

LA HISTORIA COMO TRADICION

JUAN CRUZ CRUZ

INTRODUCCIÓN. ASPECTO ONTOLÓGICO Y PSICOLÓGICO DE LA TRADICIÓN.

Pueden distinguirse en la tradición dos aspectos: el *ontológico* y el *psicológico*, según los cuales puede hablarse respectivamente de *tradición fundante* y de *tradición consciente*.

La *tradición fundante* es la dimensión objetiva que expresa la *instalación* del hombre en un estilo de vida y la *continuidad* dentro de la comunidad de lo transmitido; su valor es ontológico, o sea, formal y existencial, como presupuesto indispensable del hombre y de la cultura, los cuales no son posibles sin tradición¹. La *tradición consciente* expresa la conciencia que el individuo tiene del proceso de heredar, o sea, la percatación de que los contenidos habidos son heredados, de modo que el individuo se considera como eslabón vital unido con generaciones anteriores.

Desde un punto de vista ontológico, la tradición manifiesta dos momentos estructurales: en primer lugar, *instala* al nacido en un estilo, en una forma de vida (incluso el hecho de que los padres lo

1. Es difícil encontrar estudios sobre la tradición que con toda nitidez hayan diferenciado la investigación *formal-existencial* y el estudio del *contenido*. Aunque realmente inseparables, deben ser distinguidos conceptualmente. De otra manera se tenderá a contaminar la solución formal-existencial con el modo de considerar la dignidad o la indignidad del contenido.

En este defecto caen algunas excelentes monografías, como la de Joseph PIEPER (*Überlieferung*, Kösel, München 1970), al afrontar el tema unitariamente o destacando el aspecto de contenido.

Claramente han sido diferenciados ambos aspectos por el alemán D. von

dejen abandonado en un desierto, es una instalación en una forma de vida: el hombre nace necesariamente dentro de un estilo de vida. En segundo lugar, la tradición es *continuación* en el estilo de vida. Al nacido se le entrega algo por los progenitores, a saber, el estilo, pero ese estilo, por ser entregado, muestra una continuidad (ZUBIRI).

Refiriéndose a esta dimensión de continuidad, ha escrito HE-GEL: «La tradición no es una estatua inmóvil, sino una corriente viva, fluye como un poderoso río cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen [...] Lo que cada generación crea en el campo de la ciencia y de la producción espiritual es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior, un santuario en el que todas las generaciones humanas han ido colgando, con alegría y gratitud, cuanto les ha sido útil en la vida, lo que han ido arrancando a las profundidades de la naturaleza y del espíritu. Este heredar consiste a la vez en recibir la herencia y en trabajarla»².

Pero no es infrecuente toparse con la opinión de que la acción transformadora del hombre concluye en el individuo y no se transmite en el tiempo de generación en generación³. Como los individuos de la siguiente generación son iguales a los anteriores en cuanto a la esencia, las mutaciones podrían ser a lo sumo reproducidas miméticamente, pero no transmitidas. La dinámica de mutaciones comenzaría entonces *ab ovo* en cada sujeto: la acción carecería de dimensiones de continuidad.

HLDEBRAND (*Deformaciones de la moral*, Fax, Madrid, 1967) y por el español X. ZUBIRI, en su artículo sobre *La dimensión histórica del ser humano*, aparecido en el n.º 1 de la revista «Realitas» (Madrid, 1974, pp. 11-68).

De Zubiri acepto el planteamiento y la solución general. De Hildebrand he mantenido el análisis fenomenológico que servirá para la segunda parte de este artículo.

2. *Historia de la filosofía*, FCE, México, 1955, pp. 9-10.

3. Contra este tipo de opinión se levantó varias veces Ortega y Gasset. Por ejemplo, afirma que «el tesoro del pasado no puede estar a merced de que quieran o no aceptarlo, sin más ni más, los individuos de hoy. Es preciso que éstos tengan que contar con ello, que lo sientan como algo que se les impone en sentido análogo a como sentimos las imposiciones de la realidad física, que está ahí, queramos o no, y sin que su existencia dependa de la buena voluntad de ningún individuo» (*Un rasgo de la vida alemana*, OC, V, 202).

Esta opinión olvida que la acción transformadora del hombre tiene continuidad en un proceso, o sea, posee un *nexo ontológico* de continuidad. La mutación que hay de una época a otra implica un ligamen ontológico, que es la tradición.

La historia se identifica con la tradición, por cuanto no podría darse historia sin un nexo que enlazase distintas generaciones.

