

¿Es Posible Combinar lo Tradicional y lo Moderno?

Hugo Celso Felipe Mansilla

Academia de Ciencias de Bolivia

Resumen: En contra de las actuales tendencias posmodernas, el autor postula una simbiosis entre los elementos positivos de lo premoderno y los correspondientes de la modernidad. Cree posible rescatar las llamadas tradiciones *razonables*, y combinarlas con lo positivo de la modernidad. Estos factores positivos de la tradicionalidad serían la religión en cuanto fuente de sentido y consuelo, la monarquía y la aristocracia hereditarias como modelos institucionales que nos unen con la historia, y la concepción del arte y la literatura como una estética fundamentada en lo bello. Esfuerzos sincretistas similares constituyen gran parte de la historia universal.

Palabras clave: Tradición, modernidad, preservación de lo premoderno, metafísica, religiosidad.

Abstract: *Against fashionable postmodern tendencies the author pleads for a combination of positive elements of premodern conceptions and reasonable modern features. He attempts to retrieve some factors of premodern societies and to blend them with genuinely positive aspects of modernity. Among the former he points out religion as a source of sense and comfort, the hereditary monarchy and aristocracy as institutional models which link us with our own past, and a conception of art and literature based on the beautiful. Similar syncretistic efforts constitute a fair portion of the history of mankind.*

Key words: Tradition, modernity, preservation of premodern, values, metaphysics, religiosity.

No podemos retornar al mundo pre-industrial, pero sí intentar una simbiosis entre los elementos positivos de lo premoderno y de la modernidad. Podemos, por ejemplo, tratar de no destruir ni desvirtuar nuestras tradiciones *razonables*, y combinarlas con lo rescatable de la modernidad. Estos esfuerzos sincretistas no son tan raros ni condenados *a priori* al fracaso: en gran parte la historia universal está construida por ellos.

Y la evolución del pensamiento tiene a menudo lugar mediante miradas retrospectivas, a través de un retorno a temáticas y motivos que parecían indefectiblemente superados; pues ningún problema posee, por suerte, una solución definitiva y, bajo ciertas circunstancias, los temas más abstrusos y curiosos nos pueden brindar inspiración y ganancias cognoscitivas.

Max Horkheimer (1972) señaló que una de las tareas primordiales de la teoría crítica en la actualidad era discernir lo que había que preservar del pasado, sobre todo normativas y logros culturales, y lo que era necesario combatir del presente¹. Cada progreso conlleva la eliminación de algo que ha sido positivo. Es conveniente tener conciencia y dejar constancia de ello. El dolor y el duelo por estas pérdidas sirven para relativizar el progreso material, no siempre tan razonable: lo irracional sería aceptar todo progreso por el mero hecho de serlo. Una forma aceptable de ser hoy conservador es ser partidario de preservar los ecosistemas amenazados por el progreso humano y lo razonable de la tradición: la conservación de los grandes legados culturales del pasado y de lo que queda de naturaleza en este mundo se transforma entonces en una acción progresista.

En este contexto, es sintomático que un gran pensador como Max Weber, quien consagró una notable parte de su obra teórica a fundamentar la necesidad de la abstención de juicios valorativos en la actividad científica, sintiese una enorme nostalgia reprimida por sentimientos y valores: la “modernidad” de su enfoque fue horadada por su añoranza de elementos premodernos, como fraternidad, religiosidad, espontaneidad y búsqueda de sentido².

En la actual sociedad compleja y sobredesarrollada, la solidaridad humana sólo se puede dar como la conciencia de un desamparo existencial que atañe a todos; lo que puede unir a los hombres es la sensación de soledad colectiva, percatarse de la precariedad de la vida a largo plazo en un mundo finito y amenazado por la propia evolución humana y reconocer la serie interminable de horrores e injusticias que jalonean la historia. Y esta impresión de abandono liminar sólo puede ser compensada por la creencia en lo trascendente y por la preservación de modelos de convivencia que conservan los cimientos de una sociedad genuinamente humana: amor y solidaridad inmediatas

¹ Sobre lo razonable del espíritu conservador en la actualidad *cfr.* Hermann, Lübke (1975), *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (El progreso como problema de orientación. Esclarecimiento en el presente), Freiburg: Rombach, 62 y sg. pp.

² A este respecto *cfr.* Mitzman, Arthur (1976), *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* [1969], Madrid: Alianza, 163, 170, 179, 203, 256, 263, 271 pp.

(no mediatizadas por estructuras burocráticas, por más eficientes que éstas sean) y una creencia racional que otorgue sentido a nuestra existencia individual y colectiva. En su espléndido tratado sobre los orígenes del totalitarismo Hannah Arendt (1973) señaló acertadamente que este sistema, tan expandido en el siglo XX, se alimentó de los siguientes factores: el aislamiento y la atomización de los individuos en medio de las eficientes instituciones contemporáneas, el debilitamiento de los vínculos de parentesco y amistad en favor de la lealtad omnívora que exigen las organizaciones anónimas, la disolución (muchas veces anhelada) del individuo en movimientos y modelos colectivistas, el decaimiento de las normas éticas convencionales (bajo el pretexto de un realismo amoral), el sentimiento de impotencia ante dilatadas burocracias estatales y privadas y la soledad existencial del *homo faber*³. La angustia hace que los mortales se cierren con respecto a sus congéneres, pero el mismo impulso homogeneizador de la civilización moderna destruye las distancias entre ellos. Al perder su individualidad, los hombres pierden la facultad de comunicarse entre ellos y, por ende, la iniciativa socio-política, que es la posibilidad de enlazar libre y espontáneamente los intereses divergentes para una acción común. El Estado y las fuerzas prevalecientes pueden, así, disponer de una masa amorfa de “ciudadanos” y manipularlos arbitrariamente. El triunfo de la racionalidad instrumental aniquila paulatinamente el diálogo entre iguales e imposibilita a largo plazo la resolución pacífica de conflictos, la que depende en última instancia de la habilidad expresiva de los hombres, de su idoneidad para ensayar alternativas socio-políticas y organizativas y de sus aptitudes para reinterpretar la tradición. El discernimiento crítico, la facultad para comprender valores éticos y estéticos, el derecho a la expresión espontánea de los anhelos y el recuerdo esclarecedor de los sufrimientos pasados representan, sin

