



«Navegar es necesario; vivir, no»

«It is necessary to sail; to live, it is not»

Moris Polanco

Instituto Fe y Libertad
mpolanco@feylibertad.org

Resumen: En este artículo se sostiene la tesis de que la gran transformación cultural que se inició en el siglo XIV con el nominalismo y que dio como resultado la modernidad, cambió la actitud del hombre ante la vida. Básicamente, en lugar de ser vista como un don, esta se ve como un derecho (el primero) ante el cual se supedita todo, incluso la religión. Mientras no cambie su concepción de la vida, la modernidad será reacia a los valores cristianos, y los cristianos corren el riesgo de diluir y desfigurar el mensaje evangélico al tratar de vivir en este mundo si no se forman intelectualmente en las fuentes de su tradición.

Palabras clave: secularismo, modernidad, vida y muerte, nominalismo, darwinismo.

Abstract: This article claims that the great cultural transformation that began in the fourteenth century with Nominalism, and that eventually configured Modernity, changed man's attitude towards life. Basically, instead of being seen as a gift, life is seen as a right (the first one). Everything —including religion— is subordinated to life. As long as Modernity keeps this ideal of life, modernity will be reluctant to Christian values, and Christians are at risk of diluting and disfiguring the evangelical message by trying to live in this world as if they are not intellectually formed from the sources of their tradition.

Keywords: Secularism, Modernity, life and death, Nominalism, Darwinism.

1. Introducción

Cuenta Plutarco que en cierta ocasión Pompeyo el Grande debía dirigir una flota cargada de trigo hacia Roma, y que «cuando estaba a punto de zarpar, se levantó sobre el mar un fuerte viento, y los pilotos vacilaron; él subió el primero a la nave, ordenó levar el ancla y gritó: ‘Navegar es necesario; vivir, no’. Gracias a este acto de audacia y celo, acompañado por la buena suerte, llenó de grano los mercados y de barcos el mar» (Plutarco, 2007, p. 359). Esta famosa anécdota ilustra muy bien, a mi parecer, la actitud fundamental del hombre de la Antigüedad frente a la vida (y a la muerte, como consecuencia). La vida nos ha sido dada para algo, para desempeñar una tarea. No se trata de vivir, simplemente, sino de vivir bien, diría Sócrates. Si, en el cumplimiento de mi misión en este mundo, pierdo la salud o los bienes, o incluso la propia vida, habré vivido bien. Lo que no cabe, la actitud que para un antiguo no tiene sentido, es tratar de conservar la vida a cualquier precio. El hombre moderno, en contraste (sobre todo el hombre de nuestro siglo), piensa que la vida es el valor fundamental, pues es la condición para realizar cualquier proyecto, cualquier tarea. Y al cuidado de la vida y de la salud se orientan la cultura y los medios de comunicación social.

Este cambio de actitud frente a la vida y a la muerte tiene para mí su origen en los cambios culturales que comenzaron a gestarse en la Baja Edad Media, en el calamitoso siglo XIV. Después de la peste negra, la cristiandad no volvió a ser la misma. En el campo filosófico, aparecieron el nominalismo y el voluntarismo; en el social, comienza la lenta transformación del modelo feudal y el nacimiento del Estado, de las monarquías... Aparece la burguesía como nueva clase social, y comienza un período de guerras prolongadas: la guerra de los cien años, las guerras de religión. Sin olvidar la caída de Constantinopla y la llegada de sabios griegos a las ciudades italianas, cargados de volúmenes celosamente guardados durante siglos. Comienza el Renacimiento, y con él, la primera revolución científica y el predominio del método experimental, respaldado por la matemática.

El director cinematográfico Joseph Losey, en *Galileo* (1975), pone en boca del astrónomo de Pisa unas palabras que reflejan el espíritu de la nueva época: «La virtud no es monopolio de la pobreza. Si sus padres¹ fueran ricos y felices, podrían practicar la virtud de la prosperidad y la felicidad» (Losey, 1975). Haciendo omisión del error categorial de llamar virtudes a la prosperidad y la felicidad, lo que Losey intenta señalar es que no hay nada de malo en perseguir

¹ Se dirige al monje astrónomo Fulganzio, que ha ido a visitarlo en la villa en la que estaba recluido, para contarle que iba a dejar la astronomía, pues los descubrimientos de Galileo resultaban «peligrosos», para la gente sencilla que, como sus padres, encontraban consuelo en la idea, aprendida en la iglesia, de que la tierra era el centro del universo y no una roca insignificante perdida en su inmensidad. La virtud de sus padres consistía en sufrir y resignarse, con la esperanza puesta en el descanso del cielo.

la prosperidad material; que no todo debe ser sacrificio y abnegación². Así, paulatinamente, va transformándose la actitud de los hombres ante el don de la vida. Nuestra vida no se ve más como «una mala noche en una mala posada» (santa Teresa de Jesús) ni como un valle de lágrimas (antifona *Salve Regina*). La finalidad y el significado de la vida deben encontrarse en este mundo. A esto podemos llamarle «secularización».