El concepto de tradición no es así privativo de la sociología (que lo reduce al de mentalidad), ni de la psicología (que lo incluye en el de creencia), ni tampoco de la biología (que lo puede rebajar al de herencia genética); es ante todo un concepto *ontológico* que, en el nivel de la obra específicamente humana, se corresponde con el concepto biológico de filogénesis. Tradición es la línea de la transmisión de los caracteres adquiridos por libertad, es la continuidad del proceso operativo específicamente humano, en virtud de la cual se lega al futuro algo que pervive, una vez desaparecido quien lo creó: el pasado es así un legado, del que el hombre *puede* disponer.

En la tradición entran tres elementos fundamentales, a saber: el sujeto que entrega, el que recibe y lo entregado mismo. Lo entregado se nombra también con el mismo término de tradición: es «la tradición»; los latinos lo llamaban *traditum*, cuando lo miraban desde el sujeto receptor, o *tradendum*, cuando lo miraban desde el sujeto transmisor. Lo *traditum* es todo lo que en el ámbito de la existencia humana aparece como posibilidad apropiada: un conocimiento, un principio jurídico, una canción o un uso.

Los sujetos que se conectan en la tradición pueden ser individuos o generaciones. En cualquier caso no están en relación de *influjo mutuo*. La tradición no es un fenómeno de ida y vuelta, o en el que quepa la reciprocidad. En la tradición no hay un intercambio de ideas, opiniones o usos. Por lo mismo, no es la tradición un diálogo (o una conversación); porque, aunque hubiera diálogo, éste no constituye la esencia de la tradición. Finalmente, por ello mismo, no es la tradición un fenómeno que puede absorberse en el de educación; en la educación hay un encuentro dialógico, en el cual el discente recibe algo del docente. Pero el que en la tradición percibe no habla propiamente con el otro: simplemente oye y recibe: queda instalado en un estilo de vida; sólo habla el que entrega. En el diálogo los dos interlocutores son al mismo tiempo, aunque la respuesta sea siempre posterior a la pregunta; mas en la tradición, el receptor se comporta formalmente como miembro o representante

de una generación posterior⁴. Este aspecto temporal de continuidad es constitutivo de la tradición.

Tanto la entrega como la recepción son posibles por la libertad. Asimismo, todos los *tradita* tienen en común la cualidad de poder ser recibidos en el marco de una libertad, cuya índole explicaremos.

I. HISTORIA Y LIBERTAD.

La libertad es aquí entendida en su triple sentido: como *libertad fundamental*, como *libertad de arbitrio* y como *libertad moral*. La primera es la indeterminación o abstracción en que el hombre se encuentra respecto de sus propias necesidades naturales; la segunda es la propiedad de la libre elección, que nos hace ser dueños de nuestras decisiones; la tercera es el efecto o resultado de una volición deliberada, algo que el hombre mismo elige: es la libertad que el hombre activa y libremente se da⁵.

Veremos que estos tres sentidos se implican en la tradición y, *a fortiori*, en el hecho histórico.

Para entender la relación de la tradición con la libertad fundamental, conviene comenzar comparando la conducta humana con la conducta animal, pues sólo en el hombre se da la tradición.

1. Conducta animal y conducta humana.

A través de las investigaciones llevadas a cabo sobre la relación que el animal guarda con su entorno, puede concluirse que el organismo animal está especializado, adaptado unidireccionalmente a una porción del medio, llamada perimundo.

Por ejemplo, UEXKÜLL ha demostrado que organismo y perimundo (*Umwelt*) forman un entramado de relaciones mutuas. En el pe-

4. J. PIEPER, *Überlieferung*, loc. cit., pp. 21-25.

5. Estas tres dimensiones de la libertad han sido estudiadas detenidamente por A. MILLÁN PUELLES en su libro sobre *Economía y Libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, especialmente, para la libertad fundamental, pp. 17-57; para la libertad de arbitrio, pp. 145-175; y para la libertad moral, pp. 233-246.

rimundo deben ser destacados dos aspectos: el campo de captación (*Merkwelt*) y el campo de acción (*Wirkwelt*). El campo de captación abarca tanto los órganos receptores (con sus esquemas subjetivos de captación) como los portadores objetivos de las características captables por el organismo. El campo de acción incluye también, de un lado, los órganos efectores (con sus esquemas de acción) y las modificaciones operables sobre los objetos captados. En el campo de captación se encuentra la totalidad de estímulos que acceden al ser vivo, o sea, la parte del entorno que puede ser conocida por el animal. El campo de acción incluye el conjunto de conductas propias de la especie, con las cuales un animal responde; así el grajo, orientado específicamente a una presa en movimiento, no puede ver una presa parada, ni se avalanza sobre ella ⁶.