³ Cfr. también Jürgen Habermas, *Hannah Arendts, "Begriff der Macht"* (El concepto de poder en Hannah Arendt), en Habermas (1978), *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam, 110 pp.; Habermas (1998), "Alexander Mitscherlich: Arzt und Intellektueller" (Alexander Mitscherlich: médico e intelectual), en Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles [político-filosóficos]), Frankfurt: Suhrkamp, 193 pp.

duda, algunos elementos de la era premoderna, que hoy se revelan como indispensables para amortiguar la civilización conformada por el principio de rendimiento, la burocratización y nivelización de la vida cotidiana, las neurosis colectivas y la destrucción del medio ambiente. Los factores mencionados, causantes de los regímenes totalitarios, pertenecen claramente al ámbito de la modernidad y, como tales, se hallan plenamente vigentes a comienzos del siglo XXI.

La síntesis postulada aquí entre lo tradicional y lo moderno puede ser explicitada brevemente mencionando el rol que la religiosidad (y aspectos afines) puede aún jugar en el mundo moderno. Las diferencias entre religión y mitos, por un lado, y saberes objetivos y conocimientos derivados de experimentos científicos, por otro, son importantes. Sobre esta diferencia se basa una buena parte de la civilización occidental moderna. Sería una absoluta necedad negar esta distinción palpable y simplemente fundamental. Pero hay también semejanzas entre ambas formas del quehacer humano, similitudes que ahora comienzan a ser reconocidas en cuanto tales y que impiden la desvalorización y el desprecio sistemáticos del mito, la religión y, en general, de los valores y las instituciones premodernas. Las ciencias naturales parecen gozar de injustificados privilegios respecto de las sociales y espirituales, privilegios que se derivan de una curiosa convicción en la mayor objetividad y exactitud de las primeras. Las ciencias naturales han resultado ser, empero, tan tributarias como las otras del entorno personal, cultural e histórico de los científicos, y sus practicantes tan proclives a prejuicios e influencias de todo tipo, incluidas las políticas, como aquéllos que investigan leyendas y costumbres de otros pueblos. Al insistir en esta posibilidad, Emile Durkheim llegó a la conclusión de que el proceso de constitución de las ciencias no difiere substancialmente del de las religiones⁴. Las creencias parecen

⁴ Cfr. Emile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, passim. La idea del progreso material e histórico y la concepción de los costos sociales del mismo pueden poseer un fundamento teológico: el avance hacia la redención mesiánica pasa ineluctablemente por el valle de lágrimas de los sacrificios colectivos. Sobre esta temática cfr. Löwith, Karl (1957), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Historia universal y suceso redentorio. Las precondiciones teológicas de la filosofía de la historia), Stuttgart: Kohlhammer, passim; Mires, Fernando (1990), *El discurso de la naturaleza. Ecología y*

representar una vivencia muy extendida y no reducible a otro tipo de experiencia. La inseguridad les es constituyente. Pero las creencias conforman la base de los conceptos y la “condición de posibilidad”⁵ de toda actividad humana, incluyendo los esfuerzos intelectuales. El ser humano vive vinculado inextricablemente a creencias de diverso tipo, a saberes previos, sobre los cuales se edifica la ciencia contemporánea, saberes que son comunes a la razón y a la religión. Se asemejan notablemente a los postulados y axiomas de la ciencia, que también son indemostrables.

La ciencia no está casi nunca libre de presupuestos y selecciones de valores que ocurren en la esfera precientífica. La ciencia se construye sobre un *humus* cultural de cierto espesor; las teorías contemporáneas sobre el universo parten también de la presuposición de un orden cósmico aceptado en como científico, porque una mayoría aleatoria de especialistas y teorías reputadas como tales lo consideran de este modo. Si ésto es así, tenemos que retornar a una humildad liminar: los conceptos de hombre y humilde provienen probablemente del mismo *humus* de la tierra, que no llama la atención, pero que es imprescindible(*Ibid.*, 239).

En un pasaje poco conocido Herbert Marcuse (1962:225) aseveró que “...la idea de la razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y determinado por este fin”. Las actuales inclinaciones a deconstruir y desmitificar todo fenómeno relacionado con lo religioso y lo mítico conllevan a menudo la imposición del propio criterio del investigador, para quien la grandeza y la lógica interna de los asuntos estudiados no son fácilmente comprensibles⁶.

Los mitos y las doctrinas religiosas tienen la función de recordar a los hombres su índole pasajera y lo efímero de todos sus actos. La

política en América Latina, San José: DEI, 21 pp. 70 sg.

⁵ Sobre este concepto de reminiscencia kantiana *cfr.* Pienda, Jesús Avelino de la, “Filosofía de las creencias”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José), vol. XXXVII, núm. 92, junio/diciembre de 1999, 239 pp.

⁶ *Cfr.* Eliade, Mircea (1965), *Le sacré et le profane*, París: Gallimard, 9 pp.

religión puede ayudar al Hombre a evitar el máximo acto de soberbia; colocarse en lugar de Dios en la esfera de lo absoluto. Las versiones más plausibles de la teología abandonan la pretensión de conocer inequívocamente a Dios y, por lo tanto, a penetrar la esencia de todo el universo, reconociendo así los límites de nuestras facultades cognoscitivas, pero con la idea de que si bien no podemos comprender exhaustivamente el mundo, sí podemos amarlo y conservarlo.