La tesis de este artículo es que la esencia de la modernidad es la secularización de la vida. La secularización de la vida implica o conlleva lo siguiente: (1) el papel de la religión se invierte, en relación a la antigüedad; (2) las virtudes se «aburguesan»; (3) en lugar de ser ideal, la naturaleza es vista como limitación que es preciso superar; (4) la libertad es vista como superación de las limitaciones a mi capricho, no como dominio de mis caprichos, instintos y sentimientos; (5) la felicidad se asocia con el tener y el ejercer dominio sobre el mundo exterior más que con el ser y el autopoerse.

Todo ello implica, y a la vez supone, considerar la vida como un derecho en lugar de un don. Es decir: el criterio de valor es la vida; algo vale en la medida en la que sirve a la vida. Todo tiene como finalidad servir a la vida: virtudes, ciencia, religión... En contraste, para el hombre antiguo, el fin es el valor y el medio, la vida. La vida se nos da, como don, para entregarla, y en esa entrega, en ese vaciarnos de nuestra vida, encontramos la felicidad. El hombre moderno cree que tiene el derecho a vivir y a que todo esté al servicio de la preservación y crecimiento de la vida. Soy feliz en la medida en la que preservo mi vida, no en la medida en la que la entrego. El hombre antiguo «muere porque no muere» (la muerte es «la hermana muerte»). La «última tula» para el hombre moderno es, precisamente, la muerte: todo su empeño radica en superar la muerte y alcanzar la inmortalidad.

El corolario de estas tesis es que una cultura construida con los supuestos de la modernidad rechaza el cristianismo. O bien, que la modernidad es la ciudad terrena, fundada por el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios (san Agustín). Quien acepta esta tesis y su corolario, si es cristiano, no debe caer en la trampa de tratar de «hacer las paces» con la modernidad. Debe tratar de superar la modernidad.

Quienes objetan mi tesis citan a san Ireneo: «La gloria de Dios consiste en que el hombre viva». A esta objeción respondo que la cita completa dice: «La gloria de Dios consiste en que el hombre viva, y la vida del hombre consiste en la visión de Dios» (Deiverbum.org, 2020). Esto implica que fuera de la visión de

² Creo que Losey comete el error común de asociar virtud con sacrificio. Es cierto que las virtudes se adquieren con esfuerzo; pero el esfuerzo no es la esencia de la virtud. Es justamente lo contrario: se sabe que se ha alcanzado una virtud cuando, precisamente, realizamos su acción correspondiente con facilidad y alegría. Así, quien posee la virtud de la castidad, por ejemplo, no tiene problema en guardar su alma y su cuerpo de las tentaciones de la sensualidad.

Dios, fuera de la vida de la gracia, la vida del hombre no es auténtica, no puede florecer. La modernidad, pues, está abocada al fracaso.

Aun se puede objetar que no conviene rechazar de plano la modernidad; que sus frutos son utilizables. Y citan a san Mateo: «no quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha que aún humea» (Mt 12:20). Pero la modernidad ni es caña cascada ni mecha apagada. Su proyecto es firme, y no solo se apaga, sino que crece.

En lo que sigue expondré con más detalle las implicaciones del proyecto moderno enumeradas arriba, las objeciones a mi tesis y mi réplica, para concluir esbozando un proyecto de investigación para construir una cultura nutrida por los valores cristianos.

2. Implicaciones o supuestos de la modernidad

► *En la modernidad, el papel de la religión se invierte*

German Grisez define la religión como «la más-que-humana fuente última de significado y valor» (Grisez y Shaw, 1993). Desde sus orígenes, los pueblos han organizado la vida de los individuos y de las familias en torno al culto divino. Los dioses protegían a la ciudad porque eran honrados, porque sus habitantes sacrificaban (volvían sagrado) lo mejor de su vida: le consagraban el hijo primogénito, escogían los mejores animales y frutos de sus cosechas como ofrenda, de la cual no se podían alimentar los hombres. En muchos pueblos, incluso, ofrendar la propia vida a Dios era considerado un honor. Así fue, por ejemplo, en el caso de tantos mártires (=testigos) de Israel y de la Iglesia cristiana. Aun hoy en día, multitud de cristianos dan su vida por su fe. El ejemplo más claro de que Dios nos puede pedir ofrendar la vida es, desde luego, el sacrificio que Dios exige a Abraham para poner a prueba su fe. Le pide, ni más ni menos, la vida de su hijo Isaac, y Abraham no lo considera un absurdo.

Para el hombre moderno, en cambio, el martirio es un contrasentido. El hombre está destinado a vivir, no a morir. Incluso la mortificación corporal resulta absurda. Dios no puede (¿o sí?) querer que el hombre sufra. Ya Cristo, el Hijo de Dios, padeció y murió por nuestros pecados³. Un ejemplo de este cambio de paradigma lo encontramos en la película *Silencio*, de Martin Scorsese. En ella se narra la historia de un par de sacerdotes jesuitas que piden permiso al general de su orden para ir a Japón a buscar a su mentor, quien había partido como misionero años atrás (siglo XVII). Corría el rumor de que este sacerdote (el padre

³ En este sentido, se entiende por qué muchos consideran que la teología protestante está en consonancia con los valores modernos.

