

LA TRADICIÓN EN LA ERA DEL AGOTAMIENTO METAFÍSICO

Jorge Ignacio Ibarra Ibarra*

*Sería vano pretender que, porque presentimos
el final de la metafísica estamos ya fuera de ella.
Porque la metafísica incluso superada no desaparece.
Regresa transformada y continua dominando
como distinción entre el Ser y el Ente,
distinción que sigue en vigor.*
M. Heidegger

1. Introducción

LA CONVALECENCIA DE LA METAFÍSICA aparece en la obra de Gianni Vattimo como un problema tratado en los escritos de M. Heidegger donde la define como los rasgos de una enfermedad que persisten aún cuando esta ha pasado; la *enfermedad* según Heidegger es la Metafísica y la recuperación de tal enfermedad con sus secuelas es la convalecencia¹ (Verwindung). En todo caso, completa el italiano, la convalecencia es recordatorio a la vez que posibilidad. Por nuestra parte señalaremos que este artículo abordará la convalecencia como marco de posibilidad en el cual pueden tomar un nuevo aspecto las prácticas culturales, entre ellas particularmente las que se ubican bajo el nombre de tradiciones. Así nuestro tema parte

* Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía y Humanidades.

¹ La Verwindung en alemán significa entre cosas «torsión» que se encuentra alejado de nuestro significado en castellano para la palabra convalecencia. La palabra alemana Verwinden es «reponerse» lo cual es más cercano a convalecencia, igualmente Überwindung es «sobreponerse» por tanto Verwindung según Vattimo significa no tanto dejar atrás algo o superarlo sino «vivir con él» o bien vivir con las secuelas o huellas. Heidegger le da este último sentido y así lo hace notar Vattimo.

de un planteamiento metafísico y ontológico para luego colocarse bajo una perspectiva de los terrenos de la filosofía de la cultura.

La tradición² en cuanto objeto de reflexión filosófica es vista desde varias ópticas pues se le menciona como un tipo de prácticas que son producto de las conmociones históricas en las que nacen o bien (si se considera como una forma de vivir) destacándose en su carácter de formadora de los valores y actitudes en los individuos. Por otra parte, la caracterización de Heidegger de nuestro mundo dominado por la manipulación y el cálculo en el cual predomina el olvido del Ser y el pensar se manifiesta como una ausencia o recordar (*An-denken*) que nos remite indirectamente al problema de la tradición como una de las muchas manifestaciones de la era de la metafísica cumplida (*Gestell*) relacionada con la representación del Ser y el olvido del mismo. La convalecencia, por otra parte, será otra manera de considerar el Ser, de pasar de su representación a su experimentación, estado este último desde el cual buscamos reflexionar sobre la tradición tanto como objeto abstracto como conjunto de prácticas concretas. En el estado de la convalecencia la metafísica tendrá una manera diferente de regresar o darse que implica una nueva manera de vivir y por ello también de valorar. El presente trabajo es una exploración de esta relación siguiendo cuatro pasos:

1. Planteamiento de la superación de la metafísica y convalecencia en la interpretación de Vattimo sobre los conceptos de Heidegger.
2. Ubicación de la tradición como un problema filosófico.
3. Relación de la metafísica con la tradición.

² Empleo el término tradición (de latín tradere: entrega, herencia) en forma sustantiva cuando aplicó un análisis formal filosófico, con el peligro de caer en una «substancialización» y término tradicional como adjetivo al referirme a diversas prácticas de múltiple origen, motivación y contexto. Espero que estos usos del término no sean confusos al lector pero me fue necesario en vista de la fines de este artículo que es llevar un tema ontológico al campo de la filosofía de la cultura, esto es, desde una abstracción de lo ente al campo de las prácticas culturales humanas.

4. La convalecencia y la posibilidad de la tradición como práctica cultural orientada a la diferencia y la vinculación interhumana.

Pasare ahora a tratar el primero de estos pasos ubicando a los conceptos de superación y convalecencia en relación con el recordar. La cuestión es tratada en el marco de la consideración a la época del olvido del ser y de lo pensado desde el fundamento.

2. Planteamiento: la superación de la metafísica y la convalecencia

Abordaré el problema de la superación de la metafísica y la convalecencia desde el marco del pensamiento débil de Vattimo en el cual ofrece una interpretación de la fenomenología ontológica de Heidegger en sus puntos principales y de los cuales deriva a propuestas que atañen, a mi parecer, a la tradición como un fenómeno que se puede asociar a la época del pensamiento del recordar el cual sustituye a una metafísica que se inclina a favor de lo ente y el olvido del Ser. El recordar será entonces aquel pensamiento que supera la metafísica (*ueberwindung*) pero que sin embargo tiene que afrontar que no es posible la superación total ya que aquella vuelve (*verwindung*) De tal manera que la metafísica es aquella época que se ha dejado atrás pero de la cual la humanidad sufre las huellas, o bien en el lenguaje de Heidegger, se trata de una convalecencia a la manera de una enfermedad que se ha padecido largo tiempo y de la cual se sale pero manteniendo sus rasgos o bien sufriendolos. El punto de partida es la superación de la metafísica y su correlato de dominación tecnológica y cálculo (Heidegger, 2000) El planteamiento viene dado de la siguiente manera por parte de Vattimo:

Es necesario partir del reconocimiento de que en el pensamiento de Heidegger, con respecto a la posibilidad de una superación de la metafísica, presenta una peculiar complejidad, en la cual se oculta quizá también la señal para discutir (y rechazar) de modo más productivo para el pensamiento la hipótesis ahora descrita. Esta complejidad se anuncia en el texto sobre la supera-

ción de la metafísica (*Ueberwindung der metaphysik*) donde la proximidad de los términos superación y convalecencia aluden al hecho de que la metafísica en realidad no se puede superar. (Vattimo, 1999, p.111)

Por tanto no se le puede dejar de lado como un saber desmentido o agotado históricamente, pues aún superada vuelve en otra forma afirmando su dominio como permanente distinción del Ser respecto de lo que Es.

