sup>.

Si no todo es posible para el hombre, entonces habrá que determinar qué éxito es ‘realmente’ posible en concreto. La modernidad siempre ha estado enzarzada con la tarea del 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 proponían: la perfección humana; y, como consecuencia, decidió libremente renunciar al proyecto de la optimación humana. Si Dios queda fuera de nuestro alcance, ¿qué resta sino cada uno y el mundo?<sup>98</sup>. Hay aquí una intención de dominación por parte del hombre, un deseo de control de los resultados de las propias acciones, hay que evitar a toda costa todo lo que las desborde. Una actitud así no es fortuita; ya se ha indicado que tiene su origen en Escoto y, más claramente, en Ockham<sup>99</sup>. No todo es posible para el hombre; de ahí que haya que 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 hombre 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*; a Maquiavelo, Lutero, Bacon, Bruno, Des-

<sup>97</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 59.

<sup>98</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 97.

<sup>99</sup> Esta actitud es coherente con el abandono del axioma clásico según el cual el acto es anterior a la potencia. “Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado”. L. Polo, *Persona y libertad*, p. 244.

cartes, 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”<sup>100</sup>.

#### a) *Activismo inútil*

Nos encontramos ante la sublevación de la voluntad frente 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<sup>101</sup>.

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<sup>102</sup>. Aunque “la verdad no tiene sustituto útil”<sup>103</sup>, la razón práctica se ha impuesto sobre la razón teórica. Ante el planteamiento clásico de la felicidad plena que otorga la práctica de la vida buena y virtuosa, Smith plantea un inconveniente: este tipo de vida es asequible para muy pocos. Y, por eso, propone en su análisis descriptivo de la sociedad una fórmula de felicidad reducida a las satisfacciones materiales, a las cuales pueden acceder muchos<sup>104</sup>. Este principio cuantitativo de ‘la mayor felicidad para el mayor número’ tiene su origen en el *principio del resultado*, presente en el nominalismo de Ockham<sup>105</sup>, aunque más concretamente sea Hume el que abra paso a Smith encontrando un ‘sustituto’ de la verdad<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 98.

<sup>101</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 77-78.

<sup>102</sup> Cfr. A. Smith, *La riqueza de las naciones*.

<sup>103</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 278.

<sup>104</sup> Cfr. A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*; R. Lázaro, *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral y religión*.

<sup>105</sup> Ockham está detrás de Hume en la línea de Descartes. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 260.

<sup>106</sup> Si bien fue Francis Hutcheson quien acuñó el lema del utilitarismo, fue el *escepticismo*, *materialismo* y *ateísmo* de David Hume quien inspiró a Bentham y a Smith a desarrollar los postulados que constituirían el utilitarismo tan propio del mundo anglosajón. También es de destacar su influencia en Kant. Así lo expresa Hume: “Me parece que los únicos objetos de la

Cuando se sobrepone la búsqueda de lo útil a la verdad la filosofía desaparece, no al revés. Sin embargo, en la modernidad, 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”<sup>107</sup>.

En el interés utilitario, original del planteamiento moderno, se encuentra implícito el declive de la misma voluntad. Si la gran promesa del resultado es el éxito, éste da paso a la automatización y, una vez instalado lo automático, la voluntad queda jubilada, pierde su fuerza y eficacia<sup>108</sup>. En esa situación ya sólo intervendrá el hombre en la fractura del sistema. El principio del resultado incoo 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<sup>109</sup>. Esta actitud es patente en nuestra cultura de consumo, propia del llamado ‘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 sobrenatu-

---

ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y todos los intentos de extender esta especie más perfecta de conocimiento, más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión... Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestras manos, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémos: ¿contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño”, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sec. XII, n° 27 y 34, pp. 345, 353.

<sup>107</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 31.

<sup>108</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 78.

<sup>109</sup> El aburrimiento es consecuencia de la mediocridad y pesimismo intelectual, de renunciar al conocimiento de lo divino y ‘distraerse’ con otras cosas. Así lo pone de manifiesto Polo: “Lamentablemente, hay gente que se aburre o que desiste de conocer más por desconfiar de la capacidad de alcanzar la verdad”. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 107. Del mismo modo que en el plano manifestativo el aburrimiento precede a la desesperación, el pesimismo en el conocer precede al pesimismo en el amar en plano personal, de intimidad con Dios. El aburrimiento manifiesta crisis íntima en el conocer y la desesperación en el amar; por esto, lo explicaremos más adelante.

ral. La acedia y la diligencia burguesa no sólo pueden 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”<sup>110</sup>.

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 en el origen de la modernidad una especie de *pereza espiritual*, entonces es fácil ver ahora la vinculación que tiene con el *activismo*. Si el hombre no es capaz de gobernar sus más grandes aspiraciones, si se ha oscurecido la magnanimidad, para evadir ese gran vacío y decepción buscará llenarse con lo que ve asequible.

A partir del pensamiento de Smith podemos decir que el activismo se ha ido convirtiendo paulatinamente en una *enfermedad espiritual* que nuestra sociedad contemporánea padece y que es especialmente manifiesta en la empresa y la economía<sup>111</sup>. Recientemente el Papa Francisco ha insistido en este punto, diciendo que “la crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica. ¡La negación de la primacía del hombre! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cfr. *Ex.*, 32, 15-34) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y un objetivo verdaderamente humano”<sup>112</sup>. Como ya se ha señalado también, esta enfermedad tiene su fundamento en el voluntarismo de Ockham y su principio del resultado.

El *miedo a pensar* se encuentra presente en toda la teoría del *management* moderno, porque se minusvalora la actividad intelectual y se privilegia la ac-

<sup>110</sup> J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 70.

<sup>111</sup> Era claro para León XIII el *conflicto* entre *capital* y *trabajo* que esta postura produjo. Juan Pablo II lo corroboró apelando a un nuevo concepto de libertad acorde con la verdad del hombre como la alternativa para evitar el conflicto no sólo que ha producido la política, sino también el que produciría más violentamente la economía: “Despertada el *ansia de novedades* que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que *las ganas de cambiarlo todo* llegara un día a pasarse del campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las profesiones, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento del *conflicto*”. León XIII *Rerum Novarum*, 1; Juan Pablo II *Centesimus annus*, 5.

<sup>112</sup> Francisco, Discurso a los Embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana, Vaticano, 16 de mayo.

ción. Los directivos en las empresas se encuentran especialmente afectados por esta enfermedad: “No es cierto que el activismo sea una buena manera de dirigir, porque implica precipitación, improvisación. Para dirigir hace falta respetar el ritmo de adquisición de los conocimientos suficientes para decidir con acierto; hay que buscarlos, aunque a veces no se obtengan. Lo anterior es una llamada de atención, no un consejo vano. El directivo debe dar vueltas a los asuntos que trae entre manos, porque es claro que la ignorancia (y la imprevisión es ignorancia) se puede superar, y a veces se logra simplemente deteniéndose en la consideración de las cosas, descubriendo relaciones entre ellas. En muchas ocasiones el *error* se origina por no haber tenido en cuenta suficientes aspectos, es decir, por el reduccionismo inherente al método analítico. Las conexiones *sistémicas* no deberían haberse pasado por alto. Hace falta cierta fortaleza para no contentarse con la claridad del análisis y para no actuar ligeramente con las recetas que ese método proporciona. El directivo no puede prescindir del recetario analítico, tan abundante por otra parte, pero sin descuidar la síntesis, porque ese descuido anula uno de los hábitos más importantes para no equivocarse en la práctica: lo que los clásicos llamaban *solertia*, aquella dimensión de la prudencia con la cual el hombre se enfrenta con lo inesperado”<sup>113</sup>. Hoy el empresario ha olvidado su capacidad de síntesis por su interés desmedido en la producción, y consecuentemente, se encuentra disperso creando sistemas de control coercitivo.

También en el *protestantismo* se encuentra presente esta actitud utilitarista. ¿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”<sup>114</sup>. Esto no es más que un intento de escapar, y ello, por sentirse ‘*incapax Dei*’: “Esta acidia 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”<sup>115</sup>. Ahora bien, “¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?”<sup>116</sup>. 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.

---

<sup>113</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 79.

<sup>114</sup> *Jer.*, II, 13.

<sup>115</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 78.

<sup>116</sup> *Mt.*, XVI, 26.

b) *Las seis tesis del principio del resultado*<sup>117</sup>

En términos filosóficos ‘el principio del resultado’ acuñado por Polo equivale, en primer lugar, a la reducción propia de los postulados de la mecánica racional, y se explica desde varias tesis:

1<sup>a</sup>) La primera es la del *abandono de la teoría de la causalidad aristotélica*<sup>118</sup>. La primacía del resultado significa primero el desconocimiento de la tracausalidad como principio intrínseco del universo físico, para pasar a comprenderlo solamente como extrínseco. Viene a continuación la exaltación de la causa eficiente y la reducción de las causas<sup>119</sup> material, formal y, sobre todo, la final<sup>120</sup> a la eficiente. Se trata de una inversión jerárquica de la producción sobre la creación que da lugar al productivismo<sup>121</sup>. Si el hombre es incapaz del mundo interior, entonces intentará vertirse hacia el exterior. Si 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.

2<sup>a</sup>) De este primer planteamiento se desprende con claridad una segunda tesis: *el hombre es únicamente espontaneidad*, y sólo en segundo término forma-

<sup>117</sup> Para este desarrollo seguiré los planteamientos de Polo en *Curso de Psicología General*, pp. 317-338.

<sup>118</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, Cap. II. Leonardo Polo desarrolla ampliamente este reduccionismo físico en *El conocimiento del universo físico*, pp. 77-140, poniendo de manifiesto el intencional voluntarismo moderno: “lo característico de la mecánica racional es una reducción drástica de los sentidos causales y una confusión entre ellos. En definitiva se confunden porque se intencionalizan”, p. 88.

<sup>119</sup> Así se rechaza la concausalidad, porque como señala Polo: “ninguna causa es suficiente, ninguna causa predicamental aislada es suficiente; las causas sólo son causas en *concausalidad*, se requieren unas a las otras. Una sola causa física es imposible. Hay diversos sentidos causales, hay cuatro causas... que tienen que darse unas en referencia a las otras, pues de lo contrario no son causas: *causa sunt causae ad invicem*, dicen los medievales”. L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, pp. 79-80.

<sup>120</sup> “Francis Bacon es el primero que, al negar la finalidad en la naturaleza, y sostener que en ella todo se produce de forma igual y mecánica, pone por encima de ella al hombre en tanto que capaz de hacer máquinas. Así la libertad se convierte en fuerza de dominación. El mundo no es teleológico, pero el hombre sí lo es. El mundo ha dejado de ser un símbolo, puesto que no encierra ningún misterio, pero el hombre llena esa nulidad teleológica con una capacidad constructiva innegable. Con todo, al identificar la libertad con el poder técnico, se produce en definitiva un descontrol”. L. Polo, *Epistemología, creación y elevación*, p. 170.

<sup>121</sup> “Producir no es un mal, sino todo lo contrario, pero cabe incurrir en el error del «productivismo» si no se reconoce la superior valía de la propia acción humana sobre la perfección del producto”. L. Polo, *Epistemología, creación y elevación*, p. 253.

lidad. 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 se ha dicho– del descubrimiento aristotélico de que tanto la energía como la forma son primarias 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. Está claramente en Descartes, y mucho más agresiva aún en Freud, por poner algunos destacados ejemplos.

3<sup>a</sup>) 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.

4<sup>a</sup>) El *reduccionismo antropológico*, 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 los que el hombre puede aspirar? A esto Polo lo llama ‘el hombre *anancástico*’: es incapaz de actuar en su integridad desde sí y para vivir, entonces, ha de recurrir a algo que tenga lugar en él fatalmente, sin ser él mismo su protagonista.

Los reduccionismos antropológicos se pueden clasificar así: 1º) La tesis de Maquiavelo<sup>122</sup>, que dice que el instinto más importante es el 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*. 2º) Primero Hobbes y luego Nietzsche en clave lúdica afirmaron que la fuerza que encauza realmente al hombre es el *poder*. 3º) 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<sup>123</sup>. 4º) Rousseau decía que el instinto más importante del

---

<sup>122</sup> El miedo y el principio del resultado también son medulares en el pensamiento del autor de *El príncipe*, al contraponer la fortuna a la virtud proponiendo “una técnica sólo política porque es anterior al intento moderno de dominar el mundo mediante el conocimiento de las leyes físicas. Esta técnica se apoya en mi propio impulso, y en el cálculo de las tendencias humanas. Por eso, su versión de la virtud viene a ser una derivación de la prudencia a la astucia, que es el vicio correspondiente”. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 120. Para Maquiavelo, si se tratase de escoger, diría que ‘más vale ser temido que ser amado’; es ahí donde nace la ciencia política moderna que privilegia el poder sobre el bien común y la fortuna sobre la virtud. ¿Por qué? Por qué el miedo –según él– es superior al amor, ofrece más garantías.

<sup>123</sup> Este pensamiento está muy extendido en los más altos círculos de investigación genética (las revistas *Science* y *Nature*, entre otras). Actualmente los herederos y promotores de este

hombre, la tendencia decisoria, se centra en la felicidad radicada en el hecho mismo de *vivir*. 5º) 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*. 6º) Freud se encargó de promover el *instinto sexual* como la fuerza central presente en todo lo demás. 7º) Para los socialistas el instinto fundamental del hombre es el *gregario*, el de agruparse. 8º) 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*.

5ª) El reduccionista embarca toda la vida a una sola capacidad, a una sola fuerza. Ante la incapacidad de las posturas reduccionistas de responder de modo consistente a las preguntas fundamentales de la existencia humana, el hombre moderno ha acudido también a un abigarrado coctel que, en la confrontación con la realidad humana, presenta muy mal sabor. 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. Como síntoma de desesperación hoy es frecuente forzar las piezas del rompecabezas y forzar ‘a la carta’ nuevos modelos sincréticos<sup>124</sup>. Cabe mencionar, por ejemplo, los siguientes: 1º) Marcuse, mezclando el marxismo con el psicoanálisis; 2º) Lacan, aunando el psicoanálisis y el estructuralismo; 3º) el estructuralismo dialéctico; 4º) Dewey, pretendiendo fundir el pragmatismo y existencialismo; 5º) Teilhard de Chardin adaptando el evolucionismo a la cosmología y escatología. 6º) Por otra parte, también se ha dado la mezcla de conductismo y de psicología profunda; 7º) la de sociologismo e individualismo; etc. Esta actitud combinatoria y ecléctica se debe concretamente a tres factores: a) la falta de conocimiento de la historia, b) la necesidad legítima de síntesis y, c) las consecuencias del pensamiento de Hegel.

6ª) 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, tan 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

---

pensamiento son Richard Dawkins y Peter Singer. Cfr. respectivamente: *El gen egoísta*; *Animal Liberation*.

<sup>124</sup> 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.

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, el hombre se vea en la necesidad de llenarlo con otros ‘dioses’, entre los cuales destaca la *ciencia*. Desde el principio de la modernidad el hombre ha querido encontrar solución a su ruptura interior, pero las alternativas elegidas han sido generalmente erróneas. Con el rechazo de la religión –del re-ligarse a Dios–, se ha buscado en la ciencia la respuesta a ese vacío íntimo, dándole entonces la condición de una nueva religión. Pero confiar a la ciencia el proyecto más importante –por ser el más íntimo– es tan absurdo como preguntarle: ¿y qué si Adán no hubiera pecado?<sup>125</sup>

La ciencia moderna significa la pretensión de *ampliación pragmática* de la libertad: una ampliación al exterior. El voluntarismo del que se ha 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”<sup>126</sup>. De entre las alternativas posibles el hombre moderno sólo ve dos: trabajar (al exterior) o desesperar (al interior)<sup>127</sup>. Si la alternativa de amplia-

---

<sup>125</sup> Para Kierkegaard tan tonto es el hombre como la ciencia, el primero por pedir una insensatez y la segunda por responder: “Si se me permitiera expresar un deseo, pediría que ningún lector fuese tan caviloso como para preguntar: y ¿qué si Adán no hubiera pecado? Desde el instante en que queda puesta la realidad, empieza la posibilidad a caminar a su lado, como una nada que tienta a los hombres insensatos ¡Ah, cuándo podrá la ciencia traer a mandamiento a los hombres y echarse un freno a sí misma! A quien haga una pregunta tonta, hay que procurar no responderle, pues de lo contrario uno será tan imbécil como el que interroga. La insensatez de la pregunta no está tanto en ella misma como en el hecho de dirigírsela a la ciencia. La ciencia no puede esclarecer semejantes problemas. Porque toda ciencia radica o en una inmanencia lógica, o en la inmanencia dentro de una trascendencia, trascendencia que aquella no puede explicar”. *El concepto de la angustia*, p. 75.

<sup>126</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 16.

<sup>127</sup> La intención moderna de esperar en el trabajo científico la redención humana podría ser considerada como un segundo *nuevo* pecado que deja al hombre en estado de atolondramiento en continuación a la primera decisión moderna de desvinculación íntima del hombre con Dios. Cfr. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 84. Del mismo modo, ya hemos dicho –siguiendo a

ción antropológica es al exterior, entonces el interior se vacía y muy pronto se desespera. Muchos pensadores modernos prefirieron, como proyecto de vida, trabajar al servicio de la ciencia en el esfuerzo por dominar el mundo. Sin embargo, pensadores como Popper y Kuhn, entre otros, han puesto de manifiesto los defectos de esta actitud.

El mismo Feyerabend ha hecho notar en los últimos años que el gran miedo a Aristóteles continúa presente hasta hoy no sólo en la filosofía sino también en la ciencia moderna: “Aristóteles fue durante mucho tiempo víctima de habladorías ignorantes. Incluso especialistas que deberían conocerlo mejor le atribuían ideas que nunca sostuvo y lo criticaban por faltas que nunca cometió. Esto comenzó a principio del siglo XIII, cuando los principales escritos de Aristóteles sobre filosofía natural regresaron al centro de la vida intelectual europea. Fueron condenados y se compilaron listas de proposiciones aristotélicas consideradas como heréticas. Aristóteles, que sobrevivió a los teólogos de París, ha sobrevivido a duras penas al surgimiento de la ciencia moderna. En el siglo XIX lo estudiaron eruditos clásicos y metafísicos pero rara vez científicos. Muchos escritores del siglo XX lo ven como a un símbolo de dogmatismo y atraso. «¡Ningún científico moderno consultaría a Aristóteles!» es el grito de guerra de los científicos y de los filósofos de la ciencia a quienes ciega su creencia en la increíble novedad del pensamiento científico moderno”<sup>128</sup>.

Lo que germina en la modernidad filosófica es el alejamiento de la idea de *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”<sup>129</sup>. En suma, en la ciencia moderna se pierde el sentido teleológico del mundo y del hombre.

La ciencia moderna 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 olvi-

---

Tomás de Aquino— que la desesperación nunca es un primer pecado, sino consecuencia de otros. Hoy en día es difícil distinguir de modo puro la manifestación de estas dos alternativas negativas —trabajar hacia el exterior, o desesperar en el interior—; sin embargo, me parece que la primera se manifiesta en términos generales en las sociedades anglosajonas y la segunda en la Europa continental.

<sup>128</sup> P. Feyerabend, *La conquista de la abundancia*, p. 256.

<sup>129</sup> F. Altarejos, *Leonardo Polo: pensar la educación* en L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 13.

dada 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 –los fines– de la naturaleza como lo son de descubrir sus principios<sup>130</sup>. Conviene hoy, pues, *hiperteleologizar* la ciencia.

Hay en la modernidad una 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”<sup>131</sup>.

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

---

<sup>130</sup> Esta desorientación de la ciencia moderna es manifestación de la crisis en la que se encuentra. A la universidad le compete por vocación la ciencia, la cumbre del saber superior y su transmisión a las futuras generaciones. No es pues de extrañar que sea la universidad la que previamente se encuentre en crisis. Es llamativo el énfasis que los planes de estudio contemporáneos hacen en los principios de cada ciencia específica, pero al parecer en ninguna se hace referencia al fin de dicha ciencia y menos al fin de la propia universidad: la verdad. Abundan hoy asignaturas como las siguientes: Principios de Microeconomía, Principios de Física cuántica, Principios de Epidemiología genética, Principios de Termodinámica, Principios básicos de Fiscalidad internacional, Principios de la Acción educativa, Principios de Bioquímica clínica, Principios metafísicos de la lógica, Principios de Fonética inglesa, etc. Sin embargo, no se conocen cursos como, por ejemplo, Fines de la Microeconomía, Fines de la Física cuántica...

<sup>131</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 16. Polo es del mismo parecer.

que el sistema debe sobreponerse al hombre<sup>132</sup>. 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<sup>133</sup>. “El tema de la virtud no aparece en la filosofía moderna, o aparece siempre en un sentido despectivo, bajo una profunda incomprensión: la virtud como actitud hipócrita o afectada”<sup>134</sup>. Este pragmatismo le roba al hombre su condición dignificante: 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 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 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*. 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”<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> “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”. F. Taylor, *The principles of Scientific Management*, p. 7.

<sup>133</sup> Cfr. F. Taylor, *The principles of Scientific Management*, p. 125.

<sup>134</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 25.

<sup>135</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 91.

#### 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 superficialidad, y eso supone 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 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<sup>136</sup>. “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”<sup>137</sup>.

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 al respaldo de 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”<sup>138</sup>. Hoy es bien sabido que la ciencia moderna tiene frecuentes soportes mitológicos<sup>139</sup>: “Las desmesuradas lagunas de nuestro saber vienen superadas por elementos de apoyo mitológicos, cuya racionalidad aparente no puede deslumbrar

<sup>136</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 124.

<sup>137</sup> R. Alvira, “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, vol. XIX, nº 2, p. 9.

<sup>138</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 56.

<sup>139</sup> La ciencia ha pretendido conservar su calidad de esperanza de la humanidad intentando esclarecer las preguntas fundamentales de la existencia abandonando su propio método y acudiendo a fundamentos increíbles ni científica, ni filosófica, ni teológicamente: “Esto es completamente cierto (que las hipótesis de la ciencia no aportaban una explicación suficiente); pero la confusión está en que una ciencia no sea lo bastante enérgica como para rechazar de plano tales cuestiones insensatas, sino que al revés les ha dado a entender a los *supersticiosos*, confirmándolos en sus *esperanza*, que muy bien podría surgir sin tardar mucho uno de esos proyectistas científicos que fuese el hombre que diera en el blanco. Se comenta que el pecado vino al mundo hace seis mil años, y se dice esto exactamente con el mismo énfasis que se pone al afirmar que ya hace cuatro mil que Nabucodonosor se convirtió en buey”. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 76.

seriamente a nadie. Es evidente que la racionalidad del mundo no puede explicarse partiendo de la irracionalidad”<sup>140</sup>.

La modernidad nace –y se fortalece en la Ilustración– 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 la ciencia 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<sup>141</sup>.

Lo que subyace bajo esta actitud científicista 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”<sup>142</sup>. 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 hasta tal punto 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? Además, ¿se ha alcanzado un éxito verdadero? ¿No será más bien que en el hombre ‘todo éxito es prematuro’?<sup>143</sup>.

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. Hoy experimentamos diversas modalidades de miedo a la ciencia y a la tecnología.

Son frecuentes las referencias de este miedo en la literatura, en el cine –y en general de todas las expresiones artísticas– sobre esta posibilidad de esclavitud a los medios e instrumentos tecnológicos. Sin embargo, es aún más frecuente comprobar que los patrones juveniles en cada nueva generación muestran cada

<sup>140</sup> S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 32. Un caso llamativo –casi cómico– es, por ejemplo, la idea evolucionista de un pez que ‘eligió’ salir del mar y evolucionar hasta correr a 70 km. por hr. Esta hipótesis se propone como científica, pero es absurda, mítica.

<sup>141</sup> Cfr. F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, p. 26.

<sup>142</sup> F. Múgica, “El pensamiento social de Leonardo Polo”, p. 50.

<sup>143</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 78.

vez una mayor dependencia intelectual, volitiva y afectiva de los instrumentos tecnológicos. En el cine este terror a la *rebelión de los medios* ha sido representado artísticamente de un modo muy claro, por ejemplo, en las películas *Fantasia*, *The Matrix*, *Blade Runner*, *Gattaca* y en la literatura, por ejemplo, en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell. En *Fantasia*, el protagonista –el aprendiz de brujo– queriendo liberarse de su pesado trabajo se pone el sombrero del maestro y con la magia (metáfora de la técnica) gobierna a la escoba para que trabaje en su lugar. Por ser un simple instrumento, la escoba pierde la orientación y provoca un inmenso caos que el aprendiz ya no sabe como solucionar. Al final el gran mago, sin necesidad de su sombrero, vuelve todo a su justo lugar y regresa la paz.

## CAPÍTULO IV

### OBTURACIÓN: DESFUTURIZANDO EL 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<sup>1</sup>. 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, lo 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 a Hegel, hay que definirlo estrictamente como *posthegeliano*. Hegel es el pensador alemán históricamente más importante y que más ha influido por reacción frente a él. Hegel y Kant son canales subsidiarios por donde nos llega la energía teórica y especulativa acumulada en el período medieval<sup>2</sup>.

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 agre-

---

<sup>1</sup> 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”. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 45.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 44-45.

siva 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 Francesa, junto con el asombroso fenómeno social conocido como el “Gran Miedo”; los estudios de Lefebvre sobre este momento histórico son de especial interés<sup>3</sup>. 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 en la que acabar con ese 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<sup>4</sup>. Se ha desmoronado el ideal postprotestante del ‘*cuius regio, eius religio*’. La paz que después de Westfalia se había fundado en la ‘libertad religiosa’ se desmorona con la Revolución Francesa para abrir paso a una nueva libertad: la política, en desprecio de la religión. Una vez que el hombre se ha desvinculado íntimamente de Dios, apela ahora coherentemente a la desvinculación religiosa en el plano social, para buscar –habiendo probado la fragilidad de esta alternativa y después de mucha violencia– una nueva opción en la libertad política con la esperanza de un nuevo régimen que llene su vacío interior.

Aunque deudora de la crisis del nominalismo, la Revolución Francesa es, en el pensamiento de Polo, la tercera crisis histórica de relieve: “La Revolución Francesa es el resultado de la conciencia del agotamiento de los supuestos del Antiguo Régimen y de la sociedad estamental, a los que se asociaba el clero. Los presupuestos de la monarquía absoluta están bien tratados en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. En gran medida, el fracaso de los supuestos sociales de la primera fase de la Edad Moderna fue consecuencia de la quiebra económica que las guerras coloniales y la independencia de los Estados Unidos produjeron a las grandes potencias europeas. Esa emancipación afectó sobre todo a Inglaterra, la cual anteriormente había obstruido la política de la monarquía francesa, que se vino abajo por este motivo. Una característica propia de esta crisis fue el propósito de eliminar los estamentos precedentes, a los cuales se consideraba culpables”<sup>5</sup>. ¿Por qué una crisis en la misma línea de Ockham? Por su intención, liberarse, seguir creciendo, progresar. Pero no se trata de una liberación interior sino exterior, política; porque la batalla del interior ya se ha perdido tres siglos antes.

<sup>3</sup> Cfr. G. Lefebvre, *1789: la revolución francesa*. G. Lefebvre, *Le grande peur de 1789*.

<sup>4</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 158.

<sup>5</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philo-sophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, p. 117.

Aunque fue Leibniz<sup>6</sup> el primero que pensó la ley del *progreso*, los grandes difundidores de esta tesis 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”<sup>7</sup>. Este pesimismo ya se podía sospechar, pues el monismo de Leibniz es soledad, y en la soledad no hay futuro, no hay esperanza. ¿De quién hemos de esperar algo? El optimismo del progreso en Leibniz conduce al intelectualismo hegeliano. Ya hemos dicho que este planteamiento monista está incoado en Ockham, y que su pesimismo reaparece en la Ilustración<sup>8</sup>. La teoría *whig* de la historia no es el primer planteamiento de progreso; viene de atrás, de Leibniz, y detrás de él está Ockham como un error del cristianismo. 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, que permitan progresar. Esta idea sólo está presente en occidente; ni los chinos, egipcios o griegos tenían esa idea de progreso<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>. 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<sup>11</sup>.

El problema de la *autorrealización* que surge de modo simultáneo –aunque con raíces 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 según el cual la realidad es interpretada también como un proceso de autorrealización. Si la metafísica antigua y la medieval habían entendido al hombre desde

<sup>6</sup> Cfr. M. S. Fernández-García, “Leibniz y Polo”, *Studia Poliana*, n° 7, pp. 173-184. Para Polo, Leibniz es el pensador más optimista de la Edad Moderna europea.

<sup>7</sup> J. Pieper, *Sobre el fin de los tiempos*, p. 111.

<sup>8</sup> El optimismo ilustrado se fundamenta en un profundo pesimismo antropológico claramente manifiesto en Hobbes, Locke y Kant. La ilustración significa una rearticulación de Ockham bajo los mismos postulados, entre ellos el pesimismo teo-antropológico. Cfr. R. Corazón, *El pesimismo ilustrado. Kant y las teorías políticas de la ilustración*.

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 26.

<sup>10</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 27.

<sup>11</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 140.

el fundamento, la metafísica moderna va a entender el fundamento desde el hombre<sup>12</sup>. 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<sup>13</sup>. Dolorosamente, el hombre moderno ha intentado dar a luz un hombre llamado Yo. Ha intentado darse luz a sí mismo, pero se ha desfondado en el intento y ya no sabe cómo dar de nuevo cabida a sus entrañas.

### 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<sup>14</sup>. 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 ha llamado *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 por definición 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 Medioevo. Pero a lo largo del siglo XVIII se fue produciendo una reanimación de la crisis en la que nos encontramos todavía hoy. En efecto, uno de los ingredientes de nuestro tiempo es el *romanticismo* en

---

<sup>12</sup> Cfr. I. Falgueras, *Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna*, [http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo\\_Polo/Leonardo\\_Polo/Clasica.html](http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Leonardo_Polo/Leonardo_Polo/Clasica.html) Consultado el 8 de junio de 2010.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 140.

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 141.

cuanto a la escisión que comporta, pero éste tiene su origen en el siglo XIV<sup>15</sup>. 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 los diversos factores. El hombre romántico no encuentra armonía, y entonces se paraliza.

El mito del progreso pretendió pensar el futuro, lo cual significa desfuturizarlo, pues un futuro desfuturizado no es futuro alguno. El futuro abierto por el progreso se *obtura* también por el progreso mismo. Hacer del futuro un objeto es obturarlo. A pesar de ser esta intención loable, no lo es su método. La actitud del *idealismo* procede históricamente del voluntarismo de Ockham<sup>16</sup>. 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”<sup>17</sup>. La desvinculación tardomedieval íntima con Dios que, como hemos indicado, se manifestó como huida del ser divino, continúa presente en el idealismo alemán: “para Kant, hacer ciencia es convertirse al mundo y olvidarse de Dios”<sup>18</sup>.

A una fragmentación trascendental –la de Ockham– le sigue una esencial, manifestativa. Así pues, 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” la razón –más bien perdida–, pues se ha extraviado de su rumbo, el hombre se encuentra desorientado. Esto es una pretensión de *soledad*, de autonomía radical, que supone el desconocimiento de la condición criatural del hombre. Así, la emancipación moral –como se ve en Kant y en los ilustrados 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<sup>19</sup>. 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

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 212.

<sup>16</sup> Cfr. L. Polo, (2006) “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, n° 9, p. 29.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 83.

<sup>18</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 79.

<sup>19</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 141.

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 *Crítica de la razón pura*, porque ésta se concibe como espontaneidad pecadora vertida hacia abajo, hacia el mundo, ‘*conversio ad criaturas*’, 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 precio que paga Kant para vencer el miedo al futuro es muy caro: atenerse rigurosamente a la norma anulando a la persona. El imperativo categórico kantiano “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne universal*”<sup>20</sup>, en el que no puede incluirse ninguna intención humana, sólo puede surgir en un clima luterano<sup>21</sup>. Kant no es un nominalista<sup>22</sup> pero sí es un pesimista ilustrado<sup>23</sup>, y en eso conecta con Ockham.

Kant es también la continuación de Escoto en su intención de libertad: “la espontaneidad kantiana se parece mucho a la *perseitas* de Escoto”<sup>24</sup>. Kant va más allá, porque pretende –y así lo establece desde el Prefacio de *La crítica de la razón práctica*– *eleva la libertad a un nivel trascendental* a partir de la facultad de la razón práctica<sup>25</sup> y esto, como se verá, es imposible, y por eso fracasa. Kant es la crítica de la misma modernidad, pero sin abandonar sus principios y, junto con Hegel, pretende conciliar la modernidad y el pensamiento clásico. Es una *autocrítica*, porque Kant no arremete contra Aristóteles, sino contra Descartes. Sin embargo, con su noción de esquema trascendental postula que el hombre no puede superar con su pensamiento el espacio y el tiempo, desmontando así la pretensión transtemporal de Platón y Aristóteles<sup>26</sup>. A partir de aquí la formulación incorrecta de relación teoría y tiempo en la modernidad reclama ser superada.

---

<sup>20</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 57. El imperativo categórico de Kant –en donde está aún muy presente el voluntarismo– no logra superar la necesidad y, por lo tanto, fracasa en el intento de concebir a la libertad en un plano trascendental.

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 140.

<sup>22</sup> “Kant tampoco es nominalista; del nominalismo le separa la noción de fundamento no racional, pues fundamento entraña necesidad, y el nominalismo considera que lo particular carece de necesidad”. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 78.

<sup>23</sup> Cfr. R. Corazón, *El pesimismo ilustrado. Kant y las teorías políticas de la ilustración*.

<sup>24</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 72.

<sup>25</sup> I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 3.

<sup>26</sup> Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, pp. 118-119.

