

Filippi, Silvana

*Algunas consideraciones sobre el fin de la
edad media y el destino de la civilización
contemporánea*

Tábano N° 8, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Filippi, Silvana. "Algunas consideraciones sobre el fin de la edad media y el destino de la civilización contemporánea" [en línea]. *Tábano*, 8 (2012). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/algunas-consideraciones-fin-edad-media.pdf> [Fecha de consulta:.....]

SILVANA FILIPPI

CONICET
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL FIN DE LA EDAD MEDIA Y EL DESTINO DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA

Recepción: Agosto 2011
Aceptación: Octubre 2011

RESUMEN

Durante siglos razón y fe no se contrapusieron. Menos aún en la Edad Media pues la síntesis de ambas constituyó su médula. A fines de esta época algunos excesos provocaron su separación. Así aparecieron posiciones exacerbadas. La desconfianza mutua significó además la caída de la metafísica en cuanto comprensión de la realidad. Nominalismo y empirismo signaron la nueva época y abrieron camino a la ciencia moderna. Pero entretanto la civilización contemporánea quedó atrapada entre una racionalidad que ya no puede aproximarse al misterio y una creencia que fácilmente deviene violento fanatismo. El futuro depende en buena medida de un renovado vínculo entre ambas.

PALABRAS CLAVE

Medioevo. Racionalidad. Creencia. Nominalismo. Contemporaneidad.

RESUMO

Durante séculos, a fé e a razão não foram opostas. Menos ainda na Idade Média, pois a sua síntese constituiu-se como seu núcleo. No final deste intervalo de tempo alguns excessos causaram a sua separação. Assim apareceram posições exacerbadas. A desconfiança mútua também significou o declínio da metafísica na compreensão da realidade. O nominalismo e o empirismo ocorreram durante a nova era e abriram o caminho para a ciência moderna. Mas, entretanto, a civilização contemporânea foi presa entre uma racionalidade que não pode mais se aproximar do mistério e uma crença que facilmente se torna fanatismo violento. O futuro depende em grande parte de uma ligação renovada entre os dois.

PALAVRAS-CHAVE

Idade Média. Racionalidade. Crença. Nominalismo. Contemporaneidade.

Quienes hemos sido formados en la historia de la filosofía, estamos habituados al rigor de los estudios eruditos, la formalidad de las normas académicas, las referencias bibliográficas precisas y toda una serie de procedimientos que hacen a la seriedad de la investigación, a su debida fundación y a la indicación de autores y textos que permita al lector, igualmente familiarizado con aquellos estándares de erudición, verificar y confrontar datos, para, finalmente, asentir o disentir con tales análisis.

Sin embargo, no podemos ignorar que la erudición ha de estar siempre al servicio de la reflexión a fin de no caer en un vacío academicismo. Es por ello que las siguientes páginas aspiran a detener por un momento la marcha de la paciente búsqueda entre cientos de páginas impresas en las que discurren fuentes y estudios críticos, para meditar sobre la marcha de nuestro pensamiento y la condición de nuestra civilización. Vaya esto en homenaje a las atinadas palabras que respecto de sí escribió É. Gilson en *El ser y los filósofos*: “Su autor puede muy bien haber cometido errores históricos; pero no ha cometido la mortal equivocación de confundir filosofía con historia. Porque la única tarea de la historia es el comprender y hacer comprensible, mientras que la filosofía debe elegir; y aplicarse a la historia en busca de razones para hacer una elección ya no es hacer historia, ello es filosofía”.¹

A menudo, por desgracia, olvidamos que nuestra tarea como estudiosos de la historia del pensar no constituye un fin en sí mismo, sino que involucra decisiones de la mayor gravedad.

