

TRADICIÓN Y CREACIÓN

Ana Escribar W.
Universidad de Chile

RE El sentimiento de habitar en medio de una crisis cultural —que hasta hace unas décadas parecía ser característico de las sociedades industriales desarrolladas— ha invadido hoy, también, la conciencia de amplios sectores de las comunidades latinoamericanas.

Tal sentimiento se enraiza fundamentalmente —creo— en dos dramáticas experiencias actuales; por un lado, la incapacidad de forjar un proyecto colectivo, con la consiguiente imposibilidad de aunar voluntades en torno a una meta común que, en alguna medida, suavice y concilie los inevitables conflictos de intereses entre los diferentes grupos de la sociedad; por otro, la sospecha —a veces inconfesada, a menudo explícita— de que la herencia cultural de Occidente está agotada y, por lo tanto, no puede ya brindar un punto de apoyo para avanzar hacia el porvenir.

Tienden, así, a oponerse pasado y futuro; pareciera que para tener libre acceso a una proyección hacia el mañana debiéramos renunciar a las herencias culturales del ayer; pareciera que las iniciativas para superar en el futuro las carencias del presente tuvieran que excluir inevitablemente todo intento de mantener y preservar la tradición que, sin embargo, representa el suelo común que nos sustenta.

Quisiera centrar la reflexión en torno al problema de cuál pudiera ser la validez de esta disyuntiva entre pasado y futuro a la luz de algunos de los aportes del pensamiento filosófico contemporáneo.

Los antecedentes de esta contraposición excluyente entre tradición y creación deberían buscarse —quizás— en el pensamiento de la Ilustración y en la filosofía que la prepara y precede. Como es sabido, la Ilustración definió la razón por su capacidad de desarraigarse de la tradición, identificando a esta última con el “prejuicio”, vale decir, con el juicio infundado por apresuramiento o por prevención, con el acatamiento acrítico de la costumbre y de la autoridad.

La tradición representaría, pues, desde este punto de vista, no un sistema de pensamiento racional, sino un sistema de creencias que ejercería una

presión, una violencia sobre la razón, constituyendo, así, una ideología. Para que el hombre accediera a la edad adulta, a la edad de la razón, le era preciso, entonces, liberarse y atreverse a pensar por sí mismo.

Esta manera ilustrada de entender la tradición se alimenta de los supuestos de la filosofía crítica que empiezan a abrirse camino con el cogito cartesiano; el principal de entre ellos estaría dado por la convicción de que el hombre —concebido centralmente como sujeto cognoscente— puede enfrentar el mundo —paralelamente configurado como objeto de conocimiento— con entera independencia, con soberano desinterés; la convicción —por tanto— de que está a su alcance un saber “objetivo” radical, sin supuestos, sin prejuicios; la convicción de que el juicio —que tiende el puente entre ese sujeto y ese objeto enfrentados en el acto de conocimiento— tiene el primado en las relaciones del hombre con el mundo. Este saber racional representaría el núcleo de la utopía, el horizonte del futuro en pro del cual el sistema de creencias propio de la tradición debería ser superado.

Frente a estas tesis iluministas surge la reacción romántica que representa la exacta inversión de ellas; ensalza lo antiguo a expensas de lo nuevo, aboga por la imaginación en contra de la razón, exalta el mito por contraposición a las utopías racionales, defiende el valor y la autoridad de la tradición.

Se consuma, así, la disociación entre futuro y pasado contraponiéndose las dos operaciones del imaginario social: utopía e ideología; se encarna, la primera, en la esperanza ilustrada orientada hacia el mañana y, la segunda, en la nostalgia romántica volcada hacia el ayer; asume la una el rostro de la revolución, se define a la otra como reacción.

Sólo en nuestro siglo, con la línea de pensamiento que se inicia con Martin Heidegger y se continúa con Hans George Gadamer y Paul Ricoeur se abrirán camino las categorías que harán posible la superación de esta contraposición. Resultará a partir de ellos evidente —contrariando los supuestos de la filosofía crítica— que antes de todo distanciamiento metódico el hombre pertenece a un mundo, a una historia, a una clase, a una o varias tradiciones. “El hombre —dirá Gadamer— encuentra su finitud en el hecho de que, desde ya, se encuentra en el seno de sus tradiciones”. Haciendo uso de conceptos heideggerianos podríamos expresarlo diciendo que la condición ontológica de la precomprensión, propia del ser-ahí como ser - en - el mundo, determina el hecho de que una reflexión total, un saber sin supuestos y por consiguiente no ideológico, sea para el hombre absolutamente inaccesible.

Parecería que, tal como nuestra pertenencia al mundo natural precede al distanciamiento metódico que hace de él un objeto y de nosotros un sujeto en una relación cognoscitiva, la historia nos precedería anticipándose a nues-

tra reflexión; de manera que perteneceríamos a la historia antes de pertenecernos a nosotros mismos. “He aquí por qué —dice Gadamer— los prejuicios del individuo, más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser”. Pero el prejuicio no es entendido ahora como polo opuesto a una razón sin supuestos, sino como precomprensión, vale decir, como aquello que aporta el punto de apoyo previo a todo ulterior distanciamiento; como tal, llegará a asumir el primado —antes atribuido al juicio— sobre las relaciones del hombre con el mundo.