### 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<sup>27</sup>. 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<sup>28</sup>. Pero al final, su construcción del Sujeto Absoluto se viene también abajo: “La solución que se buscó para hacer frente a esta crisis consistió en la búsqueda de una razón social organicista distinta tanto del racionalismo dieciochesco como de la propuesta por el mecanicismo, propia de los economistas clásicos ingleses. Al notar la carencia de valor sociológico que aqueja a esos planteamientos, se buscaron nuevos supuestos para la vida social que son los propios del romanticismo. El pensamiento de Hegel fue el que hizo frente a la inestabilidad que la Revolución Francesa había denunciado. También procuró resolver la crisis de lo que cabe llamar ilustración económica, obra de Adam Smith y otros representantes del liberalismo clásico”<sup>29</sup>. Hegel pretende pensarlo *todo*, y en este sentido su idea de *sistema completo* representa uno de los grandes ideales del pensamiento moderno.

En Hegel está el intento moderno de recuperar la versión del *máximo* que perdió la navaja de Ockham<sup>30</sup> y que sí estaba presente en los clásicos. Hegel intenta superar la fragmentación que provocó el nominalismo, pero lo único que consiguió fue pasar del *indeterminismo* nominalista al *determinismo* dialéctico. Con Hegel la filosofía pasa del voluntarismo al idealismo, y la intimidad humana de la tristeza a la desesperación. Si Ockham es un agnóstico, Hegel pretenderá ser gnóstico abarcándolo todo. Si en Ockham el hombre no es capaz de nada, en Hegel el hombre será capaz de todo. Con un planteamiento muy ambicioso,

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 73.

<sup>28</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 61.

<sup>29</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, p. 117.

<sup>30</sup> “Desde el punto de vista histórico, la versión del *máximo* que propone Ockham es la crisis más dura que ha experimentado la filosofía; por eso la filosofía moderna es un intento de reinstaurar la filosofía misma. Hegel insiste en el intento formulando también una versión del *máximo*, al que Ockham ha negado valor inteligible”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 218.

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<sup>31</sup>.

El problema de Dios, de la libertad y del amor, planteado por Escoto, no ha sido superado en la filosofía moderna. Hegel lo intentó y fracasó. Por eso Polo dirá que “Hegel, como restaurador del poder del pensar, es el Ave Fénix de la destrucción negativa. La dialéctica de la acción práctica es la consideración del pensamiento como lo que renace desde su anulación. Comparado con Ockham, Hegel es un gnóstico. Ninguna filosofía seria, después de Ockham, es otra cosa que teología, aunque teología mal enfocada, es decir, reclusa en la *teodicea*, precisamente porque el vértigo que Ockham produce se quiere calmar recurriendo a una tarea que solamente justifica el Absoluto atribuyéndole *a priori* nuestra propia debilidad”<sup>32</sup>. Hegel es la negación de la negación, y eso es la otra cara del escepticismo tardomedieval. Ockham ha sembrado, Descartes cultivado, y Hegel ha cosechado el escepticismo de la sociedad contemporánea: “Hegel es la madurez del escepticismo. Hegel es el escepticismo rotundamente”<sup>33</sup>.

Queremos restaurar, pero no sabemos qué. En la modernidad se intenta acceder a la *teodicea* desde la *mitología*; ante la desorientación se busca el sentido, pero la *teología* nunca aparece en el horizonte. 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<sup>34</sup>. Hegel intenta la recuperación pensándola. La filosofía de Hegel es la *filosofía de la conciliación*, la filosofía del espíritu *reconciliado*. ¿Cón quién? Con el Absoluto. El problema es que el absoluto es impersonal.

Si el hombre romántico está desgarrado por la desvinculación con Dios, hay que mostrarle cómo 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*

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 32.

<sup>32</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 218.

<sup>33</sup> L. Polo, “La actitud escéptica: una revisión” en González, A. L., - Zorroza, M. I. (ed.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, p. 671.

<sup>34</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 140-141.

*proceso*)”<sup>35</sup>. Así en Hegel el drama del desgarramiento y de la contrariedad tiene como solución alcanzar la conciliación, la *síntesis*<sup>36</sup>.

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 del 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 exija pensar terminal e infinitamente. Sin embargo, la dialéctica hegeliana es forzada y arbitraria<sup>37</sup>.

Si la solución –el proceso mental, su método dialéctico– era una solución superficial y el progreso es 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”<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>.

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 adelante; 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 alar-

<sup>35</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 62.

<sup>36</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 66.

<sup>37</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 67-68.

<sup>38</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 55.

<sup>39</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 69.

garía más allá de cualquier presencia absoluta constatable, el sistema no se cerraría<sup>40</sup>.

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*”<sup>41</sup>.

“Una segunda manera es –añade 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”<sup>42</sup>. En suma, si Hegel pretendía la solución a la escisión romántica precedente, su remedio, para la filosofía posterior, es peor que la enfermedad.

Al pretender Hegel ajustar la historia a un proceso lógico, que no es meramente formal, sino también generador de contenidos, se ha llegado al momento final, y así todos los 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<sup>43</sup>. Hegel no ha conseguido su propósito porque ha pensado dialécticamente el pasado. Lo pensado ya estaba dado<sup>44</sup>. 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

<sup>40</sup> Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 55.

<sup>41</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 56.

<sup>42</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*.

<sup>43</sup> Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*.

<sup>44</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 70.

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<sup>45</sup>. 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”<sup>46</sup>.

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<sup>47</sup>: “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”<sup>48</sup>.

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 esto 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<sup>49</sup>; 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”<sup>50</sup>. En esto se nota el miedo al futuro.

<sup>45</sup> Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, pp. 56-57.

<sup>46</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 70.

<sup>47</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*.

<sup>48</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 57.

<sup>49</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 71.

<sup>50</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 116.

El romanticismo no es una enfermedad original; no es la premisa básica de la situación en la que nos encontramos, sino que es una enfermedad consecutiva, provocada por la crisis tardomedieval. Con Hegel la crisis romántica no se ha resuelto, porque no ha logrado ir a la raíz; ésta queda intacta, o en todo caso ha empeorado, porque el ‘médico’ realizó un diagnóstico equivocado y, por lo tanto, no acudió a todos los recursos disponibles. Cuando se ha ofrecido ‘el unguento mágico’ y éste no ha dado 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. La enfermedad se ha hecho *crónica*. Después de Hegel el hombre se encuentra más hundido<sup>51</sup>.

*c) El posthegelianismo: Kierkegaard, Marx y Nietzsche*

A partir del desmoronamiento de la filosofía hegeliana “la confianza en el pensar no ha cesado de disminuir”<sup>52</sup> 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”<sup>53</sup>. Con todo, en ambos –Kierkegaard y Marx– se nota el pesimismo ante la situación actual del sujeto.

En Kierkegaard el romanticismo agudizado es un ancho y profundo malestar generalizado: 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

<sup>51</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 73.

<sup>52</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 66.

<sup>53</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 102.

a cualquier precio. Kierkegaard es un terapeuta para el gran hospital del mundo hegeliano, y Marx también pretende serlo; Nietzsche, aún más, quiere curar lo que para él es la terrible enfermedad de *ser* hombre; y años más tarde Freud lo releva en la tarea. 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 tardo-medievales. En el sesgo antropológico de los posthelianos, Kierkegaard al romper con Hegel 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, tal vez el mayor de ellos<sup>54</sup>.

El diagnóstico que hace Kierkegaard de la situación de crisis en la que nos encontramos es acertado: ‘en el hombre el espíritu está anulado’. Sin embargo, ni en el pensamiento humano ni en su estado vital se encuentran los recursos para acometer el acceso a Dios. Posiblemente la situación desesperante de la que habla sea ‘tierra fértil’ para la apertura interior a Dios<sup>55</sup>, pero de lo que no hay duda es que ésta es una situación peligrosa y cercana a la muerte<sup>56</sup>. En el pensamiento de Kierkegaard hay ausencia de magnanimidad y de valor por no liberarse del reductivismo moderno, el cual no logra comprender al hombre como radicalmente hijo y, por lo tanto, es incapaz de acceder a todos los recursos que tiene a disposición. Sin embargo, hace un gran descubrimiento: el hombre es apertura. ¿A quién? Necesariamente a Dios diría Kierkegaard. Pero esta apertura, según él, no es natural, sino exclusivamente por fe sobrenatural: *fi-deísmo*. Pero con esto, el remedio parece peor que la enfermedad, pues una apertura necesaria es contradictoria, es la anulación de la libertad.

¿Cuál es su método? Distinto a muchos modernos y en reacción a Hegel<sup>57</sup>, Søren Kierkegaard no acude a la duda, sino que más bien la rechaza a pesar de

<sup>54</sup> Cfr. L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, pp. 103-104. En Kierkegaard hay una cierta apuesta por la libertad, una luz de esperanza porque “la libertad es infinita” y no limitada. Para él la angustia es la posibilidad (a nuestro juicio negativa) de la libertad: “Es la angustia el vértigo de la libertad que cae desmayada”, “es una de las cosas que mayor egotismo encierra”, cfr. *El concepto de la angustia*, pp. 144, pp. 88-89.

<sup>55</sup> “Nuestra época encierra una peculiaridad magnífica para todas aquellas personas que tengan un cierto fondo deseen de verás conocer el bien... En los tiempos que corremos no se necesita haber sobrepasado ni siquiera los dieciséis abriles para comprender que el que ahora tenga que subir al tablado del teatro de la vida se asemeja muchísimo a aquel hombre que en el camino de Jericó cayó en manos de los ladrones”, S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 197.

<sup>56</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 195. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 20, p. 3.

<sup>57</sup> “Dudar por dudar es hacer dialéctica”. S. Kierkegaard, *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, p. 133.

conocerla bien<sup>58</sup>. Su método es la *afectividad*. Su gran finura de espíritu le permite detectar los afectos más profundos del espíritu y desde ahí barruntar la intimidad. Descubre la afectividad como un modo de conocer muy poderoso pues en él no hay desdoble entre el objeto y el sujeto: los afectos remiten directamente al sujeto. De entre los posthegelianos Kierkegaard es el que hace crítica más aguda a Hegel al poner el dedo en la llaga: la verdad está en el interior, el sujeto está por encima del objeto. Su inconformidad va aún más allá, pues se pregunta por la muerte y el destino y concluye, al estilo de Sófocles<sup>59</sup>, que el hombre está abierto a muchas posibilidades, pero sin salida ante la muerte. Se trata precisamente de la desesperación, y desde esa situación Kierkegaard se abre paso acudiendo a la sola fe.

Sin embargo, no se trata de una solución adecuada; la fe de Søren Kierkegaard no es una salida desde el interior, sino desde el exterior y, por ende, *fideísta*<sup>60</sup>. Por eso dirá que “la duda se supera no por mor del Sistema (hegeliano), sino por la fe”<sup>61</sup>. Aunque es cierto que hay en él una rebeldía poco común, un intento de apertura interior, no logra liberarse del pesimismo antropológico y, por eso, su acceso a la fe continúa siendo voluntarista, y en esto se equivoca, porque la fe como don sobrenatural es, ante todo, un nuevo modo de conocer que eleva el conocer personal íntimo humano<sup>62</sup>. En suma, “no hay noción de persona en Kierkegaard. Kierkegaard no entiende que *la donalidad es el carácter central del ser personal*. Kierkegaard no tiene ontología del don”<sup>63</sup>.

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

<sup>58</sup> La última tesis que defiende en su tesis doctoral sobre la ironía de Sócrates es: “de todo hay que dudar”. De modo que llega al mismo lugar que Descartes a partir de un acercamiento existencial. Cfr. S. Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*.

<sup>59</sup> Para Sófocles “nada es más asombroso que el hombre”; sin embargo, por más excelso que sea “sólo del Hades no tendrá escapatoria”. Para Sófocles el hombre respecto de la muerte no tiene salida, es *panta poros áporon*. *Tragedias*, pp. 261-262.

<sup>60</sup> Sellés tiene un profundo y completo estudio de Kierkegaard a la luz de la Antropología Trascendental donde entre otras tesis muy originales defiende que Kierkegaard es fideísta por la línea de Lutero y Ockham. Cfr. J. F. Sellés, *La antropología de Kierkegaard*, pp. 435-475.

<sup>61</sup> S. Kierkegaard, *Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, p. 131.

<sup>62</sup> “La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora... Para que un individuo sea educado de un modo tan absoluto e infinito por la posibilidad, se necesita que él, por su parte sea honrado respecto de la posibilidad y que tenga fe”. S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, pp. 191-193.

<sup>63</sup> L. Polo, “Consideraciones entorno a lo ético y lo religioso en Temor y temblor”, *Miscelánea Poliana*, n° 24.

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 de *pesimismo autorreferido*. En Hegel la hipocondría es más: la conciencia desgraciada o autoconciencia infeliz<sup>64</sup>.

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, tal vez el mejor filósofo posterior a Hegel, comenzó renunciando a pensar el Absoluto<sup>65</sup>.

Como se ha indicado, la intuición acerca del *sujeto* y de la *libertad* son los puntos más rescatables de la modernidad<sup>66</sup>, pues “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”<sup>67</sup>.

La crisis romántica es una manifestación de una desesperación más íntima que comenzó en el siglo XIV. Aunque esta crisis tiene múltiples manifestaciones afectivas, 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”<sup>68</sup>. 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 ni el fondo de la antropología ni del cristianismo como solución disponible.

---

<sup>64</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 111.

<sup>65</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 74.

<sup>66</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de Psicología General*, p. 94.

<sup>67</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 15.

<sup>68</sup> J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 63.

Ante una situación de enfermedad alternada entre el frenesí y agotamiento tal vez el consejo de Agustín de Hipona hubiese sido un buen recurso: “Dejémoslos 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”<sup>69</sup>. 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 porque 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”<sup>70</sup>.

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 *secularizada de la esperanza*: “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 es manifiesta; 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”<sup>71</sup>.

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

<sup>69</sup> Agustín de Hipona, *Sermones*, 87, 14.

<sup>70</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 37.

<sup>71</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 51-52.

problemático y fuente de conflicto. Además, por su deseo de autoafirmación empuja a dos exageraciones: el *subjetivismo* y el *afán de control*. Lo primero 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*. Podríamos decir que lo segundo es una especie de *viciosa hipercrematística* que responde también a una profunda *inseguridad* interior, llevando al hombre a acumular medios para garantizar el dominio y el éxito como prueba de su propia excelencia<sup>72</sup>; 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<sup>73</sup>.

Si el primer elemento disociado es la *persona* reducida a *individuo*, el segundo es la *sociedad* reducida a *sistema*. Al poner 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 la sociedad para dar seguridad al individuo, en el *marxismo* se intenta garantizar la seguridad de la sociedad con fuerte desprecio del sujeto. En el marxismo se intenta substituir al yo individualista y liberal por el comunitarismo socialista. Por eso, “el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico”<sup>74</sup>, que consiste –al igual que en el liberalismo, pero de modo inverso– en la anulación de la dimensión personal. Para Marx, el humanismo es *comunismo*. El *socialismo* marxista es una degradación de la concepción cristiana de la sociedad. Para decirlo con claridad: el marxismo es ateísmo<sup>75</sup>. No sólo es

---

<sup>72</sup> La crematística, la técnica del excesivo afán de poseer cosas materiales, es –para Aristóteles– un vicio que Max Weber detecta en la sociedad capitalista a partir de la ética protestante. Cfr. respectivamente: *Ética Nicomáquea*, Libro IV, cap. I, 1122 a 14 ss. “El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más”, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 147-148.

<sup>73</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 253-254. En el primer caso se pueden 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.

<sup>74</sup> Juan Pablo II *Centesimus Annus*, n. 13.

<sup>75</sup> El agresivo ateísmo marxista fue precedido primeramente por el materialismo crítico de Ludwig Feuerbach. El hombre ya no sólo se siente incapaz de Dios, sino que le niega

una mera negación teórica de Dios, sino una comprensión no mística de la humanidad y de la sociedad<sup>76</sup>. Al igual que en 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, pues se siente temor de la misma manera siendo uno que siendo muchos<sup>77</sup>.

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”<sup>78</sup>. En ambos casos no se entiende qué sea la *persona* humana como ser abierto<sup>79</sup> y, por tanto, no se comprende que es ella la clave 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*<sup>80</sup>. Marx quiere hacer una antropología para la economía o, más exactamente, una antropología para la

---

frontalmente: “En lugar del amor de Dios debemos reconocer el amor del hombre como única religión auténtica; en lugar de la fe en Dios, dilatar la fe del hombre en sí mismo, en sus propias fuerzas, la fe de que el destino de la humanidad no depende de un ser que se encuentra sobre ella, sino que depende de sí misma; que el único demonio del hombre es el propio hombre: el hombre primitivo, supersticioso, egoísta, maligno; y al mismo tiempo que el único dios del hombre es el hombre mismo”. *La esencia de la religión*. Su influencia es fácil descubrirla hoy en muchas sociedades europeas donde tanto ateísmo teórico como el práctico alcanzan índices muy preocupantes. Hoy nos parece un fenómeno muy reciente, sin embargo, la influencia de este materialismo crítico hizo mella en pocos años. John Stuart Mill –50 años después de Feuerbach– describe el ambiente de ateísmo generalizado en los círculos intelectuales: “El mundo se asombraría si supiese que la gran mayoría de sus hombres más insignes, incluso aquellos que disfrutaban de la estimación popular por su sabiduría y sus virtudes son completamente escépticos en materia de religión”. *Autobiografía*, p. 75.

<sup>76</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 255-256.

<sup>77</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 58.

<sup>78</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 258.

<sup>79</sup> Cfr. sobre el desprecio a la persona humana por la lucha de clases marxista: Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 13.

<sup>80</sup> Cfr. F. Múgica, “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, pp. 815-849. También: A. Rodríguez Sedano, “El trabajo como división de funciones”, pp. 993-1001.

producción, sin saber cuáles son las condiciones del éxito productivo<sup>81</sup>. 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. En consecuencia, 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<sup>82</sup>.

En Marx la relación de producción y consumo es dialéctica. Si estamos en una situación contradictoria, la síntesis será –según Marx– posterior, y el futuro quedará abierto a 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<sup>83</sup>. Marx abre el futuro que Hegel cerró. El presente no es ya el final, como en Hegel, sino que es contradictorio, es la crisis de la antítesis unida al ‘optimismo’, de la que vendrá irremediamente la síntesis. Pero como es inevitable la libertad humana, para forzar la realidad a su ideal de futuro, de síntesis, Marx acude a la violencia<sup>84</sup>. Así se pierde la libertad sobreponiéndola al futuro bienestar material que, en todo caso, sólo alcanza una libertad *material*<sup>85</sup>, pero nunca una libertad *trascendental* y, por lo tanto, el hombre vuelve a su condición de *esclavo*. En efecto,

<sup>81</sup> Cfr A. Rodríguez Sedano, “El trabajo como división de funciones”, p. 991.

<sup>82</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 110.

<sup>83</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 71-72.

<sup>84</sup> Polo señala que “el marxismo es una teoría de la violencia. Ante todo, por su directa interpretación de la praxis: el trabajo como transformación. Trabajar es forzar la naturaleza, despojarla de su constitución, negar su autonomía, para exigir de ella, reducida a maleabilidad pura, el producto cuyo destino es ser sumido en la exigencia necesitante. Esta noción del trabajo como forma de asalto muestra hoy sus límites: la técnica como explotación es el agotamiento del planeta; esta técnica tiene que ser superada. Pero la violencia más grave incide en el hombre mismo. Porque para que el hombre realice la teoría marxista tiene que ser despojado... extraerse de sí, para entrar en esa circulación absorbente que es el proceso dialéctico”. *La persona humana y su crecimiento*, p. 90.

<sup>85</sup> El materialismo marxista es reduccionista por renunciar a modos superiores de poseer: “éticamente el marxismo es incorrecto porque se basa en la absolutización del carácter de habitante del hombre. ¿Es un error decir que el hombre es un habitante? No lo es. ¿Es verdad que el hombre sólo sea un habitante? Es un reduccionismo ontológico muy grave”. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 106.

¿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 señaló Kierkegaard con su exposición sobre el aburrimiento<sup>86</sup>. El aburrimiento es contrario a la libertad y mucho más cercano a la esclavitud.

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 en los que el comunismo triunfó a principios del s. XX no supieron practicar estas renovaciones económicas, tampoco pudieron competir con los países capitalistas y terminaron 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. Más aún, es posible detectar en esta sociedad la paradójica inversión de ese tiempo sobrante en una declarada guerra contra la pobreza, contra todo aquel que no sea capaz de consumir al mismo ritmo. Al final de la Guerra Fría la sociedad de consumo se masifica y entonces el enemigo a vencer ya no es el comunismo sino la pobreza: ser pobre es un delito y la sociedad de consumo una sociedad sitiada hacia dentro<sup>87</sup>. Es sabido que los países comunistas sometidos al *miedo* y a la *mentira* alcanzaron un grave deterioro en la organización social que representó no sólo una esclavitud externa sino sobre todo interior<sup>88</sup>; sin embargo, pocos son conscientes de la posibilidad de que el régimen capitalista y su cultura de consumo represente otro tipo de *totalitarismo* en el que también gobierne el *miedo* y la *mentira*<sup>89</sup>. A pesar de

---

<sup>86</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 111.

<sup>87</sup> Los “nuevos pobres” a los que Zygmunt Bauman se refiere son precisamente aquellos en que media tan sólo una delgada línea que divide la marginación de la delincuencia. Así se entiende que en el occidente postmoderno se desarrolle una mentalidad de fortaleza sitiada, ya no hacia fuera, sino hacia *adentro*. Cfr. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, p. 113; *La sociedad sitiada*, pp. 145-146.

<sup>88</sup> Soraya Krajmálnikova –directora de “Nadiezhdá”, revista clandestina de la Rusia comunista– escribe en una de sus novelas que, en Rusia, “a la vista y para edificación del mundo entero, las tres tentaciones del diablo han quedado desacreditadas: ya no existe el milagro, ni las piedras se han convertido en pan –éste, al contrario, puede llegar a desaparecer del todo–, ni tampoco hay poder alguno sobre las almas (sólo sobre los estómagos). El sentido místico y fatal de tan calamitosa situación es hoy universalmente manifiesto, como también el de la libertad de renegar de Dios. Conoced la verdad y ésta os hará libres, dice el Señor. El primer Estado ateo de la historia ha dejado bien claro ante el mundo que el ateísmo es esclavitud”. Citado en T. Góricheva, “*Nadiezhdá*” *significa esperanza. Testigos rusos de la fe en nuestro siglo*, p. 7.

<sup>89</sup> “¿De qué manera tiene que ver un directivo occidental con el miedo y con la mentira? En general, ¿en qué medida el miedo interior, y la mentira han calado en la cultura de occidente? Es

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*<sup>90</sup>.

Radicalmente contrario a Marx aunque de premisas similares, Nietzsche<sup>91</sup> reacciona también frente a Hegel. Con su planteamiento de la *voluntad de poder* reniega del futuro *curvando* la voluntad sobre sí misma para marginar la venganza y la esperanza ante todo lo que pueda presentarse en el porvenir. Pero esta tendencia curvada está condenada a no crecer<sup>92</sup>. Lo característico de toda curvatura de la voluntad sobre sí misma<sup>93</sup> es que en su acto empequeñece: es un problema de cortedad. Para atender al *otro* debo ir más allá de mí mismo, ser grande de ánimo: *magnánimo*<sup>94</sup>. Sin la magnanimidad es imposible acometer a Dios. Como está claro, la postura de Nietzsche es declaradamente atea<sup>95</sup>, y esto, “por su negativa a ser hijo, es decir, su rechazo a la dependencia radical”<sup>96</sup>. Recuérdese su grito: “Muertos están todos los dioses. Sea alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad: que viva el superhombre”<sup>97</sup>. O su sinceridad: “Para revelaros totalmente mi corazón os diré: si hubiera dioses ¿cómo soporta-

---

patente que en el mundo de los negocios la mentira existe; decir la verdad no se vive del todo en las actividades de las empresas. Por su parte, el miedo no es extraño al capitalista: en la dinámica del capital se observa la influencia del miedo. El miedo se manifiesta en la huida (algunos polacos, si hubieran podido, se hubieran marchado; otros muchos estimaban que proceder a la fuga equivalía a traicionar al país). Pero el capital es fugitivo: en cuanto aparece la menor apretura, el capital sale corriendo. No basta hablar de mercado de capitales; ha de añadirse que en él impera el miedo”. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 44. ¿No es esta la situación en la que nos encontramos hoy con la famosa ‘crisis financiera’? Para no quedarnos en diagnósticos superficiales que reduzcan dicha crisis a un problema ‘técnico’, tal vez sea conveniente comprenderla desde una perspectiva aún más profunda acudiendo a la antropología para descubrir lo que de miedo y mentira hay en su origen.

<sup>90</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 113-114.

<sup>91</sup> Cfr. J. F. Sellés, “¿Es el hombre un eventual viajero, o un ser eternizable? Nietzsche a debate en Polo”, *Studia Poliana*, n° 8, pp. 269-286. Tanto Marx como Nietzsche entran en contacto con el pensamiento hegeliano a través de Bruno Bauer, maestro de ambos.

<sup>92</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 85. Nietzsche renuncia a Dios, renuncia al futuro y por lo tanto a la optimización: “La última cosa que yo pretendería sería «mejorar» a la humanidad”, *Ecce Homo*, p. 18.

<sup>93</sup> Cfr. J. F. Sellés, “¿Es curva la voluntad? Acotaciones sobre la hermenéutica nietzscheana”, *Studia Poliana*, n° 7, pp. 239-263.

<sup>94</sup> Cfr. R. Alvira, *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, p. 11.

<sup>95</sup> Cfr. sobre el ateísmo de Nietzsche y su relación con la crisis moderna: H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*.

<sup>96</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 37.

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 123.

ría yo no ser dios? Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho, y que hace voltearse todo lo que está de pie”<sup>98</sup>. La voluntad curvada sobre sí misma es suicida. ¿Por qué? Porque sólo quiere querer. Pero, en rigor, ¿qué quiere? La *nada* de otro. Ahora bien, querer la nada es no querer: la voluntad se anula. La voluntad curvada es suicida porque renuncia a lo radical en el hombre: su vinculación íntima con Dios. Sin Dios, yo soy insoportable para mí mismo.

“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”<sup>99</sup>. 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 sí admite al otro por el principio de negación.

Desde este punto es fácil entender que Nietzsche rechaza tanto el cristianismo como el socialismo, porque ambos aceptan la alteridad<sup>100</sup>. 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. Sin alteridad sólo existe 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. Nietzsche es el mayor exponente del voluntarismo. En efecto, el voluntarismo nihilista –ya planteado a finales de la Edad Media– es un reduccionismo que lleva consigo 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 juntos el *superhombre* y la *nada*<sup>101</sup>, y con ellos la negación del ‘*capax Dei*’<sup>102</sup>. Pero Nietzsche tiene razón en que la vida es un *juego*. Sin embargo, él, por miedo a perder, juega al “solitario”, y este es un

<sup>98</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 131.

<sup>99</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 85.

<sup>100</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 123.

<sup>101</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 77-78.

<sup>102</sup> “El *superhombre* es la justificación positiva del ateísmo: según Nietzsche, Dios no existe porque está fuera de nuestro poder. En cambio, hacer el *superhombre* es, aunque difícil, asequible”. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 39.

juego mortalmente aburrido. Para superar el aburrimiento se requiere magnanimidad, porque jugar solo no tiene sentido; es mejor abrirse, jugar acompañado.

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”<sup>103</sup>.

Encontrarse ante un futuro obturado es una situación grave y requiere de estudio serio. El futuro desaparece al absolutizar lo operativo en el hombre —el saber absoluto, la voluntad absoluta, la afectividad en bloque—. 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: sin desfuturizarlo. El hombre no se agota en su dimensión operativa. Es preciso atender a lo radical en el hombre<sup>104</sup>.

## 2. La catatonía post-moderna: Desesperados ante la complejidad

¿Cómo ha sido posible el derrumbamiento del hombre entero y la parálisis de la energía histórica? Hemos intentado exponer reiteradamente —pero de un modo distinto en cada caso— a través del repaso de las ideas centrales en estos siete últimos siglos, que 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; en definitiva, el rechazo de la fuerza teórica de Aristóteles y de Tomás de Aquino. ¿Cuál es la lógica que nos ha llevado desde la tristeza del siglo XIV hasta la desesperación actual ante una situación altamente problematizada y llena de complejidad? Ya Hipócrates, y también

<sup>103</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 87-88.

<sup>104</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 85-86.

Galeno, en el siglo IV, habían ofrecido tal vez la primera explicación de esta enfermedad crónica, aunque seguramente nunca sospecharon que pudiese ser un fenómeno colectivo: “si el temor y la tristeza duran mucho tiempo, constituyen un tipo de melancolía”<sup>105</sup>. La repetida elección de alternativas erróneas nos ha llevado desde la situación de tristeza espiritual hasta la más profunda desesperación, que no siempre se manifiesta con un grito descontrolado, sino más bien a través del sinsentido, de la masificación, de la superstición, del aburrimiento, de la soledad, y también del ateísmo, la violencia y el suicidio<sup>106</sup>. Por eso, hoy tenemos “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”<sup>107</sup>. Surge entonces una cultura catafónica, incapaz de novedad, bloqueada o estupefacta.

Haciendo uso de paliativos hemos pasado de la crisis del nominalismo a la crisis romántica, y como tampoco la hemos superado, hoy nos encontramos en una nueva versión de esa crisis mutante: la *kulturkrisis*: “La última crisis que ha afligido profundamente a Europa comienza a finales de la primera guerra europea. Las décadas posteriores a dicho conflicto están sumidas en lo que se suele llamar la *kulturkrisis*, es decir, en la discusión del pensamiento ilustrado. De esta manera se renueva la revisión propuesta por el idealismo alemán, que es una prolongación de la filosofía kantiana, la cual contrariamente a la interpretación hasta hacía poco tiempo sostenida, no es un intento de consolidar la Ilustración. Según la última interpretación que hoy parece imponerse, el pensamiento kantiano está vinculado al intento de superar la crisis del siglo XVIII, librándola del aspecto agnóstico y sofístico que la caracteriza. De todos modos, no cabe desconocer las limitaciones que la razón teórica experimenta en la *Crítica de la razón pura*”<sup>108</sup>.

Mayo del 68, y en general todo el pensamiento postmoderno, son manifestación evidente de que nos encontramos en una nueva modalidad de crisis interior. En la sociedad del siglo XX y principios del XXI hay una generalizada y manifiesta desorientación social, en primer lugar en la política y después en la economía: “La crisis de 1917 es en política de altísima repercusión. Seguimos inmersos en dicha situación, en la que la proliferación de sofistas es muy amplia. Se dan asimismo nuevas propuestas de solución, que implican una recupe-

<sup>105</sup> Hipócrates, *Aforismos*, VI, 23.

<sup>106</sup> Cfr. H. I. Kushner, “Suicide, Gender and Fear of Modernity in Nineteenth-century Medical and Social Thought”, *Journal of Social Theory*, 26 (3), pp. 461-490.

<sup>107</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 81.

<sup>108</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, p. 117.

ración de las que se dieron en el primer tercio del s. XIX, es decir, la hegeliana y las tradicionalistas, de las cuales es un ejemplo la propia del Vizconde De Bonald en Francia, que es sorprendentemente afín a la hegeliana, y anterior a ella por lo menos en 6 años”<sup>109</sup>.

Los demagogos políticos –antes llamados sofistas– han sacado gran partido de los procesos globalizantes y de los medios masivos de comunicación para generar una cultura de masas de la que el capitalismo se ha visto claramente beneficiado. La Segunda Guerra Mundial es “la guerra del Estado moderno, una guerra de mercados, de agravios nacionales, de extrañas alianzas; una guerra civil europea, se ha dicho a veces; más bien una guerra insensata, inconcebible si la obsesión espacial no se hubiera impuesto a cualquier otro instinto organizador. En la época de entreguerras se abre un proceso más amplio que el posterior proceso de Nürenberg: el proceso a la cultura europea cuya debilidad y falta de efectividad real (no había sido capaz de evitar el horror de cuatro años de carnicería sin finalidad) mostraban a las claras su ineptitud para cobijar y estructurar la existencia humana. Se sospechaba que era una máscara detrás de la cual no había nada. Es significativo el influjo de Freud; el malestar romántico pasaba a ser el malestar de la cultura. Es la *Kulturkrisis*, propicia al sincretismo de psicoanálisis y marxismo, o al patetismo de Heidegger. La cultura de Europa, Europa como cultura, y el *Lebenswelt*, un mundo para vivir, ¿tenían que ver entre sí? La razón ilustrada ¿qué era eso? Más tarde se ha dicho que la sustitución de la naturaleza por el mercado, la actividad técnica transformante del hombre incompatible con los ritmos de las colectividades vivientes, es una arrogancia injustificada y asoladora. De ser esto cierto, ha de desecharse la antropología economicista: ecología y no economía, otro tipo de razón. El budismo, interpretado como una limpieza del espacio, un barrido de los escombros dolorosos de las agitaciones violentas, empieza a ponerse de moda”<sup>110</sup>.

Actualmente todos –físicos, médicos, biólogos, economistas, políticos, sociólogos, psicólogos, filósofos, jóvenes y viejos, hombres y mujeres–, estamos buscando una solución a la situación crítica en la que nos encontramos, o mejor dicho, que *somos*. Después de muchos golpes, nuestra sociedad admite cierto consenso en que las condiciones disponibles han perdido vigencia, que los principios que hoy rigen nuestra vida y nuestra sociedad son insostenibles e incapaces de enfrentar los retos que en nuestro interior se evocan constantemente. Y, aunque ya estamos cansados de acudir a la misma receta, hay algunos –

---

<sup>109</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, p. 117. Sobre el pensamiento revolucionario de Louis De Bonald es de interés Múgica, F. *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.