La filosofía de Heidegger, indica o invita de esta manera a la aceptación del dominio de la tierra o bien el asumir la técnica pues en ella se da el envío (*Schicken*) el darse del Ser como un don a lo perceptible solo para retraerse después³. Tal invitación a vivir lo dado en el envío como experiencia de lo ente se ubica según Vattimo en la orientación del nexo superación - convalecencia como una ruta necesaria, una manera de afirmar que no se tiene la superación total sino que ha de vivirse con la metafísica a costas, que se encuentra en el cotidiano vivir utilitario escondiéndose continuamente. La diferencia ha de venir en la posibilidad de dos tipos de pensamientos: uno de cálculo que se encuentra totalmente inmerso en el don del Ser y otro que medita reflexivamente, este último adquiere conciencia de este envío como tal, o bien de este darse que conlleva siempre un sustraerse del Ser (Vattimo, 1999, pp.112-113) En la perspectiva de Vattimo este planteamiento parece ser un aspecto productivo pues nos conduce a un pensamiento débil o debilitado, donde pasamos a la consideración de un mundo donde solo es posible concebir la huella del Ser, pues se trata de un aspecto que alimenta una ontología débil donde la caducidad es lo característico. Se ha dicho, por otra parte, que el pensamiento débil es una propuesta para pensar solamente una actualidad (Berciano,1993, p. 14) una época determinada que es la nuestra, pero sin duda, pensamos por nuestra parte, se ofrece una visión que va más allá de lo estrictamente sociológico u histórico para proponer una forma de pensar la vida y la relación con el Ser dada por la superación de todo pensamiento que busque la representación para ubicarse en su experimentación, propuesta que el mismo Vattimo califica como

una lectura de inspiración cristiana en un sentido específico, o en sus propias palabras *cristianismo secularizado* (Vattimo, 1996, p. 32-33)

La convalecencia, por otra parte, es en la interpretación de Vattimo la imposibilidad de eliminar la metafísica tal cual. Ya Nietzsche anunciaba esta imposibilidad en la voluntad de poder (Nietzsche, 1981, p. 49) en donde se nos advierte del pesimismo que provoca la revelación de la falsedad de los valores supremos y su supervivencia como meros elementos para juzgar. La posición de Nietzsche continuada críticamente por Heidegger y Vattimo que localizan esta imposibilidad como resignación pero que, sin embargo, entreven una salida en el pensar rememorante, y sobre este rememorar dice Vattimo:

Piensa al ser como diferencia, como aquello que difiere en muchos sentidos: primeramente, en el sentido de que, en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que escapa, que ha estado, y de lo cual la proveniencia, en su porvenir, también siempre se despidе; pero también difiere como aquello que es distinto, que en su no reducirse a la apertura abierta la difiere en cuanto que la dis-locа, la suspende en su perentorio carácter de presencia (Vattimo, 1996, p. 121)

La interpretación de Vattimo de la rememoración advierte de la confusión con un pensar del pasado como historia o bien religioso, pues el rememorar mantiene un aspecto de agradecimiento (*Dank*) hacia el ser, lo cual significa en el lenguaje de Heidegger que el pensamiento encuentra en el pensar extático del ser un pensar y agradecer al mismo tiempo (*denken - danken*) lo cual a su vez conecta con el pensar como un acontecimiento (*anwessenlassen*) De esta manera podríamos caracterizar la convalecencia con los siguientes rasgos incluyendo en ella el rememorar mismo:

- a) Se presenta en relación con la superación de la metafísica, o bien como una *contra cara* de aquella en la forma de un vivir con las «secuelas» o huellas de la

metafísica, esto en formas diversas.

- b) Se trata de una vivencia débil del ser que se expresa en la aceptación de tales huellas de la metafísica o bien una aceptación de la «fábula» o el mundo como apariencia, donde el fundamento en el Ser no existe como tal sino como presencia que se esconde continuamente.
- c) Se encuentra en directa relación con una forma de mantener una relación especial con el Ser dada por el recordar y el agradecer

Así, la convalecencia permanece como una nota principal dentro del pensamiento débil a la cual hemos de asignar un papel fundamental en la formulación de una nueva época de vivir el ser y hacer filosofía, en este sentido es que Vattimo formula las siguientes preguntas:

¿Se puede verdaderamente esperar que la culminación de la metafísica en la técnica prepare otra época del ser? ¿Puede el pensamiento como recordar dejar su impronta en una época como ha hecho el pensamiento de la metafísica? ¿O no es constitutivo del recordar el hecho de no poder volverse principio de una organización de la totalidad del ente, debiendo permanecer siempre, incluso en este sentido, como un viejo topo? (Vattimo, 1996, p.128-129)

Lo recordante (*andenken*) tiende a persistir en el pensamiento del cálculo oblicuamente y en forma de parodia del mismo para afirmar lo sin fundamento (Vattimo, p. 1999)

Si el recordar es la forma del pensar dada en la convalecencia, su forma particular de vivir será ese retraerse del ser, o bien ese carácter ambiguo que como señala Modesto Berciano:

La convalecencia ni piensa el ser como estable ni lo considera como la necesidad lógica de un proceso; ni lo ve como la metafísica, ni como la dialéctica. Por otra parte recupera la tradición metafísica» (Berciano, 1993, p. 28)

La convalecencia vendrá a ser el tipo de pensar que se identifica

con un vivir de manera extática el *ser ahí* heideggeriano, una especie de permanente disposición hacia el ser como ausente.³⁴ Sin embargo el pensamiento débil interpreta esta ausencia como ironía, como resignación que no deseamos, aunque compartimos esta aceptación de la ausencia, pero en definitiva podemos también hacer la lectura del pensamiento débil como una construcción en el sentido de un recordar que hace acopio de la experiencia del *Evento*⁵ (*ereignis*) otorgándole una nueva expresión. Evento además, explicado como experiencia que va más allá de un acaecer en el tiempo o la historia es relación entre el hombre y el Ser, desvanecimiento de las relaciones impuestas por la metafísica para entrar en una relación más primaria y total entre ambos. Aquí es donde podemos pensar la tradición, no solamente de pensamiento o histórica sino antes bien como práctica cultural y social que ha de mantener una vinculación con la experiencia primaria del ser.

3. La tradición: objeto de reflexión filosófica

La tradición como objeto de reflexión filosófica, comienza tal vez con el reconocimiento en la cultura griega de las fuentes mitológicas, los poemas épicos y narraciones orales como fuentes donde esta presente el pensamiento y la reflexión sobre el mundo y el Ser. Aristóteles comenta, por ejemplo, en el libro duodécimo de la metafisi-

³ No se trata aclara Vattimo de un Ser desplegado en la existencia, sino el envío como evento permanente, como operación constante entre enviar y retraerse.

⁴ La crítica de Berciano a Vattimo en el sentido de que *Ueberwindung*no es realmente lo opuesto a *Verwindung*sino más bien su complemento, pues la superación es de la metafísica lo es desde la metafísica misma se comprende aquí al señalar que una recuperación no es salida total de la enfermedad sino su vivencia como un estado permanente, la vida con la huella de la enfermedad. O bien metafísica con la asunción de ser metafísica.

⁵ El Evento (*Ereignis*en alemán) en la terminología filosófica de Heidegger significa experimentación única y singular del Ser, o bien un momento de totalidad, una explicación de este difícil concepto lo encontramos en un artículo electrónico de Modesto Berciano titulado «EREIGNIS: la clave del pensamiento de Heidegger» en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/28/03%20berciano.pdf>

ca que bajo las fábulas de los padres y los abuelos se encontrarían explicaciones de interés filosófico o científico como por ejemplo las observaciones sobre el origen divino de los astros o bien el que las artes se originan y se pierden varias veces en la historia (Aristóteles, 2002, p. 268) De esta forma, deslindando lo mítico y fabuloso de lo reflexivo, se obtendrían las pistas de un conocimiento analítico de la naturaleza, el hombre y el cosmos.

Ligado también a la tradición aparece la cuestión de la transmisión del conocimiento, pues el conocer debe basarse en la autoridad del saber pasado o bien fundarse en la pura opinión del filósofo. La cuestión anterior se trata en la filosofía griega a través de observaciones sobre el seguir una «Tradición» en el sentido de una continuidad como un diálogo que lleva o expande las reflexiones a nuevos límites. El respeto a las fuentes del pensamiento o bien la cita a los primeros pensadores hace de la tradición griega un cuerpo intelectual en el cual los continuadores se encuentran en diálogo constante con los transmisores. La tradición de pensamiento griego encuentra quizá su máxima formulación en Diógenes Laercio que hace convivir al conjunto de los pensadores en una línea de diálogo constante. Por otra parte la tradición recibe el carácter de autoridad que como vemos en las palabras de Aristóteles se refiere a un fundamento que no debe ser cuestionado pero que sin embargo la actitud crítica debe discernir entre lo que tiene de puramente mitológico y revelar lo reflexivo o analítico que la misma pueda contener, es el caso del mismo estagirita en cuanto señala los errores de sus predecesores en las cuestiones metafísicas o de la explicación de la naturaleza.

La autoridad se considera así como el elemento fundamental de la tradición y organiza sus contenidos así como su disposición para ser transmitidos. Por otra parte, unir tradición y enseñanza es otro de los aspectos que podemos considerar en una caracterización de la tradición como un objeto de reflexión filosófica. Tomas de Aquino, tratando esta última cuestión, afirma que no es posible el magisterio al hombre común pues este es patrimonio exclusivo de Dios (Aquino, 1984, p. 247) Se puede considerar, explica el aquinate,

que el hombre, o bien el pedagogo es provocador o conductor del conocimiento que el hombre ya posee por haberlo recibido de Dios: *Ningún hombre, por tanto, puede pretender que transmite ciencia; únicamente podría decir que prepara y dispone para ella* (Aquino, 1984, p. 248) Sin embargo el magisterio de hombres debe ser respetado como expresión de aquel supremo magisterio. Aún y cuando Aquino trata aquí sobre la enseñanza en el contexto de la educación medieval debe observarse que el conocer se fundamenta en una naturaleza y toca al hombre realizar esta naturaleza. El educar recibe de esta manera un dimensión secundaria pues realmente quien modifica al intelecto es Dios mismo y no los signos provenientes de la educación que se ubican en el nivel sensorial (Aquino, 1984 p. 249) Extrapolado al tema de la tradición⁶ la posición de Aquino pudiera ser interpretada como la acentuación de la autoridad dado que el transmisor de una tradición intelectual como cultural como lo es el pedagogo o bien los depositarios de una práctica ritual, son hombres concedores de que operan o realizan el magisterio de Dios. La consideración de la tradición como una depositaria de la verdad, la cual une a las generaciones y que es expresión de una verdad última tanto como absoluta sirve para caracterizarle como un conjunto de prácticas en las cuales se reconoce este rasgo de autoridad y fundamento metafísico.