1. LA SEPARACIÓN DE LA RAZÓN Y LA FE: FILOSOFISMO Y TEOLOGISMO

Indudablemente toda época del pensar declina cuando desaparece el motivo que la había impulsado. No sucede de otro modo con el medioevo cuyo nacimiento y desarrollo tuvo que ver con la peculiar síntesis de fe y razón, que, habiéndose iniciado ya durante la Patrística, culmina en la Escolástica, es decir, en el conjunto de doctrinas que se elaboraron durante la Edad Media y que alcanzaron su máximo esplendor en el siglo XIII. Sin embargo, a partir de fines de aquel siglo el vínculo profundo que se había ido cimentando y perfeccionando entre el ámbito de la fe y el de la razón, comenzará a resquebrajarse.

En efecto, el pensamiento medieval, inspirándose en los principios de la fe (sea judía, islámica o cristiana), llevó adelante una formidable reelaboración de la filosofía pagana en la cual las nociones fundamentales

del pensar griego resultaron asumidas, rechazadas o transformadas en el ámbito de una concepción creacionista. Así, por ejemplo, importantes elementos de las doctrinas platónicas y aristotélicas fueron repensados bajo otra visión de Dios y de la realidad, dando lugar a nuevas teorías metafísicas, gnoseológicas y éticas.

Sin embargo, la dosificación de las antiguas doctrinas en este horizonte diverso de pensamiento no siempre fue la más adecuada, tanto por una excesiva desconfianza hacia la filosofía griega que motivaba su rechazo, cuanto por una incorporación acrítica de la misma sin lograr señalar con suficiente claridad la sustancial divergencia con el paganismo. Por esta razón, sobre todo en el primer período de formación del pensamiento cristiano, a menudo pueden encontrarse, por ejemplo, autores que conceden más al neoplatonismo de lo que resulta admisible en un planteo creacionista de lo real. Pero estas dificultades para hallar un lenguaje y unos principios propios, comprensibles dentro de una etapa inicial caracterizada por la búsqueda y la experimentación de una síntesis peculiar entre los principios de la fe y la elaboración racional, nada tienen que ver con el intento que se llevó a cabo hacia la segunda mitad del siglo XIII.

Desde fines del siglo XII y particularmente durante el siglo XIII, el redescubrimiento de la totalidad del *corpus* aristotélico en el occidente cristiano significó un aporte de suma importancia que promovió el pensamiento y permitió elaborar nuevas doctrinas. Pero el aristotelismo tal como lo incorporaron a su pensamiento los teólogos cristianos resultó medido y reelaborado a la luz de los principios cristianos.

Sin embargo, el creciente estudio de los textos del Estagirita generó una corriente entre un grupo de enseñantes de filosofía (entre ellos, Siger de Brabante y Boecio de Dacia) que tomaron a Aristóteles como modelo, intentando formular un pensamiento enteramente racional sin conexión alguna con la religión. Así, produjeron la escisión entre fe y razón al considerar que la tarea de esta se reducía al análisis de lo que habían pensado los filósofos y, en particular, el Filósofo (como se llamaba a Aristóteles).

Puesto que Averroes, “el Comentador”, había intentado ya algo semejante, este movimiento fue designado como *averroísmo latino*, y aunque existen diferencias doctrinales entre sus representantes puede decirse que todos tenían en común la intención de separar la filosofía de la fe y eliminar del aristotelismo toda influencia religiosa. Puesto que se proclamaban cristianos, pero al mismo tiempo sostenían como filósofos doctrinas que

resultaban incompatibles con la fe (que el mundo no ha sido creado, que Dios no es providente, que el alma no es inmortal, etc.) se les acusó de sostener una “doble verdad”. En realidad, estos escolásticos jamás admitieron algo semejante: ellos no negaban la verdad de la revelación y cuando, presuntamente siguiendo a Aristóteles, concluían por la razón algo contrario a la fe, sostenían que la tarea del filósofo consiste en investigar las enseñanzas de los filósofos más bien que la verdad, o bien trataban de suavizar la contradicción argumentando que la doctrina racional es tan sólo probable. Pero el resultado de esta posición paradójica pronto condujo a la convicción más o menos explícita de que la razón tenía supremacía sobre la revelación (puesto que sus conclusiones tienen el peso de la necesidad argumentativa), mientras que la fe quedaba relegada al reino de los mitos y de la convicción puramente subjetiva. Esto despertó, sin duda, la reacción de los teólogos, tanto más cuanto que los más conservadores de ellos se habían mantenido fieles al espíritu del agustinismo y siempre habían visto con desconfianza el aristotelismo, aun en sus expresiones más mesuradas, porque significaba el avance de un “naturalismo” que les parecía perjudicial para la fe. Cuando el averroísmo latino comenzó a cobrar fuerza, aquellos teólogos advirtieron que semejante exceso significaba una vuelta al necesarismo griego pagano, es decir, a la concepción de un universo en el que regía un orden necesario, que no había sido creado y, por ende, no era el efecto de la libre voluntad divina, concepción en la que, además, el alma humana no era personal ni inmortal (puesto que el intelecto agente resultaba entendido como una única sustancia separada distinta de los hombres singulares), con lo cual, se derrumbaba la base de la moralidad cristiana.