<sup>110</sup> L. Polo, *Las organizaciones primarias y las empresas I*, Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 100, pp. 77-78.

muchos— que insisten en ofrecer el mismo plato y conservar el mismo menú que hace siglos parecía atraer a las masas. Hoy, “todo el mundo percibe la urgencia de *un nuevo principio de vida*. Más —como siempre acontece en crisis parejas— algunos ensayan salvar el momento por una intensificación extremada y artificial, precisamente del principio caduco”<sup>111</sup>. Esto es la *postmodernidad*, o mejor dicho, la crisis de la modernidad. El pesimismo teo-antropológico se encuentra ahora —aunque sutilmente— más presente que nunca. No es de extrañar que los mismos círculos intelectuales que han acuñado el término de *kulturkrisis* se refieran a esta situación también como *kulturpessimismus*<sup>112</sup>, para expresar la situación desesperante en que se encuentra occidente, que llega al punto de negar incluso la existencia de la cultura misma.

Polo señala que 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, al de toda la realidad. La segunda equivocación está en la *voluntad*, por considerarla aislada y emancipada de la inteligencia, de la que sólo se pueden esperar resultados prácticos. Ésta es una reducción de la voluntad, porque olvida su función más alta, más fuerte y más libre. “Es preciso, señala Polo, volver a encargar a la voluntad —aparte del logro de resultados prácticos— de un menester superpráctico como es el amor: amar, centrar la propia felicidad en los demás y, sobre todo, en Dios”<sup>113</sup>.

Como se ha indicado, en la actualidad el espíritu humano está desacreditado; “por eso ha aumentado el *relativismo*, es decir, la opinión que niega la universalidad de la verdad, así como el control de la voluntad. Por eso, en nuestra época se concede un mayor crédito a los sentimientos; se acude a ellos por considerar que son lo que resta después de la duda sobre el alcance de la inteligencia y de la voluntad”<sup>114</sup>. Y aquí radica el tercer error, en que el hombre queda abandonado a 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 se dispara en bloque<sup>115</sup>. En la actualidad rige una cultura emocional. Pero, filosóficamente hablando, cabe preguntar: ¿por qué se da hoy tanto valor a la afectividad? Porque, después del fracaso hegeliano, el conocer racional quedó desacreditado. Y, tras el derrumbe del

<sup>111</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 195.

<sup>112</sup> Cfr. Th. Adorno, *Crítica de la cultura y la sociedad*; Bennett, O. *Cultural Pessimism. Narratives of decline in post-modern world*.

<sup>113</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 82.

<sup>114</sup> L. Polo, “Los sentimientos humanos”, *Humanitas*, n° 22, pp. 211-24.

<sup>115</sup> Cfr. L. Polo, “Los sentimientos humanos”, *Humanitas*, n° 22, pp. 82-84.

superhombre nietzscheano, la voluntad ha sido pisoteada. Por tanto, hoy, ante la filosofía contemporánea –existencialismo, fenomenología, personalismo, post-modernidad– aparece la afectividad como el recurso humano con más credibilidad.

Esta cultura emotiva provocada por la filosofía contemporánea es sencillamente el síntoma de la desesperación ante la complejidad, que, a su vez, la aumenta, porque el hombre abandonado a los afectos se encuentra vulnerable y desvalido ante las problemáticas contemporáneas: no acude a los recursos disponibles. A partir de los sentimientos no es conveniente medir la realidad –y menos aún la actual realidad, de una magnificada complejidad–, porque la realidad no es sólo mi yo, y los sentimientos no informan en directo de lo objetivo, sino que nos hablan de nosotros mismos, de nuestra situación: “Los sentimientos son excelentes en el momento de la acción, pero no antes”<sup>116</sup>.

Después de Hegel y Nietzsche estamos en la jubilación de la inteligencia y de la voluntad. 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 traspaso de la necesidad o del azar universal? La respuesta ensayada desde principios del s. XX es ésta: no me quedan más que mis afectos, los cuales crean un ideal fantástico al que aspirar, pero que producirán una mayor decepción al comprobar la fragilidad del hombre fundado en sus sentimientos: el hombre neurótico<sup>117</sup>. 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 extrema tecnificación del mundo la afectividad queda herida, fuertemente lastimada o, como hoy se dice, *traumatizada*. Así adquiere la condición de afectividad anormal –tan común en la actualidad– que sólo busca el consuelo y se agarra a cualquier remedio para lograrlo. En esa situación de anormalidad, la afectividad se retrae a enfrentarse con la realidad produciendo el desorden, el descontrol, y así es imposible encarar el futuro<sup>118</sup>. El hombre post-moderno adopta una postura tímida propia del desencanto interior y esa timidez pusilánime se refleja en la mediocri-

<sup>116</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 90.

<sup>117</sup> Ese hombre fantástico de ‘personalidad armoniosamente desarrollada’, muy propio de la propaganda de la ilustración y posteriormente del comunismo, con la decepción hegeliana produjo una especie de neurosis y agotamiento afectivo al que se refería el Conde Paul Yorck von Wartenburg –gran amigo de Dilthey– con estas palabras: “Desde el *Renacimiento*, el hombre europeo está condenado a la extinción”. Citado en: T. Góricheva, *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, p. 37.

<sup>118</sup> Cfr. al respecto: J. F. Sellés, “La enfermedad mortal del emotivismo”, *La juventud a examen*, Lydia Jiménez (dir.), Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez”, pp. 167-194.

dad de proyectos y en la indigencia del espíritu<sup>119</sup>. Esta timidez desencantada es hoy el fruto visible de la *tristeza espiritual* moderna.

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<sup>120</sup>. Sin embargo, es evidente que esta situación es insostenible y pronto se recae en otro estado: el que Agustín de Hipona denominó *estragamiento*. Al frenesí sigue el agotamiento. El agotamiento es aburrido al igual que el aburrimiento agota, y esto es desesperante<sup>121</sup>. En esa tesitura se puede llegar a necesitar de una energía extra, de un estimu-

---

<sup>119</sup> Lo que sucede en el plano de los sentimientos como manifestación de lo que sucede en el corazón es similar a lo que se observa en el plano intelectual. El *pesimismo teo-antropológico* es perceptible hoy en día en la mediocridad de las aspiraciones. “Entramos ahora en una nueva edad, el postmodernismo le llaman algunos, en la que aquellas esperanzas de progreso se han mostrado vanas y solo resta vivir poco, aspirar a muy poco. Por ejemplo, dice Gianni Vattimo: invenciones de pobre, nada de grandes ambiciones heroicas, contentémonos con un mediano pasar, seamos menos ambiciosos y así nos desengañaremos menos. Una postura verdaderamente tímida. El desengaño postmoderno”. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 40.

<sup>120</sup> Para Polo la situación de frenesí hace retornar al hombre a una situación primitiva, mítica, al mito de Dionisos (la forma de vida dionisíaca 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. El frenesí está ya previsto en las tesis de Ockham. De la ruptura entre teología y filosofía todo el conocimiento sale afectado y la teología termina reducida a un régimen afectivo, al delirio carismático de la *devotio moderna* tan manifiesto en gran parte del protestantismo y por contagio también en el catolicismo. Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 60.

<sup>121</sup> “Los escritores rusos conocían ya esta relación entre la naturaleza del tedio y el infierno. En la literatura rusa, el tedio, el aburrimiento, es signo del infierno. Al diablo le faltan principios creadores, y todos sus horrores y crímenes no aportan nada nuevo. En Dostoievski, dice el diablo a Iván Karamazov: «Esta evolución viene ya repitiéndose incontables veces hasta su último detalle. ¡Qué indecente y colosal aburrimiento!» ... Para nuestro contemporáneo Maurice Blanchot hemos vivido ya después de morir”, T. Góricheva, *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, pp. 47-48.

lante, de una droga que sea una válvula de escape. Con ella la afectividad se evade. En esta situación la idolatría y la superstición son previsibles<sup>122</sup>.

En el plano interior la evasión de la crisis lleva al refugio en la afectividad, mientras que el itinerario en el plano social es distinto, pero paralelo al desembocado en la economía. La ruptura interior –que se da en Ockham y de la que hemos tratado anteriormente– tiene una repercusión de índole social, política, productiva y económica muy fuerte. Se materializa en la ruptura del protestantismo y en las guerras de religión hasta la Paz de Westfalia, donde se prima la religión social sobre la religión personal. Se fragmenta la Iglesia. Pero esta estrategia política no resuelve el conflicto social ni tampoco la desunión, que radica, como se ha indicado, en la intimidad personal. Al contrario, esta alternativa agrava la situación y pospone el remedio. Más tarde, con la Revolución Francesa, vuelven la violencia y la libertad religiosa como razón de Estado, que ya no es suficiente. Se apela entonces a la ‘libertad’ política.

La fragmentación social aumenta con la ruptura Estado-Iglesia. No olvidemos que este planteamiento ya estaba propuesto en la navaja de Ockham. Después –no sin pasar antes por una apuesta del orden social basado en la ciencia y la productividad– Europa fue testigo de numerosas guerras civiles que encontraron su culmen más doloroso en las dos grandes guerras. La alternativa política tampoco ha demostrado ser eficaz y por eso se pensó que había que optar por la economía, pero esta nueva alternativa significa también un nuevo aplazamiento que agrava aun más el problema y aumenta la complejidad.

Actualmente, la Unión Europea (UE) –y otros organismos internacionales globalizantes– significan el esfuerzo social de buscar la paz a través de la economía. Nadie desconoce que ésa fue la intención fundamental de los fundadores de la Europa contemporánea: ampliar la interdependencia y el beneficio económico entre Francia y Alemania primero, y después de los demás países europeos, para evitar un conflicto futuro. Pero hoy el futuro de la UE y de muchos otros organismos financieros internacionales es muy incierto y son muchos los que afirman que está en crisis. De ser así, no sorprendería la ruptura del sistema económico internacional y tal vez la guerra.

---

<sup>122</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, 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. Tal vez no se crea en Dios, pero no se deja de creer en el destino: “Sobre la sociedad se ha lanzado una red tupida, una red de miedo, de falta de confianza en las propias fuerzas, de imposibilidad para cambiar la vida personal. La experiencia de una cautividad interior y externa total, de un esclavizamiento absoluto, de un hallarse a oscuras y de estar acosado por doquier hacen que la gente busque refugio en el último remedio: en la magia”. T. Góricheva, *Hablar de Dios resulta peligroso. Mis experiencias en Rusia y en Occidente*, p. 58.

Si la sociedad contemporánea ha logrado cierto nivel de convivencia a través del desarrollo y la unidad económica, no habrá que asombrarse si la crisis del sistema económico nos lleva a una nueva situación de violencia y desorden. Sin ánimo fatalista ni afán profético, es fácil preveer que una vez que el sueño económico no dé más de sí, Europa —e incluso Estados Unidos— pueda caer repentinamente en guerras civiles y provocar una nueva guerra global que podría ser aún más catastrófica que las anteriores, dadas las nuevas condiciones tecnológicas que amplían las interconexiones en todas las dimensiones sociales. Los países líderes de la UE se verán en la disyuntiva, por un lado, de reconocer su situación crítica asumiendo los costos económicos y sociales que implica; y, por otro, de vendarse los ojos y continuar ampliando las interconexiones a través del monopolio político y las posibilidades bélicas, que magnifican gravemente el problema hacia el futuro. Si bien hoy es posible detectar las condiciones de un *totalitarismo interior*, también es aún más posible identificar las condiciones para un *totalitarismo económico-político* con dimensiones cercanas a lo global. Es cuestión de tiempo que la esclavitud que “libremente” se ha producido en el corazón del hombre de un modo colectivo impregne todas las realidades humanas.

Ockham puso en crisis el ser personal del hombre y, por lo tanto, la vinculación íntima con Dios. A partir de ahí se ha optado, entre otras, por alternativas sociales erróneas —por no orientarse a la raíz del problema— que han pasado de la libertad religiosa a la política y, ahora, a la económica, sin menospreciar la libertad productiva que ha intentado obtener la ciencia. Hoy es conveniente abordar el problema desde su raíz y redescubrir el carácter personal del hombre. La paz no puede fundarse en la libertad política, científica o económica. La paz es mucho más compleja que la economía, la ciencia o la política, y en su sentido radical descansa en la vinculación personal humana con Dios.

En una situación así no es de extrañar que se presente la parálisis, el cansancio, la *catatonía*. Hoy la normalidad se ha oscurecido y no se encuentran referencias razonables. La Edad Moderna no puede proseguir en esa situación; se ha acabado por un derrumbamiento de todas las instancias humanas. Ya no podemos continuar porque, en lugar de acrecentarlos, hemos acabado con todos nuestros recursos. El espíritu humano se encuentra indigente, desnudo y en la periferia. Por su parte, 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 como un eterno retorno. Lo que queda es la tristeza, la evasión y luego la desesperación. El incremento del suicidio en la actualidad es un síntoma de esa catatonía, pues significa abandonar voluntaria y definitivamente el escenario de este ‘gran teatro del mundo’ antes de representar la última línea del

guión. No sólo significa frustrar su propio personaje, sino comprometer a los demás y a toda la obra teatral. ¿Alguien más podría decir su línea? De ningún modo, nadie podría dramatizarla como él, pues otro es su personaje. El éxito de la obra ya no dependerá de él, sino de la innovación creativa de los demás y sobre todo del protagonista y director, de su capacidad de improvisación, de su audacia para generar nuevas líneas, nuevas alternativas. Pero la obra ya no será la misma, sino otra. La desesperación “es el grado extremo de *nihilismo práctico*. Quienes la aceptan tienen una indigestión de dolor: es como si la vida les hubiera sentado mal. El desesperado es el que ha dejado de esperar, aquel para quien el futuro no depara bien alguno. Lo que necesita es ayuda. Para los desesperados vivir es insoportable y el suicidio aparece como solución. Sólo un rostro amable, un tú, puede sacar a alguien de ella. Al desesperado hay obligación de ayudarlo, pues ha perdido la objetividad del conocimiento y ya no sabe de su propia grandeza. Dejarle sólo es un acto carente de humanidad”<sup>123</sup>.

Pero, ¿cómo se ha podido abandonar el escenario? En el fondo hay un problema con respecto a la libertad. Es como si la libertad tan anhelada se hubiese vuelto un fastidio. Es la *pereza espiritual* ante el proyecto auto-impuesto de la ‘autorrealización’. La libertad se ha vuelto incómoda. Se teme al fracaso o también a que el éxito de liberación no dependa de uno mismo sino de lo externo. El hombre que se comprende así se encuentra obligado a liberarse, a hacerse a sí mismo, y esto resulta agobiante primero y desesperante después. Además de la actitud de pereza ante la libertad, cabe otro matiz, el de la *tristeza*: la tristeza se debe a la renunciar de la libertad, porque es un proyecto no sólo difícil, sino inalcanzable. Aquí vuelve Ockham al escenario.

También “está el famoso pensamiento de Sartre: aquel no tiende a ser más sino lo que ha sido hecho. Ese es el carácter existencial y gravoso de la libertad. Pero, ¿qué pasa después de que uno se ha hecho? Pues que queda deshecho, porque viene la muerte ‘tan callando’, y se acabó. Es la tristeza ante la libertad, porque uno ha hecho una cosa, que resulta que, al final, se nos escapa”<sup>124</sup>. En Sartre la libertad es fin en sí y, por lo tanto, es el desprecio al compromiso tan característico de nuestra época. Cuando se trata de la libertad por la libertad se evade el compromiso y se obtura el amor, y sin amor aparece la nada. El miedo al compromiso es *miedo* a ejercer la libertad –a comprenderla como un *para*– porque la libertad comprendida como autodeterminación se empasta, diría Polo<sup>125</sup>; en palabras de Sartre se hace, no sólo aburrida sino, *nauseabunda*. Sartre

<sup>123</sup> R. Yepes, *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la existencia humana*, p. 169.

<sup>124</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 41.

<sup>125</sup> “Pero si hay algo que se escapa sin más, y no queremos que se nos escape nada, entonces surge el antropocentrismo por fuerza. Basta aludir a Sartre, que es un reflejo pálido de la lógica pequeña de Hegel. Inspirándose en esta obra escribió *El ser y la nada*, que entiende la libertad

intenta –como otros– sentir la libertad como trascendental<sup>126</sup>, pero no lo logra porque la comprende como autorreferente, y lo más radical del hombre no es ser *curvado*, sino *apertura*, fundamentalmente hacia la trascendencia divina. Si la libertad fuese curvada, sería absurda, porque al curvarse no encontraría nada. La libertad de Sartre no es un sobrante positivo, sino un estar de más en el mundo: sin sentido. Tanto en Sartre como en Nietzsche es imposible la personalización porque voluntariamente se aspira –o se conforma– a la *nadificación*, y eso es ateísmo<sup>127</sup>. La existencia del hombre no es solitaria sino coexistente<sup>128</sup>.

---

como pura indeterminación, pero con una posibilidad de ejercicio. Ésta es una de las claves de la filosofía sartreana. En cuanto la libertad se ejercita, se autodetermina. Y en esa misma medida pasa a ser: el ser ya no es la nada. Esto es lo que llama el empastamiento; la libertad se empasta. De este modo, la libertad a la fuerza se acaba. Muere, deja de ser libertad, cuando se empasta del todo. Por aquí también se entiende el movimiento contrario, que es el de no querer determinarse. Hay una lógica del compromiso, procedente del marxismo. Sartre quiere, en cambio, rehuir la determinación. Quiere conservar la libertad, pero sólo puede hacerlo en la medida en que no ejerce un acto libre. Todo acto libre empasta al sujeto. Para rehuir el empastamiento, la libertad tiene que mantenerse como tal. Ahí aparece el miedo a la libertad, que es el miedo al ejercicio de la libertad, al compromiso. Una libertad que tiene que negar su propio acto libre, porque su propio acto es contradictorio con ella. ¿Qué tendría que hacer la libertad para ser libre? Nada. Porque ya era nada, y para conservarse como tal nada no tiene que hacer nada. Es un repudio completo de la acción. Si a Sartre se le entiende como un filósofo de la acción acabamos empastados; pues la libertad es contradictoria”. L. Polo, “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, n° 9.

<sup>126</sup> “Sartre, describía la libertad como *hacer*, y *haciendo hacerse*, y *no ser otra cosa que lo hecho*. Sin embargo, el hombre como puro producto de sí mismo, es lo más contrario al carácter de hijo, que es radical en el hombre. Sartre admite que ‘la persona no es más que su libertad’, pero añade que ésta es absurda porque consiste en la elección del propio ser”. L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 45.

<sup>127</sup> “Supongamos que nos hemos determinado en algo; esta determinación es ambigua. Estamos en la famosa moral de la ambigüedad. Ambigua porque no hemos acabado de empastarnos. A la vez ser y nada. Ser porque nos hemos empastado; nada porque no hemos acabado la libertad. Pero la libertad puede rehusar seguir empastándose. Se lanza entonces por otro lado. Aquí reaparece la arbitrariedad del voluntarismo. La libertad es omnipotente, pero antes de la omnipotencia de la voluntad está esa nada de la libertad que es pura indeterminación. Es decir, la libertad no se puede alcanzar a sí misma. Es la negación completa del *redditus*... Ahí está el ateísmo de Sartre”. L. Polo, “Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales”, *Miscelánea Poliana*, n° 9.

<sup>128</sup> “Y es que la libertad en el plano de la coexistencia no es arbitraria: no puede serlo. En cambio, la libertad en el orden del fundamento, o es poca libertad, o es una libertad absurda –en el sentido sartreano–. Sartre alude a esa distinción en *Ser y nada*: el ente por un lado, como *en soi*, y la libertad por otro como nada o *pour soi*. Pero la libertad es la coexistencia, no la nada”. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 171.

Es cierto que “la existencia es anterior a la esencia”, pero no como la entiende Sartre, es decir, no en el sentido temporal, sino en importancia, porque de lo contrario, es un reduccionismo que no alcanza la intención sartreana de la libertad como trascendental, sino sólo como existencial. Una libertad existencial esclaviza, porque la sola existencia no existe, no es posible, sino que tiene que ser coexistencia, relación. La existencia sartreana es soledad, es volver a la mónada de Leibniz. Significa pensar que somos Dios y, por lo tanto, que nadie más lo es<sup>129</sup>. Sartre rechaza la coexistencia. Esto es un Dios muy peculiar, muy triste, un Dios solitario y además absurdo, pues es evidente que yo (mi existencia) no es Dios. Ahí está el problema. La existencia sartreana sólo descubre el *yo*, pero no la *persona* que yo soy. Mi yo no es solitario, pues no hay un yo sin un tú. Sartre descarta la posibilidad del otro. Yo no puedo comprender la totalidad de mi yo y tampoco la puede comprender totalmente otro hombre, ni siquiera todos los hombres incluyéndome. Por eso la coexistencia es radicalmente con Dios. De este modo es posible responder a la inquietud moderna que busca la libertad como trascendental. Pero como la existencia sartreana es soledad, la soledad cierra las puertas al compromiso, porque ¿comprometerse ante quién, si no hay otro, no hay prójimo? ¿Ante el cosmos? Eso es nauseabundo. Ni siquiera es planteable el compromiso ante los demás hombres, porque la solidaridad entendida sin Dios es también soledad, pues la libertad humana no se agota en la sociedad. Si la libertad no es para alguien, entonces la libertad es para *nada*. En esto radica la náusea de Sartre: el ‘ *nihilismo*’, que él se empeña en decir que no es desesperante<sup>130</sup>, pero ¿acaso no es desesperanza no esperar nada de la libertad cuando se reconoce que el hombre es libre? En esas condiciones, ¿es posible el optimismo?

<sup>129</sup> “La pretensión de ser la única criatura espiritual es pecado”, L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 92.

<sup>130</sup> Para Sartre la desesperación moderna es un invento del cristianismo para ocultar su propia desesperación. Ciertamente sólo los que esperan pueden caer en la desesperación pero habría que preguntarle a Sartre y también a los post-modernos si la modernidad no nace en el seno del cristianismo y si es posible una posición atea coherente. “El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. No busca de ninguna manera hundir al hombre en la desesperación. Pero si se llama, como lo hacen los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, parte de la desesperación original. El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de llegar a extenuarse a demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios. En este sentido el existencialismo es un optimismo, una doctrina de la acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, es como los cristianos pueden llamarnos desesperados”. J. P. Sartre., *El existencialismo es humanismo*, pp. 60-61.

a) *Complejidad: optimismo versus desesperación*

Si a partir de Leibniz se produjo un creciente optimismo fundado en el concepto de *progreso*, las críticas posthegelianas han sido promotoras de una extraña desesperación ante la complejidad de la situación en la que vivimos hoy. En la actualidad no se sabe de modo claro qué es lo que pasa y, por lo tanto, es imposible encontrar el modo de abordar el problema en el que nos encontramos. Tampoco la promesa revolucionaria 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”<sup>131</sup>.

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 que abre paso a una situación más grave: la desesperación.

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<sup>132</sup>. Si la tristeza espiritual puede conducir al optimismo histérico, también 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”<sup>133</sup>. De ahí que podamos decir que el hombre de hoy se encuentra esclavizado por el mal, bajo la tiranía del miedo sin esperanza,

<sup>131</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 146.

<sup>132</sup> Cfr. R. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, p. 22.

<sup>133</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 54.

pues la desesperación espiritual es un mal que se caracteriza por tener una especial eficacia y una acrecentada actividad<sup>134</sup>.

Con palabras de Schulz, en esta situación desesperada, el hombre acude al autoabandono en el *dios de los filósofos*, que 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. Ya en su desesperación lo propuso el viejo Schelling: “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. 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”<sup>135</sup>.

Hoy se afirma que no hay más modernidad y, en cambio, se apela a la postmodernidad por la incapacidad de darle otro nombre a nuestra situación. Este fenómeno comienza con Heidegger que, como hemos dicho, al renunciar a pensar el Absoluto intenta abandonar no sólo el idealismo, sino también el realismo, empezando de cero. Pero en esta situación de nulidad el hombre (*Dasein*, ser-ahí) siente angustia, no sólo ante el mundo exterior, sino sobre todo ante la soledad interior. Aceptar esa angustia es para Heidegger el modo de *abrir* el futuro que Hegel había cerrado. Pero de nuevo cabe preguntar: ¿abrirlo a quién? La respuesta es a nadie, a la soledad: a la tragedia y en la tragedia no cabe esperanza. En Heidegger, el voluntarismo permanece en el deseo de que la vida sin sentido, algún día pueda tenerlo: aceptar que *somos un ser para la muerte*, porque “la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein*”<sup>136</sup>.

Efectivamente, si el *para* del hombre es la muerte, la esperanza no tiene lugar; y sin esperanza, qué esperar sino la muerte; más aun, ante tal angustia lo mejor es apresurarla. En Heidegger estamos ante un solipsismo existencial. Sin respuesta, la apertura ‘cierta’ del *Dasein*, al no tener referencia trascendente, se ahoga en sí mismo y la muerte es insuperable: “La posibilidad más peculiar es irreferente... Lo irreferente de la muerte comprendido en el «precursar» singulariza al *Dasein* en sí mismo. La posibilidad más peculiar e irreverente es irrebable”<sup>137</sup>. Así las cosas, a Heidegger no le queda más remedio que concebir la libertad como apertura

<sup>134</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 64.

<sup>135</sup> W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, pp. 55-56.

<sup>136</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 287.

<sup>137</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 287.

indeterminada, frustrada y absurda: una libertad a la muerte que se angustia<sup>138</sup>, una libertad para nadie. Con Heidegger comienza la post-modernidad, el anuncio<sup>139</sup> de la muerte del hombre y de la filosofía: “en la filosofía actual domina el ateísmo. Este ateísmo es la muerte filosófica de la filosofía”<sup>140</sup>.

Por esto, el *falso optimismo* no es la única reacción ante el derrumbamiento de Hegel. El pesimismo continúa presente de un modo sutil, más profundo y novedoso: un *pesimismo perplejo ante la alta complejidad*. “Hoy parece como si se hubieran consumido las energías utópicas, como si se hubiesen retirado del pensamiento histórico. El horizonte del futuro se ha empequeñecido y el espíritu de la época, como la política, ha cambiado fundamentalmente. El futuro está teñido de pesimismo; en los umbrales del siglo XXI se dibuja el panorama temible del peligro planetario de aniquilación de los intereses vitales generales: la espiral de la carrera de armamentos, la difusión incontrolada de armas atómicas, el empobrecimiento estructural de los países subdesarrollados, el desempleo y las desigualdades sociales crecientes en los países desarrollados, los problemas de contaminación del medio ambiente y unas altas tecnologías que operan al borde continuo de la catástrofe son los que marcan la pauta que, a través de los medios de comunicación, llegan a la conciencia del público. Las respuestas de los intelectuales reflejan la misma perplejidad que la de los políticos. No se debe solamente a un realismo creciente el hecho de que una perplejidad aceptada con valor cada vez sustituya más los intentos de orientación hacia el futuro. La situación puede llegar a ser impenetrable objetivamente. La impenetrabilidad es, por lo demás, también una función de la disposición a la acción que se da en una sociedad. De lo que se trata aquí es de la confianza que la cultura occidental tiene en sí misma”<sup>141</sup>.

Este pensamiento, que muchos llaman post-moderno, y que se encontró inicialmente representado por la *Escuela de Frankfurt*, se ha encargado de desmitificar ese falso optimismo moderno en el que nos situamos<sup>142</sup>. Pero desmitificar no significa superar: “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

<sup>138</sup> M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 290.

<sup>139</sup> Anuncio, porque la metafísica no muere en la post-modernidad, sino, como ya se ha insistido, siete siglos atrás, con el nominalismo de Ockham. Una vez negados los universales la metafísica no tiene más vela en el entierro.

<sup>140</sup> L. Polo, “Filosofar hoy”, *Anuario Filosófico*, vol. XXV, n° 1, p. 29.

<sup>141</sup> J. Habermas, *Ensayos políticos*, pp. 115-116.

<sup>142</sup> “El concepto de progreso no sólo sirvió para mundanizar las esperanzas escatológicas y para abrir un horizonte utópico de expectativas, sino también para, con ayuda de construcciones teleológicas de la historia, volver a obturar el futuro como fuente de desasosiego”. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 24.

de los grupos de protesta hayan desarrollado una moralidad de vida mucho más desarrollada”<sup>143</sup>.

Desde otro frente, y cada uno a su modo, Wittgenstein, los neopositivistas, el Círculo de Viena, Popper y Kuhn, Lakatos, Feyerabend y otros filósofos de la ciencia han reaccionado también frente al idealismo alemán. 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”<sup>144</sup>. 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 permita a nuestra sociedad afrontar el reto de la oportunidad ante la grave crisis en que nos encontramos. ¿A qué se debe esta limitación? La Escuela de Frankfurt lo ha puesto de manifiesto: se debe a la *complejidad problemática* actual. Por eso ahora nos dedicamos desesperadamente a apagar incendios<sup>145</sup>, porque lo poco importante se ha vuelto urgente desplazando a lo importante.

No se trata simplemente de la complejidad social, ni siquiera de una complejidad teórica<sup>146</sup>; hoy nos encontramos ante un problema de mucha más alta complejidad: la *complejidad antropológica*. El caos en el que nos encontramos tiene diversas dimensiones, pero el primero y más importante se encuentra en la dimensión *personal*, en la intimidad desgarrada. Son tal vez más evidentes la desorientación *social*, la soledad y el aislamiento, pero se trata de una dimensión más epidérmica. Sin embargo, también es presumible que esta escisión tenga manifestaciones aun 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<sup>147</sup>. Hoy hay una especie de

<sup>143</sup> R. Alvira, *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, p. 6.

<sup>144</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 34.

<sup>145</sup> A esto es a lo que se refiere Clause Offe con “crisis of crisis-Management”. El neoliberalismo y el estado de bienestar son instrumentos desesperados y en crisis para afrontar una crisis aún más profunda. Los medios a los que hemos acudido para superar nuestra crisis han entrado a su vez en crisis demostrando su ineficacia y dejándonos en una situación aún más desesperante. Cfr. *Contradictions of the welfare state*.

<sup>146</sup> Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, p. 34.

<sup>147</sup> Viene a colación recordar el discurso del poeta William Faulkner al recibir el Nobel de Literatura en 1950 poniendo de manifiesto la situación desesperante en la que se encuentra el hombre del s. XX: “Nuestra tragedia actual es un temor general en todo el mundo, sufrido por tan largo

*cansancio genético*: la reposición de hombres, y especialmente de mujeres, fértiles no está asegurada en los países de occidente<sup>148</sup>. La reposición de investigadores magnánimos tampoco está asegurada. Aunque es cierto que tanto la educación básica como la superior y universitaria han alcanzado extensiones inimaginables hace un par de siglos, el actual deterioro y la *mediocridad educativa* a todo nivel es patente; en efecto, las universidades, el nivel académico superior, pasan por una situación peor que hace años<sup>149</sup>.

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 unguidas con la declaración de «nada más», propia de los llamados reduccionismos”<sup>150</sup>. 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 haciendo aparecer problemas nuevos de mayor complejidad. Hoy nuestra situación es como un círculo vicioso que no logramos romper y en el que aparece la tentación de *detenerse*, de *no hacer nada*.

Ciertamente, hay una sensación de catástrofe ante las numerosas amenazas a las que nuestra sociedad globalizada se enfrenta. Hay que reconocer también que, después de siete siglos, no podemos hablar de la modernidad en los mis-

---

tiempo que ya hemos aprendido a soportarlo. Ya no existen problemas del espíritu; sólo queda esta interrogante: ¿Cuándo estallaré?... Ese escritor joven debe compenetrarse nuevamente de ellos. Aprender que la máxima debilidad es sentirse temeroso; y después de aprenderlo olvidar ese temor para siempre, no dejar lugar en su arsenal de escritor sino para las antiguas verdades y realidades del corazón, las eternas verdades universales sin las cuales toda historia es efímera y predestinada al fracaso: amor y honor, piedad y orgullo, compasión y sacrificio. Mientras no lo haga así continuará trabajando bajo una maldición. No escribirá de amor sino de sensualidad, de derrotas en que nadie pierde nada de valor, de victorias sin esperanzas y, lo peor de todo, sin piedad ni compasión. Sus penas no serán penas universales y no dejarán huella. No escribirá acerca del corazón sino de las glándulas”.

<sup>148</sup> Desde 1982 se habla de la llamada “sperm crisis” y recientemente se han presentado estudios que la confirman. Cfr. P. Rachootin / J. Olsen “Prevalence and socio-economic correlates of subfecundity and spontaneous abortion in Denmark”, *Int J Epidemiol*, vol. 11, pp. 245-249; M. Rolland / J. Le Moal / V. Wagner / D. Royère / J. De Mouzon, “Decline in semen concentration and morphology in a sample of 26,609 men close to general population between 1989 and 2005 in France”, *Human Reproduction*, vol. 28, n° 2, pp. 462-470.

<sup>149</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 89.

<sup>150</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 87.

mos términos: cada tiempo tiene su propia peculiaridad<sup>151</sup>. Sin embargo, no podemos pensar que estar en una situación problematizada es completamente novedoso, pues la situación actual es comprensible a partir del problema original y de las sucesivas alternativas hasta la fecha. 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 *hiper-problematizada*, “por ser mayor la cantidad y la interconexión de los problemas que hay que afrontar”<sup>152</sup>. 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 aportar sólo soluciones sectoriales, especializadas y analíticas que ponen de manifiesto que la situación es *ingobernable*<sup>153</sup>. De ahí que diga que estamos ante una *nueva inabarcabilidad*<sup>154</sup>. 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

---

<sup>151</sup> Esto ha sido acertadamente puesto de relieve por Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, entre otros, al señalar que la agudización de los procesos de globalización, la creciente individualización y los problemas ecológicos provoca una *sociedad en riesgo* que escapa de los controles de la sociedad industrial convirtiéndose la sociedad en un problema para sí misma. Si bien este planteamiento ofrece una postura alternativa al paradigma post-moderno de Lyotard y Baudrillard, sin embargo, no nos parece adecuado su planteamiento que explica la *segunda modernidad* como un cambio sustancial sobre la primera pues entonces no sería posible hablar de modernidad “segunda” si no tuviese la misma esencia, y significaría haber superado la problematización de la “primera”, cosa que no parece ser cierto. Al contrario, nos parece que la transformación no es sustancial sino accidental aumentando su grado de complejidad. Cfr. U. Beck, *Risk society: towards a new modernity*; U. Beck / A. Giddens / S. Lash, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*; Giddens, A. *Consecuencias de la modernidad*.