El perimundo no es traspasable por el animal, puesto que la percepción no lo pone en contacto con un mundo objetivo, sino con unas señales o disparadores (*Auslöser*). El animal, en tanto que posee esquemas de acción instintivos, responde infaliblemente; y en tanto que posee esquemas de captación, selecciona automáticamente, como a través de un filtro o red, lo que de la circunstancia le interesa.

Pero adviértase que el perimundo no es lo que el animal selecciona de un mundo que fuese previa y universalmente conocido por él; como si para el animal las cosas estuviesen dotadas de cualidades generales, de entre las cuales pudiese elegir unas cuantas. Para el animal sólo existe lo que se refiere a sus órganos e instintos: lo demás no existe para él, pues únicamente cataliza a través de sus órganos lo que tiene significado biológico.

Así, la respuesta no es dada propiamente por el animal, sino por la especie: ésta es como un *gráfico*, en el que se inscribe todo lo que se puede percibir.

De ahí que las mismas cosas tengan distintas valencias en distintos recortes del perimundo, incluso para un mismo animal; las cosas carecen para él de identidad objetiva. Por eso el animal acoge una pregunta del perimundo cuando puede escucharla; y su respuesta agota

6. Para una argumentación más detallada sobre este tema, cfr. J. v. UEXKÜLL und G. KRISZAT, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre*, Hamburg, 1962.

tal pregunta. Recordemos tres ejemplos: la *araña hembra* devora al macho después del apareo. Antes del apareo, el macho emite características eróticas; después, emite sólo características culinarias. La *garrapata hembra* tiene tres sentidos: el de la luz, el del olfato y el de la temperatura; con el de la luz se orienta hacia una rama; con el del olfato y el de la temperatura se informa cuando pasa debajo de la rama un animal de sangre caliente, sobre el cual se deja caer para chupar su sangre. La *lagartija* capta sólo leves ruidillos del follaje, pero no se inmuta por un pistoletazo. En los tres casos, el animal reacciona tan sólo a los estímulos adecuados a su organización biológica, estímulos que, por otra parte, son un empobrecido recorte de la riqueza objetiva del medio.

Dentro de la conducta animal se pueden distinguir dos grados, según que la relación que el animal mantiene con las cosas concretas de su entorno sea *monovalente* o *bivalente*.

Cuando el comportamiento está ligado a un aspecto *material*, aislado en el contexto de la situación, de una manera unívoca, puede hablarse de relación monovalente de la conducta animal con el medio. Así, la araña se mueve hacia la mosca que ha caído en su tela, excitada no por las características visuales ni por el ruido o zumbido de la mosca, sino por la precisa vibración que la mosca comunica a la tela; cuando la mosca es sustituida por un diapasón, en la araña se produce la misma reacción de acercamiento. En la relación monovalente concreta hay con materiales idénticos un comportamiento idéntico.

Pero cuando el comportamiento está ligado a un aspecto *formal* de la situación, también de manera unívoca, se da una relación bivalente del organismo con el medio. Así, una gallina que ha sido adiestrada a comer en un plato verde claro (A) puesto junto a otro plato verde oscuro (B), comerá asimismo en un plato gris claro (C) puesto junto a otro gris oscuro. (D). Tenemos un comportamiento idéntico con materiales distintos: la relación entre cosas materiales es idéntica o significa lo mismo en idéntico nivel.

Los psicólogos acostumbran a llamar «conducta instintiva» a la que se relaciona de manera monovalente con el medio; e «inteligencia práctica» a la capacidad que el animal tiene de relacionarse de manera bivalente con el entorno. Pero en ambos casos, la conducta está fijada al complejo sensorial presente.

La conducta instintiva del animal expresa la constancia especí-

fica, y está en consonancia con la morfología específica, o sea, no está condicionada por cualesquiera estímulos del mundo externo. Así el *gasterósteo* espera delante del nido a la hembra; sólo reacciona ante el excitador o desencadenante «cuerpo-hinchado»: ni las aletas, ni la cabeza desencadenan la conducta del macho; un mero objeto de pega, que tenga la forma de un abdomen hinchado por las huevas, excita en el macho la conducta de introducirse con él en el nido. La *cotorra* macho, en época de celo, reacciona al excitador «cuerpo-verdoso-redondeado-flotante»; una bola verdosa de celuloide suspendida por un hilo desencadena la conducta de celo; si la bola es cortada y cae al suelo, se aprecian signos de tristeza en el animal. Tanto la hembra del *gasterósteo* como la de la *cotorra* se muestran como «pareja sexual» con muy pocas características, las suficientes para desencadenar la actividad instintiva propia de la especie. Tales características no son propiamente de objetos estables y universales; responden a esquemas desencadenantes específicos, propios de disposiciones innatas.