Ferreira) había cometido apostasía y vivía ahora cómodamente protegido por las autoridades japonesas. Incrédulos, los jóvenes jesuitas (Garupe y Rodrigues) se dirigen a Japón (serán los últimos que envía la orden). Después de llevar consuelo a la pequeña comunidad cristiana de japoneses, los discípulos de Ferreira son capturados; Garupe encuentra el martirio, ahogado en el mar, mientras que a Rodrigues lo destinan a servir un propósito similar al de Ferreira: pretenden que reniegue de su fe, a la vista del pueblo. Lo primero que hacen es llevarle a su antiguo mentor Ferreira. En efecto, este justifica ante Rodrigues su decisión de negar su fe y trata de convencerlo de que el martirio es inútil. Pero Rodrigues, escandalizado, permanece firme en su decisión de ser fiel a su fe. Entonces, los japoneses lo hacen presenciar la tortura de campesinos cristianos japoneses y le advierten que, a menos que él abjure de su fe, esos campesinos morirán desangrados lentamente. Es en ese momento cuando Rodrigues, supuestamente, escucha la voz de Cristo, que le pide negarlo para salvar a sus hermanos. Rodrigues entiende ahora que Dios no puede querer que sus hijos mueran, y hace lo que le piden los japoneses: que pise un icono de la Virgen. Posteriormente, Rodrigues se casará con una japonesa y trabajará junto con Ferreira para descubrir símbolos cristianos ocultos en las mercaderías que llegan de Occidente a Japón. Pero hay algo más: cuando, al pasar de los años, Rodrigues muere, es cremado según la tradición japonesa. Apretado en su puño derecho, junto al pecho, se aprecia un pequeño crucifijo. ¿Murió, entonces, Rodrigues como creyente o el hecho de haber negado públicamente a Cristo lo separó de la iglesia? El mensaje de la película parece ser que Cristo no quiere que sus discípulos mueran, sino que lleven una vida plena (Scorsese, 2016). ¿Cómo entender, entonces las palabras del Evangelio: «Y a cualquiera que me niegue delante de los hombres, ¿yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10:33)?

Aunque quiero generalizar, me parece que los movimientos pentecostales, que tanto han proliferado en Latinoamérica desde las últimas décadas del siglo pasado, difunden precisamente la idea de que Dios y la religión están al servicio de la prosperidad humana, entendida en términos materiales. La adoración que se le debe a Dios resulta, en cierta forma, interesada. Dios bendice con abundancia de bienes a quienes cumplen sus mandamientos. Desde la doctrina de los evangelios de la prosperidad se hace difícil la interpretación de los textos bíblicos: «El que quiera venir conmigo, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mt 16:24); «El discípulo no es más que su maestro, ni el siervo más que su señor. Bástale al discípulo ser como su maestro, y al siervo como su señor. Si al padre de familia llamaron Belcebú, ¿cuánto más a los de su casa?» (Mt 10: 24-25).

► *Las virtudes de la modernidad son burguesas, lo cual es un contrasentido*

Deirdre McCloskey dice en *Las virtudes burguesas* que «los burgueses pueden ser buenos. Generalmente son buenos» (p. XII), pero que aun así «tienen escrúpulos» («And yet it worries»). Obsérvese que asume la carga de la prueba; la conclusión de su libro es que «entonces, los burgueses pueden ser buenos». Esto es así porque tradicionalmente se ha dado por descontado que los comerciantes (quienes viven atentos a las ganancias, los ricos) difícilmente entran en el reino de los cielos (Mt 19:24). El intento de McCloskey es loable. En cierto sentido, es parecido al de Adam Smith en algunos pasajes de *La teoría de los sentimientos morales*: el mundo inevitablemente ha cambiado, las virtudes heroicas o marciales hacen el papel de don Quijote (el ridículo), así que aceptémoslo y convivamos con los burgueses, los nuevos ricos. Incluso —para que la transición sea más suave— que se les permita comprar títulos nobiliarios, así todos ganan. Pero las virtudes de McCloskey no dejan de ser virtudes al servicio de la sociedad comercial —así lo pone el subtítulo. ¿Y si una o más de estas virtudes no representan ventaja para el comercio? ¿Qué sucede con los consejos evangélicos, pobreza, castidad y obediencia? McCloskey no los menciona. ¿Cómo conciliar las advertencias contra la codicia y la avaricia de los doctores de Salamanca con la neta afirmación de McCloskey de que «la ganancia es buena, para nosotros y para nuestras almas» (p. XI)? Se pueden —McCloskey lo prueba— salvar los valores religiosos en una sociedad capitalista («Capitalistic work is consistent with religious values», dice nuestra autora), pero esto parece más una concesión graciosa; como cuando los nuevos ricos se mudan a una casa amueblada y decorada: dejan todo en su lugar porque no saben qué quitar o qué dejar. Con el tiempo venderán las reliquias de los antiguos propietarios (McCloskey, 2007, xii).