<sup>152</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 19.

<sup>153</sup> Cfr. L. Polo / C. Llano, pp. 53-54. La concepción de crisis como un problema de autogobierno o ingobernabilidad en Habermas está vinculada a su comprensión de la sociedad como un “sistema de autorregulación y limitación de la acción humana” distinto al “sistema de auxilios y ayudas para el crecimiento personal” que se deduce del pensamiento poliano. La comprensión de la *crisis sistémica* en Habermas es una aproximación que aporta, pero que no deja de ser parcial ante la comprensión de la *crisis personal*. Cfr. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pp. 15-48.

<sup>154</sup> Cfr. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*; trad. cast. *Ensayos políticos*. La traducción literal de *unübersichtlichkeit* sería “inabarcabilidad” aunque la traducción de Ramón García Cotarelo prefiere “impenetrabilidad”.

que no tenemos los procedimientos suficientes para hacer frente a la situación y que su complejidad nos desborda. La original búsqueda de *novedad* tan propia del hombre se depaupera por el afán voluntarista de creación y dominación del desesperado esfuerzo del optimismo en el progreso. La novedad trascendental desaparece para dar lugar a la novedad artificial. En esta situación el don se vuelve incomprensible. La esperanza en *lo novísimo* es desplazada por el optimismo de lo novedoso, de *lo moderno*<sup>155</sup>. No sabemos cómo abordar el futuro, cómo continuar con la historia produciendo novedad. Estamos en una situación muy precaria, y por eso se habla de post-modernidad<sup>156</sup>. Nos hemos aburrido de nuestra propia novedad y ahora no sabemos lo que somos. Pensamos que somos *nada* y no hacemos nada.

Pensar que en 1989 con la caída del muro comenzamos a salir de esta crisis es una miopía incapaz de ir al fondo del asunto. Nos encontramos en una multiplicidad de crisis superpuestas unas sobre otras. En efecto, esta realidad no es una *mónada*, sino que es posible distinguir jerárquicamente estas crisis y detectar su elemento integrador. Aunque el comunismo como propuesta política ha caído, aún permanece con mayor fuerza y extensión en el plano cultural y por su parte la democracia liberal y el capitalismo se introducen en una nueva crisis. Antropológicamente es claro que la crisis en la que nos encontramos es mucho más profunda y generará nuevas formas de *esclavitud* si no se supera de raíz. Este es el caso del Estado de bienestar, que manifiesta al capitalismo como un nuevo y más sutil totalitarismo. En el siglo XIV se tocó la primera campanada; en el siglo XVII, la segunda; *hoy* estamos en la tercera, en alto riesgo de detención o de muerte. ¿Por qué? Porque parece que se han agotado los recursos vitales. El Estado de bienestar ha terminado por destruir la estructura antropológica de la sociedad europea introduciéndola en un pasotismo global.

La tentación de no hacer nada, de un *nihilismo pragmático*, se encuentra muy presente en el pensamiento frankfurtiano. Y esto en realidad es desesperación. ¿Ante qué? Ante el mal, ante el dolor. No se sabe cómo reaccionar ante ellos pues son hoy el enigma por excelencia. Nuestra sociedad tiene muy a flor

---

<sup>155</sup> “Como el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre «lo novísimo» y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar prominente”. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 17. Habermas desconoce la novedad inagotable del cristianismo (en filosofía el descubrimiento del ser personal), por eso de entre los dos escenarios posibles, prefiere la modernidad sobre lo mítico. A pesar de esto, reconoce el hastío posmoderno y el agotamiento de la producción novedosa por parte de nuestra cultura moderna, por eso habla de crisis.

<sup>156</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 145.

de piel su incapacidad de gobernar el mal y el dolor, de controlarlos. Se intenta erradicar el sufrimiento y no se logra; y entonces surge la frustración de no poder encontrarle un sentido y la existencia se difuma.

El sentido está en la trascendencia, y eso es justo lo que el hombre post-moderno ha perdido del horizonte: “Hay gente que vuelve la espalda al mal. Pasan de largo. Optimistas ingenuos, irrealistas. ¿Males? Nada. Además los males los tenemos que curar: todos. Ya los curaremos. Hay asimismo antropologías terapéuticas. La de Habermas lo es. La de Freud también. Ahora bien, nos curaremos de esto y de lo otro; pero ¿del dolor? ¿Del mal en su aparecer ante nosotros? El mal aparece de esa manera: como el sinsentido, porque sufrir no tiene ningún sentido. Efectivamente, eso es lo que cualquier pseudo-antropología tiene que decir: que sufrir no tiene sentido. Es locura o aberración. Sufrir no tiene sentido porque el sufrir aparece como el sinsentido. ¿Qué fin puede tener el sufrir? Ninguno. ¿Qué sentido tiene: qué nos aclara? ¿Qué significa? No significa nada. Precisamente, *nada*. Duele una muela y el que sufre está rabiando, pero no sabe qué quiere decir eso. ¿Por qué? Porque no quiere decir nada. Salvo que alguien le dote de sentido. Pero esto corresponde al Omnipotente. Si al dolor se le dota de sentido, entonces la tragedia que aparece en el hombre –el drama terrible del mal– es vencida”<sup>157</sup>.

Sin embargo, tristemente, para Habermas la apertura a la trascendencia no es posible, y entonces lo que queda es la *desesperación*: nos encontramos ante una aporía. Si al dolor no se le da un sentido, no se descubre la oportunidad, y si esto sucede, el futuro queda obturado. La antropología de la post-modernidad es *trágica* porque no admite esperanza. La Escuela de Frankfurt es la prolongación cultural del marxismo, que ha pasado del optimismo a la decepción, y de la decepción a la desesperación. La desesperación del comunismo de Europa oriental está fundada en el mismo error que la desesperación del occidente europeo y americano: “su confusión entre los medios y los fines le hace incapaz de afrontar la amenaza que encierra la técnica actual. Por eso, el marxismo de las últimas décadas sigue una línea estrictamente *trágica*, como se ve en Adorno, en Bloch o en Habermas. La idea marxiana de que al producir el hombre construye su propia existencia física en este mundo es una idea bastante simple. Pero si en ello se ve la clave de la historia y el fin del hombre, ¿cómo afrontar la rebelión de la técnica?”<sup>158</sup>.

Ante la crisis metafísica, y después de que buena parte de la modernidad hubiese acudido a la filosofía política, la sociología se ha abierto paso apelando a la *relación* como fundamento, para evitar así el problema de la verdad. A partir del siglo XIX la filosofía política se ha transformado en filosofía social: “el

<sup>157</sup> L. Polo, “Tres dimensiones de la antropología”, *Studia Poliana*, n° 13, p. 28.

<sup>158</sup> L. Polo, *La esencia del hombre*, pp. 44-45.

sociólogo social parte de esta tesis: hay que entender la sociedad desde el punto de vista de la productividad... Hoy se pone en duda la justificación de seguir sosteniéndola (esta tesis), porque otra vez estamos en un momento de crisis de la productividad social”<sup>159</sup>. En efecto, “la renovación de la filosofía práctica, que desde el siglo XIX se centra en las nociones de razón social y de productividad social, ha decaído. Por eso, se busca afanosamente el consenso”<sup>160</sup>.

En la línea de Hegel, Habermas apela a la *comunidad intersubjetiva* de la razón; sin embargo, esta propuesta de conciliación no permite superar la complejidad del relativismo reinante: “La hermenéutica es, en definitiva, saber práctico. La razón social es razón hermenéutica y, en tanto que tal, no enteramente sistemática. La hermenéutica renuncia al sistema, porque el estatuto del conocimiento práctico está mezclado, no es puramente racional: sólo se trata el problema de la verdad en el plano práctico. Además, el planteamiento hermenéutico es con frecuencia confuso y ofrece muchas variantes”<sup>161</sup>. En la hermenéutica permanece aún el trueque de la verdad por un sustituto útil, el consenso; y entonces no puede superar el relativismo. Ciertamente la comunicación abre la sociedad al campo de lo común, pero la comunicación sin apertura interior no está garantizada: la persona es radicalmente libre de comunicar y abrir el interior. La comunicación social es incapaz de resolver el problema de la libertad y por tanto del mal y del dolor. Para superar el relativismo es conveniente apelar a instancias superiores a la misma razón, pues ésta ha demostrado —el pensamiento ilustrado es una prueba— que no es suficiente. La *intersubjetividad* tiene su respaldo en lo más radical del sujeto: la *persona*.

Para complicar aún más la problemática reinante, 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 ese nuevo dios de la modernidad en entredicho, y la sospecha ya no es sólo ante el Dios cristiano, como propuso Descartes, sino también ante el 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 desagrada profundamente: vuelve la espalda al futuro”<sup>162</sup>.

Es mucho lo que está en juego. Estamos en un punto límite, extremo. Nuestras capacidades como *solucionadores de problemas* están hoy más a prueba

<sup>159</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 159.

<sup>160</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 162.

<sup>161</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 164.

<sup>162</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 26.

que nunca. Si el proyecto del progreso que promete la ciencia moderna ha sido la alternativa más audaz que el hombre ha emprendido<sup>163</sup> y hoy la ciencia confiesa –en palabras de Kuhn– que no puede garantizar nada, ¿qué más podemos esperar?

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 problematicidad se ha hecho más *compleja*. Las soluciones a las que hemos apostado son parciales y por eso provocan *efectos negativos*, daños colaterales. Así vista, esta complejidad es inabarcable, pero no porque lo sea en sí 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: es la genealogía del miedo moderno. Comprender radicalmente nuestra situación de crisis nos permite sentar las bases, los principios firmes, para comenzar a generar alternativas positivas, para franquear 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<sup>164</sup>: 1) la *segmentación* organizativa; 2) *los efectos perversos*<sup>165</sup>, 3) la *anomia* social; y 4) el *hundimiento de las instituciones*, principalmente la *familia*, la *universidad* y la *empresa*. La segmentación<sup>166</sup> es la pérdida de objetivos en las organizaciones por la gestión de dificultades sobrevenidas (apagar fuegos). Con lo cual se pierde el objetivo y no se actúa a largo sino a corto plazo. La segmentación abre paso a los efectos perversos<sup>167</sup>, en los que los esfuerzos por resolver la problemática terminan produciendo más problemas anexos, fruto de la parcialización de la acción humana por la pérdida

<sup>163</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 31.

<sup>164</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 153-155.

<sup>165</sup> Se entiende por efectos perversos el intento de resolver la problemática que produce más problemas: un círculo vicioso crónico. Son los efectos negativos que una solución fragmentaria provoca. El caso de los países subdesarrollados es muy claro y en los últimos años se ha hecho también muy manifiesto en los países ricos. Cfr. Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*, n. 17; R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*.

<sup>166</sup> Sobre este término Polo hace referencia a Alejandro Llano que expone esta idea en: *La nueva sensibilidad*.

<sup>167</sup> 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).

de visión global. La anomia es el estado de ánimo<sup>168</sup> de quien ha perdido sus raíces morales, de quien no tiene pautas sino estímulos sin conexión, de quien, roto por dentro, carente del sentido de la continuidad vital, se entrega a lo inmediato y, por eso, se decanta 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 ese es un problema de *organización social* en el que la organización –paradójicamente– provoca desorganización pues no conseguimos acertar a cómo organizar en libertad a los seres libres. Hoy estamos ante una mezcla de instancias donde el gran excluyente es la libertad social y personal: Estado, sindicatos, grandes empresas y los medios de comunicación de masas son otros tantos leviatanes cuya concurrencia es confusa y anulan la productividad social. Hoy estamos ante un *totalitarismo menguado*, que esgrime un criterio de organización exclusivo, que es el llamado ‘Estado del bienestar’<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Sobre este término Polo hace referencia a Robert MacIver: “Anomy signifies the *state of mind* of one who has been pulled up from his moral roots, who has no longer any standards but only disconnected urges, who has no longer any sense of continuity, of folk, of obligation. The anomic man has become spiritually sterile, responsive only to himself, responsible to no one. He derides the values of other men. His Only faith is the philosophy of denial. He lives on the thin line of sensation between no future and no past... It happens when sensitive temperaments suffer without respite a succession of shocks that disrupt their faith”. Cfr. *The ramparts we guard*, p. 84. El concepto de anomia como carencia de solidaridad social es acuñado por Emile Durkheim, y lo presenta como una de las principales causas del suicidio en las sociedades modernas por ser la cohesión social el principal resorte moral del individuo. Cfr. *Suicide: a study in sociology; The division of labour in society*. Sin embargo, es más congruente con el pensamiento de Polo que la epidemia del suicidio moderno encuentre además –en muchos casos– sus causas en una crisis interior de despersonalización, de desvinculación íntima del hombre con Dios. Este planteamiento no descarta necesariamente el pensamiento de Durkheim sino que lo comprende y lo trasciende pues la cohesión social siendo muy importante, no es el ni el único ni el principal resorte moral del hombre. Como efectivamente señala Rodríguez Sedano la moral colectiva de Durkheim fundamentada en el *bien* y el *deber* comprende al hombre como individuo y debe ser corregida. El pensamiento de Polo permite la superación de este planteamiento descubriendo la *virtud* como el tercer pilar de la ética de modo que la moral no sea sólo colectiva, sino sobre todo personal. Si se profundiza en el ser personal –la distinción entre alma y espíritu, entre esencia y acto de ser– entonces podemos decir que la anomia, al ser un *estado de ánimo*, no puede significar un defecto en el acto de ser, sino en la *esencia humana*. De ahí que este tipo de suicidio encuentre remedio a partir del descubrimiento del ser personal, el acto de ser humano.

<sup>169</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 156. Para Leonardo Polo la distinción entre neoliberalismo y socialdemocracia es muy tenue, es un matiz que no es decisivo; de ahí que el

En esta situación social, los famosos *mass media* vienen a complicar aún más la crisis social de ingobernabilidad, pues, aun siendo un recurso para gestionar la complejidad, en muchos casos son un factor que problematiza más porque no cumplen con su función. 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 a una corrupción generalizada, con los que se aumentan la segmentación, los efectos perversos y la anomia<sup>170</sup>.

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 lo suficiente a la esperanza del espíritu ni tienen importancia definitiva.

Por otra parte, un hombre desesperado en su fondo íntimo 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 virtud<sup>171</sup>. 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. Aunque hoy es necesario inventar nuevas alternativas, lo que predomina desde la situación en la que nos encontramos es la conciencia crítica.

---

término de *estado de bienestar* comprenda estas dos posiciones y esté vinculado a la cultura de consumo que adormece la vitalidad social. De algún modo este desmedido afán de bienestar de Occidente manifiesta una *dormida* enfermedad interior –con el virus presente, pero aún no activado– tan grave como la *activa* enfermedad del *totalitarismo comunista* de Oriente. “¿Qué pueden hacer los cristianos de occidente cuando su máxima opción en esta vida consiste en escoger ente dos automóviles? ¿Cómo encontrarse a sí mismo? ¿Cómo saber que necesitamos de Dios?”. T. Góricheva, *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, p. 108. Y más adelante continua asombrada por el consumo y lo artificial del mundo occidental: “El peor pecado de nuestro tiempo es ciertamente, la desestimación del precepto: ‘Buscad primero el reino de Dios’” (*Mt.*, VI, 33)”. T. Góricheva, *La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, p. 110.

<sup>170</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 157-158.

<sup>171</sup> Cfr. J. Pieper, *Sobre la esperanza*, pp. 64-65.

### b) *La conciencia crítica*

¿Qué significado tiene la aparición de la *conciencia crítica*?, ¿cuál es su explicación antropológica? Crisis significa carencia de unión, pérdida de integridad o, como veremos más adelante, detención del crecimiento. Sin embargo, hay que decir que no todas las crisis son iguales. A la luz de la antropología, Polo considera –como ya se adelantó– que “no es lo mismo una crisis individual que otra social: la primera es de índole subjetiva y la segunda objetivamente envolvente. La unión de las dos se puede llamar crisis universal o antropológica. Rasgo común de las tres es no ser fenómenos inconscientes, pues en ellos se da cierto tipo de conocimiento que cabe llamar conciencia crítica”<sup>172</sup>. Si hoy somos desgraciados es porque estamos perdiendo el sentido personal, Somos conscientes de nuestro problema íntimo, nuestra enfermedad espiritual. Para Polo, en el hombre ‘crisis’ es equivalente a enfermedad: “¿Qué enfermedad? La falta de libertad, la enfermedad de ser poco audaz en el uso de las propias capacidades, o de haber sufrido la esclavitud”<sup>173</sup>. Se pregunta: “¿Qué es lo característico del enfermo? No poder valerse por sí mismo, y sufrir por ello”<sup>174</sup>.

La conciencia crítica es un juicio de valor y significa el acceso a lo subjetivo. Más propiamente, la *conciencia crítica es el conocimiento existencial logrado por haber llegado a notar la sola existencia*. Es una apreciación reflexiva que reconoce –*cum scientia*– su propia situación de crisis, de modo que, como es claro, esta conciencia crítica no significa superación de la situación, sino concretamente saber de sí mismo como crisis. Es, por tanto, distinto estar en crisis que ser conciente de esa situación; la conciencia crítica significa un primer paso de cara a la superación. Si profundizamos en la comprensión de Leonardo Polo sobre la crisis moderna, es posible hacer una nueva distinción, pues él señala que “la conciencia crítica suele atravesar dos fases. La primera se caracteriza por la idea de que la decadencia es insuperable, de modo que lo único que cabe

---

<sup>172</sup> Para Polo, “no es lo mismo una crisis individual que otra social: la primera es de índole subjetiva y la segunda objetivamente envolvente. La unión de las dos se puede llamar crisis universal o antropológica. Rasgo común de las tres es no ser fenómenos inconscientes, pues en ellos se da cierto tipo de conocimiento que cabe llamar *conciencia crítica*... La conciencia crítica suele atravesar dos fases. La primera se caracteriza por la idea de que la decadencia es insuperable, de modo que lo único que cabe es adaptarse a ella para lograr sobrevivir apechando con las dificultades de la situación. En la segunda fase aparece la búsqueda de soluciones positivas. La supervivencia de la cultura occidental ha sido posible por ella”, (2009) “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”. *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, pp. 113-115.

<sup>173</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 36.

<sup>174</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 36.

es adaptarse a ella para lograr sobrevivir apechando con las dificultades de la situación. En la segunda fase aparece la búsqueda de soluciones positivas<sup>175</sup>.

La primera fase es la *conformista*, la sofista. Los socráticos dirían que los sofistas son como mercenarios que comercian con el saber intentando sacar provecho de él. La fase conformista tiene una actitud conservadora, pesimista, mediocre y hermética que intenta salir al paso del problema a partir del menor esfuerzo, arriesgando lo menos posible. El conformista cierra la puerta a la esperanza de una solución y se acomoda lo mejor posible a la situación crítica. El conformismo es un tipo de *establishment* intelectual. El conformista es un pusilánime, corto de espíritu. La segunda fase es la *inconforme*, la que podríamos denominar de los solucionadores, por su actitud innovadora<sup>176</sup>, comunicativa, de solución de problemas. Esta fase asume el reto del problema crítico, aunque esto, como es claro, no significa garantía de éxito, pues no siempre los solucionadores resuelven el problema. Se ha visto el problema y se asume el riesgo con esperanza. La supervivencia de la cultura occidental ha sido posible por esta actitud<sup>177</sup>.

Actualmente, tanto en el mundo científico como en el filosófico nos encontramos en la primera fase: las interpretaciones escépticas son predominantes. A pesar del optimismo inicial, buena parte de la ciencia empírica consigue solamente explicaciones parciales, considerándose además como la única medida de la realidad<sup>178</sup>. Si bien se aprecia una búsqueda de *alternativas* que tratan de dotar de algún sentido a la ciencia<sup>179</sup>, los avances conseguidos han conducido a nuevas aporías y nos han situado en una complejidad inabarcable<sup>180</sup>: los anhelos más profundos del hombre –la libertad, el amor– aún son inaccesibles mediante las propuestas actuales. Desde el mero conocimiento objetivo y la abstracción no se consigue un conocimiento con sentido, sino desesperadamente inaccesible. El drama es que sólo se consigue detectar que se está en crisis; es decir, se detecta el límite y *no se ve nada más*, dejándonos en una perplejidad paralizante

---

<sup>175</sup> L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18 (1), pp. 113-115.

<sup>176</sup> Sobre las actitudes ante los problemas, ante la situación de crisis o enfermedad cfr. L. Polo, *Las actitudes del enfermo*, pro manuscrito.

<sup>177</sup> Cfr. L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, pp. 113-115.

<sup>178</sup> Cfr. P. K. Feyerabend, *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*.

<sup>179</sup> M. Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy*.

<sup>180</sup> Cfr. J. Habermas, *Die neue unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt; Trad. Cast., *Ensayos políticos*. La traducción literal de *unübersichtlichkeit* sería “inabarcabilidad” aunque la traducción de Ramón García Cotarelo prefiere “impenetrabilidad”.

ante los temas vitales, ante saberes superiores y ante la innovación. Como dijo Jaspers: ‘hoy la vida es otro enigma’.

Ante una crisis antropológica el método científico se muestra insuficiente, de modo que parece necesaria –tal como hemos expuesto anteriormente– la aparición de un nuevo paradigma en la ciencia, de una ampliación del método o de un abandono de su límite. Es conveniente una verdadera innovación que permita conocer realidades más allá del límite del pensamiento, más allá de los objetos: *hoy es conveniente conocer los espíritus*. Nos encontramos ante una crisis antropológica de la innovación científica.

Lograr una auténtica innovación no parece inminente. La mayor parte de los filósofos de la ciencia se detienen en la primera fase de la conciencia crítica. Si estamos instalados en la desesperación, la posibilidad de la innovación se oscurece porque, en esta situación, crisis y persona se identifican. Este descubrimiento crítico en las condiciones en que se encuentra el saber disponible está muy lejos de provocar optimismo, y por el contrario coloca a la ciencia en una situación de *agotamiento* intelectual y existencial. Detectar el límite no significa superarlo o abandonarlo, no significa ir más allá de él: “condenar el pensamiento no es lo mismo que abandonarlo”<sup>181</sup>.

Lo que está en crisis no es la ciencia moderna, sino el ser del hombre moderno; la ciencia es por tanto manifestación de la antropología. La situación crítica de la ciencia se debe a la mengua de la vitalidad humana, pues la vitalidad de la primera es manifestación de la segunda. El hombre es un solucionador de problemas; lo propio suyo es que cuando se enfrenta a ellos los puede resolver porque su realidad es superior a la de cualquiera de los problemas. Si un problema no se resuelve es porque está mal planteado, ya que a cada problema le corresponde un método de conocimiento propio. A mayor sencillez del problema mayor simplicidad del método y viceversa: los temas superiores requieren de métodos de conocer superiores. Ya se ha reiterado que la crisis en la que nos encontramos hoy no es una crisis simple sino compleja, incluso cabría decir de muy alta complejidad. Por eso el modo de resolverla debe ser coherente con su complejidad.

Sin embargo, como indica Polo, “la ciencia moderna surge bajo el lema o la convicción de que las soluciones mejores son las más sencillas. Ockham, filósofo del siglo XIV, decía que no deben multiplicarse los entes sin necesidad”<sup>182</sup>. Efectivamente, el método científico surge a partir de un criterio de economía, que equivale a lo que hemos llamado el *principio del resultado*. Sin embargo, cuando se trata de seres libres no conviene aplicar este criterio de ahorro, por-

<sup>181</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 297.

<sup>182</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 43.

que denota mediocridad, reducción, límite ante una realidad irrestricta, porque precisamente el asunto en cuestión no es un algo sino alguien, no es un objeto sino un sujeto, o mejor dicho, una *persona*. La libertad en las criaturas significa apertura, relación, complejidad. En el caso del hombre Ockham está equivocado: es conveniente *ser más*, multiplicar los entes o, mejor dicho, reducir la diferencia y ampliar la *distinción*<sup>183</sup>.

El problema no es sólo si estamos en crisis, sino sobre todo por qué y cómo salir de ella. En este sentido y a la luz de su pensamiento podremos decir que Polo ha hecho un descubrimiento aún mayor: *somos crisis; la crisis soy yo*. ¿Qué significa esto? Que el problema no está fuera de nosotros, sino en el interior; que lo que está en crisis no es la ciencia, sino cada uno de nosotros en lo personal y, por tanto, también en lo colectivo, porque la sociedad es el ámbito de las manifestaciones de la persona.

La cumbre de la conciencia crítica, que se encuentra en dimensiones distintas tanto en Heidegger como en Kierkegaard, ha desembocado en lo que hoy llaman los alemanes: *kulturkrisis*. El primero destaca el plano gnoseológico al detectar el olvido del ser desde la *perplejidad* de la sola existencia. El segundo lo hace en el plano vital, al renunciar a disponer de la inteligencia desde la *desesperación* de un voluntarismo fideísta. En Nietzsche se encuentra una especie de síntesis de ambos autores a porque encumbra el *yo* sobre las potencias del alma. La conciencia crítica se corresponde con la detección del límite en orden a la cuarta dimensión del método descubierto por Polo: es la dimensión que permite conocer el yo. La conciencia crítica significa haber descubierto la cuarta dimensión del abandono del límite al margen de las demás dimensiones y, muy concretamente, de la tercera, la que alcanza a conocer la intimidad personal. Kierkegaard hace una gran aportación a la crisis de la modernidad porque con él surge la conciencia crítica: la desesperación. Después de él viene la consolidación: Heidegger, Nietzsche, Marx, Freud, hasta terminar en la escuela de Frankfurt. Se trata de la hermenéutica de la sospecha, que absolutiza el punto de vista.

Mientras que los filósofos de la ciencia representan la conciencia crítica en este ámbito, la afirmación contemporánea ‘todo hombre es artista’ pone de manifiesto la conciencia crítica en el arte. El arte contemporáneo ha detectado de un modo intenso el yo, la desesperación<sup>184</sup>. Gombrich es un caso destacado. En la línea de Heidegger, Gombrich trata de una *lógica de situación*<sup>185</sup> que busca

<sup>183</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 121.

<sup>184</sup> Ya se aludió a *El urinario* de Duchamp. Piénsese, por poner otros ejemplos, en *La capilla* de Mark Rothko o en *El grito* Edvard Munch.

<sup>185</sup> Gombrich habla de la *lógica de situación* apoyándose en la teoría científica de la falsación propuesta por Karl Popper. Se concreta en intentar reconstruir la situación en que se encontró el artista al ejecutar la obra. Cfr. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*.

comprender la realidad desde la subjetividad. Para él, “la historia de la cultura progresará –eso al menos espero– si centra su atención energéticamente en el individuo humano”<sup>186</sup>, pero si el individuo no es apertura sino, como decía Gombrich, “*individuum est inexplicabile*”, el progreso es aburrido, agotante, desesperante. En realidad el arte para él no es la innovación, sino la crítica artística.

Por su parte, en el mundo de la praxis política también se manifiesta la conciencia crítica en los numerosos movimientos de indignados: Ayotzinapa, Ferguson, 15-M, Occupy Wall Street, #yosoy132, la Primavera Árabe, NuitDebout, entre otros. Tal vez la diferencia más profunda entre Europa y Estados Unidos estribe en que mientras Europa se encuentra plenamente en una situación de conciencia crítica –aún en fase sofista y desesperada, pero tal vez en transición a solucionadora–, en Estados Unidos es aún minoritario el pensamiento crítico.

Junto con la angustia y la desesperación, la *indignación*<sup>187</sup> es el estado de ánimo propio de la conciencia crítica, especialmente en su fase sofística. La indignación es una modalidad del miedo contemporáneo que surge como reacción a los abusos del racionalismo. En tanto que lo experimento *yo*, este estado de ánimo se expresa verbalmente en el ‘¡no hay derecho!’<sup>188</sup>. La indignación es una versión reductiva de la libertad a modo de protesta; es el declive de la libertad trascendental por vía de la voluntad que mengua su capacidad de congregarse. Es cierto que “la indignación moral no es un acto voluntario, pero ayuda a la voluntad. Indignarse sólo no, pero como la voluntad es añadir, la indignación puede ser convocada, reunida por la voluntad”<sup>189</sup> y así abrirse al crecimiento.

Dicho esto, y una vez detectado el *yo*, surge un problema que no conviene evadir: ¿quién activa al *yo*? Si el *yo* –según Polo– es el ápice de la esencia humana, la respuesta es que lo activa la *persona*, el *acto de ser* personal humano. El *acto de ser* crece hacia Dios; en ese crecimiento el *yo* no comparece como su

<sup>186</sup> E. Gombrich, *Tras la historia de la cultura*, p. 53.

<sup>187</sup> Se puede encontrar un interesante desarrollo sobre la indignación en L. Polo, *Persona y libertad*, pp. 126-132.

<sup>188</sup> “En nuestra cultura postmoderna, por muchos motivos, este ‘¡no hay derecho!’ lo decimos constantemente. Seguramente el “¡no hay derecho!” es mucho más frecuente hoy que en otros tiempos. Y los postmodernos que ponen de manifiesto esto están detectando algo. Casi todos los asuntos los despachamos con una valoración. Estamos usando adjetivos más que nunca. Nuestra cultura es una cultura de adjetivos: ‘¡esto es fenomenal!’. El ‘¡fenomenal!’ es de la misma índole que el ‘¡no hay derecho!’. ¿Por qué es fenomenal?, cabe preguntar. Nadie lo puede justificar, pues a lo sumo se responde que ‘porque me lo parece’. El tema del forofismo entra aquí. Estamos siempre calificando. Aristóteles lo detecta: ¿sobre qué versa el discurso sofístico?, pregunta. Y contesta: sobre accidentes”. L. Polo, *Persona y libertad*, p. 129.

<sup>189</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 132.

tema. Además, esto es lo conveniente, que el yo no comparezca, sino que simplemente sea tensado hacia arriba y así active hacia abajo a las facultades superiores (la inteligencia y la voluntad). En efecto, el yo, al identificarse con el hábito innato de la *sindéresis*, posee una actividad nativa en orden al ser personal. Por eso conviene que el yo sólo sea *método* y no pretenda ser *tema*, persona, pues conocer el yo no interesa en tanto que se pierde el tiempo. Al contrario, si el ser personal se esfuerza en hacerlo comparecer como tema, entonces entra en pérdida, se oscurece y decae. ¿Cómo puede mirar para arriba y activar hacia abajo? Porque manifiesta la libertad personal, la luz transparente, en la medida en que las encauza sobre las dualidades inferiores.

Por otra parte, cabe preguntar quién activa al acto de ser personal humano. Polo responde que “ya el ojo personal, el *intellectus*, no puede ser un mirar hacia abajo, y tampoco el amor puede ser único. Y ¿cómo se corresponde al amor? Con otro amor. ¿Y quién es el otro amor? Otra persona”<sup>190</sup>. El acto de ser activa por redundancia al yo, pero no se activa a sí mismo, porque es puro acto sin potencialidad ninguna. Desde el conocer personal no hay lugar para la reflexión ni para la identidad<sup>191</sup>. Sin embargo, éste no es acto de ser divino, sino que es *co-acto* con *el ser pluripersonal divino*. El acto de ser personal humano no es un acto originario, sino segundo. Al ser libertad, el acto de ser personal puede aceptar su tema; pero también puede rechazarlo y desear ser un yo. Es aquí donde se juega su actividad, en destinarse a su tema o en rechazarlo, pero no le es posible optar por ambos (“nadie puede servir a dos señores”<sup>192</sup>). Si elige ser un yo, Dios no comparece; si elige a Dios, el yo no comparece como tema, sino sólo como método, al servicio del ser personal<sup>193</sup>.

La post-modernidad es el periodo de conciencia crítica de la modernidad. La conciencia crítica es un paso necesario para la superación de la crisis. Consiste en *caer en la cuenta* de que estamos en crisis. La conciencia crítica significa la

<sup>190</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 235.

<sup>191</sup> J. I. Murillo, “Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, pp. 69-84.

<sup>192</sup> *Mt.*, VI, 24.

<sup>193</sup> A este respecto Polo se pregunta lo siguiente: “¿cabe alcanzar un sentido trascendental del yo que se convierta con los demás trascendentales antropológicos?”. Responde afirmativamente proponiendo: “el sentido trascendental del yo es *adorar-yo*”. Se trata del resonar del hábito de la sabiduría sobre el de los primeros principios hasta la *sindéresis*. Esa resonancia es para el yo una renuncia activa a hacerse notar olvidándose de sí, donde “en cierto modo el yo desaparece en la adoración, o se incluye en ella. De aquí que el *adorar-yo* sea el trascendental antropológico más difícil de alcanzar”. La adoración es la desaparición del yo en tanto que unificado al ser personal humano, por lo que *adorar-yo* equivale a la persona creciente. L. Polo, *Antropología trascendental I*, pp. 203-204. Y también Cfr. J. A. García González, “Existencia personal y libertad”, p. 346.

comprensión de la crisis como múltiple, como fragmentada, como la enfermedad en el cuerpo humano. Para superar la crisis es necesario comprenderla de modo integral, unitario; es necesario tener todo el mapa y saber dónde está el norte. Los postmodernos comprenden la crisis pero sólo parcialmente, sólo conocen el apéndice, mientras que la propuesta poliana permite sintetizar, descubrir el núcleo. Las advertencias de los postmodernos no son despreciables, pues nos avisan y nos alertan, pero es preciso no detenerse en tales denuncias.