La «inteligencia práctica» es un comportamiento que muestra sentido frente a nuevas situaciones. Si hablamos de «instintos» cuando se da una adaptación específica e invariable a una situación concreta, se puede hablar de «inteligencia» desde el momento en que la adaptación lleva cierto margen de variabilidad. Es decir, en el comportamiento inteligente surge una reacción improvisada e inédita a una situación nueva e inesperada. En este caso la adaptación procede además por «selección» de medios o procesos que, en sí mismos o aislados del conjunto, carecen de sentido y no son inteligibles; sólo tienen sentido en función del fin perseguido. De todos conocidos a este respecto son los experimentos de Köhler con chimpancés: la experiencia de las cajas es reveladora. Encerrado en una jaula, el chimpancé sólo dispone de unas cuantas cajas para acceder a un cebo colocado encima de la jaula: el animal llega a superponer las cajas para obtenerlo. Este comportamiento del chimpancé surge por adaptación finalista: no se trata de un comportamiento por ensayos y errores, que surge por azar. El tanteo por ensayo y error es mecánico; y aunque a veces pueda ser certero, el éxito es un resultado casual. El tanteo inteligente es finalista; y el éxito es siempre una solución. La «inteligencia práctica» se caracteriza por una adaptación inmediata y generalizable a la vez: inmediata, aunque la solución no sea inmediata y encierre ensayos infructuosos; generalizable,

o transportable a relaciones similares. Pero, en cualquier caso, la «inteligencia práctica» del animal está comprendida en los límites del instinto, con total servidumbre al dato sensorial presente. Las situaciones deben formar para el animal un complejo sensorial presente. En el caso del chimpancé, cuando un segundo mono está sentado sobre una de las cajas, el animal tiene delante dos complejos sensoriales u ópticos distintos: uno, que forma el sentido de «asiento del otro», y otro, que forma el complejo «cajas desperdigadas-alimento». Para que el animal transporte el sentido de un objeto a otro se requiere una serie de ensayos que le dan *sentido de uso* para tal fin. El animal carece de anticipación de lo no presente y sus soluciones están subordinadas a la estructura del campo.

Comparado con el animal, como ha dicho SCHELER, el hombre no tiene perimundo, sino *mundo*; está orientado al objeto por el objeto mismo, sea de modo cognoscitivo, sentimental o volitivo: está rodeado de objetividades estrictas⁷. Desde esta comparación, cabe afirmar que al hombre le faltan los instintos que le dicten en cada caso cómo ha de comportarse en una situación; la conducta tiene que ser decidida con su propia reflexión. La instalación del hombre en el mundo no es automática, sino electiva. La conducta del hombre no es una reacción, sino una actuación optativa, la cual supone que el mundo se da *objetivamente*, o sea, tal como es, por encima de conexiones vitales; además, el mundo se le da *universalmente*, mantenido a lo largo del tiempo y del espacio. Y no es que el hombre vea más que el animal, desde el punto de vista *cuantitativo*, sino que lo visto es captado de otro modo, desde un punto de vista *cualitativo*. El conocimiento humano, por ejemplo, no se establece en función de señales y disparadores, pues opera con referencias esenciales más ricas.

2. Explicación de la apertura humana al mundo.

Tanto UEXKÜLL como algunos antropólogos posteriores (Rothacker por ejemplo) han sostenido que también el hombre tiene «peri-

7. Cfr. la exposición de un discípulo de Scheler: E. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1966, pp. 9-41.

mundo». Así, según Rothacker, aunque el hombre posee fundamentalmente mundo, tiene además perimundo como el animal. Cuando el guardabosques, el labrador, y el paseante van al bosque, los tres ven en el mismo bosque algo distinto. Lo que a uno le interesa no está allí para los otros. Rothacker admite que cada uno de los tres posee muchos «perimundos»⁸ junto al mundo y, por esto, puede cambiar sus perspectivas. Esta interpretación es equívoca. Lo que el guardabosques, el labrador y el paseante tienen no es un perimundo, sino una *perspectiva de intereses*; esto es algo distinto. Por ejemplo, en el guardabosques se puede dar la siguiente consideración: «Los objetos y los hechos que veo en el bosque, bajo la perspectiva de mi profesión, los veo totalmente tal y como son «en sí»; si descubro algo dañino y lo aniquilo, hago un servicio «objetivo» al bosque y sus habitantes. Además lo que especialmente veo, lo he aprendido a ver por razón de mi oficio, y no por razón de un instinto. Además lo veo responsablemente, pues en mi mirada está implicado el interés universal de mi comunidad, a la que pertenezco no por fuerza de una organización instintiva, sino por fuerza de mi personal libertad. Todo lo que veo y hago es parte integrante de un mundo, y no de un perimundo»⁹.