Un mínimo de creencias religiosas ha resultado ser uno de los antídotos más eficaces contra la arrogancia del Hombre contemporáneo y sus consecuencias práctico-políticas. La concepción de responsabilidad por el futuro y sus generaciones no puede sustentarse sin una base ético-religiosa que englobe la idea de pecado, la noción de falta individual por transgredir los mandamientos de Dios.

La carencia de una conciencia de culpabilidad y de un sentimiento de error y delito personales constituye, como se sabe, una de las características recurrentes y decisivas de los políticos de todas las latitudes; distinguidos intelectuales (como Martin Heidegger) involucrados en los regímenes totalitarios más terribles, han demostrado también que el sentimiento de culpabilidad personal es un bien terriblemente escaso.

Pero sólo la conciencia de la culpa y responsabilidad individuales puede llevar al remordimiento sincero y, por ende, a una actitud que modifique realmente las pautas de comportamiento que causaron tanto daño a lo largo de la historia universal. (La inmensa mayoría de los intelectuales, preocupados por plegarse a las corrientes de moda del momento y por no separarse de la tendencia predominante, ayer marxistas, hoy postmodernistas, no ha contribuido para nada al surgimiento de un sentimiento de responsabilidad de relevancia histórica y social.)

Aquí es conveniente pasar revista someramente a las críticas radicales de la religión y de otros fenómenos premodernos, críticas iniciadas por Francis Bacon, continuadas en la Ilustración y sistematizadas por pensadores marxistas y postmodernistas.

Estos esfuerzos teóricos están basados en la sospecha y la suspicacia sistemáticas, pero se revelan como insuficientes para aprehender a cabalidad ciertos problemas del mundo premoderno. Según estos enfoques, la religión debe su existencia a la necesidad de mantener al

pueblo llano en la ignorancia y el infantilismo mediante una conspiración permanente de los poderosos y los astutos⁷.

Este modelo explicativo ha sido ampliado posteriormente a todos los fenómenos de la política y las ideologías, fenómenos que representarían sólo herramientas de dominación. Una forma extrema (e insostenible) de la sospecha exaltada a la forma más excelsa del quehacer filosófico ha sido la practicada por Friedrich Nietzsche: nuestro intelecto sería ante todo un instrumento de la autopreservación de la especie y, por lo tanto, un vehículo del engaño y el disimulo; simultáneamente el Hombre poseería una inclinación irreprimible a ser embaucado, de donde vendrían la popularidad y la perdurabilidad de la religión. Pero Nietzsche fue aún más lejos y postuló que la verdad en realidad, toda verdad sería un mero ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos e ilusiones, que paulatinamente pierden su fuerza y eficacia explicativas⁸.

La crítica radical de los fenómenos ideológicos debe una buena parte de su desarrollo y eficacia a Marx, Nietzsche, Freud y Foucault. Como se sabe, la ideología es una conciencia objetivamente necesaria y simultáneamente falsa⁹: la justificación de una realidad inicua. La fortaleza de las ideologías dimana del hecho de que en la esfera socio-política es difícil distinguir entre apariencia y realidad: la apariencia suele ser todopoderosa, aunque sea fútil a largo plazo.

⁷ Sobre esta temática cfr. el brillante y útil compendio de Lenk, Kurt (comp.) (1967), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (Ideología. Crítica de las ideologías y sociología del saber), Neuwied/Berlin: Luchterhand, passim.

⁸ Hans-Georg Gadamer reconoció un gran mérito en Nietzsche: vislumbrar un trasfondo pesimista detrás de la perfección y alegría apolíneas, entrever un cimiento trágico detrás del rostro elegante y sereno del arte griego. Cfr. Gadamer, Hans-Georg (comp.) (1970), "Friedrich Nietzsche", en *Philosophisches Lesebuch* (Manual filosófico), tomo III, Frankfurt: Fischer, 187 pp.

⁹ Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Excursos sociológicos), Frankfurt: EVA 1956, 168, 176, 179 pp.; Lenk, Kurt, *Ideologie und Ideologiekritik im Werk Max Horkheimers* (Ideología y crítica de las ideologías en la obra de Horkheimer), en Schmidt, Alfred y Norbert, Altvicker (comps.) (1986), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Max Horkheimer hoy: obra y resonancia), Frankfurt: Fischer, 248-251 pp.

Las ideologías representan fenómenos de compensación por las carencias y los sufrimientos que para amplios sectores sociales trae consigo todo régimen socio-político.

Las ideologías renuncian, en el fondo, a la pretensión de verdad demostrable y se concentran en la importantísima función de brindar resarcimiento y asegurar la legitimidad del sistema dado. La vinculación de la política con la religión y con fenómenos similares es entonces evidente, pues la indemnización así generada brinda sentido metafísico a nuestros actos, responde con una ilusión a la injusticia y a los agravios sufridos, y concede una substitución simbólica por el sufrimiento espiritual y material.

Pero la crítica de los fenómenos ideológicos al igual que el relativismo y el escepticismo extremos se revela, pese a sus indudables logros científicos, como insuficiente para comprender y valorar adecuadamente la temática religiosa. Ello puede ser ilustrado al analizar brevemente las opciones epistemológicas que subyacen al psicoanálisis y a otros enfoques en boga, opciones que pueden ser descritas como una sospecha metódica en cuanto instrumento cognoscitivo y una visión excesivamente pesimista de la evolución histórica.