Puesto que la tradición es el medio que nos baña y sustenta, toda expectativa dirigida hacia el futuro —tengamos o no conciencia de ello— se enraiza necesariamente en ese medio. Toda creación implica, entonces, no el rechazo de las herencias culturales, sino la proyección a partir de ellas hacia el futuro.

Parecería, en consecuencia, que la disociación de futuro y pasado expresada en la contraposición entre esperanza ilustrada y nostalgia romántica respondería a una abstracción simplificadora. Se impone, así, la conveniencia de una revisión de los conceptos de ideología y utopía involucrados en dicha contraposición, lo que posiblemente ayude a nuestra reflexión en torno a la relación entre tradición y proyección a futuro.

Se suele identificar la ideología con la expresión enmascarada de intereses o conflictos no reconocidos. Se le atribuye así una función de distorsión o disimulo al servicio, por ejemplo, del ocultamiento de la dependencia de ciertos intereses y valoraciones con respecto a la pertenencia a una determinada clase social de quien los sustenta.

La caracterización que Karl Marx ofrece de la ideología en los Manuscritos económico-filosóficos —inspirada en la interpretación hecha por Feuerbach de la religión— coincide en gran medida con esta manera de concebir la ideología; en la religión, las propiedades o predicados constitutivos de la esencia del hombre serían proyectados en un sujeto imaginario, la divinidad; de manera que, siendo el hombre quien crea a Dios a imagen y semejanza suya, lo adoraría luego como a su creador. Similarmente, en la vida social de los hombres la base real, vale decir, su práctica material, se vería reflejada en una representación imaginaria que alteraría el orden de precedencia de los factores, haciendo creer a los hombres que lo determinante es la imagen o idea y no la praxis social. La ideología cumpliría, pues, una función de inversión que, como tal, es distorsionadora.

Ahora bien, la originalidad de Marx en relación a Feuerbach reside en no haberse limitado como éste a describir esa función de inversión, sino en haber buscado su causa al relacionarla con el fenómeno del poder. Quien ejerce el poder tendería siempre a legitimar ante sus súbditos la autoridad

que sobre ellos detenta. Se generaría, así, una distancia entre esa pretensión de legitimidad y la creencia que debería fundarla. Surgiría, entonces, la ideología como intento de cubrir esa brecha, como justificación que —para legitimar— distorsiona.

La crítica de las ideologías parece considerar que al poner de manifiesto este mecanismo de justificación-distorsión da cuenta del fenómeno ideológico en su integridad.

A la luz de la categoría de la precomprensión, empero, entendiendo la tradición como un medio que nos lleva y sustenta, habría que reconocer un tercer nivel del fenómeno ideológico, más profundo y fundamental que los de la justificación y distorsión. En este tercer nivel la representación ideológica ejercería una función positiva de integración.

Esta función se haría evidente, por ejemplo, en las ceremonias mediante las cuales una comunidad histórica recuerda los acontecimientos en los cuales sitúa la fuente de su identidad. Al conmemorar sucesos tales como la declaración de la independencia en el caso de los EE.UU., o la toma de la Bastilla en Francia, la comunidad actualiza la relación con sus raíces. Ello es importante porque la sociedad —tal como el individuo— se reconoce en la historia narrada de sí misma, con la diferencia que en la sociedad ninguno de sus miembros actuales recuerda directamente esos acontecimientos fundantes. En consecuencia, éstos son revividos mediante interpretaciones sucesivas que los remodelan una y otra vez, de manera que dichos actos se representan ideológicamente en la conciencia de la comunidad. El grupo adquiere, así, gracias a esta representación aportada por la función integradora de la ideología, una imagen estable y duradera de sí mismo que lo sostiene y lo mantiene.

Esta función, de carácter positivo y básico por contraposición al carácter negativo y secundario de las funciones de legitimación y distorsión, las precedería en el sentido de que, sin una identidad de base, no habría nada que legitimar recurriendo a la distorsión. Ahora bien, esta precedencia necesaria —junto con atestiguar la insuficiencia de la crítica que sólo percibe las funciones patológicas de la ideología— indica que la función integradora se prolonga, casi naturalmente, en la de justificación, tal como ésta se continúa en la de distorsión. En efecto, la preservación de la propia identidad deriva insensiblemente en justificación de lo que se es y en disimulo de las carencias, injusticias y privilegios involucrados en esa manera de ser. Es así como esta función positiva y básica de la ideología, porque se continúa con las otras dos que son deformadoras, requiere del auxilio de la otra operación del imaginario social de sentido inverso al suyo: la utopía.

Si la ideología con sus tres funciones tiende a la conservación del ser social

tal como es, la utopía tiende a proyectar la imaginación más allá de lo que es, hacia un “no lugar”. Ella presentaría, también, tres funciones que irían —como en el caso anterior— de lo sano a lo patológico, ignorándose en general la función constitutiva para destacar sólo sus deformaciones.