La antropología moderna intenta explicar esta apertura del hombre al mundo mediante la idea de la *no-especialización* del hombre. En efecto; al hombre le falta un equipo especial; el animal, en todos sus órganos y conductas, está especializado al perimundo como la llave a la cerradura; al hombre, en cambio, la naturaleza no le dicta orgánica o instintivamente cómo debe conducirse. Esta apertura o no-especialización ha sido interpretada fundamentalmente de dos maneras: como manifestación de un déficit (GEHLEN), y como expresión de una plenitud (PORTMANN).

a) *La no-especialización como déficit.*

Ya los medievales conocían una teoría, que SANTO TOMÁS formula así: «Es perfecto aquello a lo que no falta nada. Ahora bien, el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los demás

8. E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1966, pp. 73-75.

9. HENGSTENBERG, *op. cit.*, pp. 11-12.

animales, los cuales poseen para su protección la piel y las armas naturales que faltan al hombre. Luego la disposición del cuerpo humano es la más imperfecta»¹⁰.

Modernamente ha tenido fortuna la susodicha teoría, conectada a la hipótesis de la evolución. En concreto BOLK sostuvo que la forma de constitución humana tiene carácter fetal, o si se quiere, se parece más a los embriones de los póngidos y a los jóvenes monos (que tienen características menos pitecoides y más humanas) que a los monos adultos. Y es que hombre y mono actuales no provienen de un antecesor simio, sino de un antecesor común no tan especializado. El mono adulto actual es un producto especializado a la vida arborícola y ha desarrollado para ello el hocico, entre otros órganos. La especialización constituye un progreso de adaptación que no tiene retroceso: los antecesores del hombre y del simio no estaban especializados. La utilidad de la especialización es inmediata y, cuando se logra, cierra el espacio a otras posibilidades. Como el embrión de póngido es más humano que el mono adulto, el hombre viene a ser un embrión de simio no evolucionado y, por ende, no especializado: en su dentadura (que carece de intersticios entre los caninos y los premolares), en la forma del pabellón de su oreja, en el peso de su masa encefálica, en la forma de su pelvis, etc., muestra elementos fetales y embrionarios. La retardación en la especialización es debida a un sistema endocrino de represión hormonal que mantiene los rasgos embrionarios de la constitución humana¹¹.

Siguiendo a Bolk en parte, afirma GEHLEN que el hombre es un ser abierto al mundo y que, por esta apertura, se diferencia esencialmente del animal, que está adaptado al perimundo. ¿A qué se debe esta apertura al mundo? A un hecho negativo, a una carga, a una imperfección. El hombre es un «ser deficitario» (*Mängelwesen*), un ser no terminado, ni fijado todavía (*noch nicht festgestellt*). La tarea fundamental de este ser tan imperfecto consiste en permanecer vivo, en mantenerse en la existencia. Pero ¿cómo es capaz de vivir un ser deficitario? ¿Cómo se mantendrá en la existencia un ser físicamente indigente, carente de una mínima adaptabilidad al perimundo? Su carácter inmaturo la impone el ser tarea para sí mismo, situación que

10, I, 91, 3, obj. 2.

11. L. BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Fischer, Jena, 1926.

cumple mediante la *acción*. Para mantenerse en la existencia debe actuar; y para actuar tiene que *conocer*. El conocimiento es una posibilidad que el hombre saca de sí mismo, en la medida en que tiene que actuar: no es anterior o posibilitante de la acción, sino que aquél viene posibilitado por ésta.

«En contraposición a todos los animales mamíferos superiores, el hombre está determinado morfológicamente por deficiencias que, en estricto sentido biológico, se definen como falta de adaptación al medio, falta de especialización, primitivismos, es decir, determinaciones que definen un ser rudimentario y esencialmente negativo. Su cuerpo carece de la natural protección capilar. Le faltan órganos naturales de defensa y, también, una adecuada constitución corporal para la fuga. La mayor parte de los animales le superan en agudeza de sentidos; la falta de verdaderos instintos le somete a un constante peligro de muerte y, durante la infancia, necesita de una protección incomparablemente larga. Con otras palabras, dentro de condiciones normales y vinculado al suelo (no arborícola), en medio de agilesísimos animales con dotes para la fuga y de las más peligrosas fieras, hace tiempo que el hombre habría sido exterminado»¹².

Resumamos el pensamiento de GEHLEN: 1) El hombre está abierto al mundo, no posee perimundo. 2) Esta apertura es una determinación negativa, una carga, fruto de una deficiencia. 3) La tarea del hombre consiste en mantenerse en la existencia y prolongar la vida. 4) Un ser tan imperfecto sólo puede vivir mediante la acción, la cual transforma las deficiencias en medios de subsistencia; el conocimiento, en este caso, guía la acción, pero es sacado de las carencias.