El método freudiano tiene el mérito de haber introducido la empatía en las ciencias sociales, es decir, haber rehabilitado la validez de la intuición asociativa que sabe tomar el lugar del Otro y de lo investigado (Erdheim, 1984:10). Existe, sin embargo, el peligro de que el psicoanálisis, las teorías deconstruccionistas y otros procedimientos postmodernistas se conviertan en unos juegos exegéticos, en ejercicios interpretativos cercanos a la literatura, donde a la postre todo vale y cualquier ocurrencia o arbitrariedad es considerada como una notable conclusión respaldada por el pretendido carácter científico de estas disciplinas y, sobre todo, por su popularidad en los medios masivos de comunicación. Freud, como antes Nietzsche y después Michel Foucault y corrientes afines, construyó su notable edificio teórico sobre la suposición, especulativa como otras, de que el desarrollo humano es la historia de la represión: el sufrimiento y el bienestar estarían ligados inextricable y hasta causalmente.

La contraposición indiferenciada y extrema entre el principio de placer y el principio de la realidad, entre la vida caótica de los instintos y la felicidad, por una parte, y la domesticación racional y civilizadora

de los impulsos, por otra, llevó a Freud a postular una visión demasiado pesimista del hombre y de la historia¹⁰.

Pero esta doctrina general de la sospecha y esta visión hipercrítica de las ideologías como las representadas por Marx, Nietzsche, Freud y Foucault tienen sentido si están de alguna manera referidas a un trasfondo de verdad (Adorno, 1966:196). La recelosa conjetura universalista de que todo es ideología conduce a relativizar toda forma de conocimiento, a suponer que todo análisis científico es una justificación de intereses materiales o políticos, a diluir toda diferencia entre lo verdadero y lo falso y a identificar *tout court* ciencia con ideología. Todo pensamiento resultaría relativo, particularista, vinculado con un interés determinante y, por consiguiente, proclive a la equivocación. La verdad y el derecho serían meros mecanismos reduccionistas para integrar intereses conflictivos y valores divergentes de orientación en un orden social bien estructurado. Todo esfuerzo teórico y toda creación de sentido constituirían discursos, palabras, signos aleatorios de un libro tan universal como imaginario.

En contra de estas suposiciones puede aducirse que todo cuestionamiento no es posible sin una idea, aunque sea fragmentaria, de lo que es o podría ser lo verdadero y objetivo. La oportunidad de un conocimiento más o menos cierto se da cuando el intelecto se percata de sus propias limitaciones y de sus condicionamientos; la reflexión crítico-genética (el descubrimiento del contexto y del origen, es decir de lo relativo y hasta negativo de cada paso del pensamiento) abre una puerta para el conocimiento de fragmentos confiables, siempre que ellos no sean exaltados a la categoría de verdades absolutas e indubitables. Por otra parte, el postular que todo pensamiento es relativo y la degradación concomitante de todo esfuerzo científico e intento intelectual a una mera opinión, entre otras, impiden un auténtico entendimiento entre los hombres y facilitan la predisposición a combatirse y destruirse mutuamente. Toda crítica presupone un momento de verdad, por más vago que éste resulte ser: no como un producto terminado de un saber dogmático, sino como marca

¹⁰ Sobre la crítica esclarecedora de Herbert Marcuse a este fundamento del psicoanálisis y su teorema de la sobrerepresentación históricamente innecesaria, *cfr.* Palmier, Jean-Michel (1968), *Présentation d'Herbert Marcuse*, París: Union générale d'Éditions, 78-89 pp.

provisoria de un proceso histórico-genético. Sin una idea de una posible verdad no puede existir su contrario, el concepto de algo falso, relativo y efímero. La propia noción de que algo es meramente relativo y posiblemente falso es impensable sin la intuición de que hay una diferencia fundamental entre lo falso y lo verdadero. El sujeto pensante se inquieta por la conciencia de la relatividad y cuestionabilidad de sus productos intelectuales y en esa inquietud, como en los procesos de comunicación espontánea y libre, se vislumbra nada menos que la posibilidad de la verdad¹¹.

Para comprender convenientemente los aspectos premodernos, los procedimientos de crítica ideológica deben ser complementados mediante un esfuerzo *hermenéutico*. Hay que descubrir el sentido de los fenómenos estudiados y, sobre todo, de los procesos evolutivos y de las intenciones subjetivas; un sentido que a menudo no se revela sólo mediante el análisis crítico. El percatarse de ese sentido se lleva a cabo reconstruyendo el objeto a conocer y poniéndose en el lugar de los actores que se quiere comprender. La posición del Hombre en el universo, la dirección de los procesos históricos, la (fácil) adopción de modelos foráneos de desarrollo, la destrucción de los ecosistemas naturales en nombre del progreso, la pervivencia de los mitos, la creación artística y literaria, y una larga serie de complejos problemas sociales y políticos requieren de un método interpretativo que recrea su génesis y se propone entender su sentido. La actitud abierta hacia otras teorías y formas de vida como la religión y los fenómenos premodernos nace de la conciencia de las carencias e insuficiencias propias. La reconstrucción empática de lo estudiado hace justicia a los elementos particulares: la revelación del sentido de los mismos no significa someterlos a leyes de validez y alcance universales. Esto es importante en las ciencias sociales, donde la *comprensión* de fenómenos únicos y

¹¹ Sobre esta temática *cfr.* los importantes aportes de : Barth, Hans (1961), *Wahrheit und Ideologie* (Verdad e ideología), Zurich: Rentsch, 287 pp.; Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, *op. cit.* (nota 14), 196 pp.; Schnädelbach, Herbert (1969), *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung* (Qué es ideología? Intento de una aclaración conceptual), en: DAS ARGUMENT (Berlin), vol. 10, núm. 50, pp. 77 sg.; Mayorga, René Antonio, *Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica*, en Rojas Aravena, Francisco (comp.) (1982), *América Latina: ideología y cultura*, San José: FLACSO, 120 pp. y sg.

singulares se parece más a la apreciación estética de una obra de arte que a la *explicación* de vínculos de causa y efecto, válidos obligatoriamente para todos los casos de una clase (lo usual en las ciencias naturales). La esfera de las acciones humanas y principalmente el ámbito de la moral conoce *razones* (que pueden ser comprendidas), pero no siempre *causas* (que pueden ser explicadas por analogía a las leyes de las ciencias exactas). Por lo demás: este acto (que posee algo de creativo) puede dar cuenta de la ambivalencia y la heterogeneidad de los hechos, pero esta reivindicación de la diferencia no significa una licencia para la arbitrariedad exegética y no conlleva o no debería conllevar un relativismo extremo que niega valores y normativas de carácter razonable y general, como los derechos humanos¹².