Así entonces frente a la valoración medieval de la tradición y la autoridad sobreviene el momento negativo de la tradición o bien su estigmatización como fuente de ignorancia y dogmatismo al comenzar la edad moderna, misma en la que paulatinamente va dibujándose la tradición y lo tradicional como aquel ámbito espiritual resguardo de verdades contra el cual dirigen sus ataques los pensadores ilustrados. En el plano social las tradiciones y lo tradicional conocen asimismo el ataque de las revoluciones y las transformaciones políticas que van conformando su imagen y prácticas como resabio de épocas oscuras; de ahí la caracterización en los países

⁶ La tradición filosófica medieval por ejemplo brinda un caso claro de lo anterior al ser la transmisión un elemento preponderante para la ampliación del conocimiento, particularmente atenerse a las *autoridades*.

Europeos en el siglo XVIII de la tradición como fuente de atrasos o bien en todo caso como prácticas encaminadas a fortalecer los vínculos nacionales o comunitarios (Jovellanos, 2001, p. 101) tal es el caso en España, con Jovellanos que pide para su patria una reconstrucción de la historia social basada en la vida cotidiana, los procesos sociales apegada a criterios analíticos en lugar de la historia basada en la autoridad eclesial o bien en una tradición que erigía los acontecimientos históricos como productos de una providencia. El romanticismo en contraparte verá en las tradiciones no un conjunto de prácticas retrogradadas sino antes bien la expresión de una verdad profunda de la cual el pueblo es depositario, guardián y transmisor.

Dilthey por su parte al definir los sistemas culturales como aquellas regularidades de la vida social en la cual se comprenden los fines de los individuos capaces de transmitirse de generación en generación, desarrollan históricamente diversas formas o expresiones que sin embargo se fundamentan en la unidad de la vida; definición que nos permite incluir a la tradición como un sistema que si bien no posee fines utilitarios o de conocimiento científico si nos acerca al conocimiento de lo sagrado y la divinidad a la vez que crea vínculos entre los individuos. Precisamente sobre la religiosidad, elemento que hemos de considerar como fundamental en toda tradición, Dilthey aclara su sentido, en el marco de los sistemas culturales:

En las experiencias del trato religioso el hombre se encuentra determinado por algo dinámico que es insondable e indomable dentro del nexo causal sensible. Es volitivo y anímico, completa. Así nace la forma fundamental del captar religioso tal como se hace valer en el mito, en los actos culturales, en la adoración de objetos sensibles, en la interpretación alegórica de los libros sagrados.» (Dilthey, 1954, p. 188)

La relación que podríamos establecer entre la tradición, como forma cultural, y la religión nos lleva a la consideración de la unión persistente entre ambos términos a través de la filosofía de la ilus-

tración así como en la filosofía del siglo XIX. Parecerá forzado derivar de esta concepción religiosa el carácter de la tradición pero sin duda Dilthey nos pone en el camino de considerar el factor religioso como elemento que se encuentra presente en la mayoría de las actuaciones tradicionales, sobre todo en la consideración de que las actuaciones de este carácter se encuentran ligadas al cambio en la relación con lo divino según la época, incluso sin descartar la interacción que se opera con los factores sociales y políticos.

Otro camino desde la filosofía que podemos considerar como camino a la reflexión sobre la tradición es el de la *exigencia ideal*. Georg Simmel ubicando un *tercer reino* entre el reino de lo subjetivo y el de lo objetivo habla de la exigencia ideal en los siguientes términos:

Una realidad que edifica, sobre las realidades contrapuestas del mundo, sujeto y objeto, un reino de contenidos ideales, que no es ni subjetivo ni objetivo; estos contenidos tienen valor y significación sólo en sí y para sí, pero a la vez pueden informar la materia común que toma, por un lado, la forma de subjetividad y por la de objetividad, y así hace posible la relación entre ambos y muestra su unidad» (Simmel, 1961, p. 94)

La unidad referida por Simmel hace alusión a la idea y el cambio que encuentran reunión en el tercer reino. Para completar este ámbito de realidad en el cual ubicamos el arte, la religión, la política, la ciencia y en suma todo aquello que el hombre produce y encuentra una realización autónoma, Simmel define una especie de realidad para tales objetos contenidos en el tercer mundo experimentados a través de exigencias ideales que nos compelen a alcanzar los contenidos del tercer mundo, de esta manera nos ubicamos en el campo de un *debe*, orientado por la acción. La conexión de la tradición con este ámbito del tercer mundo podrá efectuarse en razón de que puede reunir aspectos de contenidos ideales que se pueden transmitir, en todo caso Simmel no habla de una tradición o una tradición en particular pero avanza en el camino de la creación de un ámbito propio de los objetos culturales que debe sobrepasar

la proyección del sujeto o bien la explicaciones mecanicistas del positivismo. Observaremos más adelante que un elemento no considerado por Simmel es la ubicación contextual de todo objeto cultural o bien su génesis en la historia y la sociedad, elemento que viene a agregarse en la hermenéutica del siglo XX.