Estar abierto al mundo significa entonces no hallarse ante un perimundo familiar de «excitadores» (*Auslöser*) concretos, sino verse sometido a un «exceso de estímulos» (*Reizüberflutung*), con el gravamen de carecer de instintos seguros para responder certeramente a ellos. El hombre tiene así que elaborarse su segunda naturaleza, el mundo cultural. A través de un proceso de «exoneración» (*Entlastung*) del gravamen original, el hombre transforma con la propia actividad sus deficiencias físicas.

A través de la acción, la «objetividad» de las cosas equivale a la

12. A. GEHLEN, *Der Mensch*, 1966, p. 33.

«disponibilidad» del hombre sobre ellas; con lo cual se llega a un pragmatismo radical. GEHLEN concluye este punto por pretender que la apertura al mundo no entraña un contenido positivo. La deficiencia es lo primario o lo más elevado; lo negativo es el fundamento; lo intelectual es sólo secundario; la compensación de la deficiencia. Pero, ¿cómo puede de la deficiencia sacar fuerzas de flaqueza? ¿Cómo el vacío puede ser productivo de actitudes? Sólo puede hablarse de déficit allí donde existe una «exigencia» no cumplida. La pérdida de la visión en un perro es indudablemente una deficiencia, pues en sus estructuras exige el pleno desarrollo de la vista; pero la ausencia de ojos en el topo no es en modo alguno una deficiencia, pues por sus estructuras el topo no exige la vista: su perimundo no es de colores, de claridades o contrastes visuales, sino de aspectos táctiles. GEHLEN pretende en el fondo decir que el hombre es deficitario porque sus estructuras *exigen* llegar a ser un animal.

b) *La no-especialización como suficiencia.*

Que el hombre tenga exenciones adaptativas ha sido reconocido desde siempre: «a natura nudus institutus», afirmaba SANTO TOMÁS¹³. Para explicar esta desnudez, GEHLEN recurre a la mera forma visible y la entronca con una deficiencia.

Lo que GEHLEN llama «carencia» ¿no se derivará acaso de disposiciones internas positivas? Si el hombre tuviera lo que GEHLEN dice que le falta, quedaría detenido en su proceso de desarrollo. La naturaleza no es para el hombre una madrastra, sino una sabia madre que le ha dado un principio interno, una forma, distinta de la que rige al animal. La no-especialización no es una falta, sino la expresión normal de un principio por cuya virtud no se necesita la especialización, o para el que la especialización sería un estorbo. El despliegue de tal principio no es una indemnización o compensación de deficiencias biológicas. En este caso, la inespecialización es el correlato necesario de tal principio que, por transcender hacia un mundo, puede llamarse espíritu; de ahí que los órganos del hombre tengan una aplicación muy variada.

GEHLEN afirma que el cuerpo deficitario se va construyendo

13. C. G., III, 22.

un alma de compensación: el alma es resultado de la acción. Pero ¿no cabría plantearse la cuestión de si no será más bien el espíritu el que se construye un cuerpo? De responder afirmativamente habría que aceptar también que el espíritu no es simple complemento, sino determinante del cuerpo, infiltrado en éste para disponerlo conforme a las exigencias de su principalidad.

Con un estilo lapidario y sobrio sentencia SANTO TOMÁS esta cuestión, afirmando que «el cuerpo humano tiene una óptima disposición, la conveniente a tal forma y a tales operaciones»¹⁴. «Pues el fin próximo del cuerpo es el alma racional y las operaciones de ésta»¹⁵.

Al carácter plástico de la organización humana no llamó SANTO TOMÁS prematuridad deficiente. Utilizó un término más adecuado: «teneritudo», la cualidad de ser tierno y delicado; cualidad que es propia del niño. Pues bien, así dice el Aquinate: «Los cuernos y uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos o plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian bien con la índole proporcionada (*aequalitati*) y tierna (*teneritudine*) de la complejión humana. Por ello no le pertenecían estos elementos, y en su lugar tiene la inteligencia y las manos, de las cuales puede servirse de mil maneras para buscarse las armas, vestidos y demás elementos necesarios para vivir»¹⁶.

El hombre carece de especialización tanto desde el punto de vista de su conocimiento y de su voluntad (que son facultades abiertas a la verdad y al bien universales), como desde el punto de vista de la conducta (ya que no tiene un equipo instintivo que le determine a aplicar o a interrumpir sus facultades). Porque «el alma intelectual, al poder comprender el universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y capacidades determinadas a lo particular. Pero en su lugar, posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son el órgano de los

14. I, 91, 3.

15. *Ib.*

16. I, 91, 3, 2m.

órganos, ya que por ellas puede preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos»¹⁷.