Ya San Buenaventura y el propio Santo Tomás habían fustigado la actitud de estos filósofos que, sobre todo en la Facultad de Artes de París, enseñaban doctrinas contrarias a la fe, olvidando que la verdad es sólo una y, por ende, las conclusiones necesarias de la razón tienen que ser verdaderas y no pueden oponerse a las verdades de la fe.

En un clima de gran tensión entre filósofos y teólogos comenzaron a aparecer reacciones que culminaron en la conocida condenación que en 1277 llevó a cabo el obispo de París, Etienne Tempier. Esta condenación iba dirigida a los averroístas. En ella se rechazaban 219 tesis adjudicadas a aquellos maestros, pero curiosamente, entre ellas había unas veinte tesis de origen tomista, lo que significa que, a tan sólo tres años de la muerte de Santo Tomás, acaecida en 1274, su doctrina resultaba parcialmente confundida con la de los averroístas a quienes él mismo había combatido con

energía. Evidentemente los excesos de aquellos filósofos habían provocado tal rechazo entre los teólogos conservadores que estos terminaron desconfiando no sólo del uso incorrecto de la razón, sino de la razón misma a la que Tomás de Aquino había reconocido plenamente su aptitud natural para el conocimiento de la verdad. Es por esto que esa condenación de 1277 se convirtió en una suerte de acontecimiento sintomático que señalaba una profunda transformación en el pensamiento subsiguiente. Así, esta condenación no sólo no logró evitar la expansión de la tendencia que fustigaba, sino que incluso contribuyó a acentuar la desconfianza de los teólogos hacia los filósofos. Desde entonces se hizo cada vez más pronunciado el divorcio de razón y fe: el filosofismo de aquellos que se propusieron pensar con exclusión de la creencia –que hasta entonces había sido un ingrediente importante de la reflexión racional no sólo en el medioevo sino también en la antigüedad– fue tan sólo la contracara de un teologismo que decidió apartar la filosofía de los dogmas de fe a fin de evitar los riesgos de introducir elementos extraños a la verdad revelada. Con ello, se iniciaba el declive de la Escolástica.

2. LA DISOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL: EL NOMINALISMO

Hacia la segunda mitad del siglo XIV, doctrinas como el tomismo y el propio escotismo comenzaron a ser denominadas *antiqua via* en contraste con la *moderna via* representada sobre todo por la nueva concepción de Guillermo de Ockham y sus seguidores. Estos pensadores son los llamados nominalistas.

Ante una mirada superficial este cambio de tendencia parece tener un viso tan sólo lógico. Los nominalistas son aquellos que consideran que los universales son los nombres bajo los cuales se designa a una pluralidad de individuos, pero que no tienen ni existencia real (como pensaban los realistas platonizantes), ni algún fundamento metafísico (como sostenían los aristotélicos). Sin embargo, el problema resulta mucho más complejo y sus raíces son, incluso, de orden teológico.