Se ha indicado ya que esta *kulturkrisis* no es novedosa y que tampoco se trata solamente de una crisis individual, ni siquiera social o cultural, sino *antropológica*. No se trata de un problema natural o técnico, ni siquiera sistémico, sino que –conviene insistir– es *personal*. La crisis en la que nos encontramos no se reduce a nuestra razón, ni a nuestra voluntad, ni siquiera a nuestro yo, sino a la persona que cada uno es. La crisis es una obturación del ser personal humano, una pérdida de apertura y, por lo tanto, una disminución ontológica que se manifiesta en todas nuestras facultades. Lo que sucede en la intimidad termina manifestándose a nivel cultural<sup>194</sup>. En esta situación, tanto el filósofo como el científico podrían decir que el problema soy yo *solo*. Se trata entonces –a la luz de la *Antropología trascendental* de Polo– de una enfermedad personal que ha provocado una especie de ‘mutación antropológica’<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> En el mundo del arte, por ejemplo, Edward Hopper subraya la importancia del reflejo de la intimidad en las obras de arte cuando afirma que “Great art is the outward expression of an inner life in the artist. (...) That’s why I think so much contemporary painting is false. It has no intimacy”. Cfr. R. G. Renner, *Hopper*.

<sup>195</sup> Esta expresión la ha usado Benedicto XVI: “El progreso técnico, especialmente en el campo de los transportes y de las comunicaciones, ha hecho la vida del hombre más comfortable, pero también más agitada, a veces convulsa. Las ciudades son casi siempre ruidosas: raramente hay silencio en ellas, porque siempre persiste un ruido de fondo, en algunas zonas también de noche. En las últimas décadas, además, el desarrollo de los medios de comunicación ha difundido y amplificado un fenómeno que ya se perfilaba en los años sesenta: la virtualidad, que corre el peligro de dominar sobre la realidad. Cada vez más, incluso sin darse cuenta, las personas están inmersas en una dimensión virtual a causa de mensajes audiovisuales que acompañan su vida desde la mañana hasta la noche. Los más jóvenes, que han nacido ya en esta situación, parecen querer llenar de música y de imágenes cada momento vacío, casi por el miedo de sentir, precisamente, este vacío. Se trata de una tendencia que siempre ha existido, especialmente entre los jóvenes y en los contextos urbanos más desarrollados, pero hoy ha alcanzado tal nivel que se habla de mutación antropológica. Algunas personas ya no son capaces de permanecer por mucho tiempo en silencio y en soledad”. *Homilía en Iglesia de la Cartuja de Serra San Bruno*, 9 octubre.

### c) *Odio y antiteísmo*

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 esperanza, se califica como *pecado contra el Espíritu*, porque excluye su poder de curar y de perdonar, y se niega a la redención. En la *nueva religión* donde 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”<sup>196</sup>.

Las virtudes que miran al futuro con esperanza han pasado de moda y están hasta tal punto desprestigiadas que se ven como disvalores: la magnanimidad, la pobreza, la castidad, la obediencia, la sinceridad, la lealtad, la fidelidad, etc. 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. Sin embargo, a este rescoldo de optimismo no se le puede llamar virtud, pues no es fruto del mérito humano, sino de su propia condición. La necesidad de esperanza es algo radical en el hombre, pero no hay que olvidar que el hombre puede disminuir ontológicamente.

Desde su origen la crisis significó ateísmo; sin embargo, es paradójico que la post-modernidad signifique también un *hiperpoliteísmo* de casi 7 billones de dioscecillos vagando por el mundo. No es tampoco extraño el *relativismo* reinante de 7 billones de verdades absolutas que están buscando *conciliarse*<sup>197</sup>. La

<sup>196</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, pp. 48-49.

<sup>197</sup> Si el egoísmo nos lleva a convertirnos cada uno en dios y verdad, tendremos entonces tantos dioses y verdades como hombres sobre la tierra. Nos referimos a la proliferación de ideologías – una distinta para cada uno de los hombres– que, en detrimento de la filosofía, devienen idolatrías y supersticiones tan patentes en nuestra sociedad. Así lo explica Sellés: “Lo distintivo de las ideologías es ir sacralizando una hipótesis que no es verdad para tornarla idolatría. La verdadera filosofía, en cambio, se ha caracterizado siempre por desacralizar lo que no es sagrado” Y continúa más adelante: “el peor enemigo de la verdadera filosofía no es la secularización, sino la divinización de lo no divino, es decir, la sacralización de las idolatrías”. *¿Qué es filosofía?*, pp.

crisis de pérdida de sentido personal se manifiesta en el modo en que el *yo* –como sucedáneo de la persona que cada uno es– usa la inteligencia y la voluntad para dominar, oscurecer, recibir y exigir el sentido perdido. Lo que sucede primero en el corazón humano se manifiesta después –al perder el sentido personal que cada quién es– en el relativismo ético de toda una sociedad. Tal vez la optimista promesa del demonio debió de haber sido: “vosotros sois dioses y ahora seréis *como* diosecillos”. Postulándose como origen de sí mismo, los intentos fallidos del hombre por ser creador le han conseguido simplemente ser agenesíco, ser tragedia. No es difícil pronosticar que, de mantenerse esta actitud de ateísmo ‘optimista’, se pase al ateísmo *trágico* –ya está sucediendo–, y luego –se incoa ya– al ateísmo *bélico*, donde Dios es el enemigo a vencer.

Polo ha descubierto que el *amar* y el *conocer* personales, que tienen como tema al ser poluripersonal divino, son los radicales superiores y más íntimos en el hombre. Lo más radical en el hombre es precisamente el acto personal que es cognoscente y amante de Dios. En esto consiste ser persona humana, que en términos cristianos se denomina *corazón* o *espíritu*. Desde el corazón, desde su ser más íntimo y personal, el hombre *activa* –da vida– a todas sus potencialidades intelectuales, volitivas y sensibles. Decir que el hombre contemporáneo está en crisis significa hacer referencia a su fuente de actividad, a su corazón, a su ser personal. En estricto sentido, una crisis que no se refiera al acto de ser humano no puede llamarse en rigor crisis, pues la actividad interior no está comprometida. De este modo podemos decir con corrección que la crisis de la modernidad a la que tanto hemos hecho referencia es la más grave y profunda de la historia, porque nunca antes toda una sociedad había estado comprometida en lo más íntimo de su ser.

La crisis contemporánea es auténticamente una crisis, porque lo más radical del corazón humano –el amar y el conocer a Dios– no sólo se encuentra en detención, sino que se desactiva en un proceso que parece no tener fin. El hombre moderno ha desactivado libremente su coexistencia con Dios, se ha desvinculado íntimamente. El nativo amor personal del hombre con Dios se ha visto menguado por el *miedo* íntimo del hombre hacia Dios, y ello, según Polo, por no aceptarse como hijo, ni aceptar a Dios como Padre. Del mismo modo, el conocer personal del hombre con Dios y de Dios con el hombre se ha retraído por la

---

31-32. Ya a principios del s. XX Max Weber –en la línea de Stuart Mill– había visto esta “lucha entre los dioses” que denominó *Polytheismus der Werte*, politeísmo de los valores: “los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible... en cuanto se sale de la empiria se cae en el politeísmo... esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores... Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha”. *El político y el científico*, pp. 217-219.

interiorización de la *mentira*, que radica en la creencia de que el hombre es incapaz de Dios y que Dios no tiene interés alguno por el hombre. La desactivación del amar personal por el miedo interior provoca la *tristeza* espiritual, y la desactivación del conocer personal por la interiorización de la mentira provoca el *agnosticismo*. En la misma línea, el hombre que libremente se mantiene en esa actitud interior desactiva aun más su amar y su conocer personal para caer en la *desesperación* y el *ateísmo*. En esta situación nos encontramos hoy. Sin embargo, es conveniente saber que es posible aún una mayor desactivación personal. El hombre, por esa misma actitud, de magnitud cada vez mayor, se orienta ahora –y es posible vislumbrarlo ya– hacia posturas todavía más radicales y de mayor desvinculación íntima con Dios. Si el amar personal se desactiva libremente aún más, puede convertir la desesperación en *odio* a Dios. Si el conocer personal se desactiva libremente todavía más, puede convertir el ateísmo en *antiteísmo*<sup>198</sup>.

Hay quienes consideran el agnosticismo como antiteísta, como la actitud negativa ante Dios de mayor magnitud<sup>199</sup>. Sin embargo, no somos de esa opinión. Nos parece que la distinción entre *agnóstico*, *ateo* y *antiteísta* a partir de la antropología trascendental de Polo es muy conveniente para la comprensión ‘personal’ de la crisis de la modernidad. Esta distinción permite descubrir el origen de la crisis como una crisis personal, de desvinculación íntima del hombre con Dios que radica en el corazón humano. Nos parece que ése es el modo en que

---

<sup>198</sup> William Carroll hace referencia a la posibilidad de una teofobia, cfr. “Tomás de Aquino, Creación y Cosmología contemporánea”, en F. J. Soler Gil, (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, p. 9.

<sup>199</sup> Esta es la postura de Rafael Corazón *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*. Inclusive hay algunos que consideran que “el agnosticismo no es existencial”. E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, p. 15. Esta postura significa desconocer el carácter personal del hombre, es decir, la vinculación radical con Dios que se encuentra en el acto de ser humano. Es imposible que el agnosticismo no sea existencial. Si así fuese, el hombre no sería agnóstico, pues a Dios sólo se le puede rechazar desde la intimidad del corazón, es decir, desde la propia existencia donde radica el carácter personal del hombre. Tanto el agnosticismo como el ateísmo y el posible antiteísmo son *siempre* existenciales, y tienen una manifestación que impregna las demás dimensiones humanas. El agnosticismo despersonaliza de un modo radical, y por eso no puede ser indiferente, pues implica una disminución ontológica, una deshumanización. Agnóstico es distinto a no creyente. El no ser creyente ciertamente no es existencial, porque no está cerrado íntimamente a Dios, sino que no ha recibido el don de la fe. Así sucede con los filósofos griegos. Tanto en Sócrates, Platón y Aristóteles es posible detectar su apertura interior hacia lo divino, aunque no fuesen formalmente creyentes en el sentido indicado. Vinculando en Ockham la acidia espiritual con el agnosticismo, Polo señala explícitamente que “la *acidia* es puro pesimismo existencial”, *Presente y futuro del hombre*, p. 59.

Leonardo Polo la comprende<sup>200</sup>, y también que es el modo adecuado de coprenderla.

El agnosticismo contemporáneo tiene su origen en la interiorización de la mentira de que el hombre es incapaz de Dios; pero no significa –al menos con plenitud– ni ateísmo, ni antiteísmo. Tanto el ateísmo como el antiteísmo son consecuencia de la afirmación de la actitud original de desvinculación con Dios que desactiva aún más el conocer personal. El hombre, en este punto, no tiene límites, ni para arriba, ni para abajo, porque, como veremos más adelante, su libertad es irrestricta tanto para activarse como para desactivarse. La distancia entre Dios y la nada es infinita. Decir que el agnóstico es aquél que no echa en falta a Dios es decir que el hombre no es hombre, es negar su ser más profundo, su coexistencia con Dios: “*En la orientación global no se puede prescindir de Dios, de lo contrario no se puede existir. Sin orientación global no hay manera de vivir. Si uno prescinde de Dios prescinde de sí. Si se prescinde de Dios se incurre en irresponsabilidad, porque el hombre es religioso. El hombre o es un ser religioso o es un animal, no hay alternativa; o se es religioso o no se es persona. Sartre pretendía ser ateo, pero en realidad ésta es una actitud superficial, pues trataba de seguir a Nietzsche y declarar el ateísmo como principio, cuando Nietzsche sostiene que ser ateo es muy difícil, en el fondo imposible, pues es muy complicado aprender a quitarse a Dios de en medio. Un ateo no posee orientación global*”<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p p. 117.

<sup>201</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer*, p. 224.

## CAPÍTULO V

### LA ENFERMEDAD ANTROPOLÓGICA<sup>1</sup>

#### 1. La lógica del miedo

A lo largo del declive moderno hay una constante sutil y clara: el *miedo íntimo* manifestado de modos diversos. El miedo que tiene el corazón humano a Dios provoca *tristeza espiritual*, y ésta es principio de *desesperación*<sup>2</sup>. El miedo a Dios es un miedo al futuro, un miedo a la novedad y, de algún modo, un miedo a uno mismo, porque la propia intimidad es en clave de futuro, y no de cualquier futuro, sino sobre todo del escatológico que es futuro no desfuturizado; ahora bien, una escatología ajena a Dios es absurda. Lo más opuesto a la esperanza es el miedo, el cual ha sido introducido sutilmente en el esperar cristiano varios siglos atrás, y que hoy presenta manifestaciones evidentes: “Si el miedo se introduce en el esperar, éste es sustituido por el sentimiento de urgencia o por el exceso de cálculo”<sup>3</sup>.

Hay tres descripciones relevantes del miedo en Polo: 1) “Aquella tendencia (acompañada de un sentimiento, aunque el sentimiento es secundario) propia del ser humano a huir ante el peligro”<sup>4</sup>. 2) “La tendencia a no enfrentarse con lo

---

<sup>1</sup> Este apartado es fruto de innumerables conversaciones con el profesor Jon Lecanda (*New York University*) que han quedado sintetizadas en dos artículos de los cuales el segundo aún no ha sido publicado. Vaya pues, por delante, mi reconocimiento y agradecimiento al profesor Lecanda por su arretura e inconformismo ante el saber, y su paciencia para introducirme al mundo científico contemporáneo. Cfr. A. I. Vargas; Lecanda, J. “La crisis antropológica de la innovación científica”, *Scientia et Fides*, vol. 2, nº 1. pp. 9-30; J. Lecanda, / A. I. Vargas, “El paradigma neurogenómico: la libertad y las dimensiones antropológicas del paciente”, *Scientia et Fides*, vol. 3, nº 2.

<sup>2</sup> “Pero lo más grave del espíritu de tristeza es que conlleva en sí el pecado contra la esperanza. ¡Qué bien lo dice Bernanos en su *Diario de un cura rural*!: ‘El pecado contra la esperanza... el más mortal de todos y, sin embargo, el mejor acogido, el más halagado. Se necesita mucho tiempo para reconocerlo y, ¡es tan dulce la tristeza que lo anuncia y lo precede! Es el más preciado de los elixires del demonio, su ambrosía’” J. M. Bergoglio, *Mente abierta, corazón creyente*.

<sup>3</sup> L. Polo, “La esperanza”, *Scripta Theologica*, vol. 30, nº1, p. 162.

<sup>4</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 54.

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; se me pide esfuerzo inventivo y no estoy dispuesto a prestarlo)”<sup>5</sup>. 3) “La tendencia humana a huir ante lo peligroso o a no enfrentarse con lo arduo; es la tendencia a desistir”<sup>6</sup>. Una descripción así es realista por tres motivos: a) Porque “se considera el miedo en la ‘normalidad’, no en ‘la situación’”<sup>7</sup>, es decir, se reconoce que el miedo es propio de la condición humana. b) Porque “se entiende de una manera objetiva, y, además, en relación con la acción humana”<sup>8</sup>. c) Porque “es una consideración práctica del miedo”<sup>9</sup>, y no una mera consideración psicológica. Si bien estas decisiones y las ventajas de un planteamiento así se plantean a nivel de la *esencia* humana, son también útiles para la comprensión del miedo *íntimo* que, como ya se ha visto, Polo aborda en numerosas ocasiones y es tan clave de su pensamiento como lo es el crecimiento.

Sostener que el miedo es propio de la condición humana significa ponerlo en relación con la *esencia* humana y con la *co-existencia* personal, que es lo más propio del hombre. Esto significa una comprensión del miedo en relación al *crecimiento*, que es lo más característico tanto de la *esencia* como del ser personal. El miedo es, pues, un *miedo al crecimiento*, ya que éste es constitutivo en el hombre. El miedo al crecimiento personal consiste en miedo a ser además de *lo que soy*. Lo normal en el hombre es no detenerse, pues la estabilidad, el equilibrio o el estacionamiento son inhumanos. Lo normal en el hombre es crecer, ir más allá de la norma. El miedo se opone al crecimiento como problema, como riesgo, porque el crecer no está garantizado ya que el hombre es libertad. Para Polo el miedo no es propio de la situación, sino del hombre mismo pero no en tanto que detención sino en tanto que detonante del crecimiento. Si el miedo perteneciese a la situación, el hombre estaría determinado por él o completamente al margen, lo cual, en ambos casos, significaría la negación de la libertad. Si el miedo se identifica con la situación y la situación con la crisis, no hay posibilidad de romper el círculo, y la desesperación se vuelve inevitable.

Visto esto, se puede entender el error moderno de creer que el hombre no es capaz de Dios. Con esto el miedo se toma como *presente* y no en perspectiva de futuro, lo cual es equivalente a considerar el miedo *en la situación* en la que uno se encuentra y no en lo que ha de venir con el juego de la libertad. Considerar el miedo desde la normalidad permite destacar su referencia, es decir, la ganancia

---

<sup>5</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 54.

<sup>6</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*.

<sup>7</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*.

<sup>8</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*.

<sup>9</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*.

al riesgo: el crecimiento. Por eso, si al hombre se le considera reducido a la presencia, entonces el riesgo aparece no como ganancia, sino como pérdida sobre *lo que hay*: como si se le pidiese al hombre algo más allá de sus posibilidades, y éstas se reduciesen a *lo dado*. Así entendido, se desconoce el crecimiento irrestricto lo cual indica que la trascendentalidad de la libertad está oscurecida. Como puede verse, desde una perspectiva así, el carácter de la persona humana como *además*, como sobrar, se desconoce. En una situación en donde sólo hay lo que hay, el futuro se obtura, es decir, aparece el *sólo* como peligroso.

Polo detecta el miedo interior moderno como versión *limitante del límite* – una frontera infranqueable– con respecto a la crisis de la cultura occidental y se pregunta: “¿qué debe hacer el hombre ante el miedo? ¿Qué es lo que está justificado hacer, teniendo en cuenta que el hombre no es un ser condicionado?”<sup>10</sup>. Y propone tres alternativas: atacar, resistir o huir. En cuanto a lo primero, se pregunta: “¿cuándo es justificado atacar? Cuando los recursos de que dispongo me permiten razonablemente pensar, esperar, que venceré el peligro, que lo haré desaparecer”<sup>11</sup>. Respecto de lo segundo, si se pregunta: ¿cuándo es justificado resistir? Hay que responder que cuando el problema afecta sólo a algo de lo que yo me ocupo y no tengo los recursos suficientes para vencer. Pero, “aunque se pierda todo, resistir es una ganancia”<sup>12</sup>, de modo que el resistir no es una actitud pasiva. Tanto el ataque como la resistencia son activas<sup>13</sup>. En cuanto a lo tercero, ¿es justificable huir? Polo responde que “si el peligro afecta a mi interior, debo huir... Está justificado huir cuando el peligro me afecta de tal manera que, al no tener recursos para resolverlo, me empequeñece, me degrada como ser humano; si el peligro es de esa índole, lo que hace un sujeto activo es huir, debe huir, salvo que no gane nada con ello; si no gano nada huyendo, deberé, de nuevo, resistir”<sup>14</sup>. Por último, Polo señala una versión ampliada del resistir y del huir: hacerse con recursos. Esto significa descubrir la posibilidad de aumentar los

<sup>10</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 55.

<sup>11</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*.

<sup>12</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 56.

<sup>13</sup> “Resistiendo se gana uno a sí mismo. Resistir no es una actitud pasiva, no es resignarse o conformarse, sino decir que no, aunque resulte difícil transformar ese decir que no en una acción exterior que conjure el peligro. Pero si no cedo ante la amenaza, me gano a mí mismo”, L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 56.

<sup>14</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 56. Polo añade: “Esta es también la justificación que da Aristóteles para la huida: la huida sólo está justificada (cuando se puede huir) si con ello salvo mi integridad. Por eso el cristiano no tiene el deber de presentarse al martirio; por lo común, hacerlo sería presunción; el cristiano puede esconderse, huir; si no puede, ha de aceptar el martirio”. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 58.

recursos de modo que sean suficientes para enfrentar el riesgo de atacar. Hacerse con recursos implicará realizar las rectificaciones convenientes a mi conducta, o echar mano de un nuevo recurso, que es lo propio del *pararse* a pensar. Así es justificable demorarse *sólo* si es *para* atacar.

Las tres últimas nociones –*resistir*, *huir* y *hacerse con recursos*– son de la misma índole<sup>15</sup>, indican la primacía de la intimidad sobre la manifestación, y orientan en orden al crecimiento personal, que es siempre *ataque*, más aún crecimiento. Para Polo el crecimiento físico, y también el esencial, se ordenan al personal<sup>16</sup>. En términos íntimos sólo hay una alternativa justificable: *crecer*. Se resiste, se huye o se hace de recursos para crecer en el ámbito personal. El crecer personal es atacar –es actividad creciente–, y en ese sentido tiene dos versiones: *atacar* o *resistir para atacar*. Así visto, en el plano personal no cabe la huida; ésta sólo es justificable en el plano esencial en respeto de la dignidad personal. Desde el carácter de *además* no hay sitio para un miedo que haga desistir, pues si lo propio del hombre es crecer en tanto que co-existencia con Dios, los recursos disponibles son la co-actividad personal (libertad trascendental) y sobre todo la Actividad Divina. En el plano personal no cabe *escasez* –salvo que libremente se opte por ella–, pues el crecimiento personal depende de dos asuntos: uno, de la apertura de la propia personal a Dios, que constitutivamente nunca falta, pues la libertad trascendental es naturalmente abierta a Dios; otro, de la elevación divina, que tampoco falta nunca, al ser Dios Actividad Pura. El ser personalhumano es riqueza y sobreabundancia. Huir íntimamente de Dios conduce a la *parálisis* o a la *fuga* existencial, versiones ambas de la desesperación –sola detención– como si el propio espíritu fuese una avestruz que esconde la cabeza o tal vez un fugitivo de Dios<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> “La huida tiene la misma índole que la resistencia; si el peligro no me afecta por dentro, tengo que atacar o resistir, y si no, huir o resistir. A esto añadimos que uno tiene que hacer lo posible para aumentar sus recursos, porque en la época actual eso es muchas veces posible”. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 58.

<sup>16</sup> Cuando dice: “Por fuerte que sea el miedo no puedo aceptar que me haga incidir en lo que comporta mentira para mí; eso es lo que significa ganarse a sí mismo al resistir. A veces no desmoronarse como persona comporta sucumbir físicamente”. O también: “Este tipo de resistencia significa: soy tan responsable de mí mismo que si la única salida es dejarme corromper, sumarme al coro de los sinvergüenzas, no lo hago, no lo acepto. No renuncio a ser autor, aunque tal como están las cosas no sea capaz de efusividad creadora. Aunque la situación sea tan hosca que no acepta mi colaboración honesta, no me vendo ni me alquilo”. L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, pp. 57-58.

<sup>17</sup> “En el movimiento de huida de la tristeza se observa el proceso siguiente: primero rehúye el hombre lo que le contrista; después impugna lo que causa tristeza. Pues bien, los bienes espirituales de que se entristece la acidia son el fin y los medios que conducen a él. La huida del fin se realiza con la desesperación. La huida, en cambio, de los bienes que conducen a él, si son

Si el miedo se considera desde el carácter de *además*, no cabe fracaso; en cambio, si se considera desde el límite, se cae irremediabilmente en la desesperación. Mientras que atacar es la *ampliación* de mi ser (crecimiento personal, co-existencial), resistir para atacar es la *rectificación*<sup>18</sup> en la esencia *para* ampliar mi ser (crecimiento esencial en dualidad con el personal). En este contexto, el proyecto moderno es la renuncia al ataque, la renuncia al ‘*capax Dei*’ por temor al fracaso, y la desesperación de lo único que se puede esperar. ¿Por qué se renuncia al *capax Dei*? Por miedo a soltarse de sí.

## 2. La crisis de innovación científica

Hemos abordado ya el origen de la nueva ciencia moderna; sin embargo, ante el anuncio de ‘la muerte de la metafísica’ no es baladí –en el afán de comprender nuestra situación– retomar la atención de este estudio en este asunto como manifestación privilegiada de la crisis antropológica de occidente. La situación crítica de la ciencia es trasladable en su núcleo a otras manifestaciones humanas, como la política, la economía, la educación, etc., por lo que desde ella se puede ver una buena síntesis de nuestra situación histórica. Para esto es conveniente tener en cuenta que el desarrollo de esta ciencia experimental, al servicio de la técnica, ha ofrecido beneficios considerables que amplían la libertad práctica para transformar la naturaleza. Sin embargo, si bien puede decirse que el despliegue de la libertad es uno de los proyectos modernos alcanzado por la ciencia, paradójicamente, ante los grandes problemas existenciales se cuestiona la capacidad de esta misma ciencia para resolverlos con éxito. En muchos am-

---

arduos que pertenecen a la vía de los consejos, la lleva a cabo la pusilanimidad, y, si se trata de bienes que afectan a la justicia común, entra en juego la indolencia de los preceptos. La impugnación de los bienes espirituales que contristan se hace, a veces, contra los hombres que los proponen, y eso da lugar al rencor; otras veces la impugnación recae sobre los bienes mismos e induce al hombre a detestarlos, y entonces se produce la malicia propiamente dicha. Finalmente, cuando la tristeza debida a las cosas espirituales impulsa a pasar hacia los placeres exteriores, la hija de la acidia es entonces la divagación de la mente por lo ilícito”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-IIae, c. 35, p. 4.

<sup>18</sup> “El modo de afrontar el riesgo, el peligro, cuando no poseo recursos suficientes, puede ser algo diverso de resistir o huir: intentar aumentar los propios recursos. Es decir, con los recursos que tengo sucumbo, pero podría aumentarlos. Es lo que solemos llamar *rectificación*. Si no tengo suficientes recursos, puedo pensar en atacar teniendo en cuenta qué *rectificaciones* he de introducir en mi conducta; es decir, he de plantearme la pregunta de cómo puedo aprender a gestionar otros recursos más idóneos”, L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 56.

bientes, aún hoy, se propone al método científico como el método universal de conocimiento de la realidad, lo cual significa una matematización general del conocimiento humano. Esta situación reductiva genera cierto agotamiento que conduce a que, desde la misma ciencia, se aprecie una crisis de innovación en la comprensión de problemas de alta complejidad que van más allá de la materia: enfermedades no sólo somáticas sino también psicológicas y espirituales<sup>19</sup>. Ante la perplejidad provocada por diversas propuestas científicas, surge en quienes perciben esa crisis *la conciencia crítica*.

El siglo XX puede considerarse como el siglo de la ciencia física. El hombre a través de la investigación matemática de la energía y la materia, del tiempo y espacio, ha mejorado la tecnología de modo inexorable hasta detectar la elusiva partícula de *Higgs*; ha logrado observar el alejamiento de las galaxias; ha enviado sondas hasta distantes planetas; incluso ha propuesto ingeniosas teorías sobre la *materia negra*, o la expansión del universo en los instantes posteriores a su creación. Paradójicamente, por una parte se han magnificado las posibilidades de destrucción que ponen de relieve *el problema del mal* en el obrar humano, y, por otra, el despliegue de la ciencia física ha contribuido a abrir inmensos horizontes de innovación científica a la libertad práctica del hombre.

El inmenso desarrollo del conocimiento del universo ha originado nuevos problemas que, más allá de ser meramente físicos, conciernen más propiamente a los seres vivos. Inicialmente, en el año 2001 y tras años de investigación, dos proyectos independientes publicaron conjuntamente las conclusiones del *proyecto genoma humano*<sup>20</sup>. Sucesivamente, se ha buscado desentrañar el significado de esta información genómica<sup>21</sup>, comparando sus secuencias con las de otras especies, y hoy proliferan los registros de datos genómicos de procesos malignos como por ejemplo el cáncer<sup>22</sup>. Estos descubrimientos parecen formar parte de una extensa *revolución genómica* que sugiere al siglo XXI como el siglo de la biología. En conjunto se trata de una sofisticada biología de sistemas holísticos (*metabolómica, proteómica, nutrigenómica, conectómica*<sup>23</sup>, etc.) que se

---

<sup>19</sup> En lo siguiente, cfr. A. I. Vargas / J. Lecanda, “La crisis antropológica de la innovación científica”, *Scientia et Fides*, vol. 2, n. 1. pp. 9-30.

<sup>20</sup> J. C. Venter, et al. *The sequence of the human genome*.

<sup>21</sup> The ENCODE Project Consortium, *An integrated encyclopedia of DNA elements in the human genome*.

<sup>22</sup> El reto del proyecto implica obtener secuencias genómicas de ~25.000 tumores, cfr. H. Ledford *The Cancer Genome challenge*. Como ejemplo de este tipo de caracterización cfr. Cancer Genome Atlas Network, *Comprehensive molecular characterization of human colon and rectal cancer*.

<sup>23</sup> A. P. Alvisatos, et al. *The Brain Activity Map project and the challenge of functional connectomics*.

apoya en el enorme progreso tecnológico aplicado a las ciencias de la vida. Las expectativas en forma de *medicina personalizada*<sup>24</sup> son crecientes y así, con renovado énfasis en este tipo de innovación científica, se confía en conseguir una mayor supervivencia o cronificación de enfermedades antes letales<sup>25</sup>. Este aparente éxito contrasta, sin embargo, con la manifiesta limitación del método y crisis de la innovación<sup>26</sup>.

Ante la alta complejidad de las enfermedades contemporáneas, la limitación de las ciencias particulares y el constante interés por seguir creciendo en el conocimiento, una tendencia importante en la investigación científica se dirige hoy hacia la interdisciplinariedad\*; es decir, la conveniencia de integrar las múltiples relaciones que tienen entre sí los diversos campos del saber. Un planteamiento así remite, para su posible solución, a la *comprensión de la libertad* y su impacto en la salud humana. Si bien algunas investigaciones tienen esto en consideración, hasta ahora los resultados siguen siendo escasos y no pocas veces contradictorios. Es así que el escepticismo aparece con inusitada frecuencia. Los enfoques de la investigación ignoran, o al menos marginan, la libertad; y, si ésta existe, ¿cuál es su sentido respecto a la ciencia y al propio científico?

No en pocos casos esta cuestión constituye ciertamente un problema existencial. La marginación de la libertad conduce a asumir vitalmente que gran parte del actuar está ya decidido en la propia genética, y/o en un modo de ser presuntamente dado. Como consecuencia se margina el vivir humano a premisas asfixiantes, como “mi personalidad es innata, predecible, y se encuentra forjada genéticamente”. No es de extrañar que sean muchos los que intentan encauzar este problema preguntándose: ¿estará mi naturaleza humana y mi destino influidos por un *gen de la libertad*? La respuesta permanece elusiva puesto que la condición del hombre como *solucionador de problemas* cae en crisis. Por una parte la libertad humana aparece condicionada (limitada) y, por otra, el crecimiento interior se trunca encontrando fondo de botella. Así, el perfeccionamiento de la propia persona<sup>27</sup> que representa la dimensión más profunda de la libertad –en cuanto orientado a la posibilidad *libre* de crecer, de mejorar, de optimarse, de amar– desaparece del horizonte.

---

<sup>24</sup> B. Vogelstein, Papadopoulos N., et al. *Cancer Genomes Landscapes*.

<sup>25</sup> C. Allemani, et al. (Concord Working Group), (2014) *Global surveillance of cancer survival 1995-2009: analysis of individual data for 25 676 887 patients from 279 population-based registries in 67 countries*, The Lancet (published online on November 26, 2014).

<sup>26</sup> A. I. Vargas / Lecanda J. *La crisis antropológica de la innovación científica*.

<sup>27</sup> “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”, L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 91.

Ya en el siglo III, Orígenes señalaba que “muchos hombres se preguntan con inquietud si las actividades humanas no están sometidas a la necesidad y si pueden llegar a actuar de una manera distinta a la indicada por las diversas configuraciones de los astros”<sup>28</sup>. En la concepción postmoderna, este interrogante es incorporado por las llamadas *éticas evolucionistas*<sup>29</sup> que proponen a la biología como modeladora del actuar del hombre. Este pesimismo antropológico convierte en inútil la aspiración a *más* anulando la *audacia* y la capacidad de implicarse por conseguir una sociedad más fraterna e incluso la libertad de adquirir una personalidad más humana<sup>30</sup>. Se renuncia así a la plenitud del hombre como un *alguien* reduciéndolo a un *algo*<sup>31</sup> como mero producto de la biología: el *hombre-gen*.

¿Cómo se ha impuesto la teoría que asocia la actividad libre con la expresión de los genes?<sup>32</sup> Si el hombre es sólo condiciones genéticas fijadas previamente, ¿cuál es la dignidad de la *libertad*?, ¿tiene el *yo personal* algo que aportar? O, simplemente, ¿a qué es posible *aspirar*? Para la solución de los actuales problemas de ordinario se omite la antropología y también se hace a un lado la ética, para abrir paso a una nueva *gen-ética*<sup>33</sup> de la libertad.

Ya se ha hecho referencia a que en 1962, con la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn dio el banderazo de salida a la creciente crítica a la ciencia experimental. Para Kuhn, el cambio de *paradigma* que la ‘ciencia extraordinaria’ provoca al irrumpir en las esferas de poder de la ciencia influyente (lo que él denomina la ‘ciencia normal’) pone en entredicho la aspiración de objetividad. Se trata de una crítica a la *estructura fragmentaria* de la ciencia en la cual se imponen paradigmas teóricos parciales por subjetivas

---

<sup>28</sup> Orígenes *Filocalia*, vol. 1, p. 90.

<sup>29</sup> Sobre el origen y las características de las éticas evolucionistas, cfr. A. M. González, *En búsqueda de la naturaleza perdida*, p. 28.

<sup>30</sup> El zoólogo Richard Dawkins afirma: “*los genes son maestros de la programación, y programan para sus vidas*”, *El Gen Egoísta*, p. 81.