La tradición tomará una nueva perspectiva con Gadamer quien la aborda desde la historicidad ubicándola como un problema que involucra nuestro sentido del *hoy* o bien del *ahora*. Para Gadamer, el rasgo fundamental de la tradición es que se trata de una repetición que no es sin embargo una simple repetición sino elección y sí en cambio un momento «repentino» infinito y libre que sin embargo se encuentra en la finitud o lo histórico (Gadamer, 1992, p.140) Sobre la tradición dice Gadamer:

Quando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos (Gadamer, 1992, p.141)

La cualidad de histórico - efectuante es aquella dice Gadamer por la cual el instante en el devenir del tiempo se congela y adquirimos una visión de una manera muy clara que nos acerca a lo verdadero. Aún más, completa Gadamer, tenemos un doble posicionamiento respecto a lo histórico - efectual al asumir:

- d) Que no convertimos el pasado en pasado como confrontación u oposición, sino antes bien que nuestra conciencia esta definida por una historia efectual, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición con el pasado.
- e) Que nos compete formar de manera permanente una conciencia de tal efectualidad y que como pasado nos impele a terminarlo a su asumir su verdad.

De aquí el paso a la lingüisticidad a la que alude Gadamer para

efectuar la comprensión de la tradición y la historia. El lenguaje dice Gadamer salva las distancias nos une con las gentes del pasado, ingenuamente se cree en el cinetificismo del siglo XIX que los comentaristas medievales no *distingúan* los sucesos o eventos del pasado como distante o históricos, que los veían más bien contemporáneos. Esta situación no revela la ingenuidad de los medievales sino la falta de ese historicismo que divide el presente del pasado, encontramos ahí en la operación de hacer cercano lo distante por medio del lenguaje lo histórico efectual.

Para Gadamer se rompe de esta manera la oposición entre continuidad histórica y el instante de la existencia por obra de la tradición, se rompe con la discontinuidad y el distanciamiento.

La continuidad que se define como aquella certeza abrigada por el historicismo la cual dice que siempre que algo muere, el acontecer se puede articular como un nuevo comienzo porque el devenir y el morir son la verdadera realidad de todo instante y *garantizan como transición la continuidad del acontecer* (Gadamer, 1992, p.43) Lo anterior dice Gadamer aparece más que como una certeza incuestionada, sino que es por el contrario impuesta a la conciencia experiencial humana como una tarea, la cual es cumplida por la tradición en la forma de una transmisión, de una tradición. Pero de ninguna manera esta tradición opera tranquilamente sino que es atacada y hostilizada por las revoluciones particularmente cuando esta tradición se convierte en anquilosamiento, pura inercia y rigidez. El camino posible para la tradición entonces es el dialogo, el no aferrarse a lo heredado, presentarse como un interlocutor experimentador que nos ayuda indagar lo que somos y formular nuevas preguntas. El aspecto que me gustaría resaltar en el planteamiento de Gadamer a partir de lo anterior, es precisamente el de la tradición como actualización del pasado, como memoria viva, posibilitadora de nuevos cuestionamientos u origen de nuevas maneras de relaciones sociales, religiosas o bien simplemente de experiencias lúdicas, lo cual comentare de nuevo en las conclusiones aunque en la visión que Vattimo ofrece del asunto.

Una nueva visión de la tradición también la encontramos en las

ciencias sociales sobre todo en las propuestas de la escuela fenomenológica donde se incluye una vertiente de análisis cultural enfocado a la vida cotidiana así como a la influencia de los contenidos tradicionales en las estructuras sociales preexistentes al individuo de una comunidad específica. Vista como herencia o como creencia la tradición es estudiada en las ciencias sociales como un elemento cultural que implica un saber profundo del actor social, mismo que ha recibido de sus antepasados y que lo convierte en un experto de su propia cultura a la vez que un creador. Pierre Bourdieu, por ejemplo, introduce nociones como la de *habitus* (Bourdieu, 1995, p. 87) la cual define como una subjetividad socializada la cual se traduce en un saber colectivo que se presenta como producto objetivo, una «cuasi realidad física» que es transmitida de generación en generación, pero que sin embargo es actuada por el sujeto para otorgarle un nuevo sentido de acuerdo a un contexto cambiante. Giddens, por su parte, habla de la tradición como una práctica cultural histórica, que se origina bajo intereses económicos y se proyecta sobre los individuos, orientando sus acciones y otorgando un substrato a sus creencias y organización social (Giddens, 2000, p. 57-58) Por otra parte se destaca en su noción de tradición un rasgo atractivo al colocarla como una práctica cultural que puede ayudar al individuo a vencer las angustias de un mundo evanescente y de rápido cambio. La tradición, por tanto, estaría presentada en las teorías sociales contemporáneas como un factor benigno en la conformación y organización de las sociedades, al dar al individuo un piso existencial y vinculante con el mundo y los otros; siendo el autoritarismo y el fundamentalismo dos factores polémicos que las hacen indeseables en las sociedades occidentales. Es este tipo de interpretaciones las que dan fuerza el día de hoy a planteamientos como los estudios culturales donde se aboga por un estudio más profundo, filosófico y social de la tradición y no por su condena o rechazo por ser una oposición a la modernidad o bien por ser prácticas dogmáticas o expresiones del saber popular relacionados con el oscurantismo o los fanatismos.⁷

⁷ Nestor García Clanclini tiene en claro la relación que ha existido entre folclore como tradición muerta o estática basada en puros productos estereotipados sin considerar los contextos y procesos sociales que dan lugar a las tradiciones. Es una caracterización