Sabemos ya que, como consecuencia de los excesos racionalistas del averroísmo latino, muchos teólogos temieron que la vuelta al necesarismo del mundo griego perjudicara gravemente principios fundamentales de la fe. Mientras el cosmos griego era inengendrado y dependía de una legalidad eterna y siempre igual, lo característico de la concepción cristiana es la admisión de un universo que ha sido creado por la libre decisión de un Dios

todopoderoso, del cual dependen enteramente las creaturas. Volver sin más a la filosofía aristotélica implicaba olvidar aspectos fundamentales del cristianismo, lo que lesionaba seriamente la fe. Por eso, algunos pensaron que para defender la libertad y la omnipotencia divina frente a aquel orden eterno e impersonal del cosmos griego pagano, convenía acentuar al máximo la contingencia de los seres creados y destacar notoriamente la voluntad libre de Dios. Pero el modo más eficaz de lograr ese objetivo consistía, según creyeron, en atacar el orden y la estabilidad de lo real, para volverlo precario, provisorio y dependiente de la voluntad divina. Lo que había que eliminar, entonces, era la esencia y, sobre todo, su principio determinante que es la forma sustancial, pues por ella cada cosa es lo que es. En las esencias o naturalezas se funda el orden y la estabilidad de lo real.

Es por esto que el nominalismo hizo de los universales (géneros y especies) puros nombres sin sustento real en la esencia de las cosas. Así el orden de lo real se volvió precario, circunstancial. Dios podía intervenir en cualquier momento; la libertad de Dios resultaba garantizada, pero a costa de la pérdida de la dimensión metafísica de lo real. Las cosas son y son lo que son por pura voluntad divina; no hay en ellas algún principio propio que les otorgue estabilidad y densidad ontológica. La realidad quedaba reducida a lo material y empírico. Se eliminaba el orden inteligible.

Siendo así, la metafísica (y con ella, la teología natural) ya no es ciencia. El campo de la razón queda limitado al de las ciencias empíricas. No habiendo esencias, se suprime la inteligibilidad de lo real. Pero si se niega la forma sustancial, también caerá con ella el intelecto como facultad de conocerla. Desde fines de la Edad Media en adelante ya no se hablará de intelecto como facultad de conocer, sino tan sólo de la razón y los sentidos. (Siglos más tarde, Kant dirá en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* que la intuición intelectual sólo es propia de Dios y no de los hombres; para estos sólo es posible la intuición sensible y la organización del dato empírico mediante la determinación de las formas a priori; el *noúmeno*, lo inteligible, es “una *x* incognoscible”). Pero si nuestra inteligencia ya no alcanza a ver nada en lo real (*intus-legere*), ¿de dónde obtendrá la razón los conceptos que ella combina? Por cierto, no de la intuición de alguna nota inteligible de lo real. Quizá aquellos datos sean derivaciones generalizadas de las impresiones sensibles (tal la concepción empirista), o quizá ideas innatas (como piensa el racionalismo cartesiano), o una combinación de sensaciones y determinaciones formales a priori (según el kantismo). Pero sea cual fuere la

posición adoptada, el realismo cederá paso al idealismo en cualquiera de sus modalidades. La modernidad ya se anuncia en el nominalismo medieval.

Simultáneamente, también se operaba un cambio fundamental no sólo en el plano de la filosofía, sino incluso en la teología, más precisamente en la concepción de Dios. Si se eliminaban las esencias o naturalezas en la realidad, a la vez desaparecía el orden de las Ideas divinas. La Sabiduría divina quedaba desdibujada frente a la Voluntad y el Poder. Por consiguiente, se produjo un desequilibrio en la concepción sobre las Personas de la Trinidad. Dios aparecerá cada vez menos como Sabiduría creadora, y cada vez más como Voluntad omnipotente. Pronto se forjará la imagen de un Dios alejado y arbitrario.

En este proceso de profunda transformación, también la concepción del hombre cambiará sustancialmente. Si Dios es ante todo Voluntad, el hombre, que ha sido hecho a su imagen y semejanza, también lo será. La imagen del hombre contemplativo será sustituida por la del hombre que se hace a sí mismo y que ejerce un dominio, incluso despótico, sobre la realidad material. A partir de entonces, el voluntarismo desplazará crecientemente al intelectualismo.