Desde un punto de vista tradicional, la expresión «virtudes burguesas» parece un oxímoron. En efecto, la virtud se ha asociado con los fuertes y nobles (etimológicamente, viene del latín *vis, vir*: fuerza; «viril» también procede de allí); y los burgueses son, justamente, el sector social que, por definición, no es noble. A lo largo de la historia, la clase de burgueses y comerciantes se ha asociado con el dolo y el engaño, con lo ruín y perverso, con la astucia calculadora. La virtud de la prudencia, por ejemplo, se presenta en los burgueses como «prudencia de la carne»:

La prudencia de la carne, opuesta a la verdadera prudencia o «prudencia del espíritu», es la de la persona que se propone como fin el deleite de la carne o la propia excelencia, y realiza los actos propios de la prudencia (consejo, juicio, imperio) para alcanzarlo. Se puede decir que esa persona actúa «prudentemente», pero no para conseguir su verdadero fin último, sino un fin falso que le aparta de Dios. (García, 2020)

El burgués se caracteriza, precisamente, por el excesivo interés que pone en conservar sus bienes:

Los bienes materiales, el trabajo, los negocios, la ciencia, el éxito profesional, etc. son bienes, pero bienes mediales, es decir, medios que sirven para conseguir el fin último. Puede suceder, sin embargo, que la persona los convierta en fines. La consecuencia es que entonces dejan también de servir como medios. La solicitud que se pone en obtener esos bienes no puede llamarse prudencia.

Puede ocurrir también que, sin llegar a considerarlos fines últimos, la persona ponga una solicitud excesiva en obtenerlos. La causa de ese excesivo interés puede ser la vanidad, la sensualidad, etc.

Otro vicio consiste en el temor excesivo a perder en el futuro lo que se tiene (salud, belleza, bienes materiales, trabajo, prestigio, etc.), a pesar de poner los medios razonables para cuidar esos bienes. Esta preocupación excesiva por el futuro puede revestir también la forma de temor a no lograr lo que se piensa alcanzar. (García, 2020)

Lo que McCloskey llama «virtudes burguesas» son aquellas cualidades que se necesitan o que conviene tener para llevar una vida cómoda y sin sobresaltos. Podemos decir que esta autora da la razón a Alasdair McIntyre cuando, en *Tras la Virtud* (1981) sostiene que la modernidad solo conserva el léxico moral de los clásicos, pero que lo ha vaciado de contenido, o bien, ha alterado las definiciones, de manera que «en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está como en un grave estado de desorden conceptual» (Santiago, 2020).

Incluso Adam Smith se lamentaba de que la sociedad industrial y comercial, cuyo origen situaba en la división del trabajo, tenía como efecto indeseable la desaparición de las virtudes que él llamaba marciales. Como dije en otro lugar, para el padre del capitalismo «La sociedad comercial tiene la desventaja de “diluir” las virtudes marciales y de exponer a los hombres a la corrupción de su carácter, pero tiene la inestimable ventaja de que favorece la libertad y la seguridad, condiciones indispensables para la felicidad» (Polanco, 2017, p. 10). En las propias palabras del autor de *La riqueza de las naciones*: «De esta forma, parece que su destreza en su propio oficio es adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales (RN, pp. 717-718)» (Polanco, 2017, p. 21).

Esto no quiere decir, sin embargo, que Smith fuera partidario de las «virtudes burguesas»; al contrario: en varios lugares alaba Smith las virtudes marciales, y se lamenta de que el comercio tenga un efecto negativo en ellas. Lo

que Smith busca, en cierta forma, es quedarse con ambas: «[l]a explicación dialéctica de las virtudes que hace Smith está dedicada más bien a mostrar cómo ambas formas de virtud pueden ser armonizadas» (Hanley, 2009, p. 45), maximizando los beneficios y reduciendo las deficiencias de cada categoría. (Polanco, 2017, p. 28)

En conclusión, lo que la modernidad llama «virtudes» no son más que destrezas encaminadas a asegurarse una vida cómoda y segura (el ideal de la burguesía). Las auténticas virtudes son «hábitos operativos buenos» que nos predisponen a vivir la vida según la voluntad de Dios. Esas mismas virtudes nos capacitan para entender la paradoja de la que habla el gran místico san Juan de la Cruz: «Muere si quieres vivir, sufre si quieres gozar, baja si quieres subir, pierde si quieres ganar».

► *Para la modernidad, la naturaleza no es ideal, sino límite para superar*

Para los griegos de la Antigüedad, el mayor pecado que podía cometer un hombre era la *hybris*, la desmesura que lo lleva a transgredir los límites impuestos por los dioses a los hombres. El hombre conoce sus límites al conocer su naturaleza, que es, a la vez un ideal de perfección. El hombre perfecto es el que se posee en el origen, y domina sus pasiones y sentimientos por medio de la razón. Algo análogo sucede con el mundo natural que lo rodea: puede y debe adaptarlo a sus necesidades, pero solo en la medida en que lo necesite. Se busca un equilibrio entre la naturaleza exterior y la interior, equilibrio que da como resultado la paz del espíritu. Ese «actuar conforme a naturaleza» produce como fruto característico la paz interior, así como la convicción de que ni la muerte ni la enfermedad son males; el verdadero mal es el moral, como pensaba Sócrates: «entonces yo hice ver, no con palabras sino con hechos, que la muerte a mis ojos era nada, permítaseme esta expresión, y que mi único cuidado consistía en no cometer impiedades e injusticias» (Platón, 1871, p. 73).