Una posición enriquecida por la crítica de las ideologías y la hermenéutica no puede carecer de un acercamiento a otra esfera que la modernidad considera totalmente superada y superflua: la metafísica. Concepciones metafísicas pueden tener una remarcable función antidogmática. Paul K. Feyerabend (1968:15), uno de los padres del postmodernismo, escribió: “Una ciencia, que se cree exenta de toda metafísica, está en el mejor camino de convertirse en un sistema metafísico dogmático”¹³. Es sintomático que una de las oposiciones más vehementes a toda forma de fundamentación metafísica proviene de aquéllos que, de manera subrepticia, intentan descubrir valores sólidos y verdades incontrovertibles, como lo han demostrado ser los marxistas a lo largo de ciento cincuenta años. La necesidad de la genuina metafísica se hace patente en el momento de su caída¹⁴, que co-

¹² Sobre esta temática cfr. Gadamer, Hans-Georg (1976), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (La razón en la era de la ciencia), Frankfurt: Suhrkamp; H.-G. Gadamer / Gottfried Boehm (comps.) (1979), *Seminar: Philosophische Hermeneutik* (Seminario: hermenéutica filosófica), Frankfurt: Suhrkamp; Apel, Karl-Otto et al. (1978), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (Nuevos intentos sobre explicar y comprender), Frankfurt: Suhrkamp.

¹³ Joachim Israel (1979), *Der Begriff Dialektik* (El concepto de dialéctica), Reinbek: Rowohlt, 18 pp. Sobre el carácter metafísico de los conceptos filosóficos decisivos que no pueden ser verificados empíricamente, cfr. Marcuse, Herbert (1967), *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (El Hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada) [1964], Neuwied/Berlin: Luchterhand, 241 pp.

incide con el auge de la modernidad: liberándola de sus aspiraciones objetivistas y apologéticas que había heredado de la teología y la ideología. la metafísica permanece indispensable para la constitución de una consciencia crítica¹⁵. La verdad de la metafísica reside en un impulso que trasciende la pretensión de lo absoluto que tiene todostatus quo, que posee todo sistema social o moda teórica por el mero hecho de prevalecer en un momento dado. Sin este ímpetu que sobrepasa y pone en cuestionamiento lo existente—estímulo que, como su propio nombre indica, va más allá de lo tangible— no se daría la verdad en sentido enfático. “La experiencia subjetiva liberada y la metafísica convergen en humanidad”¹⁶.

Por otra parte, es conveniente recordar que Immanuel Kant (1971:11) comenzó su obra principal señalando que la razón es asediada por preguntas que ella no puede rechazar pues provienen de la naturaleza misma de la razón, pero que superan toda la capacidad de la razón humana. Estas cuestiones son de índole estrictamente metafísica: la existencia de Dios, el inicio del universo, la esencia de la libertad, el sentido del mundo y la inmortalidad del alma¹⁷. Según Kant, estos son los postulados fundamentales de la *razón práctica*, pero indemostrables para la razón pura. La misma facultad que impide analizar y aclarar las cuestiones metafísicas mediante la razón pura, obliga ponerlas sobre el tapete de una discusión más amplia; este hecho nos muestra las limitaciones propias de la razón¹⁸. Cuando la reflexión se percata de límites, entonces ya está dado el primer paso para

¹⁴ La expresión es de Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, op. cit. (nota 14), 398 pp.

¹⁵ Como afirmó Theodor W. Adorno, la metafísica no es un estadio posterior y secularizado de la teología. La genuina metafísica preserva lo teológico en su crítica de la teología (Adorno, *ibid.*:387).

¹⁶ Adorno, Theodor W., *ibid.*, 387 pp. Cfr. también 383, 394-398 pp. Cfr. la brillante exposición y crítica de esta posición por Albrecht Wellmer (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliable), Frankfurt: Suhrkamp, 207-214 pp.

¹⁷ Kant, Immanuel, “*Kritik der reinen Vernunft*”, [prólogo a la segunda edición de 1787], en Kant, *Werke...*, *ibid.*, tomo 3, 33 pp. y sg. Cfr. Erdmann, Johann Eduard (1971), “*Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus*”s (Filosofía de la era moderna. El idealismo alemán), en *Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía), vol. VI, Reinbek: Rowohlt, 20 pp.