Ciertamente, no todas estas consecuencias habían sido previstas por aquellos nominalistas medievales. Su intención era salvar la fe y creyeron que el mejor camino para ello era apartar la razón remitiéndola exclusivamente al campo de la lógica o al de las ciencias empíricas, y alejándola de las verdades más altas. Eliminaron entonces la metafísica y la teología natural para evitar que la argumentación racional pudiese perturbar la fe. De hecho cayó la metafísica, pero también la fe que, sin la colaboración de la razón, pronto quedó reducida al campo de las convicciones subjetivas. Mucho tiempo más tarde Kant dirá que le fue preciso eliminar el saber para dar paso a la creencia. Con esas palabras resumía el propósito de los últimos pensadores medievales.

3. PREFIGURACIÓN DE LA MODERNIDAD: EMPIRISMO CIENTÍFICO Y AUSENCIA DE FUNDAMENTO METAFÍSICO

Ahora bien, en buena medida, algunas tesis fundamentales que hicieron posible el advenimiento de la concepción filosófica y científica moderna, se encuentran ya perfiladas en el nominalismo medieval, particularmente, en la obra de su representante más notorio: Guillermo de Ockham. El pensamiento del *Venerabilis Inceptor* se halla inspirado por un

espíritu muy distinto del que había animado a las grandes síntesis filosófico-teológicas del siglo XIII. Estas fundaban el conocimiento de lo real en un orden metafísico nacido del orden de las esencias que, singularizadas en los individuos, resultan universalizables por la inteligencia humana. Esa naturaleza o esencia de las cosas garantizaba la objetividad del conocimiento universal y, en consecuencia, de la misma ciencia (ante todo, de la metafísica, que es la primera de todas las ciencias humanas).

Ockham, en cambio, rechazó la noción de una naturaleza inteligible como fundamento del conocimiento. Para él era el singular, el individuo, el único dato válido. Por eso su filosofía, y en especial su física, se traduce en la descripción pormenorizada del singular. Sólo existen las *res absolutae* o *res permanentes*, es decir, sustancias determinadas por cualidades sensibles. Fuera de ello, todo se resuelve en el ámbito de los signos. Esto marca la orientación decididamente empírica, fenomenista, de la física ockhamista, al tiempo que su rechazo de un orden inteligible que superase la pura singularidad de lo particular condujo a supraordenar la Voluntad de Dios por sobre sus Ideas. Esta concepción voluntarista, que va asociada al nominalismo, será un componente fundamental del pensamiento moderno y acarreará la disolución de la metafísica (en tanto conocimiento de lo real en su inteligibilidad) así como el surgimiento del idealismo (entendido como construcción del pensamiento por parte de un sujeto que ya no puede acceder a un conocimiento de lo real que exceda la experiencia sensible).

Ya hemos dicho que esta opción por el singular en su radical contingencia surgió de una motivación teológica. La condena de 1277, dirigida hacia el aristotelismo a ultranza característico del averroísmo latino, provocó una fuerte reacción contra el necesarismo de la filosofía griega, fundado en la estabilidad de la *natura*, que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina. Es así que Ockham afirmó la *Potentia Dei Absoluta* en desmedro de cualquier orden metafísico, llevando hasta sus últimas consecuencias el contingentismo radical respecto de las creaturas. De ahí que rechazó no sólo la teoría de las ideas divinas, sino también las esencias o naturalezas inmanentes a los singulares, para considerar, en cambio, a esos singulares exclusivamente como tales y enteramente dependientes del querer divino.

Pero la abolición de un orden jerárquico y estable de esencias para favorecer la concepción de un mundo radicalmente contingente,