<sup>31</sup> Cfr. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*.

<sup>32</sup> Nos preguntamos, ¿es coherente esta premisa propuesta con frecuencia por numerosos neurobiólogos, psicólogos sociales, biólogos evolutivos, sociogenetistas o psicofarmacólogos? Hoy en día parece que la ficción consigue superar la realidad, ¿no es equiparable este planteamiento a la dualidad real-virtual del mundo mostrado por ejemplo en *The Matrix*?; ¿no supone una realización del anticipado *Consejo de Vigilancia Universal* imaginado por Aldous Huxley en su utopía negativa, *A Brave New World*?

<sup>33</sup> Cfr. D. Suzuki / P. Knudtson, *Genethics: The clash between the new genetics and human values*.

razones extra-científicas<sup>34</sup>. Tal puede ser el caso de la sustitución del determinismo físico newtoniano por nuevos paradigmas físicos indeterministas, como la teoría cuántica de Planck o la teoría de la relatividad de Einstein. Algo parecido sucede en la biología: “Carecemos, sin más, de ideas definidas sobre la vida”<sup>35</sup>, sujetos al vaivén de una crisis dialéctica entre el vitalismo<sup>36</sup> y el mecanicismo<sup>37</sup>.

Kuhn consiguió poner en duda la confianza en la ciencia. Quizás se deba a la impactante repercusión de su pensamiento en ambientes académicos e intelectuales el que hoy apreciemos nítidamente la crisis de innovación en la ciencia empírica, nunca al margen de un rescoldo de fiel optimismo. Desde entonces es manifiesta una profunda *conciencia crítica* en la ciencia<sup>38</sup>, que ha llegado incluso a negar la conveniencia de un *método* invocando así un anarquismo epistemológico donde “todo vale”<sup>39</sup>. Con agudeza encomiable, Paul K. Feyerabend, además de criticar la sobrevaloración de la razón científica, señaló que la confianza desproporcionada en el método y en los hombres de ciencia ha limitado considerablemente el crecimiento personal<sup>40</sup>. El método científico presenta, además, dificultades propias<sup>41</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. J. Horgan, *The end of science: facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*; Sheldrake, R. *The science delusion: Freeing the spirit of enquiry*.

<sup>35</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 129.

<sup>36</sup> Cfr. H. Driesch, *The history and theory of vitalism*.

<sup>37</sup> Cfr. J. Loeb, *The mechanistic conception of life*.

<sup>38</sup> Cfr. M. Polanyi, “The Republic of Science”, *Minerva*, vol. 1, pp. 54-74.

<sup>39</sup> Cfr. P. K. Feyerabend, *Conquest of abundance: a tale of abstraction versus the richness of being; Against the method, Outline of an anarchistic theory of knowledge*.

<sup>40</sup> Feyerabend piensa que “con su celo por la objetividad, los intelectuales de primer orden anulan estos elementos personales [el amor y la comprensión personal]. Cfr. “Paul Feyerabend: Science and the Anarchist” *Science*, 206, pp. 534-537.

<sup>41</sup> Así lo resume en su libro más emblemático: “Mi intención no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto: por el contrario, mi intención es convencer al lector de que todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites”. Cfr. P. K. Feyerabend, *Against the method, Outline of an anarchistic theory of knowledge*. Llama la atención la precisión de su diagnóstico sobre el estado de la ciencia: “Dondequiera que miremos y sean cuales fueren los ejemplos que consideremos, vemos que los principios del racionalismo crítico (tomar en serio las falsaciones; aumentar el contenido; evitar las hipótesis *ad hoc*; ‘ser honestos’, cualquiera que sea el significado de esta expresión, etc.) y, *a fortiori*, los principios del empirismo lógico (ser rigurosos, basar las teorías sobre mediciones; evitar las ideas vagas e inestables, etc.), ofrecen una explicación inadecuada del desarrollo pasado de la ciencia y tienden a obstaculizar la ciencia en el futuro.”

Efectivamente, la interpretación racional de los datos experimentales se demuestra insuficiente para enunciar teorías científicas sólidas<sup>42</sup>. Mientras que Kuhn admite que “los datos son nuestro punto de contacto con ese mundo; los datos son el único vestigio de pura objetividad de que disponemos”<sup>43</sup>, Feyerabend se enfrenta a la barrera que éstos suponen para alcanzar teorías científicas verdaderas. Se constata con frecuencia que, ante los mismos datos y con idénticos resultados experimentales, los científicos llegan a “teorías muy distintas y mutuamente inconsistentes”<sup>44</sup>. En un libro publicado póstumamente, Feyerabend analizó los orígenes de esta crisis a lo largo de la historia, desde la Grecia homérica hasta la época de la física cuántica<sup>45</sup>. Hoy en día, la ciencia ha alcanzado una elevada crisis de validez y confianza. Muchos de los artículos publicados son falsos<sup>46</sup>, frecuentemente retractados<sup>47</sup>, o se publican resultados que no son replicables posteriormente por el propio laboratorio que los publica ni por laboratorios independientes<sup>48</sup>. Se trata del llamado “*decline effect*”<sup>49</sup>.

### 3. El trilema moderno: pesimismo, optimismo, utopía

Por no franquear el futuro, el trabajo científico, además de volverse rutinario y sin sentido orientador, oscurece su contribución más íntima, a saber, la libertad personal, que ya no comparece. Como hemos señalado en el primer capítulo, se trata de un reduccionismo antropológico que podríamos llamar *cientificismo*<sup>50</sup>, y que consiste en última instancia en la crisis de la idea unitaria del cosmos<sup>51</sup>. Esta ideología, que lesiona la trascendental innovación cognoscitiva pro-

---

<sup>42</sup> El sustrato filosófico de este modo de conocer se encuentra ya en Ayn Rand (con su *objetivismo* y *egoísmo racional*) que tanto ha influido en el carácter competitivo y voluntarista de la ciencia.

<sup>43</sup> Th. Kuhn, “The metaphysical possibilities of physics”, *English A-1*, pp. 1-3.

<sup>44</sup> P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*.

<sup>45</sup> Cfr. P. K. Feyerabend, *Filosofía Natural*.

<sup>46</sup> Cfr. J. P. Ioannidis, “Why most published research findings are false”, *PLoS Med.*, vol. 2, nº 8, p. 124.

<sup>47</sup> Cfr. J. Woodget, “We must be open about our mistakes”, *Nature*, vol. 489. Para más información sobre trabajos consultar la página web: <http://retractionwatch.wordpress.com>

<sup>48</sup> Cfr. J. P. Ioannidis, *et al.* “Replication validity of genetic association studies”, *Nature Genetics*, vol. 29, nº 3, pp. 306-309.

<sup>49</sup> J. Schooler “Unpublished results hide the decline effect”, *Nature*, vol. 470, p. 437.

<sup>50</sup> Cfr. M. Artigas, *Cientificismo hoy*, Inédito. <http://www.unav.es/cryf/elcientificismohoy.html>

<sup>51</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 130.

pia del hombre, persiste junto con características aparentemente favorecedoras del progreso científico, como son: a) una sobreabundancia de datos experimentales, más favorables a conclusiones erróneas que a una explicación científica (real) acerca de la naturaleza<sup>52</sup>; b) “dobles teorías”, en las que científicos compiten por imponer teorías que muchas veces son mutuamente excluyentes; c) la búsqueda de una teoría definitiva que, aunque explicativa de todo el universo físico<sup>53</sup>, se persigue desde una única disciplina científica y excluye otras realidades; d) un exhaustivo uso de la abstracción, del conocimiento sensible y racional, prescindiendo de conocimientos superiores<sup>54</sup>; e) una mentalidad tecnológica que se identifica con el progreso, pero cuya relación con el cosmos es problemática<sup>55</sup>.

Estas notas reflejan, si bien someramente, la encrucijada en la que se encuentra buena parte de la ciencia experimental moderna, aislada y sin proyecto<sup>56</sup>. La ciencia ya no ofrece garantías. Si en algún momento la ciencia hizo míticas promesas de innovación continua y progreso indefinido, hoy la limitación de su método y el fracaso liberalizador las ha desmitificado. Los científicos se encuentran en un escepticismo ante lo cognoscible<sup>57</sup> porque se admite de modo axiomático que lo conocido es siempre falsable<sup>58</sup>. Si esto es así, el que

<sup>52</sup> Cfr. Editorial, “Error prone”, *Nature*, vol. 487, p. 406.

<sup>53</sup> Cfr. S. Weinberg, *Sueños de una Teoría Final*.

<sup>54</sup> El rechazo se plantea a cualquier tipo de conocimiento que no sea puramente experimental, sensible o racional. Cfr. Sellés, J. F. *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163.

<sup>55</sup> “The technological mind sees nature as an insensate order, as a cold body of facts, as a mere “given”, as an object of utility, as raw material to be hammered into useful shape; it views the cosmos similarly as a mere “space” into which objects can be thrown with complete indifference”. R. Guardini, *The End of the Modern World*, ISI Books, p. 55.

<sup>56</sup> “La ciencia del siglo XX ha abandonado toda pretensión filosófica y se ha convertido en un gigantesco negocio. Ya no amenaza a la sociedad, es uno de sus más poderosos soportes. Las consideraciones humanitarias se han reducido al mínimo, y así también toda forma de progresividad que vaya más allá de las mejoras locales”. P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*.

<sup>57</sup> “No hay nada en el aparato cognitivo de la mente humana, ni en la comunidad de los científicos, que pueda protegernos del error o la incertidumbre”. J. Ziman, *La Credibilidad de la Ciencia*, p. 163.

<sup>58</sup> En este sentido, John Eccles afirma que “tendremos que seguir descubriendo, descubriendo y descubriendo. Y pensando. No podemos pretender tener la última palabra en nada”. El mismo Albert Einstein refiriéndose a su Teoría de la Relatividad comentaba: “Tendrá que dejar paso a otras por razones que en la actualidad no barruntamos. Yo creo que el proceso de profundizar la teoría no tiene límites”. (En este clima cargado de desesperanza, la verdad se asume como una “luz inalcanzable”). Por otro lado, Gerald Edelman manifiesta que la *búsqueda* de la verdad es lo

podamos conocer alguna vez con certeza, o al menos con fiabilidad es un sueño inalcanzable –utópico–.

Como consecuencia de tal embrocamiento existencial no parece quedar más remedio que utilizar la ciencia como un instrumento desligado de la realidad vital: por un lado la ciencia y por otro la propia vida, llegando así a la crisis profunda que numerosos pensadores anticiparon<sup>59</sup>: una crisis de falta de unidad de vida. Ya no se trata solamente de la crisis del método científico, sino sobre todo y principalmente del propio científico, una enfermedad antropológica que se presenta como enigmática.

El enfoque antropológico con el que Leonardo Polo aborda esta problemática de la ciencia es muy novedoso y profundo. Para Polo la ciencia está en crisis porque se encuentra ante un *trilema*<sup>60</sup>, esto es, una triple carencia: a) de *fundamento* porque no sabemos por qué pensamos científicamente como pensamos; b) de un *sistema total* que le otorgue consistencia; y c) de una *racionalidad progresiva* que oriente su crecimiento ante los fracasos<sup>61</sup>. Por ejemplo, en términos médicos el trilema<sup>62</sup> se manifiesta en tres alternativas dominantes frente a

---

que cuenta, no propiamente la verdad, pues “a muy largo plazo ni siquiera importa la verdad”. Para David Bohm, la ciencia es “un proceso inagotable”; “una búsqueda ansiosa en un universo helado de soledad”, según Jacques Monod. Y uno de los pensadores del siglo XX más influyentes en la sociedad actual, Karl R. Popper, considera la ciencia como una “búsqueda sin término”. Nótese el marcado contraste de estas tesis con el parecer de Leonardo Polo, quien asume un planteamiento abierto, creciente y esperanzador: “no es una búsqueda sin término –en el sentido de Popper– sino una búsqueda orientada por lo inabarcable”, *Antropología trascendental*, I, p. 207.

<sup>59</sup> Explica Polo, que “si acudimos a los teóricos de la ciencia actuales, a los que están más de moda –Popper, Kuhn o Feyerabend– vemos que señalan una crisis: la ciencia no garantiza el cumplimiento de las esperanzas que se han puesto en ella”, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 28.

<sup>60</sup> Así es cómo Polo diagnóstica la crisis de la ciencia y la ejemplifica a partir del *Trilema de Munhaussen* acuñado en el contexto de la *Teoría del conocimiento* a mediados del s. XX por Hans Albert. Cfr. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, pp. 28-30; *Sobre la existencia cristiana*, pp. 146-148; *Epistemología, creación y divinidad*, pp. 77-80.

<sup>61</sup> “Mientras prevalezca el punto de vista de que el objetivo supremo de la ciencia es la búsqueda de la verdad, se debe saber que el camino hacia la verdad pasa por teorías que se mejoran continuamente. Es por ello ingenuo pensar que un paso particular forma ya parte de la verdad o pensar que alguien se encuentra en el verdadero camino”. Lakatos, I. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, p. 147.

<sup>62</sup> Polo ejemplifica esta crisis a partir del *Efecto latrogénico* acuñado en política por los últimos pensadores de la *Escuela de Frankfurt* y al que Juan Pablo II se refirió como *efectos perversos* de la complejidad de nuestra situación. El trilema es 1) el estatismo, 2) el liberalismo y 3) la utopía, por ejemplo, el comunismo.

la enfermedad que se presentan con frecuencia como mutuamente excluyentes: a) el recurso médico es la esencia de la curación mientras el enfermo es pasivo y a merced del tratamiento (Hipócrates); b) la salud depende fundamentalmente del enfermo y la acción médica es sólo accidental o incluso contraproducente (Galeno); y c) todos los hombres están siempre enfermos y la salud es una utopía (psicoanálisis)<sup>63</sup>. Efectivamente, la medicina formal (alópata), que se encuentra concentrada fundamentalmente en los hospitales y laboratorios médicos, enfatiza la acción del análisis médico especializado como la clave de la cura de enfermedades, mientras critica la falta de rigurosidad en el método de la llamada medicina “alternativa”<sup>64</sup>; por su parte, la medicina alternativa orienta sus esfuerzos en despejar cualquier intromisión ajena a la propia naturaleza con la convicción de que ésta es capaz de hacerse cargo de la enfermedad, al mismo tiempo que critica el efecto iatrogénico del tecnicismo de la medicina formal; por último, el psicoanálisis considera la enfermedad como *a priori* de la naturaleza humana, de modo que la “normalidad” humana se presenta como imposible: si la enfermedad es el fundamento y la salud una utopía, el psicoanálisis descalifica también de un modo indirecto la validez de los dos paradigmas anteriores. Como se puede ver, detrás de esta aporía se esconde un profundo pesimismo antropológico que obtura no sólo a la ciencia en general sino también a las ciencias particulares, colocándolas en una situación de crisis, en un triple callejón sin salida.

La investigación científica, como manifestación social de la persona humana, se encuentra afectada por esta crisis de la cultura occidental. Los diversos objetos de estudio sólo pueden conseguir su integración desde la acción del hombre de ciencia; sin embargo, si en su obrar la persona del científico no comparece, nos encontramos con un problema de despersonalización que manifiesta la ruptura entre el hombre y su acción científica. La nuestra es una crisis *antropológica*, en la que la persona no comparece y la innovación de la acción decae: el *novum* que la persona es disminuye en vitalidad para afrontar la situación actual<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> A pesar de que Freud critica la utopía, Polo encuentra el psicoanálisis como el mejor ejemplo de utopía médica, pues le parece que el vienés cae en su propia crítica. Yiannis Gabriel confirma este juicio que Polo hace de Freud a partir de su concepción de la neurosis como la enfermedad universal de la humanidad, argumentando que, si la enfermedad es la normalidad en el hombre, entonces la curación es una utopía, *Freud and society*, pp. 55-79 y pp. 130-145.

<sup>64</sup> Dos líneas médicas que se desprenden de este planteamiento son: la homeopatía y la llamada medicina psicosomática.

<sup>65</sup> Crisis es decrecer; crisis es detención del crecimiento, es la reducción del hombre a su situación histórica: se da cuando el hombre siendo ‘un solucionador de problemas’ se estanca frente a un problema sin poder resolverlo. Para Polo, ‘situación’ significa el estado histórico del hombre: creciente o decreciente. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 159.

Quedan atrás los días en los que las investigaciones reflejaban una búsqueda honesta de servicio a los demás<sup>66</sup>. Y más alejados se sitúan aquellos días en los que la importancia de lo descubierto en relación con la verdad era prioritaria frente a la búsqueda de honores<sup>67</sup>. Hoy se pretende una gloria derivada de descubrimientos fraudulentos e incompatibles con la verdad<sup>68</sup>.

A la luz de esta síntesis de nuestra situación podemos decir que la crisis de la innovación científica es, en su origen, una *crisis antropológica*. El problema no es propiamente de la ciencia en sí, sino del que pone su esperanza en ella y de lo que espera de ella: el reduccionismo antropológico de conocer toda la realidad desde un método no apto. De ahí la conveniencia de profundizar en el ser del hombre si se desea hacerse cargo del problema. La obturación en la que se encuentra el quehacer científico puede franquearse a la luz de un conocimiento que renuncie a ese reduccionismo y acepte conocer la realidad humana y el universo desde un acercamiento integral que vaya más allá de la materia. Un planteamiento como éste –tanto para muchos científicos y filósofos– es escandaloso; sin embargo, es decisiva la aportación que añade a su actividad intelectual. Naturalmente ese valor trascendental de la persona humana no lo capta quien no está abierto a un conocimiento más allá de la materia y los datos experimentales. “Pero –señala Polo– es la aventura especulativa más apasionante de todas; y es algo que si nosotros perdemos de vista, si no hacemos un esfuerzo para estudiarlo, nos quedamos precisamente en la ignorancia de lo más decisivo de nuestro conocimiento intelectual. Puesto que precisamente lo más decisivo de nuestro conocimiento intelectual no es aquello hacia lo que nuestro conocimiento conceptual descende –que es lo particular–, sino justamente aquello desde lo cual nosotros tenemos conocimiento intelectual”<sup>69</sup>.

En este sentido, aunque las opiniones de los postmodernos son orientadoras<sup>70</sup>, no es conveniente detenerse en ellas, sino continuar el conocimiento. Es así como Polo innova: rectificando el pensamiento moderno y ampliando el clásico. Leonardo Polo tiene presentes las grandes aportaciones de la filosofía moderna y clásica. Por un lado –como decíamos en la Primera Parte– sabe que la modernidad detecta un gran tema –la *libertad*–, y también nos avisa acerca de

<sup>66</sup> Piénsese por ejemplo el caso de Jonas Salk, el médico norteamericano que prefirió no patentar su descubrimiento de la vacuna de la Polio. Cfr. R. Dulbecco, *Jonas Salk (1914-95)*.

<sup>67</sup> Cfr. M. Livio, “Lost in translation: Mystery of the missing text solved”, *Nature*, vol. 479, pp. 171-173.

<sup>68</sup> Véase, por ejemplo, las investigaciones relacionadas con *la Fusión Nuclear*. También en el campo de la Biomedicina, se evidencian expectativas incumplidas y manipulaciones en numerosas áreas, como la clonación y terapias basadas en la pluripotencialidad celular.

<sup>69</sup> L. Polo, *Lecciones de Psicología Clásica*, p. 285.

<sup>70</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, pp. 46-47.

las limitaciones del pensamiento clásico. Por otro lado, continúa los más grandes descubrimientos del pensamiento clásico: la distinción de *acto* y *potencia* de Aristóteles y la distinción de *acto de ser* y *esencia* de Tomás de Aquino. Aquí se encuentra la altura histórica del pensamiento de Polo en referencia a la ciencia y a la crisis de la filosofía moderna, pues, como él mismo dice, “si no sabemos que la filosofía es algo así como un triunfo que se ha ido adquiriendo a través de los siglos con un gran esfuerzo pensante, triunfando sobre planteamientos, conquistando aproximaciones a la verdad y encontrando en el camino grandes dificultades, mal podemos entender qué es estudiar filosofía”<sup>71</sup>. La desesperación no es propia del hombre –ni del filósofo ni del científico– sino su muerte. Ser científico y filósofo significa acometer, orientarse hacia la conquista de la verdad. Leonardo Polo considera las dificultades y asume el riesgo<sup>72</sup> de profundizar en la verdad franqueando el futuro. Conviene abrir nuevas alternativas de crecimiento: seguir innovando.

#### 4. Dimensiones antropológicas de la enfermedad

Observamos un importante error antropológico por parte de cierta biología y medicina contemporánea que es conveniente exponer. En el esfuerzo médico por curar las enfermedades del hombre es conveniente acertar en lo que los médicos llaman ‘diagnóstico diferencial’. Para estos efectos es conveniente distinguir al menos tres niveles antropológicos de enfermedad. Dichos niveles hacen referencia al origen y al fin de la enfermedad, manteniendo entre sí un orden jerárquico. Es sabido que el hombre es capaz de enfermar, de empeorar o mejorar. Pongamos un ejemplo: cuando una persona presenta síntomas de cansancio, náuseas, falta de apetito, coloración amarilla de ojos y piel, dolor e inflamación abdominal, el diagnóstico inicial podría ser cirrosis. Sin embargo, si el terapeuta desea curar la enfermedad será conveniente que haga un diagnóstico más profundo que le permita conocer la enfermedad no sólo por sus síntomas sino por sus causas. Más aún, si desea ir más allá y ayudar al paciente de un modo integral tendrá la inquietud de conocer cual es el sentido trascendental que esa enfermedad tiene para el paciente. Así las cosas, es posible enfermar de cirrosis por causas de orden natural cuando en una transfusión de sangre no se

---

<sup>71</sup> Polo, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, pp. 40-41.

<sup>72</sup> Polo es muy consciente de los riesgos que su propuesta del *abandono del límite mental* lleva consigo. Así lo desarrolla en el “Prólogo” de su obra culmen: “es oportuno aludir a los riesgos inherentes a una andadura tan larga; sin embargo, siempre me ha parecido que valía la pena afrontarlos”, *Antropología trascendental*, I, p. 11.

detectó que el donante estaba infectado del virus de la Hepatitis C (VHC)<sup>73</sup> y el receptor se contagió. ¿Cuál es la causa de esta enfermedad? La proliferación del VHC dentro del organismo<sup>74</sup>. Y, ¿cómo podrá un médico tratar una enfermedad de este tipo? Con el conocimiento de la virología, además del adecuado conocimiento de la farmacología y otras ciencias, sin prescindir de la experiencia clínica; es decir, requerirá de un conocimiento amplio de la ciencia médica<sup>75</sup>.

Para un médico es crítico llegar a un diagnóstico correcto, porque de su acierto dependerá el tratamiento terapéutico y la posible curación. Para un médico no es suficiente recetar al paciente un antiviral, porque en muchos casos las causas son más complejas: implican libertad. Conviene por eso que el estudio médico vaya más allá de las causas naturales con el fin de tener una comprensión más profunda de la enfermedad: conviene que descubra además el origen, el fin y el sentido de la enfermedad. Las enfermedades no pueden ser sólo causadas, sino también además libres.

Efectivamente, no todas las enfermedades encuentran su causa en la materia. Por encima del nivel natural (corpóreo) existen otros niveles *superiores* –a los que la antropología, en colaboración con la medicina, psicología, sociología y otras ciencias, nos permite acceder– que orientan e integran los esfuerzos médicos en la cura de las enfermedades humanas. Es decir, para conocer la naturaleza de las enfermedades humanas el médico requiere no sólo una comprensión biológica del hombre, sino una comprensión integral: este conocimiento corresponde a la *antropología*.

¿A qué nos referimos con niveles superiores? El hombre no se reduce a sus condiciones naturales, a su mera materialidad corporal. El hombre *tiene* cuerpo, pero *es mucho más* que su cuerpo: el hombre *no es sólo* su cuerpo. Es decir, en el hombre existe una real dimensión superior que anima al cuerpo: el alma, la

---

<sup>73</sup> Aunque los casos no son muy frecuentes, sucede que por una mutación el virus permanece indetectado en los controles: no es posible asegurar la presencia del virus en su totalidad.

<sup>74</sup> En muchas ocasiones la causa material de esta enfermedad no es necesariamente el fallo sanitario en una transfusión sanguínea, pues la inoculación del virus de la Hepatitis C se puede deber a otras causas materiales como el contacto sexual con un enfermo. Sin embargo, en cualquiera de estos casos la causa eficiente es el virus de la Hepatitis C.

<sup>75</sup> El médico puede concentrarse en el estudio exclusivo del virus de la Hepatitis C. Pero si es un buen médico, estará interesado en evitar que otros sean contagiados por este virus por lo que buscará descubrir además de la causa eficiente (el virus de la Hepatitis C) también la causa material (el fallo sanitario de las transfusiones, el contacto sexual, etc.). Típicamente el fruto de este esfuerzo por conocer las causas redundará en políticas públicas de prevención personal (no sólo médica).

*psyché*<sup>76</sup>. A este nivel superior le podríamos llamar nivel *esencial*, porque hace referencia a las dos potencias superiores del alma humana: la inteligencia y la voluntad. Siguiendo este razonamiento, nos encontramos con que tanto la inteligencia como la voluntad son sujeto de enfermedad, pueden crecer o decrecer<sup>77</sup>. Podríamos decir que la inteligencia enferma cuando su conocimiento no es verdadero, sino al contrario, erróneo; cuando no crece en dirección a la verdad, sino que se sume en el error. Cuando esto sucede de un modo repetido el error se convierte en *mentira*. Por su parte, la voluntad enferma cuando su tendencia no es hacia el bien, sino hacia el mal. Cuando esto sucede de un modo repetido la tendencia hacia el mal se convierte en vicio<sup>78</sup>. De ahí que podamos deducir que la salud en el nivel de la esencia humana signifique el conocimiento de la verdad y la tendencia virtuosa hacia el bien.

Más aún, las enfermedades del alma, ya sean intelectuales o volitivas, son propensas a contagio. Por ser estas dos facultades propias de lo común entre los hombres –de su *esencia*–, su situación creciente o decreciente está conectada en sistema con la situación de los demás hombres. Cada hombre coexiste en sociedad, pues es un ser social donde las alternativas disponibles para un individuo están interconectadas con las del grupo; de ahí que la sociedad no sea sólo un sistema abierto sino aún más: un sistema libre. Si la mentira intelectual o el vicio volitivo en cualquiera de sus modalidades se ha generalizado en un grupo, tendremos que decir que esa sociedad es un sistema *entrópico*; sin embargo, si el conocimiento verdadero y el acceso al bien son generales, entonces podemos hablar también de la sociedad como un sistema *abierto* y de auxilios. Desde esta óptica, se abre paso el diagnóstico de enfermedades de dimensión social –relaciones *ad extra* entre los hombres– para el cual es muy conveniente acudir especialmente a la ayuda de la sociología que ha desarrollado estudios interesantes sobre lo que algunos llaman ‘patologías sociales’<sup>79</sup>. Hoy son numerosas las patologías vinculadas al miedo que proliferan en occidente<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> Aunque esta realidad del alma se ha perdido del horizonte científico por el materialismo dominante, tanto los clásicos griegos como los medievales, e incluso los idealistas alemanes, la consideraban clara. Piénsese, por ejemplo, en Platón, Aristóteles, Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Escoto, Eckhart, Kant o Hegel. Cfr. J. I. Murillo, “Leonardo Polo and the Mind-Body Problem”, pp. 79-91.

<sup>77</sup> Llamaremos en adelante a estas enfermedades, *enfermedades del alma* por corresponder al segundo nivel antropológico considerado.

<sup>78</sup> De entre las enfermedades intelectuales se pueden mencionar: el mitómano, cinismo, relativismo, la falsedad. De entre las volitivas: cleptomanía, incontinencia, sadismo, alcoholismo, e incluso la duda y la incertidumbre en juego también con la inteligencia.

<sup>79</sup> El término lo ha puesto de moda Jurgen Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 161-260. Ejemplos de estas enfermedades pueden ser: anomia, alienación, pasotismo, frivolidad,

Cabe decir también que la dimensión coexistente del hombre no es exclusivamente hacia fuera, sino que también puede ser *ad intra*. Nos referimos a lo que muchos llaman el ‘mundo interior’ y que los psicólogos han denominado el *yo*. Efectivamente, también son posibles enfermedades que, sin ser ajenas a la inteligencia y a la voluntad, son aún de mayor profundidad. El *yo* es ‘el ápice de la *esencia* humana’ que activa y orienta a la inteligencia y a la voluntad en cuanto potencias. Ahora bien, “el enclavamiento en el propio *yo* puede acentuarse en el enfermo. Si su *yo* se hace totalmente problemático, y todas sus preocupaciones giran en torno a sus dolores, supervivencia, etc., la enfermedad es una disminución de la libertad”<sup>81</sup>. Existen distintos tipos enfermizos del *yo* en orden a las relaciones de subordinación posibles que éste puede tener. El *yo* puede subordinarse a la inteligencia dando lugar a un *yo pensado*<sup>82</sup>; puede subordinarse también a la voluntad dando lugar a un *yo deseado*<sup>83</sup>; puede subordinarse al cuerpo dando lugar a un *yo somatizado*<sup>84</sup>; y también puede subordinarse a otro *yo*es dando lugar a un *yo estereotipado*<sup>85</sup>. Por el contrario, ante estas versiones despersonalizadas del *yo*, podemos hablar de un *yo real* cuando éste se deja iluminar por la persona que se es, de modo que ella no está ni reducida ni detenida en el *yo*, sino creciente hacia quién será y qué, por lo tanto, no presenta ninguna patología especial. Podríamos decir que el *yo* sano es el *yo real*. El diagnóstico diferencial de estas enfermedades, a la luz de una psicología realista<sup>86</sup>, en juego con las demás ciencias, es el más conveniente.

---

anorexia, adicción al juego, consumismo. Cfr. también: K. Lorenz., *Civilized man's eight deathly sins; The waning of humaneness*.

<sup>80</sup> “Algunas patologías van en aumento, con sus secuelas psicológicas; el miedo y la desesperación se apoderan del corazón de numerosas personas, incluso en los así llamados países ricos; la alegría de vivir se va apagando; la falta de respeto y la violencia aumentan; la pobreza es cada vez más patente. Hay que luchar para vivir, y a menudo, para vivir sin dignidad”, *Discurso a los Embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana*.

<sup>81</sup> L. Polo, *La persona centro de atención de la actividad de enfermería*, p. 6.

<sup>82</sup> Se trata de un *yo* reflexivo, que se piensa a sí mismo y por lo tanto es estático, un *yo* que no es creciente: es irreal porque “el *yo* pensado no piensa. ¿Cómo va a pensar si el *yo* pensado no es?” L. Polo, *La esencia del hombre*, p. 240. Ejemplos de este tipo de enfermedades pueden ser: la hipocondría, la neurosis obsesiva o la introversión excesiva, etc.

<sup>83</sup> Nos referimos a una construcción utópica, un *yo* idealizado voluntariamente, caprichoso. Ejemplos de este tipo de enfermedades pueden ser: el anancástico, la neurosis sexual, etc.

<sup>84</sup> Algunos psicólogos lo llaman *yo* material; se trata de un *yo* sensual. Ejemplos de este tipo de enfermedades pueden ser: histeria de conversión o la falsa ceguera, etc.

<sup>85</sup> Un *yo* de singularidad disminuida, un *yo* masificado. Ejemplos de este tipo de enfermedades pueden ser: la locura de dos, o cualquier tipo de ideologización, etc.

<sup>86</sup> Cfr. C. Martínez Priego, *La distinción poliana entre antropología y psicología*, pp. 155-173.

¿Cuáles son las repercusiones que tiene esto en la ciencia médica? Que no todas las enfermedades encuentran su origen en el nivel corpóreo sino que, aunque materialmente esas enfermedades sean causadas por la misma corporeidad, su origen remite a una instancia superior que las activa y las dirige. Por ejemplo, la hepatitis C puede transmitirse por vía sexual (con lo que a mayor número de encuentros con portadores del virus las posibilidades de contagio serán más elevadas); también por vía intravenosa (y así, con una mayor utilización de agujas, las posibilidades de contagio se multiplican); en estos casos la causa eficiente de la enfermedad es el virus de la hepatitis C, mientras que la causa formal es el desorden sexual o farmacológico del paciente, que con frecuencia en nuestra sociedad es compartido por un grupo social y agravado por problemas psicológicos. Si el médico no se esfuerza en resolver estos vicios (promiscuidad o drogadicción) el tratamiento será ineficaz, porque la enfermedad es causada primariamente por un desorden en la inteligencia y/o en la voluntad<sup>87</sup>, aunque hayan podido influir también agentes externos.

¿Cómo podrá un médico diagnosticar y curar una enfermedad del alma, ya sea intelectual o volitiva? No sólo necesitará ser un médico acreditado en la ciencia –como en el caso de las enfermedades de causa natural– sino que, sobre todo, deberá ser un hombre virtuoso<sup>88</sup> que ayude al paciente a comprender su enfermedad y le conduzca después de muchos actos repetitivos buenos a la virtud contraria al vicio que había adquirido anteriormente. Además, convendrá que su método de afrontar la enfermedad fuera *sistémico*<sup>89</sup> y que considerase la posibilidad de una múltiple causalidad de origen tanto externo como interno y, por lo tanto, que integrase los esfuerzos de curación tanto del médico como del enfermo<sup>90</sup>.

Ciertamente las tres alternativas del trilema médico planteado por Polo ponen de manifiesto verdaderas claves en lo que a la medicina se refiere. Visto de

---

<sup>87</sup> De otro modo, aunque se sanee el hígado (o incluso, en el caso de la hepatitis C se descubra un antiviral) el paciente volverá a recaer una y otra vez por el vicio de promiscuidad o drogadicción –según sea el caso– que ha adquirido.