sobrepasarlos. Aunque no se pueda aplicar la reflexión analítica al territorio allende esa frontera, ya la conciencia se da cuenta de la existencia de esa otra dimensión. El campo de la razón práctica, por ejemplo, la conciencia moral está alejada y contrapuesta al terreno de los instintos, es decir, de las llamadas necesidades “naturales”. El ejercicio de la libertad ética es también el intento para romper las cadenas de la causalidad que nos atan a los imperativos de la naturaleza y de la autoconservación de la especie. La libertad puede ser concebida como el triunfo (momentáneo) de la condición humana sobre el aparato de los impulsos primarios, como el de pasar la dimensión de la pura necesidad de la supervivencia. Actuamos libremente cuando superamos la voluntad instintiva tan vinculada a la razón instrumental y nos movemos en la esfera del deber libremente aceptado. Esta conciencia kantiana es autónoma en el sentido de no representar una causa inexorable, sino la razón elegida sin constricciones para una acción posterior: la conciencia moral nos prescribe una actuación diferente de las coerciones obligatorias del mundo natural. La naturaleza en nosotros quiere conservarse y expandirse; los hombres y los recursos son considerados entonces sólo como instrumentos para este objetivo. La ética exige otra cosa: que el prójimo no sea degradado a la categoría de medio para la consecución de nuestras metas, sino pensado siempre como un fin en sí mismo. La libertad del otro constituye una parte importante de mi actuación moral. Y por ello esta concepción de una ética humanista no puede renunciar a una dimensión más allá de los cálculos racionalistas-instrumentalistas, que es precisamente el campo de la metafísica, cuya fundamentación y soporte son el amor de Dios.

El genuino saber es impensable sin un motivo que hoy, en la era del predominio total del principio de rendimiento y eficacia, puede ser calificado de platónico y, obviamente, de premoderno: el entusiasmo. Se añora aquello que no es y no puede ser una posesión segura: la auténtica sabiduría ama lo que no puede ser utilizado estratégicamente o instrumentalmente, y cuyo último modelo metafísico en el sentido original es el amor de Dios¹⁹.

¹⁸Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en Kant, *Werke...*, *ibid.*, tomo 6, 252-266 pp.

No hay que apoyar, obviamente, la módica confusión en tre opinar, sa ber y creer, como si todos estos factores tuviesen el mismo peso y la misma validez. No hay duda de que la investigación comparada en sociología, lingüística, etnografía y estudios religiosos ha conmovido la antigua certidumbre de que la religión se ocupaba de cuestiones meramente especulativas y la ciencia de fenómenos estrictamente verificables. Como ya afirmó Georg Wilhelm Friedrich Hegel en sus primeros escritos fragmentarios, la contraposición que se manifiesta a menudo en tre la razón y el acto de creer puede ser considerada como una oposición aparente, puesto que ambas esferas se mueven dentro del mismo elemento y están influidas por un mismo designio humano, que es el de percibir lo absoluto. Su oposición es fructífera, y es conveniente que ambas no se diluyan, sino que más bien se mantengan diferenciables en sus modos de proceder²⁰. El peligro actual consiste en que a la filosofía contemporánea y al pensamiento postmodernista les es indiferente esta compleja pero diferenciada relación entre saber y creer, entre la comprensión del mundo de los fenómenos relativos y vislumbrar lo absoluto. Hoy se da preferencia a una amalgama mal aderezada de todo un poco, para la cual no existen distinciones y, por lo tanto, vínculos discernibles entre la mera opinión (*doxa*), el saber genuino (*episteme*) y el credo auténtico (*pistis*). Por ello se ha disuelto la base de toda moralidad auténtica, que no se puede demostrar empíricamente, pero que ha constituido siempre la base para nuestra razón práctica, es decir para aquélla que rige las interacciones con nuestros semejantes²¹.

¹⁹ Adorno, Theodor W. (1973), *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), Frankfurt: Suhrkamp, tomo I, 80-84, 131 pp. y sg., 118 sg., 171, 210 sg.

²⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Fragmente über Volksreligion und Christentum" (Fragmentos sobre la religiosidad popular y el cristianismo) [1793/1794], en Hegel (1971), *Werke in 20 Bänden* (Obras en 20 tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 11, 15 pp. y sg., 89 pp. y sg. 101-103; Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe* (Esbozos sobre religión y amor) [1797/1798], en: *ibid.*, pp. 250-254. Cfr. también Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en Hegel, *Werke...*, *ibid.*, tomo III, 495-498, 502, 558 pp.

²¹ Cfr. Löwith, Karl (1962), *Wissen, Glaube, Skepsis* (Saber, creencia y escepticismo), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5-9 pp. (sobre la compleja relación entre estos factores en la filosofía de Immanuel Kant y cómo esta vinculación fue concebida de otra

Los conocimientos de la sociogenética²² que se destacan por un to tal desinterés por la temática religiosa han brindado nuevas luces al nexo entre sa ber y creer. Cada paso en la evolución de las especies en gen eral y de la humana en par tic u lar sirve para optimizar las oportunidades de supervivencia del organismo y sólo secundariamente para brindarle informaciones objetivas sobre su entorno. Una percepción absolutamente fiel del mundo exterior no se puede dar mediante órganos a medio construir, por más que éstos hayan surgido precisamente para aprehender el medio ambiente; ya que todos ellos denotan marcadas debilidades “subjetivas” como los nuestros. Esto nos lleva a concluir que la razón, tal como la conciben los científicos, representa una de las formas de comunicarse con el mundo: una manera de gran relevancia y éxito, sin duda alguna, pero no la única, lo que rehabilita la esfera de la teología y la poesía. Además, la evolución humana es una entre muchos otros procesos similares. Su duración excepcionalmente breve en el gran libro de la historia nat u ral no nos permite la aseveración de que con ella se alcanza la culminación del despliegue del universo. Ni siquiera poseer la razón nos distingue de modo rad i cal de la evolución de otros seres vivientes. Esto confirma las viejas convicciones de las grandes confesiones orientales y de los credos animistas. Y justamente esa duración tan corta de la especie humana no le da ningún derecho para destruir los ecosistemas en un lapso tem po ral reducidísimo y para conseguir ventajas materiales en el fondo mezquinas, como gozar de más juguetes técnicos y consumo ostentoso por espacio de pocas décadas y para el solaz de pocas naciones, ventajas que resultan ridículas y autodestructivas desde la perspectiva de largo aliento de la naturaleza²³.

manera por G.W.F. Hegel). Cfr. también Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, segunda parte, *op. cit.* (nota 21), tomo 4, 687-695 pp.