completamente dependiente de la sola Voluntad divina que, ya dissociada de la Sabiduría hasta desplazarla, aparece como lo distintivo de un Dios omnipotente, genera un hiato insalvable entre el puro acto de la voluntad creadora divina, desde ahora indescifrable en el plano racional, y el mundo entendido como conjunto de elementos individuales, fragmentados, conectados por nexos enteramente eventuales y provisorios. Con ello desaparece la concepción de la ciencia como sistema de causas necesarias y ordenadas. Por eso, la preocupación orientada a dilucidar *qué* son los fenómenos será sustituida por la descripción del *cómo* suceden de hecho. La física comienza a suplir la visión metafísica de lo real. Por otra parte, y en consonancia con lo anterior, se desarrolla una consideración marcadamente instrumental del lenguaje, en donde, desde el punto de vista del sentido, se exige una correlación estricta con las realidades individuales accesibles al conocimiento empíricamente verificable, y, por otro lado, desde el punto de vista sintáctico, cobra impulso una concepción lógico-formal que permite ocuparse de los signos y sus relaciones, prescindiendo de su vinculación con lo real. A ello irá asociada la progresiva matematización de la ciencia física, a la vez que la concepción de un universo organizado de modo único y definitivo es remplazada por la especulación en torno a diversos órdenes hipotéticos e infinitos. La imaginación prevalece sobre la contemplación intelectual. Aparece entonces un nuevo paradigma científico en el que se intenta explicar todas las situaciones posibles, tanto reales como conjeturales, al par que, por el principio ockhamista de economía (según el cual no se deben multiplicar los principios explicativos), se establece una imagen empíricamente homogeneizada del universo sin regiones jerárquicamente privilegiadas, como era el caso de la distinción aristotélica entre cosmos sublunar y supralunar. Esta nueva concepción funda la naciente ciencia física moderna, de carácter eminentemente empírico y fortalecida por un notable desarrollo de su estructura lógico-formal. Pero significa, al mismo tiempo, la caída de la consideración filosófico-metafísica de la naturaleza que había estado vigente hasta entonces. Paulatinamente, el interés por descubrir una legalidad universal, ligada a la inteligibilidad de las esencias, resultará sustituido por la búsqueda de regularidades en los fenómenos empíricamente accesibles, que sean expresables bajo la forma de la ley científica, siempre susceptible de ser traducida a fórmulas lógico-matemáticas. Y ese conocimiento, a la vez, deberá estar destinado a la creciente explotación y al dominio pragmático del mundo material reducido a pura *res extensa* completamente indistinta en todas las regiones del universo. La renuncia a la contemplación metafísica, nacida más a partir de un conflicto teológico que

de un interés práctico, traía así en germen el enorme desarrollo científico-tecnológico que con el correr del tiempo cobraría un impulso cada vez más vertiginoso.

4. EL DESGARRAMIENTO DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO: RACIONALISMO, FANATISMO Y VIOLENCIA

Sin embargo, estas no fueron las únicas consecuencias de aquellos cambios. Si la visión metafísica de lo real fue sustituida en el ámbito natural por una física lógico-matemática y un emprendimiento tecnocrático masivo, el mundo humano también debía resultar afectado. El divorcio de la razón y la fe no sólo traía aparejada la escisión entre el campo del conocimiento “objetivo” y las convicciones consideradas desde entonces como “subjetivas”, sino que, además, el campo del conocimiento quedaba circunscripto al ámbito de lo empíricamente comprobable, es decir, de la técnica y la ciencia modernas, o, a lo sumo, del lenguaje formalizado, mientras que se hizo necesario realizar verdaderos esfuerzos por conceder algún tipo de racionalidad alternativa al obrar humano. La caída de la metafísica y de la teología especulativa significaba en la práctica que la ética ya no podía estar fundada en algún principio presuntamente real. Por eso, la ética de bienes y de fines debió ser sustituida por una ética de carácter autónomo, es decir, fundada en el propio sujeto, especialmente entendido como sujeto discursivo-racional, y no en una visión metafísica. Evidentemente, la cuestión moral quedaba atrapada en una disyuntiva difícil de resolver. Habiendo desestimado un fundamento metafísico por inverificable, pero también la mera particularidad de las costumbres epocales o de las creencias individuales a fin de evitar el relativismo, la sociedad humana acaba fracturada en dos aspectos en apariencia irreconciliables: la cada vez más amplia y profunda racionalización técnico-científica que ha derivado en el fenómeno de la “globalización” y, por otro lado, la marginación de la diversidad de las creencias al plano de la conciencia individual o grupal, con pretensión de verdad, probablemente, pero sin poder probar su legitimidad mediante el recurso al ser de una realidad que ya no se considera accesible. Esto, a su vez, dio lugar en el pensamiento actual a dos enfoques diferentes del problema: uno intenta encontrar algunos principios formales, por ejemplo en la génesis del discurso argumentativo, que permitirían encuadrar la multiplicidad de las opiniones y los intereses subjetivos dentro de ciertos parámetros racionales, los cuales, si bien no son capaces de brindar ninguna respuesta a los problemas morales, por cuanto son meramente formales y no metafísicos, al menos, se dice, reconducirían el