En contraste, desde la primera revolución científica (siglo XVI) el hombre ve la naturaleza (propia y exterior) con temor, pues sabe que, si no la domina, lo puede destruir. Por otra parte, el hombre moderno cree haber descubierto que la matemática es la esencia de todo (a lo Pitágoras). De la filosofía como forma de vida («la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía» (Hadot, Carlier y Davidson, 2009, p. 156)) se pasa a la filosofía como ciencia natural y luego a la ciencia experimental. La naturaleza, entonces, es considerada como «lo otro» que debe ser dominado, con el fin principal de hacerse una morada más cómoda en esta tierra. Sobre la naturaleza se opera. Como dice el papa Ratzinger,

Su relación con la naturaleza a la (que se mira no como creación) resulta ser la de alguien que opera sobre ella y en modo alguno la de quien aprende. Persiste entonces como una relación de dominio basándose en la presunción de que el cálculo racional puede ser tan inteligente como la «evolución» y por lo tanto puede llevar al mundo a nuevos niveles. Antes de este punto, el proceso de desarrollo debía abrirse paso sin intervención humana. (Ratzinger, 1989)

El hombre moderno pierde así la oportunidad «de oír el profundo mensaje de la creación, el mensaje del Creador» (Ratzinger, 1989). En lugar de escuchar atenta y respetuosamente la creación, el hombre de hoy se propone

transformar la condición humana mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías ampliamente disponibles, que mejoren las capacidades humanas, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual. («Transhumanismo - Wikipedia, la enciclopedia libre» 2020)

Y es que, para la modernidad, madre del existencialismo,

el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y (...) después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho.

Pero sabemos que esa dominación del mundo natural no siempre ha tenido el éxito pretendido, y en algún caso ha producido más daños que beneficios (alteraciones climáticas, nuevas epidemias y enfermedades...). El hombre, en definitiva, no vive en paz con la naturaleza ni con su propia naturaleza.

► *La modernidad concibe la libertad como ausencia de limitaciones, no como libertad interior*

En la modernidad predomina una concepción de la libertad como capacidad para hacer lo que se desea, como ausencia de limitaciones. Incluso si tenemos en cuenta la famosa distinción entre libertad negativa y libertad positiva de Isaiah Berlin, no se sale del ámbito político.

En la Antigüedad, además de la visión «política» de la libertad, se concedía gran importancia a la libertad interior o dominio de sí. Es verdad que en la Antigüedad no se veía mal la esclavitud ni la discriminación hacia la mujer o los extranjeros. Pero también sabemos que los esclavos, por lo general, eran tratados con humanidad. Exesclavo era el filósofo estoico Epicteto, autor de un manual y de dos cartas que han llegado hasta nosotros. El estilo de vida filosófico, la vida filosófica, consistía sobre todo en una vida libre de las presiones

del ambiente, de las ansias de poder y dominación, del afán de riquezas. Sabido es, por ejemplo, que para Sócrates «no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible equivale a estar muy cerca de la divinidad» (Olivares Chávez, 2009). De igual manera, los académicos, los estoicos e incluso los epicúreos ponían especial cuidado en conservar su libertad interior.

Quien no se posee en el origen, quien no es dueño de sí, no puede entregar su vida. Y, como hemos visto, el hombre antiguo ve la vida como un don que ha recibido para gastarlo, para entregarlo en el servicio o cumplimiento de una misión. Según Barrow, ese sentimiento de misión era el que movía el espíritu de los romanos:

A través de toda su historia, los romanos sintieron de un modo intenso que existe una «fuerza» ajena al hombre, considerado individual o colectivamente, que éste [sic] debe tener en cuenta. Necesita el hombre subordinarse a algo. Si rehúsa, provoca el desastre; si se somete contra su voluntad, se convierte en víctima de una fuerza superior; si lo hace voluntariamente, descubre que puede elevarse a la categoría de cooperador; por medio de la cooperación puede vislumbrar la dirección e incluso la finalidad de esa fuerza superior. La cooperación voluntaria da a su obra un sentido de dedicación; las finalidades se hacen más claras, y el hombre se siente como agente o instrumento en su logro; en un nivel más alto, se llega a tener conciencia de una vocación, de una misión para sí y para los hombres que, como él, componen el Estado. (Barrow, 1992, p. 11)

Pero para ser cooperador en la misión que se le asigna, el hombre debe poseerse, para poder entregarse. Esta entrega no le resta libertad, sino que le da un sentido u orientación a su libertad. La calidad de la vida de un hombre se mide por la calidad de los compromisos en que empeña su libertad. No es más libre quien «guarda» su libertad, sino quien la emplea mejor.