²² Cfr. Dittfurth, Hoimar von (1980), *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins* (El espíritu no cayó del cielo. La evolución de nuestra consciencia), Munich: dtv, 263, 316 pp.

²³ Cfr. Weizsäcker, Barón Carl Friedrich von, “*Die Moral der Wissenschaft*” (La moral de la ciencia), en Condesa Marion Dönhoff / Theo Sommer (comps.) (1999), *Was steht uns bevor? Mutmassungen über das 21. Jahrhundert* (¿Qué nos espera? Conjeturas sobre el siglo XXI), Berlin: Siedler, 273-277 pp.; Dahrendorf, Lord Ralf, “*Ungleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit*” (Desigualdad, solidaridad, justicia), en *ibid.*, 241-254 pp.

Por otro lado, nuestro cerebro, que se halla aún en pleno desarrollo, contiene porciones muy antiguas, las que retienen emociones y son probablemente responsables de reacciones irracionales. Esta parte de nuestro cerebro no puede ser eliminada. Los intentos por modificar nuestro mundo de acuerdo con principios estrictamente racionales como lo trató de hacer el marxismo en todas sus variantes y lo intenta la razón instrumental del presente están condenados al fracaso. Requerimos de instancias como la sabiduría ancestral contenida en los mitos y en las creencias religiosas, para frenar esos designios demoniacos y nos inspiren algo de modestia con respecto a la Tierra y el cosmos. Principios aristocráticos tradicionales pueden, paradójicamente, aportar impulsos a este anhelo.

Hoy es imprescindible un cuestionamiento radical del mito moderno (y postmoderno) por excelencia: la razón predominante es, por un lado, la técnico-instrumental y, por otro, aquella de la conformidad con lo que existe en un momento dado²⁴. La filosofía y el impulso crítico, esas ocupaciones de origen premoderno, no nos pueden brindar con seguridad respuestas correctas a todas nuestras preguntas, pero, al inducirnos a la reflexión, nos abren posibilidades de conocimiento y asombro, de las cuales no nos habíamos percatado a causa de nuestros hábitos. Al ensanchar nuestras perspectivas, relativizan la arrogante certidumbre de la racionalidad instrumental hoy prevaleciente, nos liberan de falsas firmezas y de la tiranía de lo acostumbrado, y nos conducen así a nuevas formas de nuestra propia dignidad. Hay que desconfiar de la razón: sus obras a lo largo de los dos últimos siglos han sido parcialmente monstruosas. Pero según sus propias reglas ella permite que se le ponga en cuestionamiento, y esto constituye uno de los mayores avances de la humanidad. Sigmund Freud exhibió bastante escepticismo con respecto al potencial explicativo de la razón, pero una desconfianza aún mayor frente a todos los otros métodos que tratan de explicar el acontecer humano. Todo fenómeno de tradicionalidad debe ser sometido al filtro de la razón. La *tradición rescatable* se revela como la *herencia razonable*: se halla al

²⁴ Sobre esta temática cfr. Russell, Lord Bertrand (1967), *Probleme der Philosophie* (Problemas de la filosofía) [1912], Frankfurt: Suhrkamp, 138-140 pp.

¿Es Posible Combinar lo
Tradicional y lo Moderno?

final y no al comienzo de nuestros esfuerzos interpretativos y
presupone el tamizado del espíritu crítico²⁵.

hcf_mansilla@yahoo.com

Recepción: 25 de mayo del 2001

Aceptación: 06 de septiembre del 2001

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1973), *Philosophische Terminologie* (Terminología filosófica), Frankfurt: Suhrkamp, tomo I, 80-84, 131 pp. y sg., 118 sg., 171, 210 sg.
- Adorno, Theodor W., *ibid.*, 387 pp. Cfr. también 383, 394-398 pp. Cfr. la brillante exposición y crítica de esta posición por Albrecht Wellmer (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Juegos finales: la modernidad irreconciliable), Frankfurt: Suhrkamp, 207-214 pp.
- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik* (La dialéctica negativa), Frankfurt: Suhrkamp, 196 pp.
- Arendt, Hannah (1973), *The Origins of Totalitarianism* [1951], New York/Londres: Harcourt Brace Jovanovich / Harvest, 323, 330, 334, 474, 477 pp.
- Apel, Karl-Otto et al. (1978), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (Nuevos intentos sobre explicar y comprender), Frankfurt: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (1996), "Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit" (Modernidad y ambivalencia. El fin de la univocidad) [1991], Frankfurt: Fischer, 305 pp.
- Durkheim, Emile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, pasim.
- Ditfurth, Holmar von (1980), *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewusstseins* (El espíritu no cayó del cielo. La evolución de nuestra consciencia), München: dtv, 263, 316 pp.
- Dahrendorf, Ulrich Ralf, "Ungleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit" (Desigualdad, solidaridad, justicia), en *ibid.*, 241-254 pp.
- Eliade, Mircea (1965), *Le sacré et le profane*, París: Gallimard, 9 pp.
- Erdheim, Mario (1984), *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethno-psychoanalytischen Prozess* (La producción social de lo inconsciente. Una introducción al proceso etno-psicoanalítico), Frankfurt: Suhrkamp, 10 pp.
- Erdmann, Johann Eduard (1971), "Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus" (Filosofía de la era moderna. El idealismo alemán), en *Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía), vol. VI, Reinbek: Rowohlt, 20 pp.
- Frankfurt: Suhrkamp; H.-G. Gadamer / Gottfried Boehm (comps.) (1979), *Seminar: Philosophische Hermeneutik* (Seminario: hermenéutica filosófica), Frankfurt: Suhrkamp.