La tradición recorre como objeto de reflexión distintas etapas que van desde su concepción como depositarias de una verdad absoluta, incontestable, guías del individuo y la sociedad, hasta su imagen como prácticas retrogradadas y brutales. La revaloración que la tradición, o bien las prácticas tradicionales, han tenido en el siglo XX por obra principalmente de la corriente fenomenológica y hermenéutica tienden un puente hacia su apreciación como fuente de creatividad y crítica, pues tal como lo señala Teodoro Ramírez, la oposición entre modernidad y tradición resulta cuestionable por ser el tiempo de la tradición lo actual incluso lo crítico (Ramírez, 2003, p. 117) Antes de entrar precisamente en la concepción de la tradición como lugar de actualización o creación, quiero explorar brevemente la relación entre tradición y metafísica, aspecto que se ha convenido para toda práctica tradicional manifestado en la verdad y la autoridad.

4. El nexo metafísica y tradición

Ortega y Gasset criticando el estado para el lamentable de la España de principios del siglo XX donde las masas se entregan ciegamente a la tecnología y la homogeneidad del mundo industrial, menciona en un tono de reproche la pretensión de eliminar el mundo tradicional de la vida española como si esto fuera un asunto de pura decisión caprichosa o de moda. Refiriéndose en particular a los llamados *doctrinarios* Guizot y Royer Collard, que en el siglo XVIII defendieron ideas calificadas de conservadoras o tradicionalistas, comenta que sus ideas sobre la libertad y el progreso, a diferencia de los ilustrados, no se funda en la novedad sino en la continuidad:

La historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella se ha llegado a ser tal como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio, porque «el pasado es lo natural del hombre que vuelve al galope» El pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos (Ortega y Gasset, 1967, p.21)

negativa del folklore más que de la tradición misma.

Pasado y tradición se presentan regularmente como conexos e igualmente la tradición y la verdad absoluta. Aún y cuando los sociólogos como Giddens señalen que la tradición se trata de una actitud social que busca la vinculación y aún más que la mayor parte de las tradiciones en realidad no tienen un origen tan lejano sino que muchas de ellas surgen de una convención coyuntural; vemos que la tradición o las tradiciones en particular aquellas de carácter cultural y religioso mantienen una estrecha vinculación con la fundamentación metafísica al presentarse como depositarias de una verdad revelada y absoluta que es necesario preservar. Como hemos mencionado antes, Tomás de Aquino hace depositario al maestro (es decir, el maestro como figura institucional) de una verdad, realizador de un mensaje que se ubica más allá del tiempo humano; igualmente Pascal en sus *Pensamientos*, reflexiona sobre la justicia introduciendo el tema de la costumbre, término que podemos identificar sin dificultad con él de tradición, al considerar dentro de la misma la autoridad y la verdad. La costumbre⁸ dice el francés, ha de ser obedecida pues así conviene al estado, dado que las leyes de las cuales estas se derivan, son mudables, relativas en el tiempo y la historia, de tal manera que hablar de una ley o costumbre universal, única no es posible, pues si se le conociese:

El resplandor de la verdadera equidad habría subyugado a todos los pueblos, y los legisladores no hubieran tomado por norma, en lugar de esta justicia constante, las fantasías de los persas y alemanes. La veríamos planteada por todos los Estados del mundo y en todos los tiempos en lugar de ver, como ahora, que casi nada de lo que se dice justo lo injusto deja de cambiar cuando se cambia de clima» (Pascal, 1989, p.311)

⁸ La costumbre puede ser entendida como tradición en el contexto aquí comentado ya que se considera como el conjunto de prácticas políticas o sociales que implican una obediencia dogmática o emocional en las cuales el factor de autoridad es sobresaliente e incontestable. A diferencia de costumbre en el sentido empirista como Hume, que se trata de una rutina del pensamiento o bien un proceso establecido por la mente debido a la repetición.

La relatividad es el destino del hombre así como el absurdo para Pascal de que en nombre de la tradición se finquen acciones arbitrarias entre los pueblos y los hombres:

El latrocinio, el incesto, el asesinato de los hijos y de los padres; todo ha tenido su lugar entre las acciones virtuosas. ¿Hay nada más cómico que esto de que un hombre tenga derecho a matarme, porque él vive al otro lado del río, y porque un príncipe dispute con el mío, aunque yo no dispute con él?» (Pascal, 1989, p.312)

El razonamiento de Pascal sigue los pasos de un dualismo entre la razón y el cuerpo, donde el primer término es puesto en relación con el absoluto y lo inmutable, sin embargo no realizado por el hombre en los asuntos mundanos. Para Pascal se ha corrompido la razón primera, la única y natural en una pluralidad que lleva a la confusión de las costumbres de su fundamento original: *En la costumbre se funda toda la equidad, por la razón de que ella es recibida; este es el fundamento místico de su autoridad.* (Pascal, 1989 p. 311) Queremos subrayar aquí el término *místico*, el cual denota la fundamentación extramundana de la costumbre. O bien la fuente de su autoridad como proveniente de una exterioridad fuera de lo humano. Incluso, la reflexión de Pascal deviene una apología del Estado en cuanto que considera a la costumbre como elemento vinculador de la sociedad en beneficio del orden. Es esta una cuestión que toca de cerca a la relación de la tradición y la metafísica como aspecto fundante o fundamentador, pues se deriva un orden social. En el caso de Pascal, se encuentra plenamente justificado que la costumbre se liga a la autoridad pues se ve la necesidad de mantener la justicia y el gobierno a toda costa, de ahí que sea necesario mentir a los gobernados acerca de la naturaleza convencional de la costumbre y su relatividad histórica pues sería cuestionada sin duda, es necesario así subrayar su carácter de don inmemorial: *En la costumbre se funda toda la equidad, por la razón de que ella es recibida* dice Pascal. El enfoque del francés parece contradictorio al juzgar de entrada la arbitrariedad de la costumbre particularmente en el aspecto práctico de la autoridad, para luego poner en relieve su nece-