La función sana y fundamental de la utopía —complementaria de la función ideológica positiva en cuanto tiende a corregir sus patologías— sería la de abrir el horizonte de lo posible mediante la imaginación de ese “no lugar”. Se posibilitaría así una mirada desde el exterior que permitiría la representación de maneras de ser alternativas para el ser social; dado su carácter proyectivo, apuntaría en sentido inverso a la función conservadora de la ideología constituyéndose con ello en su complemento equilibrador.

Tal proyección, a su vez, se continuaría naturalmente —puesto que presenta modos de ser alternativos— en una crítica de la forma de ejercer el poder; en un intento, por tanto, de hacer aflorar la brecha entre pretensión de legitimidad y creencia que la segunda función ideológica intentara cubrir. La utopía representaría, así, en este nivel —tal como lo percibiera Karl Mannheim—, un distanciamiento desestabilizador entre lo imaginario y la realidad social.

Desembocamos, por último, en la función propiamente patológica de la utopía, exacta inversión de la correspondiente función ideológica; mientras ésta ponía la distorsión y el disimulo al servicio de la permanencia del ser social, aquélla busca la desintegración de lo real en pro del logro inmediato de una perfección total; para ello, desecha la lógica de la acción con su reconocimiento de la no necesaria coincidencia entre lo deseable y lo posible, y la reemplaza por una lógica del todo o nada que, a menudo, conduce a la instauración de poderes más tiránicos que los que pretendió subvertir, anulando en consecuencia la supuesta liberación que justificara dicha subversión.

Estos aspectos patológicos de la utopía, sin embargo, no deben hacer olvidar su función positiva: la imaginación del “no lugar” que abre el horizonte de la esperanza más allá del mundo de la experiencia, con la consecuente acción correctiva sobre las patologías de la función conservadora de la ideología. Dada esta función correctora, toda comunidad histórica necesitaría de la utopía, siéndole igualmente imprescindible, por otra parte, la función estabilizadora de la ideología para contrarrestar esa locura que permanente e inexorablemente amenaza a la utopía.

Sin ideología, la comunidad carecería de toda representación estable y duradera de sí misma; sin utopía —si bien podría disponer de identidad—, la esperanza quedaría fuera de su alcance.

De esta manera, es cierto que las funciones de ambas operaciones del

imaginario social presentan direcciones contrapuestas que se ejemplifican adecuadamente con las imágenes de la esperanza ilustrada, tendida hacia el futuro, y de la nostalgia romántica, volcada hacia el pasado. Pero no es menos cierto que esa misma contraposición determina la inextricable complementariedad de las funciones positivas de ideología y utopía en la mutua prevención y corrección de sus deformaciones respectivas.

Podríamos afirmar, en consecuencia, que la absoluta contraposición de ideología y utopía en la que se expresa la disociación de pasado y futuro es una abstracción simplificadora en cuanto surge de la constatación del sentido inverso de una y otra, pero también del desconocimiento de la multiplicidad de niveles presentada por ambas operaciones del imaginario social, como asimismo, de la complementariedad de sus respectivas funciones positivas.

Pareciera, pues, que —contradiendo la disyuntiva excluyente entre preservación de los legados del pasado y proyección creadora hacia el futuro implicada en las tesis iluministas— para poder forjar un proyecto colectivo habría que enraizarlo en una identidad cultural nítidamente presente en la conciencia de la comunidad.

Pero habría que recordar igualmente que —como dice Gadamer, en contraposición con los planteamientos exclusivamente conservadores del Romanticismo—: “La preservación de una herencia cultural (no debe confundirse con), la simple preservación de una realidad natural, una tradición exige ser aprehendida, asumida, mantenida”; y —añadiría Ricoeur— contrastada con la función positiva de la utopía para que pueda mantenerse fiel a sí misma a lo largo de las re-creaciones sucesivas que, en lugar de involucrar un rechazo o un desconocimiento del pasado, serían reinterpretaciones de una identidad original. La preservación de la tradición así entendida no sería acatamiento acrítico de la autoridad, sino acto de libertad.

Al iniciar nuestra reflexión, hablábamos de un sentimiento de crisis hoy generalizado; ahora bien, alguien dijo alguna vez —muy acertadamente a mi entender— que los tiempos de crisis son tiempos de filosofía, pues es entonces cuando la conciencia colectiva se muestra proclive a los cuestionamientos radicales que constituyen la esencia de nuestra disciplina. A la luz de los conceptos antes expuestos, me atrevería a sugerir que dicho cuestionamiento debería centrarse actualmente en una reflexión en torno a la posible validez del supuesto que hemos postulado como subyacente a la crisis contemporánea: la creencia en la necesidad de negar nuestros legados culturales para avanzar hacia el futuro, expresada en la contraposición excluyente de ideología y utopía debida al desconocimiento de la complementariedad de sus funciones positivas. Si la filosofía en Latinoamérica —y en especial la

filosofía política— consintiera en asumir esta reflexión, es posible que pudiera abandonar el desván de los recuerdos en el que ha estado relegada durante tanto tiempo para entrar a desempeñar un rol de importancia en la reapropiación de nosotros mismos exigida por cualquier proyección hacia el futuro.