<sup>88</sup> Como explica Aristóteles sólo éste es capaz de reconocer la virtud misma o en su defecto, el vicio; cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3.

<sup>89</sup> En psicología un buen esfuerzo en esta línea son las diversas *Cognitive-Behavioral Therapies* planteadas principalmente por Aron T. Beck y Albert Ellis. Cfr. K. S. Dobson, (eds.) *Handbook of Cognitive and Behavioral Therapies*.

<sup>90</sup> Es aquí donde la labor de enfermería adquiere una especial relevancia, pues la enfermera es más capaz que el médico para reconocer, más allá de la enfermedad, a un enfermo. Mientras que lo propio del médico es el método *analítico*, la enfermera tiene mayor capacidad de *síntesis*, integrando en el tratamiento las diversas dimensiones de la persona del enfermo. Hoy en día esta colaboración médico-enfermera está también en crisis y el trabajo de la segunda es minusvalorado.

un modo positivo, efectivamente, en el combate contra una enfermedad es conveniente la *ayuda externa* de otros agentes tanto materiales como inmateriales; también es clave la *actitud interna* del enfermo ante su propia limitación e incluso es verdadero que la salud es una meta por alcanzar, pues siempre se puede seguir *creciendo* en la posesión de este bien. Así las cosas, parece evidente que deba darse una síntesis que integre de un modo armónico estos tres paradigmas que parecen contradictorios, y esa es la labor de la *ética*. En efecto, por su método sistémico, lo propio de la *ética* es integrar las virtudes, las normas y los bienes<sup>91</sup>.

Parece claro, entonces, que un médico que accede a ese nivel superior de la *esencia* humana –la *ética*– tiene más recursos para curar las enfermedades del alma. Sin embargo, en algunos casos eso es aún insuficiente, porque el hombre no es reductible a su corporeidad, ni a las potencias de su alma, ni siquiera a su yo, ni a su *ethos*: la persona humana es *además* de su esencia. Proponemos, por tanto, que aún existen enfermedades de mayor complejidad –a las cuales la *antropología trascendental* nos permite acceder– porque encuentran su origen en un nivel superior a la esencia humana, a saber, en el de la *persona*, el *acto de ser*.

## 5. La ampliación del método

Hoy son numerosos los hombres que, intentando comprender la causa de las enfermedades de alta complejidad en las que entra en juego la libertad humana, reducen al hombre al nivel natural corpóreo y desconocen las potencias del alma y, por supuesto, el ser personal.

La persona siempre ha sido sujeto de enfermedad. Sin embargo, parece que nos encontramos ante un fenómeno insólito en la historia humana: una epidemia de personas enfermas, sociedades completas que se han desvinculado íntima y personalmente de Dios, que desconocen las causas de su enfermedad.

Aunque no se comprendan de este modo, son evidentes en nuestra sociedad las enfermedades del espíritu<sup>92</sup>. Sin embargo, como hijos de su tiempo y conta-

---

<sup>91</sup> Nótese que esta propuesta ética de Polo entendida como integración de las virtudes, las normas y los bienes se corresponde en solución al trilema: las normas corresponden a la acción externa del médico, las virtudes a la actitud interna del enfermo y los bienes al deseo legítimo de alcanzar un ideal creciente. Para Polo esta integración ética sólo es posible desde una antropología abierta a la trascendencia de la cual hablamos más adelante.

<sup>92</sup> Fenómenos generalizados como la violencia, la pederastia, la ruptura familiar o religiosa, la depresión, la soledad, el suicidio, etc., ejemplifican este punto.

giados por un enfermo materialismo<sup>93</sup>, muchos han dirigido su esfuerzo a encontrar el respaldo corpóreo<sup>94</sup> a ese fenómeno innegable de la libertad. Como resultado ha surgido un ‘furor farmacológico’ que aspira a encontrar un medicamento específico para cada comportamiento o sentimiento aberrante, algo así como una sociedad ‘tranquilizada’ somáticamente en el *Mundo Feliz* de Huxley.

Hoy nos encontramos ante una sociedad enferma y sobremedicada. La tesis que involucra en parte a los genes como patrón de la conducta, ha llevado al uso masivo de *Prozac*<sup>95</sup> y otros fármacos antidepresivos (*Seroxat*, *Seroquel*, *Zyprexa*, *Ritalin*, etc.) como remedio para una sociedad patológicamente –y quizás genéticamente– ansiosa, impulsiva y violenta. Entonces, ante una epidemia de enfermedades espirituales, habrá que preguntarse: ¿dónde encontrar esa apertura íntima del médico para curar el espíritu de los pacientes si esta enfermedad es generalizada? ¿No son éstas enfermedades radicalmente libres y, por tanto, fuera de nuestro alcance? ¿Dónde queda entonces la libertad personal?

No parece posible resolver estas cuestiones para el hombre *solo*, aislado, quien en esta situación sólo podría esperar un milagro. No se trata de una postura derrotista o desesperada, sino lo contrario: es dejar a un lado el falso optimismo del *progreso indefinido* de la ciencia y abrir la puerta a la *esperanza*. Por la gravedad estas enfermedades personales<sup>96</sup> requerimos que Dios intervenga<sup>97</sup> porque, aunque el hombre es incapaz de hacerse cargo de su enfermedad, Dios no lo es. Acudir a Dios no equivale a un planteamiento irracional, sino a otro más bien *supra*-racional, pues la persona es superior a la razón humana, dimensión que forma parte de la *esencia* humana. ¿No es Dios superior a la razón?

<sup>93</sup> El materialismo también es, por supuesto, una enfermedad espiritual que niega el alma y el ser personal humano.

<sup>94</sup> El “siglo de la Biología” bien pudiera considerarse, más específicamente, el “siglo de la Bioética”.

<sup>95</sup> El Prozac (fluoxetina) fue introducido en 1988. Hoy se usa para tratar las depresiones, el trastorno obsesivo-compulsivo, la bulimia nerviosa, trastornos de pánico, déficit de atención, etc. Resulta muy ilustrativa al respecto la autobiografía de la entonces estudiante de Harvard, Elizabeth Wurtzel *Prozac Nation: Young and Depressed in America*.

<sup>96</sup> “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”. J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 33.

<sup>97</sup> “Si Dios no lo remedia, y si nosotros no hacemos algo –y esto nos incluye también a nosotros los filósofos–, si los hombres no nos atrevemos a pensar en serio, podemos irnos a pique en un futuro próximo por inercia teórica”. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 116.

Afortunadamente lo es: Dios es Amor<sup>98</sup>. Dios nos ama y nos ha amado primero<sup>99</sup>. La libertad personal consiste precisamente en la *apertura* a ese amor. No se trata de una esperanza pasiva, sino *activa*, que se pone en movimiento, se abre<sup>100</sup>.

Es conveniente reconocer las fallas y limitaciones del método científico para rectificarlo y ampliarlo. Este método –empírico estadístico o experimental– se ha mostrado insuficiente para abordar las enfermedades que van más allá de la materia. Esta insuficiencia se puede ejemplificar desde el caso de la violencia. La noción de una intervención de la causalidad genética en la libertad humana está ampliamente extendida. La corriente más consolidada postula que genes *per se* pueden originar actos no deseados tales como la violencia<sup>101</sup>. Según este punto de vista es posible justificar la violencia descontrolada atribuyendo a la capacidad de iniciar aquellos actos violentos para los cuales carecemos de una explicación racional. Este estereotipo conduce a afirmar que las conductas imprevisibles y antisociales son heredadas<sup>102</sup>, por lo que se pretende demostrar que la violencia se concentra en determinadas familias<sup>103</sup>.

Ahora bien, ¿no es igualmente razonable que entre la gente violenta, como consecuencia de decisiones libres, se den unos efectos somáticos, esto es, mutaciones y/o alteraciones en la secreción cerebral de neurotransmisores, etc.? En efecto, la explicación de los datos estadísticos obtenidos en los estudios poblacionales podría ser doble. Por un lado, se da por válido que las alteraciones genéticas empujen a la violencia y al crimen. Pero también puede ser lo contrario, lo que significa que, por ser personas violentas y llevar una vida criminal, tengan afectados los niveles de neurotransmisores y otras afectaciones somáticas.

---

<sup>98</sup> 1 Jn, 4, 8.

<sup>99</sup> 1 Jn, 4, 19.

<sup>100</sup> “Y es esperanza activa, con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un «final perverso». Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece también como esperanza verdaderamente humana”. Benedicto XVI *Spes salvi*, n. 34.

<sup>101</sup> “Vamos a intentar enseñar la generosidad y el altruismo, porque todos nacemos egoístas”, R. Dawkins, *El Gen Egoísta*, p. 81; L. M. Hernández / D. G. Blazer, editores, *Genes, behavior, and the social environment: moving beyond the Nature/Nurture debate. Institute of Medicine (US) Committee on assessing interactions among social, behavioral, and genetic factors in health*; E. Viding, “On the nature and nurture of anti-social behavior and violence”, *Ann N Y Acad Sci*, vol. 1036, pp. 267-277.

<sup>102</sup> S. H. Rhee / I. D. Waldman, “Genetic and environmental influences on antisocial behavior: A Meta-analysis of Twin and Adoption Studies”, *Psychological Bulletin*, vol. 128, pp. 490-529.

<sup>103</sup> T. Frisell / P. Lichtenstein / N. Långström, “Violent crime runs in families: a total population study of 12.5 million individuals, *Psychol. Med.*, vol. 41, pp. 97-105.

La precariedad que albergan algunas conclusiones prematuras puede deberse a la debilidad del método analítico en el estudio del comportamiento humano. En palabras de Polo, “hemos logrado una serie de correlaciones obtenidas por estadística, pero toda explicación estadística es circular... Estadísticamente no se sabe nada desde el punto de vista causal”<sup>104</sup>. La sencilla argumentación anterior no es tratada en ninguna discusión científica, y las conclusiones se establecen unívocamente de modo prematuro. Como insiste Polo, “las explicaciones estadísticas tienen un límite, ya que no todo se puede explicar estadísticamente... Cuando entran muchos factores en cálculo –como es el caso humano– no hay modo de establecer la estadística. El conocimiento estadístico ha de completarse con una investigación sobre las causas”<sup>105</sup>.

Tras un análisis de los últimos avances, no se encuentra una correlación entre alelos de genes con conductas agresivas: ninguna investigación ha logrado demostrar una dependencia genética de los actos humanos libres, y esto sucede tras el paso de décadas frenéticas de la primera *era genómica*. Sin embargo, abundan las investigaciones que parten de esta hipótesis como premisa básica indiscutible para terminar en una débil y parcial descripción de la asociación (estadística, pero no causal) para algunos genes.

Hoy es bien sabido que la ciencia moderna tiene fuertes soportes mitológicos. Presume de objetividad –al menos en este caso; intenta prescindir de la filosofía y de la teología, mientras no pocas veces tiende a refugiarse en la sofística y la mitología como intento de encontrar los principios que ella misma no es capaz de darse a sí misma. De algún modo renuncia a su propio método al intentar invadir el campo de otras ciencias<sup>106</sup>. Por ello, es patente la necesidad de que las investigaciones sean de carácter *sistémico* e interdisciplinar. Lo más conveniente en los estudios dedicados a temas humanos referidos a la *naturaleza* y *esencia* humanas es el uso del método sistémico, porque es el que mejor responde a la complejidad de interrelaciones que en esas dimensiones humanas se dan y, también, porque deja la puerta abierta al conocimiento de las dimensiones superiores del espíritu o acto de ser humano.

---

<sup>104</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 33.

<sup>105</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, p. 34.

<sup>106</sup> “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”. J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 36. Y continúa: “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”. J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 56.

Los estudios parciales y especializados no logran comprender ni solucionar los problemas humanos porque el hombre es sistémico y, consecuentemente, también lo es la sociedad. La interdisciplinariedad que se busca debe ser sobre todo integral, es decir, armónicamente relacionada con lo nuclear del hombre. La interdisciplinariedad no puede ser como un cóctel de alimentos mal combinados que producen náusea al comensal. La interdisciplinariedad tampoco consiste sólo en la participación simultánea de diversas ciencias para resolver un problema, sino, sobre todo, en la armonía ordenada de esas aportaciones: las partes sólo se comprenden en su integralidad –en aquello que las integra– y esto conlleva una relación de dependencia.

Las ciencias, al estudiar distintas áreas del conocimiento humano, requieren de orientación para que su labor se integre armónicamente en una conexión sistémica, y esta orientación implica *jerarquía*. Así como el cuerpo se orienta por el espíritu, del mismo modo las ciencias del espíritu deben orientar a las empíricas. No comprender estas dimensiones en el hombre significa reducirlo a un animal o incluso a algo menor; significa que del animal racional nos quedamos con el animal y nos olvidamos de lo racional, del alma y del espíritu. En esta tesitura es imposible comprender los actos del espíritu –manifiestos en el cuerpo– que son los actos libres del hombre. De ahí que haya quien afirme que las diferencias del hombre con los simios son irrelevantes, y habría que preguntar: ¿por qué prácticamente la totalidad de los fármacos que son eficaces en modelos animales no lo son con el hombre? Y aunque lo fueran, ¿cómo se curan las enfermedades del alma y del espíritu que los primates nunca han mostrado síntomas de padecer?

La apertura del científico al conocimiento filosófico de la vida es imprescindible, si es que pretende evitar el reduccionismo en el que se ha encerrado<sup>107</sup>. Puesto que sólo la filosofía examina la realidad sin restricciones metodológicas –no anula a las otras ciencias, sino que las integra–, es oportuno señalar que sólo desde una dimensión filosófica será posible resolver el dilema en el que la ciencia se ve confinada<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Cfr. J. I. Murillo, “¿Son realmente autónomas las ciencias?”, en J. Aranguren / J. Borobia / M. Lluch, *Fe y Razón. I Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*, pp. 473-480.

<sup>108</sup> En la conferencia de apertura de la reunión anual de la *American Medical Association* el profesor señaló que la medicina “is now confronted with the task of enlarging its function to include giving meaning to the life it makes possible. This task must be shared with other disciplines and with all men of good will. To say that medicine is purely a science and must not become involved in these nebulous matters is to abdicate responsibility... What do such general statements really mean? Isn't this list heavily involved with value judgments, and isn't this properly the province of philosophy? In a period of crisis such as we are now experiencing, physicians must of necessity indulge in philosophy, yes, even in the promotion of morality. The great

En definitiva, ante una epidemia espiritual como fruto de la generalizada carencia de aceptación personal son necesarios enfoques científicos ampliados y complementarios, que aspiren a una visión más completa y, por lo tanto, más real y, sin duda, más esperanzadora. Anticipamos que este reto permitirá nuevas explicaciones más acordes con una libertad humana plena y trascendental. Es urgente una incursión en ‘*el gen de la libertad*’ de la mano de la filosofía. Polo sintetiza el problema de un modo taxativo: “La filosofía posee una dimensión médica en este sentido: ha de recordar al hombre que si prescinde de lo que es, enferma. ¿Enferma por el virus de la gripe, de cáncer...? Para la filosofía el hombre enferma cuando no acepta su verdad íntegramente. El hombre enferma antes que nada, antes de estar en las clínicas, porque no se acepta”<sup>109</sup>. La curación apela a la metafísica del conocimiento de las esencias, pero como el hombre es *además* de su esencia (el hombre es más que humano, pues es *persona* humana), hay que tener en cuenta que ese *además* no es comprensible sin Dios. Será entonces muy conveniente que esta incursión curativa esté abierta a la *antropología trascendental* que descubre a la persona como abierta naturalmente al Dios personal, e incluso a la teología sobrenatural, que permite advertir la elevación divina de esas dimensiones nucleares personales.

## 6. Enfermedad y libertad trascendental

Después de este itinerario tendremos que preguntarnos una vez más ¿qué es radicalmente la enfermedad? La enfermedad es un límite al crecimiento; su detención. Con mayor rigor aún habrá que decir que la enfermedad es el límite al crecimiento de la libertad que se es, lo que equivale a la desesperación. ¿Desesperación de qué? De no escaparse de la muerte, de no ser inmortal. ¿Esto es posible? Desde la sola materia sí. Cuando se mantiene en el tiempo, la tristeza o ‘acidia espiritual’ oscurece y obtura el futuro y termina por convertirse en desesperación. La desesperación es la enfermedad crónica que en occidente ha adquirido dimensiones colectivas, generalizadas. La desesperación es radicalmente la crisis antropológica. La enfermedad como sola detención incoa la muerte como detención definitiva. En cambio, la ‘detención y además’ es crecimiento, y el crecimiento es salud. Este es un asunto clave para la medicina: la distinción entre enfermedad y muerte.

---

sickness of our age is aimlessness, boredom, and lack of meaning and purpose”. Dana Farnsworth “Medicine’s Role in Mental Health Promotion”, *Journal of the American Medical Association JAMA*, vol. 178, pp. 110-113.

<sup>109</sup> L. Polo, *La persona centro de atención de la actividad de enfermería*, p. 8.

Este planteamiento conduce a descubrir que sólo la enfermedad espiritual es enfermedad en sentido radical y que la muerte definitiva es la espiritual<sup>110</sup>. Así entendidas, las enfermedades físicas son un recurso que detona el crecimiento esencial y espiritual (por ejemplo, las virtudes o la caridad fraterna). Las enfermedades esenciales, a su vez, son un sistema de auxilios para notar (no en sentido causal sino donal) el crecimiento espiritual propio y el de los demás. La enfermedad esencial es un sistema de prevenciones y ayudas (incluso la muerte física) para evitar la muerte del espíritu. De este modo se descubre que las enfermedades físicas y esenciales, al incoar la muerte definitiva, son sobre todo una invitación y una llamada a la salud radical, al crecimiento personal. La enfermedad física y esencial es una *oportunidad* de salud espiritual. Por eso los enfermos son un tesoro (fuente de crecimiento y ganancia), y nuestra epidemia espiritual contemporánea es una oportunidad. Esta oportunidad remite a la conveniencia de la unificación del saber en referencia al crecimiento personal.

Visto así se comprende que cualquier deficiencia genética no es propiamente una enfermedad, sino que es un dato, es *lo dado, lo que hay*, y no una detención: el *además* no se compromete en lo dado, sino que es libertad. Desde la genética no cabe predisposición, sino disposición: la primera es causal y la segunda abierta al don. Hoy es necesario liberarse del reduccionismo materialista y descubrir en el hombre dimensiones de alcance trascendente. Si no se acepta que el hombre es un ser espiritual, no se acepta tampoco su libertad y, entonces, hay que admitir que la vida nos ha hecho una mala jugada, pues la muerte nos da *jaque mate*. Pero Polo indica que, si la enfermedad se acepta, “ocurre que el enfermo puede curarse, ello transforma la existencia del enfermo. El que está a punto o está presto para morir –siempre estamos aprestados para morir, pero, nos aproximamos a la muerte cuando viene la enfermedad– ve abrirse un horizonte: se puede salir. ¿Qué se despierta, si uno se puede curar? Pues sencillamente esperanza, porque superar la muerte es esperanza; es más, la alegría y la esperanza consisten en que uno supera a la muerte. Y la supera porque es un espíritu”<sup>111</sup>.

Ya se ha indicado que el hombre es capaz de enfermar, y que la sociedad es susceptible de ser interpretada con categorías médicas. También que la situación en la que hoy nos encontramos es una situación de enfermedad. No nos referimos a una enfermedad biológica, ni tampoco a una enfermedad social, ni siquiera a una enfermedad intelectual o volitiva. El hombre contemporáneo ha enfermado *espiritualmente*: se trata de la falta de libertad, es decir, de la enfermedad de ser poco audaz en el uso de las propias capacidades, de haber sufrido la es-

---

<sup>110</sup> Un interesante estudio sobre la muerte con un enfoque poliano se encuentra en: J. M. Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino*, p. 113.

<sup>111</sup> J. I. Murillo, *El valor revelador de la muerte*.

clavitud<sup>112</sup>. Hoy el hombre no puede valerse por sí mismo, y sufrimos todos por ello: esta enfermedad no nos deja indiferentes, sino que padecemos; necesitamos salir de esta situación. La condición de enfermo en nuestra sociedad ha sido puesta de manifiesto por Marx, también por Nietzsche y Freud, pero especialmente por Kierkegaard<sup>113</sup>, que la categoriza como una enfermedad *mortal*<sup>114</sup>. Hoy el hombre está enfermo y no sabe cómo encontrar la cura: está en riesgo no sólo de morir físicamente sino sobre todo íntimamente.

El optimismo ideológico del progreso y de la ciencia –como un nuevo totalitarismo– quiere sugerir un liberalismo autocurativo que promete utópicamente la salud perfecta. Afortunadamente esto ha sido desmitificado por los popperianos 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. No ha sido posible alcanzar el proyecto de libertad. Así –dicen algunos– entramos en una nueva etapa histórica: la *postmodernidad*. Ésta implica una postura verdaderamente tímida y de desengaño, que sugiere la mediocridad de ánimo, de alma: nada de grandes ambiciones: aspirar a poco<sup>115</sup>.

Pero el hombre no puede responder de este modo: *el pensamiento débil* es una alternativa falsa que coloca al hombre en una situación aún más crítica. ¿La crisis medieval fue superada? No. ¿La crisis en la que hoy nos encontramos es la misma crisis medieval? Tampoco, al menos en sentido estricto. Hoy la situación es aún más compleja que la de finales del s. XIII y principios del XIV. Nuestro mal ya no es sólo ‘la tristeza espiritual’, sino que en la modernidad ha

<sup>112</sup> Cfr. J. I. Murillo, *El valor revelador de la muerte*, p. 36.

<sup>113</sup> Polo sostiene 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 y tremendista. Cfr. F. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*.

<sup>114</sup> Hemos señalado en la Primera Parte que desvinculación íntima del hombre con Dios es una enfermedad espiritual que se manifiesta a través de la tristeza espiritual. Sin embargo, no es la muerte interior, sino el síntoma de la futura muerte interior que sólo es posible después de la muerte del cuerpo. “El desconocimiento del don que crean el orden-*kosmos*, en el desconocimiento de la carne se halla la causa de la escisión en la persona humana, aquella escisión que ni siquiera los «doctores» crecidos en la escuela de Marx y de Freud han imaginado. La enfermedad del hombre tiene su origen en un estrato más profundo que el económico o el biológico. Pero precisamente por esto, esta «enfermedad no es de muerte» (*Jn.*, XI, 4)”. S. Grygiel, *La voz en el desierto. Post scriptum al magisterio de Juan Pablo II*, p. 132.

<sup>115</sup> Cfr. S. Grygiel, *La voz en el desierto. Post scriptum al magisterio de Juan Pablo II*, pp. 34-41.

crecido hasta rayar en la desesperación íntima. Del error medieval, la mentira sobre la incapacidad de alcanzar a Dios, se ha pasado al absurdo ateo de declarar su inexistencia<sup>116</sup>. Entonces, ¿estamos en una nueva crisis? En sentido estricto, no. Más que nueva, es *personal*. Si en la Primera Parte hemos dicho que la crisis es de miedo y mentira, ahora podemos añadir que esto es cierto, pero que se trata de algo aún más crítico: de la *desesperación* y del *ateísmo*. Posiblemente el miedo más profundo sea la desesperación, y seguramente la mentira más grande sea el ateísmo. Por eso somos incapaces de reconocer que estamos en la crisis más grande de la historia y, asimismo, tampoco tenemos coraje para enfrentarla. El cientificismo, el relativismo, el escepticismo y el materialismo son los nuevos valores de una sociedad atea. Toda crisis denota miedo a pensar. Hoy estamos agotados de pensar o, más bien, de no pensar con fuerza. Pero a eso se añade claramente también la angustia ante la nada.

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 ser capaz de realizar un diagnóstico acertado de la enfermedad que la persona padece. De este primer esfuerzo dependen 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; es necesario dar en el blanco<sup>117</sup>. Como la verdad es esquiva y hay que conquistarla, el primer recurso que tenemos a la mano es el pensamiento. Los filósofos y pensadores actuales tienen una gran responsabilidad para conseguir hacer un diagnóstico de nuestra enfermedad moderna. Si el diagnóstico consigue ser certero, entonces podremos ofrecer 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*<sup>118</sup>.

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”<sup>119</sup>. Sin valentía

---

<sup>116</sup> “No se trata sólo de lo que –según la fábula de Esopo– decía la zorra respecto de las uvas, pues ahora ya no se suponen verdes pero inalcanzables, sino incluso inexistentes. En efecto, La tesis central del pensamiento post-moderno radica en que el sujeto no existe”, J. F. Sellés, *Riesgos actuales de la universidad*, p. 18.

<sup>117</sup> El considerar primeramente las dificultades como una parte decisiva en el pensar se encuentra con claridad tanto en el pensamiento griego como en el de Tomás de Aquino.

<sup>118</sup> Pensar significa superar la técnica, es la detención de la actividad práctica. Cfr. L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, p. 53.

<sup>119</sup> J. Pieper, *Sobre el fin de los tiempos*, p. 108 citando a A. Weber, *Der dritte oder vierte Mensch*, p. 283.

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”<sup>120</sup>. En el plano del pensar la filosofía permanece hoy temerosa ante la luz teológica. Por lo demás, aún no somos capaces de aprovechar todo lo que hoy está disponible para abrir el horizonte de futuro. Paradójicamente, siendo Dios el gran tema de la filosofía, es el menos tratado en la postmodernidad y, por lo tanto, también se ha abandonado la antropología de la intimidad, la que está abierta al ser divino. ¿Qué es lo que hoy se busca comprender? Nada. “Solamente la valentía de re-encuentrar 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”<sup>121</sup>.

No podemos pensar que la actitud temerosa de los hombres de otro tiempo se ha desvanecido: “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”<sup>122</sup>. ¿Qué es lo vivió, por ejemplo, Karol Wojtyła en la Polonia nazi y comunista para que, sin dejar de ser buen estadista, en su primer discurso como Romano Pontífice haya planteado al mundo ‘*cruzar el umbral de la esperanza*’ y vencer el miedo a Dios? Aun se recuerda 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!”<sup>123</sup>. 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”<sup>124</sup>.

Nuestro momento no tiene nada de estelar, sino que es más bien crepuscular. La apertura a Dios es hoy inaplazable, pues estamos a punto de sumirnos en una especie de apagón mental. Por la gravedad de nuestra situación, hoy más que

<sup>120</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 38.

<sup>121</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 81.

<sup>122</sup> R. Weaver, *Las ideas tienen consecuencias*, p. 12.

<sup>123</sup> Juan Pablo II *Discurso inaugural de pontificado*, 16 de octubre.

<sup>124</sup> L. Polo / C. Llano, *Antropología de la acción directiva*, p. 38.

nunca, necesitamos que Dios intervenga en la historia. Ahora bien, aunque el hombre es incapaz de solucionar este brete, 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”<sup>125</sup>.

En la enfermedad se descubre el remedio. Dios es el dueño del cosmos y de la historia. Pero Dios se ha revelado en la historia, primero al pueblo judío; después, y definitivamente, a los cristianos. Por eso, en rigor, sólo éstos últimos pueden estar en una situación de crisis<sup>126</sup> cuando, habiendo tenido el camino claro, lo han perdido de vista; cuando Dios se les ha manifestado enteramente y otorgado incluso la filiación, y libremente han renunciado a ella. Si la crisis ha surgido hace siete siglos en el seno de la Iglesia constituida por el mismo Dios, sólo en ella existen brasas de esperanza. Todas las ayudas sobrenaturales de Dios nos vienen a través de su Iglesia. Por eso hoy, la única capaz de curar por elevación esta enfermedad mortal, de abrir el corazón del hombre, la gran esperanza del mundo, es la Iglesia<sup>127</sup>.

Hacer frente a una enfermedad espiritual de dimensiones colectivas es sumamente complejo, pues no sólo significa acceder a la intimidad, sino mostrar todo el despliegue de su actividad en la esencia humana para dar lugar a nuevas alternativas de solución que dispongan a otros al crecimiento de la libertad. Desde la transparencia de la intimidad se amplía el método analítico de la ciencia moderna al método sistémico. 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 –según el decir de Polo– es un ‘*solucionador de problemas*’, y en ello mismo consigue su crecimiento. Así, la oportu-

---

<sup>125</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 33.

<sup>126</sup> Cfr. L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 250.

<sup>127</sup> “En la tradición de los santos padres, nuestros monasterios se llaman «instituciones de salud» y a los sacerdotes se les designa «médicos» pues bien, curar al hombre, que está enfermo desde hace tanto tiempo y con tanta gravedad, no puede hacerlo ni un médico profano, ni el psicólogo o el psicoanalista más capacitado. Eso es algo que sólo pueden lograr los maestros de las «artes», los combatientes desinteresados que buscan una meta más alta: los ascetas. Son los hombres que día tras día salen vencedores de la guerra de guerrillas psíquico-espiritual; los hombres que poseen el arte del «discernimiento de los espíritus», un arte que se ha perdido en el mundo”. T. Góricheva, *Hablar de Dios resulta peligroso. Mis experiencias en Rusia y en Occidente*. p. 62.

nidad 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 disponemos, porque en el hombre las garantías son humanamente imposibles, ya que toda persona humana es libre y, además, *‘todo éxito –como repetía Polo– es siempre prematuro’*. Sin embargo, si es posible la apertura íntima del hombre a Dios, también es posible el éxito.

En el plano esencial –según Polo–, 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 disponer al crecimiento personal. El tiempo no es solo una oportunidad de arreglo o progreso, sino sobre todo una oportunidad de crecimiento, y la familia, la universidad y la empresa son el mejor camino para *‘ayudar a crecer’*. 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 posibilita el factor del que depende la solución: 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”<sup>128</sup>. La familia es el instrumento perfeccionador por excelencia.

Con todo, aunque la familia es la institución fundamental, hoy requiere una sinergia muy especial con la universidad y la empresa, porque de otro modo se encuentra vulnerable y precaria. 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, a 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.

---

<sup>128</sup> R. Alvira, *Lo común y lo específico de la crisis moral actual*, p. 24.

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 tal recompensa se denomina *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 optimación<sup>129</sup>, en definitiva a Dios, vendrá la muerte y ¿qué quedará?<sup>130</sup>: “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”<sup>131</sup>.

En este ámbito 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, pues una se refiere al último fin y la otra al 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 quién es y, consecuentemente, se aturde. En cambio, si consideramos el fin y el principio, aparece también el carácter de filiación<sup>132</sup> y de paternidad, de origen y de futuro, y junto con ello la fraternidad, la amistad y la gratitud.

La crisis moderna se convierte así 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 vinculan íntimamente con Dios innovando nuevas alternativas y proyectos de crecimiento personal. Hoy es conveniente entender al hombre íntimamente vinculado con Dios; por eso, es pertinente en filosofía hablar de *antropología trascendental*, de modo que demos espacio al crecimiento irrestricto de la libertad personal, pues “el proyecto fundamental del hombre en esta vida es aumentar su libertad, crecer en ella. La libertad no es una simple dotación natural: el hombre es libre porque puede ser más libre”<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> La optimación abre la vida. Y la pérdida del sentido de la vida da lugar a la pérdida de la posibilidad misma de la optimación. Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 124.

<sup>130</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, pp. 75-82 y pp. 127-138.

<sup>131</sup> J. Ratzinger, *Mirar a Cristo*, p. 54.

<sup>132</sup> Cfr. L. Polo, “El hombre como hijo”, en J. Cruz, (ed.) *Metafísica de la familia*, pp. 317-25

<sup>133</sup> L. Polo, “La persona centro de atención de la actividad de enfermería”, p. 5.

Pero entonces, ¿cuál es el espacio adecuado para el crecimiento de la libertad? ¿Cómo se puede afrontar el problema de las enfermedades espirituales que son plenamente libres? La antropología filosófica nos permite una comprensión más sistémica del hombre porque accede al conocimiento del alma, de la inteligencia y de la voluntad que animan el obrar humano. Sin embargo, aunque la libertad se manifiesta a través de la inteligencia y de la voluntad, no se reduce ni radica originariamente en estas potencias del alma, sino que es previa y superior a ellas. El hombre al experimentar la libertad se da cuenta que no sólo la libertad no es limitada, sino que es creciente de un modo irrestricto, es decir, su condición de libertad es la propia persona que es; y se es incomprendible sin la libertad, pues sin ella no se es persona. Por lo tanto, la libertad es radical en el hombre, y aunque su configuración genética se altere, aunque su inteligencia se equivoque y su voluntad se envíe, no pierde su condición libre. Aunque la libertad que se es enferme, la persona humana continúa siendo *además*, espíritu, que siempre tiene posibilidad de crecimiento.

Al ser la condición de libertad nuclear en el hombre, tendrá que pertenecer a lo más radical, a la propia persona: la libertad es el propio *acto de ser* personal, cada quien es libertad. Por lo tanto, del mismo modo que el ser personal –el corazón, intimidad– es un *co-acto* con el Dios personal, la libertad personal es un co-acto con la libertad divina. Por eso, la explicación más adecuada y profunda para los actos humanos libres se encuentra en relación con lo divino, porque la libertad no es ‘causa’ ni ‘fundamento’<sup>134</sup>, sino *además*, sentido personal: el sentido de la libertad es la apertura de cada persona al Amor divino. Corresponde a una *antropología trascendental* el acceso al conocimiento –aún más integral– de la persona humana y su libertad<sup>135</sup> en apertura al Dios pluripersonal (un Dios monopersonal sería –según Polo– la soledad, la tragedia pura). A este método de crecimiento –que es la persona misma– se le puede llamar *transparencia*: luz traspasada de Luz.

---

<sup>134</sup> “A la libertad no le corresponde ser fundamentada ni ser fundamento. Si una libertad principiada es un absurdo, también es un sinsentido admitir que la libertad sea un primer principio o una primera causa. Esto último lleva a confundir la libertad con la espontaneidad”. “Ahora bien, ser libre no significa carecer de fundamento, sino que es un sentido del ser distinto del ser principal”. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 28 y 90.