Porque si nos fijamos en la mano del hombre, ¿no tendremos que decir que, lejos de ser inespecializada, es más bien omnespecializada? Como dice HEIDEGGER: «Según las ideas corrientes, la mano pertenece al organismo de nuestro cuerpo. Mas la esencia de la mano no puede definirse como un órgano prensil corpóreo, ni explicarse partiendo de semejante definición. Organos prensiles posee, por ejemplo, el mono, mas no tiene mano. La mano dista infinitamente, es decir, por un abismo de esencia, de todos los órganos prensiles; zarpa, uña, garra. Sólo un ser que habla, o sea, piensa, puede tener mano y ejecutar mediante su manejo obras manuales. Pero la obra de la mano encierra mayor riqueza de la que comúnmente suponemos. La mano no sólo aprehende y coge, no sólo presiona y empuja. La mano ofrece y recibe, y no solamente objetos, sino que se da a sí misma y se recibe, a sí misma, en la obra. La mano mantiene. La mano sostiene. La mano designa, probablemente porque el hombre es un signo. Las manos se *pliegan* cuando este gesto ha de transportar al hombre a la gran *simplicidad*. Todo esto es la mano y es la verdadera obra manual»¹⁸.

Vemos así que la inespecialización es negativamente sólo falta de determinación unívoca y fija; pero positivamente es libertad, pues el hombre está *libre de* instintos y es *libre para* determinarse; que son los dos sentidos, el fundamental y el psicológico que la libertad tiene, y sobre los cuales se funda la libertad moral.

3. La libertad fundamental y la historia como tradición.

Por libertad fundamental (o libertad transcendental, en terminología de KANT y HEIDEGGER) hay que entender la indeterminación en que el hombre está respecto de sus propias necesidades naturales, precisamente por la apertura transcendental de la inteligencia y de la voluntad a la verdad y al bien universales. Esta libertad hace posible

17. I, 76, a. 5.

18. M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1964, p. 21.

la amplitud indefinida del horizonte de las necesidades humanas, frente al estrecho repertorio de las necesidades del mero animal. Así, sentir hambre es necesitar comer algo, pero esta necesidad no le señala al hombre lo que hay que comer: frente a estas necesidades el hombre tiene la capacidad de autodeterminarse, precisamente porque no está determinado previamente a una o a un grupo de ellas. No significa esto que el hombre no esté mediado por circunstancias materiales, sino que puede trascenderlas. Tampoco se indica con la noción de «libertad fundamental» que el hombre carezca de una necesidad natural de ordenar el uso de los medios con que cuenta para subsistir, sino que la ordenación de dicho uso no es meramente natural, pues se trata de una necesidad indeterminada o abstracta. Es necesario y natural que el hombre tenga que hacer ordenaciones, pero no es necesaria la forma de ellas: el hombre tiene que determinarla. Por lo mismo se puede adelantar ya que la tradición es necesaria en cuanto a su *ejercicio*, pero no lo es en lo que atañe a su *especificación*. El hombre es necesariamente «tradicional», aunque sea él mismo quien configure libremente la «tradicición».

De esta simple observación puede concluirse ya la inviabilidad del «materialismo histórico», pues el quehacer humano no se vincula necesariamente a unos procesos materiales determinados y fijos, y de ahí su libertad; pero también es inviable el «antimaterialismo histórico», puesto que el hombre tiene siempre relación con algo material, aunque no se dé esa relación con una sola y misma cosa determinada. De manera que el hombre no está de suyo limitado a ningún elenco concluso de necesidades ni de medios para satisfacerlas. Esta falta de limitación no es una deficiencia, sino positivamente una apertura de la actividad humana a las necesidades y a los medios más diversos y expresa la libertad fundamental del hombre, en el sentido de una irrestricta amplitud de posibilidades.

La libertad fundamental constituye una condición imprescindible que posibilita la libertad psicológica o libre arbitrio, el cual no es más que la propiedad que la libre elección tiene de hacernos dueños de nuestras decisiones. La actividad humana sobresale por encima de la acción instintiva necesitante, aunque esté ligada a una cierta necesidad. En virtud de la libertad de arbitrio, el hombre domina ciertos actos suyos y se vive a sí propio como el *origen* de ellos, no tan sólo como el escenario en el cual se ejecutan.