diálogo y el inevitable disenso abriendo la posibilidad ideal de un acuerdo o consenso universal, que, aunque en términos reales jamás se concretará, por lo menos garantizaría la continuidad de un diálogo “razonable” evitando que la violencia se imponga. El otro enfoque del problema es aún más radical: descreo incluso de la posibilidad de hallar tal mecanismo discursivo formal como a priori de toda argumentación. El disenso no puede siquiera resultar contenido y encauzado dentro de aquellos parámetros formales puesto que la diversidad afecta hasta la raíz profunda del discurso: existen múltiples juegos de lenguaje irreductibles a algún principio común. La violencia sólo podría resultar desarticulada apelando a una tolerancia nacida del pleno reconocimiento de la diversidad y, al mismo tiempo, de la relatividad y la finitud histórico-cultural de todas las creencias e interpretaciones.

Como se ve, el problema central de la ética contemporánea ya no consiste como antaño en dilucidar qué es el bien y el mal moral, sino en cómo evitar la violencia. La reflexión en torno al bien y al mal moral sólo puede darse dentro de un horizonte metafísico, puesto que lo bueno o lo malo depende de lo que las cosas son, de su esencia o naturaleza. Una vez desestimado ese recurso a la naturaleza inteligible de lo real, resulta ineludible el desplazamiento de la cuestión hacia un enfoque pragmático: así como el escepticismo metafísico llevó en el plano teórico a la dominación técnico-científica del mundo material, en el plano práctico se tradujo en el intento de conjurar la violencia, apareciendo incluso la metafísica y la teología como las formas más acabadas y riesgosas de la violencia. Cómo fue posible que la metafísica y la teología que otrora intentaron poner de relieve la dignidad e incluso el carácter sagrado de lo real y, ante todo, del propio hombre, resulten ahora consideradas como violentas por antonomasia, se comprende únicamente recordando cómo y por qué a fines de la Edad Media se decidió restar inteligibilidad a lo real, abandonando la tarea de contemplar las cosas mismas para concentrarse en la construcción de sistemas lógico-racionales. Mientras tanto, ni las propuestas teórico-filosóficas ni las instituciones sociales de nuestro tiempo se muestran capaces de desarticular el fanatismo y la violencia que, en todas sus formas, desgarran a pequeñas y grandes comunidades. No es que la violencia no haya existido en todo tiempo, sino que ahora la impotencia y el estupor resultan mucho mayores, porque la propia racionalización extrema del mundo es la que parece albergar, permitir y hasta provocar las manifestaciones más atroces de la violencia. Es así como la creencia separada de la razón puede, paradójicamente, apropiarse de procedimientos elaboradamente racionales

para provocar un efecto devastador, mientras que la racionalidad cerrada en sí misma se convierte en una potencia altamente destructiva. Fe y razón enloquecen cuando pierden su dimensión propia, su carácter más genuino. Fe y razón degeneran así en dos formas complementarias de terrorismo. De este modo, resulta urgente reconocer que la violencia no podrá ser simplemente erradicada mediante meros procedimientos formales o apelando a la supuesta defensa de un estilo de vida tolerante, sino cuando la creencia no sea enemiga de la inteligencia de lo real, y la razón no se niegue a admitir el misterio que la sobrepasa. Por eso, de la posibilidad de establecer un renovado vínculo entre una y otra, dependerá el destino de la civilización contemporánea y la apertura hacia una nueva época del pensar.

¹ GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, 17.