<sup>135</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Obras de Leonardo Polo

#### a) Libros

- La voluntad y sus actos*, I, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1958.
- Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- LLANO, C. / POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Unión Editorial, Madrid, 1997.
- Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 2ª ed., Unión editorial, Madrid, 1997.
- Hegel y el posthegelianismo*, 2ªed., Eunsa, Pamplona, 1999.
- La persona humana y su crecimiento*, 2ªed., Eunsa, Pamplona, 1999.
- Nominalismo, idealismo y realismo*, 2ªed., Eunsa, Pamplona, 2001.
- Introducción a la filosofía*, 3ªed., Eunsa, Pamplona, 2002.
- Antropología trascendental I: La persona humana*, 2ªed., Eunsa, Pamplona, 2003.
- Antropología trascendental II: La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, 5ªed., Rialp, Madrid, 2003.
- Curso de Teoría del Conocimiento IV*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Curso de teoría del conocimiento I*, 3ªed., Eunsa, Pamplona, 2006.
- Curso de teoría del conocimiento II*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- Curso de teoría del conocimiento III*, Eunsa, Pamplona, 2006.

- Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- Las organizaciones primarias y las empresas I*, Cuadernos Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, nº 100, Pamplona, 2007.
- Evidencia y realidad en Descartes*, 3ªed., Rialp, Madrid, 2007.
- El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
- Lecciones de Psicología Clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- Curso de Psicología General*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012.
- Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2012.
- Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013.
- Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014.

#### b) Colaboraciones en libros colectivos

- "La crisis de la universidad", en VV. AA., *Universidad en crisis*, Prensa española, Sevilla, 1969.
- "Prólogo", en FALGUERAS, I., *La "res cogitans" en Espinoza*, Eunsa, Pamplona, 1976.
- "Prólogo", en YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.
- "El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer", en AA. VV., *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- "El hombre como hijo", en CRUZ, J. C. (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 317-325, .
- "La actitud escéptica: una revisión", en GONZÁLEZ, A. L. / ZORROZA, M. I. (ed.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 667-682.
- "Conversaciones sobre física" en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español – Universidad de Navarra, nº 45, Pamplona, 2011, pp. 79-106.

c) *Artículos en revistas*

- "Filosofar hoy", *Anuario Filosófico*, vol. XXV, n° 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pp. 27-51.
- "La esperanza", *Scripta Theologica*, vol. 30, n° 1, 1998, pp. 157-164.
- "Consideraciones entorno a lo ético y lo religioso en Temor y temblor", *Miscelánea Poliana*, n° 24, IEFLP, Málaga, 1999, pp. 11-24.
- "Los sentimientos humanos", *Humanitas*, n° 22, Santiago de Chile, 2001, pp. 211-224.
- "Dios en la historia: la providencia", *Miscelánea Poliana*, n° 4, IEFLP, Málaga, 2005, pp. 39-43.
- "Planteamiento de la antropología trascendental", *Miscelánea Poliana*, n° 4, IEFLP, Málaga, 2005, pp. 8-24.
- "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", *Miscelánea poliana*, n° 9, IEFLP, Málaga, 2006, pp. 23-31.
- "La sofística como filosofía de las épocas de crisis", *Acta Philosophica: revista internacional de filosofía*, vol. 18, n° 1, 2009, pp. 113-122.
- "Tres dimensiones de la antropología", *Studia Poliana*, n° 13, 2011, pp. 15-29.
- "El perfil axiológico del hombre nuevo", *Scientia et fides*, vol. 2/1, Torun, 2014, pp. 179-202.

d) *Inéditos*

- Las actitudes del enfermo*, Pro manuscrito, 1980.
- La persona centro de atención de la actividad de enfermería*, Escuela de Enfermería de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982.
- El optimismo ante la vida*, Colegio Salcantay, Lima, Pro manuscrito, 1991,
- La afectividad*, Granada, Pro manuscrito, 1998.
- La sofística como filosofía de las épocas de crisis*, *Acta philosophica*, 20069 (18, 1), pp. 113-122.
- "Una generalización coherente del planteamiento ecológico", Pro manuscrito, Pamplona.
- "Ciencia y sociedad", Pro manuscrito, Pamplona.

–”Antropologías insuficientes y antropología trascendental”, Pro manuscrito.

## 2. Bibliografía complementaria

- ADORNO, TH., *Crítica de la cultura y la sociedad*, Akal, Madrid, 2008.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*, Tomo VII, 3ªed., B.A.C., Madrid, 1964.
- De moribus Ecclesiae catholicae*, Tomo IV, B.A.C., Madrid, 1948.
- De Trinitate*, Tomo V, B.A.C., Madrid, 1956.
- De civitate Dei*.
- ALONSO, C. J., *La agonía del cientificismo: una aproximación a la filosofía de la ciencia*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- ALTAREJOS, F., “Leonardo Polo: pensar la educación”, en POLO, L., *Ayudar a crecer*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- ALVIRA, R., “El problema del ‘no-ser’ en el pensamiento de Millán-Puelles”, en IBÁÑEZ-MARTÍN, J., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001.
- ”Lo común y lo específico de la crisis moral actual”, *Cuadernos Empresa y Humanismo*, nº 57. Pamplona, 1995.
- ”La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, 1986 (19, 2), pp. 9-24.
- ANATRELLA, T., *La diferencia prohibida. Sexualidad educación y violencia. La herencia de mayo de 1968*, Encuentro, Madrid, 2008.
- Contra la sociedad depresiva*, Sal Terrae, Maliaño, 1994.
- El sexo olvidado*, Sal Terrae, Maliaño, 1994.
- ANGRIST M., COOK-DEEGAN, R., “Who Owns the Genome?”, *The New Atlantis: A Journal of Technology & Society* (Winter), 2006; ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- ARELLANO, J., *Los modelos ontológicos en la historia del pensamiento*, I Semana Andaluza de Filosofía, Málaga, 1979.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000.
- Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.
- Acerca del cielo*, Gredos, Madrid, 1996.
- Acerca del alma*, Gredos Madrid, 1978.

- De generatione animalium*, en *Acerca de la generación y la corrupción; Tratados breves de historia natural*, Gredos, Madrid, 1987.
- ARTIGAS, M., “Cientificismo hoy”, Universidad de Navarra, Inédito. <http://www.unav.es/cryf/elcientificismohoy.html>, 1989.
- AXELROD, W., *The Evolution of Cooperation*, Perseus Books Group, New York, 2006.
- The Complexity of Cooperation: Agent-Based Models of Competition and Collaboration*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- BAK, F., “Scoti Schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis”, *Franciscan Studies*, 1956 (16), pp. 144-165.
- BAUER, B., “Leben Jesu”, *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, 1, 1837.
- BAUMAN, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- La sociedad sitiada*, FCE, México, 2008.
- BECK, U., *Ecological politics in an age of risk*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Risk society: towards a new modernity*, Lage, London, 1992.
- BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S., *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 2001.
- BELL, D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- BELTING, H., *The end of the history of art?*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- BENNETT, O., *Cultural Pessimism. Narratives of decline in post-modern world*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2001.
- BENEDICTO XVI, *Homilía de la Misa de inauguración del año de la fe*, Vaticano, Roma, 2012.
- Educación a los jóvenes en la justicia y la paz*, Mensaje Papal del 1 de enero, Roma, 2012.
- Caritas in veritate*, Vaticano, Roma, 2009.
- Spes salvi*, Vaticano, Roma, 2007.
- Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006.
- Deus caritas est*, Vaticano, Roma, 2005.
- BERGOGLIO, J. M., *Mente abierta, corazón creyente*, Claretiana, iBooks, 2010.
- Homilía*, Buenos Aires, 22 de abril de 2000.
- BOUDON, R., *Effets pervers et ordre social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

- CANCER GENOME ATLAS NETWORK, "Comprehensive molecular characterization of human colon and rectal cancer", *Nature*, 2012 (487), pp. 330-337.
- CASTILLA, G., "El tiempo humano y la virtud ética como modo de ganar tiempo", *Studia Poliana*, 2010 (12), pp. 117-127.
- COLLIER, P., *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries are Failing and What Can Be Done About It*, Oxford University Press, New York, 2010.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Vaticano, Roma, 1965.
- CORAZÓN, R., *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- El pesimismo ilustrado. Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Rialp, Madrid, 2005.
- "Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía", *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), pp. 441-461.
- "La actitud del filósofo. Polo y Descartes", *Studia Poliana*, 2003 (5), pp. 241-261.
- "La soledad de Descartes y la razón como postulado", *Studia Poliana*, 2007 (9), pp. 23-45.
- CORNOUT, A., *Recherches Sur Les Principes Mathematiques De La Theorie Des Richesses*, Nabu Press, Paris, 1713.
- COURTENAY, W., "Nominalism and late medieval religion", *The pursuit of holiness in late medieval religion*, Brill, Leiden, 1974, pp. 26-59.
- CRICHTON, M., "Patenting Life", *The New York Times*, 2007 (23).
- CROZIER, M., HUNTINGTON, S., WATANUKI, J., *Crisis of democracy*, New York University Press, USA, 1975.
- CHAUNU, P., *Historia y decadencia*, Juan Granica, Barcelona, 1983.
- CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- CHOMSKY, N., *Media control: the spectacular achievements of propaganda*, Seven Stories Press, New York, 1997.
- CHOMSKY, N./ HERMAN, E., *Manufacturing consent: the political economy of the mass media*, Pantheon Books, New York, 1988.
- DANTO, A., *After the end of art: contemporary art and the pale of history*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Labor, Barcelona, 1979.
- DE GARAY, J., *El juego: una ética para el mercado*, Díaz de Santos, Madrid, 1994.
- DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1949.

- DELUMEAU, J., *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 1989.
- La confesión y el perdón*, Alianza, Madrid, 1992.
- DELEUZE, G. / GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 2004.
- Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1978.
- Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Principios de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1987.
- Reglas para la dirección de la mente*, Aguilar, Buenos Aires, 1966.
- DEUTSCH, K. W., *Los nervios del gobierno: modelos de comunicación y control políticos*, Paidós, Buenos Aires, 1971.
- DIAMOND, J., *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking Books, New York, 2005.
- DOBSON, K. S. (eds.), *Handbook of Cognitive and Behavioral Therapies*, The Guilford Press, New York, 2010.
- DOMINGO, R., *The New Global Law*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- DOMÍNGUEZ RUIZ, F. / SELLÉS, J. F., “Nominalismo, voluntarismo y contingentismo”, *Studia Poliana*, 2007 (9), pp. 155-190.
- DOSTOIEVSKY, F., *Los hermanos Karamazov*, Cátedra, Madrid, 1987.
- DRIESCH, H., *The history and theory of vitalism*, Macmillan, London, 1914.
- DULBECCO, R., “Jonas Salk (1914-95)”, *Nature*, 1995 (376).
- DUFOUR, D. F., *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Denoël, Paris, 2011.
- DUNS ESCOTO, J., *Tratado acerca del primer principio*, Aguilar, Madrid, 1964.
- Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q.15*, González Ayesta, C. (Edit.), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 199, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, BAC, Madrid, 1960.
- Opera Omnia*, Editio nova juxta editionem Wadding, Parisiis, Apud Ludovicum Vives, 1981.
- DURKHEIM E., *Suicide: a study in sociology*, Routledge, London, 2006.
- The division of labour in society*, Palgrave, Basingstoke, 1984.
- EASTERLY W., *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*. Penguin Press, New York, 2006.

- ECKHART, M. *Opera latina. Cuestiones Parisienses*.
- EDITORIAL, "Paul Feyerabend: Science and the Anarchist", *Science*, 1979 (206), pp. 534-537.
- EDITORIAL, "Error prone", *Nature*, 2012 (487).
- ESQUER, H., *El límite del pensamiento: la propuesta metódica del Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- FALGUERAS, I., "El dar, actividad plena de la libertad trascendental", *Studia Poliana*, 2013 (15), pp. 69-108.
- "Aclaraciones sobre y desde el dar" en FALGUERAS, I. / GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (eds.), *Antropología y transcendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008.
- El cántico de Salomón. Comentario al Cantar de los Cantares*, Edicep, Valencia, 2008.
- "Heidegger en Polo", *Studia Poliana*, 2004 (6), pp. 7-48.
- "Prólogo", en FALGUERAS, I. / GARCÍA, J. A. / PADIAL, J. J., *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003.
- De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- El abandono final. Una meditación teológica sobre la muerte cristiana*, Universidad de Málaga, Málaga, 1999.
- Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna" en FALGUERAS, I. / GARCÍA, J.A; YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.
- FALGUERAS, I. / GARCÍA, J. A., *Antropología y transcendencia*, Universidad de Málaga, Málaga, 2008.
- FARNSWORTH, D., "Medicine's Role in Mental Health Promotion", *Journal of the American Medical Association JAMA*, 1961 (178, 2), pp. 110-113.
- FAULKNER, W., *Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura*, Estocolmo, 10 de diciembre, 1950.
- FEUERBACH, L., *La esencia de la religión*, Páginas de Espuma, Madrid, 2005.
- FERNÁNDEZ-GARCÍA, M. S., "Leibniz y Polo", *Studia Poliana*, 2005 (7), pp. 173-184.

- FEYERABEND, P., *Filosofía Natural*, Debate, Barcelona, 2013.
- La conquista de la abundancia*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1989.
- Against the method, Outline of an anarchistic theory of knowledge*, New Left Books, London, 1975.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1969.
- FRANCIONE, G. L., *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Explotation*, Columbia University Press, New York, 2008.
- FRANCISCO, Papa., *Evangelii Gaudium*, Vaticano, Roma, 2013.
- Discurso a los Embajadores de Kirguistán, Antigua y Barbuda, Luxemburgo y Botswana*, Vaticano, 16 de mayo de 2013.
- FRANCO BARRIO, J., *Kierkegaard frente al hegelianismo*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996.
- FRISELL, T. / LICHTENSTEIN, P. / LÅNGSTRÖM N., “Violent crime runs in families: a total population study of 12. 5 million individuals”, *Psychol. Med.*, 2011 (41, 1), pp. 97-105.
- FROMM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, México, 1956.
- FUKUYAMA, F., *After the neocons: America at the crossroads*, Profile Books, London, 2006.
- GABRIEL Y., *Freud and society*, T. J. Press, Padstow, 1983.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Libertad trascendental y creación”, *Studia Poliana*, 2013 (15), pp. 125-145.
- “Existencia personal y libertad”, *Anuario Filosófico*, 2009 (42, 2), pp. 327-356.
- “La metalógica de la libertad y el abandono del limite mental”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 7-25.
- “Polo frente a Escoto: Libertad o voluntad”, *Studia Poliana*, 2007 (9), pp. 47-65.
- El ser y la libertad*, Edinford, Málaga, 1992.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid, 1976.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994.
- GILLESPIE, M. A., *Nihilism before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

- The theological origins of modernity*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp. Madrid, 1960.
- Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955.
- La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965.
- GONZÁLEZ, A. L., *Persona, libertad, don. Lección inaugural del curso académico 2013-2014*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.
- Ser y participación*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- GONZÁLEZ, A. M., *En búsqueda de la naturaleza perdida*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Manual de historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1981.
- GONZÁLEZ AYESTA, C., *Introducción a Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q.15*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 199, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *Ser e infinito en Duns Escoto*, Eunsa, Pamplona, 2013.
- GÓRICHEVA, T., *Hablar de Dios resulta peligroso. Mis experiencias en Rusia y en Occidente*, Herder, Barcelona, 1987,
- “Nadiezhdá” significa esperanza. Testigos rusos de la fe en nuestro siglo*, Herder, Barcelona, 1988.
- La fuerza de la locura cristiana. Mis experiencias*, Herder, Barcelona, 1988.
- GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992.
- Canticum Canticorum 8, Gregorii Nysseni Opera*, Tomo VI, Brill, Leiden, W. Jaeger (ed.), Harvard University, 1962.
- GRYGIEL, S., *La voz en el desierto. Post scriptum al magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid, 1982.
- Mi dulce y querida guía*, Nuevo Inicio, Granada, 2007.
- GUARDINI, R., “Acerca del significado de la melancolía”, *Alcmeón, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, año XII, 2001 (10, 3).
- The End of the Modern World*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 1956.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.

- Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.
- Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1992.
- Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt; trad. cast., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.
- HACOHEN, M. H., *Karl Popper - The Formative Years, 1902-1945: Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- HARZANYI, J., “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory”, *American Political Science Review*, June 1975 (69, 2), pp. 594-606.
- HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, Paris, 1978.
- HEER, F., *Terror religioso, terror político*, Fontanella, Barcelona, 1965.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.
- La Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.
- Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1996.
- HERNÁNDEZ, L. M. / BLAZER, D. G. (Eds.), *Genes, behavior, and the social environment: moving beyond the Nature/Nurture debate. Institute of Medicine (US) Committee on assessing interactions among social, behavioral, and genetic factors in health*, National Academies Press, Washington D.C, 2006.
- HERRÁN, A. / SANTOS, M., *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- HOBBS, T., *Vita Thomae Hobbes Carmine Expressa*, Opera Latina de Gulielmi, Alemania, 1996.
- Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica o civil*, FCE, México, 2005.
- HÖFFDING, H., *Søren Kierkegaard*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.
- HONNEFELDER, L., *Ens iniquantum ens*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Aschendorf, 1979.
- HORGAN, J., *The end of science: facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*, Addison-Wesley, Redding, 1996.
- HUME, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Ágora, Madrid, 2004.
- HUNTINGTON, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

- IBÁÑEZ-MARTÍN, J., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 2001.
- INCIARTE, F., *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Olms, Hildesheim, 2005.
- IOANNIDIS, J. P., “Why most published research findings are false”, *PLoS Med.*, 2005 (2, 8).
- IOANNIDIS, J. P. *et al.*, “Replication validity of genetic association studies”, *Nature Genetics*, 2001 (29, 3), pp. 306-309.
- ILO INTERNATIONAL LABOR ORGANIZATION, *Trabajo*, Revista de la ILO, [www.ilo.org/public/spanish/bureau/inf/magazine/39/human.htm](http://www.ilo.org/public/spanish/bureau/inf/magazine/39/human.htm).
- IUCN INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE, *Red List of Threatened Species*, [www.iucnredlist.org](http://www.iucnredlist.org), Versión 2010.4
- JUAN PABLO II, *La redención del corazón*, Palabra, Madrid, 2007.
- Sollicitudo rei socialis*, Vaticano, Roma, 1988.
  - Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994.
  - Centessimus annus*, Vaticano, Roma, 1991.
  - Reconciliatio et paenitentia*, Vaticano, Roma, 1984.
  - Discurso inaugural de pontificado*, 16 de octubre de 1978.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, 2005.
- Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 2004.
  - Antropología practica*, Tecnos, Madrid, 1990.
- KENT, B., *Virtues of the will. The transformation of ethics in the late thirteenth century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 1995.
- KIDD, I. J., “Objectivity, abstraction, and the individual: the influence of Søren Kierkegaard on Paul Feyerabend”, *Studies in history and philosophy of science*, 2011 (42, 1), pp. 125-134.
- KIERKEGAARD, F., *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.
- Johannes Climacus o de todo hay que dudar*, Alba, Barcelona, 2008.
  - La época presente*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001.
  - Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid, 2000.
  - Diario*, ed. de M. A. Bosco, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1995.
  - El concepto de la angustia*, Orbis, Barcelona, 1984.
- KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- KRUGMAN, P., *The return of depresión economics*, W.W. Norton & Company, New York, 2000.

- KUHN, TH., *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- ”The metaphysical possibilities of physics”, *English A-1*, ca. 1942.
- KUSHNER, H. I., “Suicide, Gender and Fear of Modernity in Nineteenth-century Medical and Social Thought”, *Journal of Social Theory*, 1993 (26, 3), pp. 461-490.
- LAKATOS, I., *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid, 1970.
- LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral y religión*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- LEFEBVRE, G., *1789: La revolución francesa*, Laia, Barcelona, 1982.
- Le grande peur de 1789*, Nouv, Paris, 1970.
- LECANDA, J. / VARGAS, A. I., “El paradigma neurogenómico: la libertad y las dimensiones antropológicas del paciente”, *Scientia et Fides*, 2015 (3, 2).
- LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, Vaticano, 1891.
- LIVIO, M., “Lost in translation: Mystery of the missing text solved”, *Nature*, 2011 (479), pp. 171-173.
- LOEB, J., *The mechanistic conception of life*, University of Chicago Press, Chicago, 1912.
- LORENZ, K., *Civilized man’s eight deathly sins*, Harcourt, New York, 1974.
- LUTERO, M., *De servo arbitrio*, Obras de Martín Lutero, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Altaya, Barcelona, 1999.
- LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- ”Discurso pronunciado en el acto homenaje al Profesor Leonardo Polo el 24 de junio de 1991”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1).
- LLANO, C., *Etiología del error*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- MARTÍNEZ PRIEGO, C., “La distinción poliana entre antropología y psicología”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 155-173.
- ”Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, *Studia Poliana*, 2005 (7), pp. 119-142.
- MATEO SECO, L., *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Emesa, Madrid, 1978.
- MACIVER, *The ramparts we guard*, Mac Millian Co., New York, 1950.
- MILLÁN PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.
- MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994.

- "Leonardo Polo y el realismo gnoseológico en la actualidad", *Studia Poliana*, 2004 (6), pp. 165-179.
- MORALES, J., *Introducción a la teología*, Eunsa, Pamplona, 1988.
- MORIN, E., *El método. La identidad humana*, vol. V, Cátedra, Madrid, 2003.
- Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- MOTA RODRÍGUEZ, A., "Breve exposición de la metafísica oculta en la poesía de José Valente", *El cotobleplas. Revista crítica del presente*, 2011 (108).
- MÚGICA, F., "El pensamiento social de Leonardo Polo" en POLO, L. (1996), *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*, Eunsa, Pamplona, 1988.
- "El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx", *Anuario Filosófico*, 1988 (29, 2), pp. 815-849.
- MURILLO, J. I., "Leonardo Polo and the Mind-Body Problem", *Journal of Polian Studies*, 2014 (1), pp. 79-91.
- "Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 69-84.
- "Presentación" de POLO, L., *Curso de Psicología General*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 74, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- "¿Son realmente autónomas las ciencias?", en ARANGUREN, J., BOROBIA, J., LLUCH, M., *Fe y Razón. I Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- NICUESA, M., *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 220, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Gredos, Madrid, 2009.
- La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2009.
- Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1998.
- OCKHAM, W., *Opera Philosophica et Theologica*, N. Y. University, St. Bonaventure, 1978.
- OFFE, C., *Contradictions of the welfare state*, MIT Press, Cambridge, 1993.
- ORÍGENES, *Filocalia, vol. I*, Lumen, Buenos Aires, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid, 1980.

- Misión de la universidad*, Alianza, Madrid, 2002.
- PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus precedentes y una propuesta de prolongación”, en FALGUERAS, I. / GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. / PADIAL, J. J., *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003.
- PIO XII, *Discursos y radiomensajes*, VII, Vaticano, Roma, 1946.
- PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid, 1961.
- Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2007.
- Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid, 1955.
- PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2011.
- *República*, Gredos, Madrid, 1987.
- POLANYI, M., *The waning of humaneness*, Little Brown & Co., Boston, 1985.
- “The Republic of Science”, *Minerva*, 1962 (1), pp. 54-74.
- POSNER, R., *Failure of capitalism: The crisis of '08 and the Descent into Depression*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.
- The Crisis of Capitalist Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.
- POUNSTONE, W., *Prisoner's Dilema*, Anchor Books, New York, 1993.
- PRATKANIS, A. R / ARONSON, E., *Age of propaganda: The everyday use and abuse of persuasion*, W. H. Freeman, New York, 2001.
- PULCINI, E., “Modernity and fear” en *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Springer, Amsterdam, 2013, pp. 83-94.
- RACHOOTIN P / OLSEN J, “Prevalence and socio-economic correlates of subfecundity and spontaneous abortion in Denmark”, *Int J Epidemiol*, 1982 (11, 3), pp. 245-249.
- RATZINGER, J., *Mirar a Cristo*, EDICEP, Valencia, 2005.
- Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.
- Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- RAWLS, J., *The Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- RAYMOND DE MONTMORT, P., *Essay d'analyse sur les jeux de hazard*, Jacque Quillau, Paris, 1713.
- READINGS, B., *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

- RHEE, S. H / WALDMAN, I. D, "Genetic and environmental influences on anti-social behavior: A Meta-analysis of Twin and Adoption Studies", *Psychological Bulletin*, 2002 (128), pp. 3-72.
- RIAZA, C., "Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Polo", *Anuario Filosófico*, vol. XXIX, 1996 (2), pp. 985-991.
- RODRÍGUEZ SEDANO, A, "Co-existencia e intersubjetividad", *Studia Poliana*, 2001 (3).  
 –"El trabajo como división de funciones", *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), pp. 993-1001.
- ROLLAND, M / LE MOAL, J / WAGNER, V / ROYÈRE, D / DE MOUZON, J, "Decline in semen concentration and morphology in a sample of 26,609 men close to general population between 1989 and 2005 in France", *Human Reproduction*, 2013 (28, 2), pp. 462-470.
- ROSSELLINI, R., *El cine revelado*, Paidós, Barcelona, 2000.
- SACHS, J., *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, Penguin Books, New York, 2005.
- SAKHAROV, A., *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*, The New York Times Co., New York, 1968.
- SANGUINETI, J. J., "Relaciones entre los tiempos naturales y los tiempos humanos a través de las ciencias y la cultura", *Studia Poliana*, 2010 (12), pp. 21-40.  
 –"Automovimiento y crecimiento como característica de la vida según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 111-131.
- SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989.
- SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México, 1961.
- SINGER, P., *Animal Liberation*, Pimlico, London, 1995.
- SELLÉS, J. F., *La antropología de Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona, 2014.  
 –"The Anthropological Foundation of Ethics and its Dualities", *Journal of Polian Studies*, 2014 (1), pp. 47-77.  
 –*Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013.  
 –*El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, vol. I*, Eunsa, Pamplona, 2012.  
 –*Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*, Editorial Académica Española, Madrid, 2012.  
 –*¿Qué es filosofía?*, EIUNSA, Madrid, 2011.

- Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 227, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- Riesgos actuales de la universidad. Cómo librarse de ellos*, EIUNSA, Madrid, 2010.
- “La sombra de Ockham es alargada”, *Estudios Franciscanos*, 2010 (111, 448), pp. 119-141.
- En defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento*, Universidad de Piura, Piura, 2010.
- “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, nº 6, [www.observacionesfilosoficas.net](http://www.observacionesfilosoficas.net)., 2008.
- “La enfermedad mortal del emotivismo”, *La juventud a examen*, Lydia Jiménez (dir.), Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez”, Fundación Universitaria Española, 2008, pp. 167-194.
- “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, 2008 (13, 1-2), pp. 239-252.
- “La crítica poliana a los puntos centrales de la filosofía ockhamista”, *Studia Poliana*, 2007 (9), pp. 155-190.
- Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006.
- “¿Es el hombre un eventual viajero, o un ser eternizable? Nietzsche a debate en Polo”, *Studia Poliana*, 2006 (8), pp. 269-286.
- El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- SCHOOLER J., “Unpublished results hide the decline effect”, *Nature*, 2011 (470).
- SEN, A., *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- SHELDRAKE, R., *The science delusion: Freeing the spirit of enquiry*, Hodder & Stoughton, London, 2012.
- SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997.
- La riqueza de las naciones*, Pirámide, Madrid, 1996.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1981.
- SOLER GIL, F. J. (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, BAC, Madrid, 2005.
- SOLZHENITSYN, A., *Archipiélago Gulag*, Tusquets, Barcelona, 2007.
- El primer círculo*, Tusquets, Barcelona, 1992.
- Vivir sin mentira*, The Washington Post, 18 de febrero de 1974.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona, 2000.

- SPENGLER, O., *The Decline of the West*, Oxford University Press, New York, 1991.
- STEWART, J. (ed.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*, Ashgate Publishing, Londres, 2011.
- STIGLITZ, J., *Whither socialism?*, MIT Press, Cambridge, 1996.  
 –*El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid, 2002.  
 –*Cómo hacer que funcione la globalización*, Taurus, Madrid, 2006.
- STUART MILL, J., *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 2008.
- STRAUSS, L., “The Crisis of Our Time” y “The Crisis of Political Philosophy”, *The Predicament of Modern Politics*, University of Detroit Press, Detroit, 1964, pp. 41-54, pp. 91-103.
- SUZUKI, D / KNUDTSON, P., *Genethics: The clash between the new genetics and human values*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
- TAYLOR, F., *The principles of Scientific Management*, Norton, New York, 1967.
- THE ENCODE PROJECT CONSORTIUM, “An integrated encyclopedia of DNA elements in the human genome”, *Nature*, 2012 (489).
- THE ONLINE LIDDELL / SCOTT-JONES GREEK-ENGLISH LEXICON  
<http://www.tlg.uci.edu/lsg/>
- TIERNO GALVÁN, E., *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1992.
- TISCHNER, J., *Ética de la solidaridad*, Encuentro, Madrid, 1983.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Corpus Thomisticum, Universidad de Navarra, Pamplona.  
 –*Q.D. De Malo*, Eunsa, Pamplona, 2015.  
 –*Q.D. De Veritate*. Eunsa, Pamplona, 2015.  
 –*Q.D. De Potentia*. Eunsa, Pamplona, 2015.  
 –*Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Eunsa, Pamplona, 2002.  
 –*In I Sent.*  
 –*Contra gentiles*.  
 –*Super Io*.
- TOYNBEE, A., *A study of history*, Oxford University Press, London, 1970.
- TRÍAS, E., *El árbol de la vida*, Destino, Barcelona, 2003.  
 –*La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.  
 –*La lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991.
- VANDERBROUCKE, F., “Le divorce entre Théologie et mystique: ses origines”, *Nouvelle revue théologique*, 1950 (72), pp. 372-389.

- VARIOS AUTORES, *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- VARGAS, A. I / LECANDA, J., “La crisis antropológica de la innovación científica”, *Scientia et Fides*, Torun, 2014 (2, 1), pp. 9-30.
- VARGAS, A. I., “El carácter de *sólo*: una teoría antropológica de la desesperación”, en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Escritos en memoria de Leonardo Polo. Persona y acción. Tomo II*, Cuadernos de Pensamiento Español, n. 54, Universidad de Navarra, Pamplona, 2014, pp. 161-199.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- VENTER J. C., et al. “The sequence of the human genome”, *Science*, 2001 (291), pp. 1304-1351. “Erratum”, *Science*, 2001 (292), p. 1838.
- VIDING, E., “On the nature and nurture of anti-social behavior and violence”, *Ann N Y Acad Sci*, Dec, 2004 (1036), pp. 267-277.
- VOEGELIN, E., *Order and history*, University of Missouri Press, Columbia, 2001.
- Crisis and the apocalypse of man. History of political ideas, vol. VII*, University of Missouri Press, Columbia, 1999.
- The later Middle Ages. History of political ideas, vol. III*, University of Missouri Press, Columbia, 1998.
- El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Hydra, Buenos Aires, 2009.
- VON BALTHASAR H. U., *Gloria, una estética teológica*, vol. 1, Encuentro, Madrid, 1985.
- Gloria, una estética teológica*, vol. 5, Encuentro, Madrid, 1998.
- VON NEUMANN, J / MORGENSTERN, O., *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- WEAVER, R., *Las ideas tienen consecuencias*, Ciudadela, Madrid, 2008.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2005.
- La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 2008.
- WEINBERG, S., *Sueños de una Teoría Final*, Crítica, Barcelona, 2003.
- WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 2003.
- Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid, 2008.
- Persona y acción*, B. A. C., Madrid, 1982.
- WOODGET, J., “We must be open about our mistakes”, *Nature*, 2012 (489, 7414), pp. 5-170.
- WURTZEL, E., *Prozac Nation: Young and Depressed in America*, Riverhead Books, New York, 1994.

YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

–“Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, 1994 (25, 1), pp. 101-124.

–*Fundamentos de Antropología. Un ideal de la existencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2009.

ZIMAN, J., *La Credibilidad de la Ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

ZORROZA, I., “Justice and Dominion in Light of Transcendental Anthropology”, *Journal of Polian Studies*, 2014 (1), pp. 199-213.

# CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. PEDRO DE LEDESMA, *'Summa de moral': la injusticia en las compraventas y el problema de la usura*, Introducción de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, texto y notas de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza e Imanol Resano Duarte (2017)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)
58. CECILIA SABIDO, *El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV: Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal* (2016)

59. MAURICIO LECÓN (ed.), *Perspectivas del De legibus de Francisco Suárez* (2016)
60. ANA ISABEL MOSCOSO, *Una libertad crecientemente. La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (2016)
61. FRANCISCO JAVIER SAGUÉS SALA, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (2016)
62. ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La inmortalidad del alma en Aristóteles: Toledo, Báñez y Suárez*, Introducción y notas de Antonio Ñahuincopa Arango, traducción de José Ángel García Cuadrado (2016)
63. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo* (2016)
64. ALBERTO I. VARGAS / GONZALO ALONSO-BASTARRECHE / DAAN VAN SCHALKWIJK (eds.), *Transcendence and Love for a New Global Society* (2017)
65. ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES, *Diálogos llaneanos. Metafísica y epistemología* (2017)
66. GONZALO ALONSO-BASTARRECHE, MIGUEL MARTÍ SÁNCHEZ, RAFAEL REYNA (EDS.), *Perspectivas del conocimiento. Estudios sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo* (2017)
67. ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES, *Género-sujeto, afecciones y principios de la filosofía de la empresa en Carlos Llano* (2017)
68. PEDRO DE LEDESMA, *La cuestión del dominio en la 'Summa' de moral*, Introducción de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, edición, notas y bibliografía de Enric Fernández Gel y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2017)
69. ALBERTO I. VARGAS, *Genealogía del miedo. Un estudio antropológico de la modernidad desde Leonardo Polo* (2017)