sidad como coadyuvante del orden social, esto más como una razón política que una defensa del orden tradicional, ya que si los gobernados, dice Pascal, han errado en la ley natural, perfecta, absoluta, corrompiéndola en costumbres erradas es frecuente denunciar la desviación y solicitar su anulación a favor de la verdad (Pascal, 1989) Para evitar la anarquía y la sublevación conviene mantener la costumbre como principio de autoridad pero sin que los gobernados lo descubran:

Pues no conviene que aquel sienta la verdad de tal usurpación; algunas veces ella ha sido introducida sin razón, pero se ha convertido en razonable; precisa hacerla pasar por autentica, eterna, y ocultar su comienzo, si no se quiere que bien pronto toque a su fin (Pascal, 1989, p.312)

Dado que la naturaleza primera se ha perdido, el bien primero también el hombre crea una segunda naturaleza, crea bienes, lo importante no es su verdad dice Pascal sino que sean respetados incluso por la acción de la fuerza. La reflexión pascaliana sobre la justicia derivada en la costumbre, da pie para analizar la relación entre tradición y metafísica como una relación que apunta a la afirmación del orden social sobre lo individual. El fundamento en Pascal se ha trocado perdida, ausencia de una moral objetiva, una perdida para la humanidad de su brújula y sustento, encontrada solo en la fe, persiste de esa forma la necesidad de una moral cualquiera, la costumbre debe valer aún y cuando el fundamento este ausente, se nos dice, no porque contenga verdad como afirmaba Montaigne, sino por que es costumbre. La costumbre como segunda naturaleza ocurre aquí como una afirmación del principio de autoridad fundante necesario puesto en el hombre y operado por la convención.

El paso de una fundamentación metafísica de la tradición a la secular la indica el pensamiento moderno que ve en las prácticas sociales una necesaria verdad creada por los hombres que los trasciende y supera como individuos. El pensamiento racionalista de Pascal muestra este giro hacia una autoridad fundada en el poder de la razón aunque mirando de soslayo aquel fundamento último

perdido; posteriormente la tradición encuentra en el romanticismo una razón en la verdad espiritual de la cual el pueblo es poseedor indiscutible. De aquí pasare a una última reflexión sobre este carácter de retorno de la tradición, es decir, como expresión de un fundamento de verdad sea en el sentido teológico o bien en el convencional para contrastarlo con un carácter de debilidad de fundamentación propia de una era de agotamiento metafísico, dicho en otras palabras como pasamos de las prácticas tradicionales como expresión de un orden universal y objetivo a las tradiciones como expresión de un agotamiento del sentido último de la existencia para convertirse en prácticas donde la fundamentación pugna por presentarse a pesar del nihilismo y lo efímero de las sociedades contemporáneas.

5. Conclusión: La tradición y la convalecencia ¿una forma de pensar y vivir la metafísica del recordar?

.El mundo conceptualizado como nihilismo en Nietzsche o bien como pensamiento débil en Vattimo, describen una época del hombre donde se ha olvidado el fundamento metafísico significa ello la ausencia de Dios o bien la ausencia de un piso o certeza existencial para quedarnos de frente con el dominio técnico. Igualmente se trata de una era de crisis de la representación del ser para entrar a cambio en su experimentación. Junto a esta crisis de la representación tenemos también un retorno de la religión que ha resultado, dice el filósofo turinés del desencanto del desencanto de las corrientes positivistas del siglo XX (Vattimo, 1996, p. 21-23) lo cual lleva a hablar de un retorno o bien una vuelta a la experiencia religiosa desde un particular punto de vista que considera que se ha de retornar pero con la impronta de la experiencia de la modernidad. Hablar de metafísica o bien de religiosidad en el marco del pensamiento débil ha de ser pensar de nuevo la presencia desde la diferencia, de la desacralización de Dios como divinidad trascendente para trocarse en presencia inmanente. Relacionar la tradición con la metafísica y la teología puede resultar inadecuado para un fenó-

meno tan amplio como complejo, pero muchas de las tradiciones o bien el mundo tradicional al menos en la realidad latinoamericana y europea contienen una importante presencia de elementos provenientes del cristianismo por lo cual son prácticas que en un primer momento encarnan significados religiosos de carácter trascendente, identificados con lo divino, señalemos sin más el carácter sacro de la pastorela mexicana, o la fiesta de la Huaca y los negros en Perú, celebraciones que sin duda tuvieron origen en la conquista europea de América, las cuales sin duda han tenido un sello cristiano en su origen aunque hoy en día se han introducido elementos seculares, incluso elementos deportivos o de mera socialización. A pesar de lo anterior, seguimos pensando la tradición como legado que conserva un residuo de autoridad el cual es garante de su continuidad y su pervivencia. En la realidad de nuestros días, el universo de las tradiciones pasa por un sinfín de matices donde ya se les percibe como prácticas religiosas, de entretenimiento, espectáculo o control político y de género, las múltiples formas que adopta una práctica tradicional expresa la ausencia del fundamento metafísico, lo sagrado pero deja ver como de reojo el advenimiento de la vida, de la creación, de la experimentación del ser. Si el pensamiento débil se refiere a una forma de convalecer la metafísica, sea como añoranza, diálogo abierto, o retorno secularizado, este aspecto particular llamado tradición puede revelarnos una dimensión de esta convalecencia que hace falta explorar. Sea en su dimensión de hacer presente el pasado, un tiempo propio de la tradición que Mario Teodoro Ramírez señala como su posibilidad en el panorama de la modernidad encaminada en la técnica (Ramírez, 2003, p. 114) dado que ella es antes que nada realización, diálogo, capacidad de formación de conceptos. Igualmente señala que la tradición no es pasividad sino crítica, pues al efectuarse una toma de posición crítica se lo hace ya desde una posición determinada precisamente por la herencia, esto es, desde una tradición.