El hombre moderno ve en los compromisos limitaciones de la libertad; considera que es más libre quien tiene más poder y riquezas, pues puede hacer lo que le dictan sus caprichos. No comprende que el querer es un apetito racional; que una cosa es querer y otra «tener ganas». Las ganas son sentimientos o caprichos, que muchas veces son rémora para lo que queremos, guiados por la razón.

Obviamente, tras los mandamientos divinos, el hombre moderno no ve más que limitaciones a la libertad, mientras que el antiguo ve el cauce para el ejercicio de ella.

- *El hombre moderno asocia felicidad con tener riquezas y poder; el antiguo, con dar sentido a la vida*

Si se hiciera una encuesta en la que se preguntara «¿en qué consiste la felicidad?» a los hombres de nuestro tiempo, con las opciones: a) poder, b) dinero, c) sentido de la vida, es casi seguro que nuestros voluntarios elegirían mayoritariamente las dos primeras opciones. Y como el hombre es hombre, y las pasiones son las pasiones, seguramente en cualquier ciudad del mundo antiguo también muchos responderían de la misma forma. Pero no los filósofos.

En este punto (la noción de felicidad) se da un cambio radical con el Renacimiento. El más claro ejemplo de la mentalidad moderna es el filósofo inglés Thomas Hobbes. Según Hobbes, «cada individuo está preocupado exclusivamente en la gratificación de sus deseos personales, y la medida de la propia felicidad es el éxito alcanzado en mantener un flujo continuo de gratificaciones» (Polanco, 2018, p. 170). Nada más opuesto a la ética clásica. Para casi todas las escuelas filosóficas antiguas, la felicidad consiste justamente en lo contrario: no en «mantener un flujo continuo de gratificaciones» sino en contener o dominar las pasiones.

Una excepción a esta tendencia, materialista y mecanicista, la constituyeron los autores del Humanismo (italiano, pero también el hispano y el nórdico). Así, por ejemplo, para Francisco Petrarca «la dignidad del individuo no es consecuencia de lo que es (el animal racional que ocupa la cúspide de la creación) sino de lo que hace, del hecho de que emplea su voluntad en liberarse a sí mismo del dominio de sus pasiones» (Gillespie, 2008, p. 64). También la ética kantiana, que se inspira bastante en la estoica, pone la piedra de toque de la dignidad humana en liberarse de las pasiones: «Pero las inclinaciones mismas —sostiene Kant en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas (Polanco, 2018, p. 232)⁴.

El hombre de la Antigüedad asocia con relativa facilidad «conformidad con el ordenamiento natural» (de su propio ser, del ser de las cosas con las que se relaciona) con felicidad, de manera que es más feliz quien vive de acuerdo con los dictados de la naturaleza. Por eso las distintas escuelas de filosofía antigua —particularmente, los estoicos— desarrollaron una física o estudio de los entes naturales, desde los astros hasta los ríos y los insectos, para saber con mayor exactitud cómo adecuar la conducta propia a las exigencias del orden cósmico, transido de racionalidad y sentido.

⁴ Desde un punto de vista cristiano, su único fallo está en no considerar la debilidad propia de la naturaleza humana, consecuencia del pecado de origen. Solo con la ayuda de la Gracia, santificante y actual, es posible al hombre alcanzar el completo dominio de sus tendencias (Servizio Internet Vaticano (2020).

Como consecuencia del darwinismo, la noción de orden (teleología) y aun la de naturaleza se abandonan; solo quedan procesos gobernados por la casualidad que terminan produciendo las distintas especies.

En un solo capítulo, [Darwin] reemplazó por completo siglos de certeza sobre el diseño divino con la noción de un proceso mecanicista no intencional —la selección natural— que podía lograr el mismo resultado. Es difícil sobreestimar el efecto que esta intuición tuvo no solamente en biología, sino en la visión del mundo de la gente ordinaria (Coyne, 2009, p. 126)

La revolución darwinista es análoga, por sus efectos, a la revolución nominalista del siglo XIV, que niega la existencia de los universales y, por consecuencia, nuestra capacidad para conocer las esencias o naturalezas. No existe, pues, la causalidad formal aristotélica. Y ahora, con el darwinismo, tampoco existe la causalidad final. No es de extrañar que los existencialistas lleguen a la conclusión de que «el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo [solo] será después, y será tal como se haya hecho» (Mente Filosófica, 2020).

El efecto del nominalismo-darwinismo-existencialismo en la comprensión de la moral es obvio: subjetivismo, relativismo, éticas de situación...

Ya no se entiende la conciencia como el conocimiento proveniente de una forma superior de comprensión. Es en cambio la autodeterminación del individuo, que no puede estar dirigida por otros, una determinación mediante la cual cada persona decide por sí misma lo que es moral en una situación dada. (Ratzinger, 1989)

3. Corolarios

De la tesis anterior se sigue con necesidad lógica que:

1. En el mundo antiguo, la vida se veía como un don que, a su vez, exigía fuera donada o entregada, en la forma de servicio de una causa, una tarea o una misión. La parábola evangélica de los talentos ilustra esta actitud fundamental: son premiados los siervos que hicieron rendir los talentos recibidos, mientras que el siervo que simplemente guardó el talento es condenado a las tinieblas exteriores (Mt 25: 14-30).
2. En contraste, en el mundo moderno la vida es el primero de los derechos. Las personas tienen derecho, ante todo, a preservar su vida y a hacer todo lo necesario para ello. Cada uno es libre de emplear su vida en lo que de-

see, y solo él puede decidir cómo vivir. La primera obligación del Estado es defender la vida de los ciudadanos. La religión, como todas las demás instituciones sociales, debe estar al servicio de la vida.