²⁵ Cfr. Bauman, Zygmunt (1996), "Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit" (Modernidad y ambivalencia. El fin de la univocidad) [1991], Frankfurt: Fischer, 305 pp. (según un argumento de Octavio Paz).

- Feyerband, Paul K., 'How to Be a Good Empiricist. A Plea for Tolerance in Matters Epistemological', en Nidditch, P. H. (comp.) (1968), *The Philosophy of Science*, Londres, 15 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (comp.) (1970), "Friedrich Nietzsche", en *Philosophisches Lesebuch* (Manual filosófico), tomo III, Frankfurt: Fischer, 187 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1976), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (La razón en la era de la ciencia).
- Habermas (1998), "Alexander Mitscherlich: Arzt und Intellektueller" (Alexander Mitscherlich: médico e intelectual), en Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles [político-filosóficos]), Frankfurt: Suhrkamp, 193 pp.
- Habermas, Hannah Arendts, "Begriff der Macht" (El concepto de poder en Hannah Arendt), en Habermas (1978), *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Política, arte, religión. Ensayos sobre filósofos contemporáneos), Stuttgart: Reclam, 110 pp.
- Hermann, Lübke (1975), *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (El progreso como problema de orientación. Esclarecimiento en el presente), Freiburg: Rombach, 62 y sg. pp.
- Horkheimer, Max (1972), "Kritische Theorie gestern und heute (La teoría crítica ayer y hoy)", en *Gesellschaft im Übergang* (Sociedad en transición), Frankfurt: Athenäum-Fischer, 166 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Fragmente über Volksreligion und Christentum" (Fragmentos sobre la religiosidad popular y el cristianismo) [1793/1794], en Hegel (1971), *Werke in 20 Bänden* (Obras en 20 tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 11, 15 pp. y sg., 89 pp. y sg. 101-103.
- Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe* (Esbozos sobre religión y amor) [1797/1798], en: *ibid.*, pp. 250-254.
- Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en Hegel, *Werke...*, *ibid.*, tomo III, 495-498, 502, 558 pp.
- Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Excursos sociológicos), Frankfurt: EVA 1956, 168, 176, 179 pp.
- Joachim Israel (1979), *Der Begriff Dialektik* (El concepto de dialéctica), Reinbek: Rowohlt, 18 pp.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura) [prólogo de 1781, no incluido en la edición posterior de 1787], en Kant (1968), *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), tomo 3, compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG, 11 pp.
- Kant, Immanuel, "Kritik der reinen Vernunft", [prólogo a la segunda edición de 1787], en Kant, *Werke...*, *ibid.*, tomo 3, 33 pp. y sg.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en Kant, *Werke...*, *ibid.*, tomo 6, 252-266 pp.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, segunda parte, *op. cit.* (nota 21), tomo 4, 687-695 pp.
- Lenk, Kurt, *Ideologie und Ideologiekritik im Werk Max Horkheimers* (Ideología y crítica de las ideologías en la obra de Horkheimer), en Schmidt, Alfred y Norbert, Altwicker (comps.) (1986), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung* (Max Horkheimer hoy: obra y resonancia), Frankfurt: Fischer, 248-251 pp.
- Lenk, Kurt (comp.) (1967), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (Ideología. Crítica de las ideologías y sociología del saber), Neuwied/Berlin: Luchterhand, pasim.

*¿Es Posible Combinar lo
Tradicional y lo Moderno?*

- Löwith, Karl (1957), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Historia universal y suceso redentorio. Las precondiciones teológicas de la filosofía de la historia), Stuttgart: Kohlhammer, pasim.
- Löwith, Karl (1962), *Wissen, Glaube, Skepsis* (Sabiduría, creencia y escepticismo), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5-9 pp. (sobre la compleja relación entre estos factores en la filosofía de Immanuel Kant y cómo esta vinculación fue concebida de otra manera por G.W.F. Hegel).
- Marcuse, Herbert (1962), *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el origen de la teoría social), Neuwied/Berlin: Luchterhand, 225 pp.
- Marcuse, Herbert (1967), *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (El Hombre unidimensional. Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada) [1964], Neuwied/Berlin: Luchterhand, 241 pp.
- Mayorga, René Antonio, *Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica*, en Rojas Aravena, Francisco (comp.) (1982), *América Latina: ideología y cultura*, San José: FLACSO, 120 pp. y sg.
- Mitzman, Arthur (1976), *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* [1969], Madrid: Alianza, 163, 170, 179, 203, 256, 263, 271 pp.
- Mires, Fernando (1990), *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*, San José: DEI, 21 pp. 70 sg.
- Palmier, Jean-Michel (1968), *Présentation d'Herbert Marcuse*, París: Union générale d'Éditions, 78-89 pp.
- Pianda, Jesús Avelino de la, "Filosofía de las creencias", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José), vol. XXXVII, núm. 92, junio/diciembre de 1999, 239 pp.
- Russell, Lord Bertrand (1967), *Probleme der Philosophie* (Problemas de la filosofía) [1912], Frankfurt: Suhrkamp, 138-140 pp.
- Schnädelbach, Herbert (1969), *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung* (¿Qué es ideología? Intento de una aclaración conceptual), en *DAS ARGUMENT* (Berlín), vol. 10, núm. 50, pp. 77 sg.
- Weizsäcker, Barón Carl Friedrich von, "Die Moral der Wissenschaft" (La moral de la ciencia), en Condesa Marion Dönhoff / Theo Sommer (comps.) (1999), *Was steht uns bevor? Mutmassungen über das 21. Jahrhundert* (¿Qué nos espera? Conjeturas sobre el siglo XXI), Berlín: Siedler, 273-277 pp.