La interpretación de Pablo Lazo, por otra parte, sobre la hermenéutica de Charles Taylor, acuñada desde la herencia de Herder y Hegel, destaca la preeminencia que otorga el filósofo canadiense a

la genética histórica del sujeto y sus acciones para ponerlas en juego en la interpretación del otro, en un diálogo en el cual ambos, interpretante e interpretado se modifican mutuamente (Lazo, 2007) el encuentro entre sujetos de distintas culturas o bien las culturas mismas se narran a sí mismas pero en esta narración hay una influencia recíproca. La propuesta tayloriana, subraya Lazo, se orienta a la conformación de un camino que se aparta de las explicaciones basadas en el atomismo individualista del liberalismo tanto como de las colectivistas holistas (Lazo, 2007, p. 299) lo que podemos entrever en ella para el tema de la tradición es la posibilidad de la misma como una construcción abierta, tanto a la autoconformación o la autonarración como a la asimilación de las influencias del otro. Modificación, se admite, que nunca agota lo que ambos involucrados en el proceso de interpretación son, pues siempre queda un residuo inexplicable.

De esta manera he tratado de explorar en este trabajo lo que la tradición nos presenta como problemático en el contexto del pensamiento débil⁹ la inclusión de las reflexiones sobre la misma en el sentido del rescate de sus capacidades como práctica o conjunto de prácticas vinculantes que reciben atención dentro de varias propuestas filosóficas aunque pendientes de estudiar, puede entrecerse que nos aproximamos a la difícil relación entre el pensar y sentir tradicional en una realidad que se caracteriza por el ataque a los fundamentos. Igualmente debemos considerar que nuestras reflexiones deben estudiar como lo tradicional y las tradiciones en general, que estamos lejos de apreciar en sus aspectos más violentos o despóticos, nos llama hacia la vinculación, la solidaridad. Incluso, diremos por último, que la tradición puede ser simulacro y parodia en el sentido dado por el pensamiento de la diferencia, condición que Vattimo señala como indeseable para toda aquella práctica que

⁹ Queda por comentar también el carácter que Heidegger otorga al lenguaje tradicional como lugar de lo no dicho, o no manifestado que se resiste al puro informar de la era técnica, que permanece en el habla natural o tradicional esperando para decir el mundo nuevamente (Ver en la WEB, Lenguaje técnico y lenguaje tradicional: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnico_tradicional.htm)

actúe sobre fundamentos, como lo es la tradición. Se trataría agregamos con el italiano, de una práctica o conjunto de prácticas que coadyuven a una ética de la no violencia; la tradición por lo demás debe considerar los siguientes órdenes como elementos constituyentes y a desarrollar en su práctica: como fundamento, social, didáctica, lúdica y política, decimos fundamento no en un sentido rígido sino vuelto hacia a la creación como presencia debilitada del Ser que transmite una señal que se encuentra entre la banalidad y la espectacularidad de las prácticas de la tradición hoy en día.

Referencias:

- Aquino, T. (1984) Opúsculos selectos. México, SEP, Opúsculos selectos.
- Aristóteles. (2002) *Metafísica*, México, Porrúa.
- Berciano, M. (1993) «Heidegger, Vattimo y la reconstrucción». España, Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, publicación electrónica.
- Bourdieu, P. (1995). *Respuestas, por una sociología reflexiva*. México, Grijalbo.
- De Jovellanos. G.M.(2001) *Obras en prosa*. España, Biblioteca clásica Castalia.
- Dilthey, W. (1954) *Teoría de la concepción del mundo*. México, F.C.E.
- Gadamer, G. (1992) *Verdad Y Método*. España, Sígueme.
- Giddens, A. (2000) *Este mundo desbocado*. España, Taurus.
- Heidegger, M. (2000) *La época de la imagen del mundo (en Caminos en el bosque)*. España, Alianza.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos, ver: Superación de la metafísica*. España, Ediciones del Serbal, 1994.
- Lazo, P. (2007) *Interpretación y acción, el sentido hermenéutico del pensamiento ético político de Charles Taylor*. México, Ediciones Coyoacán.
- Nietzsche, F. (1981) *Voluntad de poder*. México, EDAF.
- Ortega y Gasset, J. (1967) *La rebelión de las masas*. España, Círculo de lectores .
- Pascal, B. (1989) *Pensamientos*. México, F.C.E.
- Ramírez, M. T. (2003) *Razón y praxis*. México, UMSNH –Siglo XXI.
- Simmel, G. (1961) *Problemas fundamentales de filosofía*. México, UTEHA.
- Vattimo, G. (1996) *Crear que se cree*. España, Paidós.
- Vattimo, G. (1999) *Las aventuras de la diferencia*. España, Altaya.