3. El mensaje cristiano resulta extraño a la modernidad, o en todo caso poco realista en sus exigencias y planteamientos. Los cristianos del siglo XXI se ven compelidos a vivir de acuerdo con unos valores que, para el mundo moderno, resultan incomprensibles (piénsese en la práctica de la mortificación y de la penitencia, en la exhortación a practicar la virtud de la pobreza, o de dedicar tiempo a los ritos sagrados). No cabe duda de que la modernidad se construyó con supuestos distintos a los cristianos.

4. Objeciones a la tesis

Como adelantaba en la introducción, quienes objetan la tesis de este ensayo sostienen que Dios es glorificado precisamente con la vida, no con la muerte, y citan a san Irineo: «Gloria Dei, vivens homo» (*Contra las Herejías*, 4:20). Pero esta cita hay que entenderla en su contexto. La cita continúa: «Vita hominis visio Dei» (la vida del hombre consiste en la visión de Dios). Esto significa que Dios no es glorificado solamente con la vida natural del hombre, sino con que este viva la vida de la gracia y alcance la visión beatífica. Una vida humana sin Dios es una vida puramente animal, y una vida así no glorifica a Dios.

También se puede objetar que «toda la ley y los profetas» se resumen en un doble mandamiento: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Y que la forma en que sabemos que amamos al prójimo es si lo alimentamos cuando está hambriento, le damos de beber cuando está sediento, lo vestimos cuando está desnudo...; en suma, cuando vivimos la misericordia. Todo ello está bien y es preciso vivirlo, pero también conviene recordar que, como discípulos de Cristo, estamos llamados a ser testigos de su muerte y resurrección. El mensaje del Evangelio no consiste en hacer la vida más cómoda o llevadera, sino en vivir para la gloria de Dios y la salvación de las almas. La Iglesia no es una organización no gubernamental más, destinada a aliviar la pobreza, las enfermedades y demás miserias humanas; su misión es sobrenatural («mi reino no es de este mundo»). Los cristianos debemos ser como el alma para el mundo, recordar a todos que «no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». En este sentido, la vocación de los religiosos, que abandonan el mundo para dedicarse exclusivamente al servicio de Dios no ha pasado de moda y cumple una función importantísima en el seno de la iglesia: recordarnos que de nada nos sirve ganar el mundo entero si perdemos nuestra alma.

La segunda objeción proviene de los compatibilistas o conciliadores. Sostienen algunos filósofos cristianos que los mejores frutos de la modernidad

son de raíz cristiana, y que mal haríamos en rechazarlos de plano solo porque han brotado en sociedades ateas, agnósticas o anticristianas. Como ejemplos de estos logros de la modernidad que el cristiano no puede ni debe rechazar señalan la ciencia y la tecnología, la sana separación de la Iglesia y el Estado, el derecho a la libertad de conciencia y a la expresión del pensamiento (en suma, todos los derechos humanos contenidos en la declaración de la ONU de 1948), el sistema económico de libre empresa o libre mercado, etc. A esta objeción puede responderse con la frase de Terencio: «Homo sum, humani nihil alieno a me puto» («Soy hombre y nada de lo humano me es ajeno»), y con la de san Ambrosio (o a él atribuida): «Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est» («Toda verdad procede del Espíritu Santo»). Desde luego, no todo en la modernidad es malo o contrario a los valores evangélicos. Nuestro Señor, en su tiempo, vivió como un judío normal y corriente, que incluso pagaba sus impuestos y recomendaba obedecer a las legítimas autoridades. Seguramente, además del arameo, hablaba griego, la *koiné* propia de su región. El punto es que los cristianos no podemos distraernos con los medios (la economía, la tecnología) porque corremos el riesgo de olvidar nuestro destino último. Si bien es cierto que el mundo presente, en los países desarrollados, dista mucho de ser una «mala posada», en el fondo todos sabemos que los bienes materiales no colman nuestras ansias de felicidad; que, como decía Oscar Wilde, «solo hay algo más triste que desear algo con toda el alma y no tenerlo: desear algo con toda el alma y tenerlo».

No sabemos cómo sería nuestro mundo sin los avances tecnológicos y científicos que nos ha legado la modernidad, pero algo sabemos de su costo: el secularismo, el materialismo, el consumismo. El reto es conservar lo bueno sin tragarse lo malo. El peligro, creo yo, es siempre la idolatría: el hacer otros dioses del producto de nuestras mentes y olvidar al único Dios verdadero.

5. Conclusión

En cierta forma, es conveniente que el cristiano se sienta extranjero en este mundo (Rom 12:2), pues así no olvida su destino eterno, su patria verdadera. Pero también es cierto que debe esforzarse en construir un mundo que, de una u otra forma, lo haga elevar su mente y su corazón al Creador. El cristiano debe vivir en el mundo, sin ser mundano; debe ser la sal de la tierra, el alma del mundo. Para ello necesita vivir endiosado, con los pies en la tierra, pero la cabeza en el cielo. Todo lo humano noble (incluidas la ciencia y la tecnología) le pertenecen, como heredero que es del Creador del universo. Es cierto que el mundo es de Dios, pero, lamentablemente, resulta que los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz (Lc 16:8). Nadie puede negar que vivimos en un ambiente cultural que no solo no aprecia, sino que rechaza y persigue, los valores cristianos. A nosotros, cristianos del siglo XXI nos ha tocado el reto

de mostrar a los hombres la belleza de nuestra fe, mediante nuestras obras, plenamente humanas por ser plenamente cristianas.

Más concretamente, pienso que la manera de construir una cultura nueva, que esté nutrida por los valores cristianos (como la sangre nutre al cuerpo), tiene como requisitos ineludibles: (1) que los cristianos se formen intelectualmente con los escritos de los autores cristianos y clásicos; esto supone: (a) que en el plan de estudios se le dé mayor importancia a la lectura de dichos autores, preferiblemente en su lengua original (griego y latín); (b) que la formación académica de los cristianos esté centrada en las artes del lenguaje, en la filosofía, la historia y la teología; (c) la formación en ciencias debe ser teórica, sin necesidad de que descienda a la enseñanza práctica. (2) Es preciso recuperar el legado de los autores humanistas cristianos de los siglos XVI a XVIII, como Giambattista Vico, Baltasar Gracián y los doctores de la llamada Escuela de Salamanca, que entrevieron el rumbo que estaba tomando la filosofía de su tiempo, de raíces nominalistas, racionalistas y empiristas. Se trata de construir un nuevo humanismo, que busque formar hombres sabios y virtuosos, no hombres simplemente informados, o muy hábiles para resolver problemas técnicos. (3) Devolver a la política su nobleza original, de manera que los cristianos no teman dedicar sus mejores esfuerzos a trabajar por el bien común. Esta es una tarea que también requiere formación en el *trivium* (gramática, lógica y retórica). (4) Fomentar la formación de institutos dedicados a investigar precisamente este tema: cómo construir una cultura auténticamente cristiana en el siglo XXI.

Referencias

- Barrow, R. H. (1992). *Los romanos* (2a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Coyne, J. A. (2009). *Why evolution is true*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Deiverbum.org. (2020). *San Ireneo de Lyon (28 de junio) – Homilias | deiverbum.org*. Recuperado de https://www.deiverbum.org/06-28_memoria_san-ireneo-obispo-y-martir_homilias/
- García, R. (2020). *Los pecados contra la prudencia*. Recuperado de <https://psicolog.org/teologa-moral.html?page=8>
- Gillespie, M. A. (2008). *The theological origins of modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grisez, G. y Shaw, R. (1993). *Ser persona: Curso de ética. Manuales universitarios*. Madrid: Rialp.

- Hadot, P., Carlier, J. y Davidson, A. I. (2009). *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (1° ed.). *Alpha, bet & gimmel: Vol. 15*. Barcelona: Alpha Decay.
- Kino Lorber (Productor). & Losey, J. (Director). (1975). *Galileo*.
- McCloskey, D. N. (2007). *The bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce* (Paperback edition). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Mente Filosófica. (2020). *La existencia según Jean Paul Sartre*. Recuperado de <https://www.mentefilosofica.com/2010/10/la-existencia-segun-jean-paul-sartre.html>
- Olivares Chávez, C. (2009). Jenofonte y su recuerdo de Sócrates: algunos apuntes. *Nova tellus*, 27, 149-180. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30582009000200006&nrm=iso
- Platón. (1871). *Apología de Sócrates*. Madrid.
- Polanco, M. (2017). *La filosofía moral de Adam Smith. Biblioteca de la Libertad. Formato menor: Vol. 32*. Madrid: Unión Editorial.
- Polanco, M. (2018). *Teorías Éticas: De Platón a Nietzsche*. Miami: Editorial Arje.
- Ratzinger, J. (1989). *Dificultades a las que se enfrenta la Fe hoy en Europa*. Recuperado de <https://sedessapientiablog.wordpress.com/2018/02/13/dificultades-a-las-que-se-enfrenta-la-fe-hoy-en-europa/>
- Santiago, P. (2020). «Tras la virtud»: síntesis y recensión - Almudi.org. Recuperado de <https://www.almudi.org/recursos/virtudes/9661-Tras-la-virtud-sintesis-y-recension>
- SharpSword Films (Productor) & Scorsese, M. (Director). (2016). *Silence*.
- Servizio Internet Vaticano. (2020). *Catecismo de la Iglesia Católica, Tercera parte, Primera sección, capítulo tercero, artículo 2, 1987-2029*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c3a2_sp.html
- Transhumanismo - Wikipedia, la enciclopedia libre.*