Por último la libertad moral es el efecto o el resultado de una

volición deliberada, algo que el hombre mismo elige: libertad esencialmente humana, por ser el mismo hombre quien activa y libremente se la da; no está dada con la índole específica del hombre, sino que es un bien que éste puede conquistarse. El hombre posee de manera innata la capacidad de elegir; a ella podemos añadirle el hábito de usarla correctamente. Tenemos capacidad para ello; luego actualizar esa capacidad, o poseer dicho hábito, es un bien para el hombre, puesto que para él es un bien el recto uso de su capacidad de elegir. La libertad moral se adquiere contando con la libertad de albedrío y es una estabilidad o permanencia, o sea, tiene la índole de un hábito, el cual expresa un valor positivo y perfectivo del hombre. Todas las virtudes morales proporcionan esa libertad moral.

Dado que tanto la libertad moral como la de arbitrio se fundan en la libertad fundamental, para el caso del hecho histórico vamos a considerar esta última.

Dijimos que el animal es gobernado por los instintos fijos de su especie, heredables biológicamente, y su conducta no varía cuando es cuidado por seres de distinta especie. Pero el gobierno del hombre —por ser transcendentamente libre— no se debe a los instintos; esto no quiere decir que, cuando es pequeño, su conducta carezca de régimen; pero el régimen en cuestión no es el del instinto, sino el de las opciones y creaciones de quienes lo cuidan: modos de hablar, vestir, habitar, pensar y sentir van gobernando su conducta. O sea, se rige por los modos o las formas de estar en la realidad los humanos, formas que fueron elegidas por los antepasados, y al conservarse, posibilitan incluso biológicamente al nacido para vivir. Tales creaciones no se heredan biológicamente; aunque sí se heredan de otro modo. A esta herencia no biológica se llama *tradición*.

El orbe de creaciones intelectuales, morales, o de cualesquiera otra índole, se transmiten a las nuevas generaciones, posibilitando su conducta. A tales creaciones, en tanto que instalan al nacido en una forma de realidad, se les puede llamar *estilos de vida*. Lo que la tradición transmite no son esquemas instintivos específicos, sino estilos de vida (formas de estar en la realidad los llama ZUBIRI).

«Nuestro carácter específico —dice HERDER— consiste precisamente en que, nacidos casi faltos de instintos, nos vamos haciendo hombres a fuerza de las ejercitaciones de toda una vida, y basándose en ello tanto la perfectibilidad como la corruptibilidad de nuestra

especie, la historia de la humanidad se hace forzosamente un solo conjunto, es decir, una cadena de la convivencia social y de la tradición formadora, desde el primer eslabón hasta el último»¹⁹.

La transmisión genética no instala plenamente en la vida al nacido. La instalación equivale a hacerse cargo de la realidad. Por la sola transmisión genética el nacido no se hace cargo de esa realidad a la que queda abierto. La instalación ocurre, pues, por libertad. Libertad que se dirige no a una cosa en concreto, sino a un modo de estar en la realidad (ZUBIRI), a una figura de realidad (ORTEGA), a un estilo de vida (ROTHACKER, SPRANGER). Con las cosas elegidas se determina el estilo.

Mi constitución genética no permite que sea una sola determinación la posible de elegir. «Un» estilo no es genéticamente transmisible, pues la dotación genética que tengo me deja abierto a la realidad irrestricta. El niño, que nace dotado de una libertad fundamental o transcendental, no puede usar todavía de su libertad de arbitrio. No obstante, como no nace determinado o fijado como el animal, tiene que comenzar siendo determinado por el estilo de los padres, estilo —este sí— que fue objeto de opciones libres; desde esta determinación, lo acogerá, lo transformará o lo rechazará. La necesidad que el hombre tiene de verse sometido a la entrega de estilos de vida se puede llamar *historicidad*; la *tradición* es tanto el *acto* mismo de la entrega como el *producto* entregado.

4. *Instinto, razón, tradición.*

Con el cambio externo de las circunstancias, no tiene el hombre que cambiar su especie biológica; cosa que ocurre con los animales por *mutación genética*; lo que el hombre tiene que cambiar es su estilo de vida. En lugar de las variedades animales están los estilos de vida, las formas de estar en la realidad. Por eso el hombre es el ser que se extiende sobre toda la tierra, pues se ajusta a todas las condiciones. Mientras que la extinción de las especies animales sobreviene cuando las conductas estereotipadas no se ajustan ya a las nuevas condiciones.

19. J. G. HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784), Losada, Buenos Aires, 1959, p. 260.

La tradición es algo exclusivamente humano. Esto lo han visto muchos contemporáneos, por ejemplo TOYNBEE. Según este autor, la tradición se diferencia del instinto en que no es rígida, sino móvil y adaptable. La tradición se transmite de una generación vieja a otra nueva, de suerte que «la joven generación tiene un considerable ámbito de juego para reaccionar sobre la tradición que la vieja le ofrece. Puede aceptarla sin crítica y con respeto; o puede rechazarla de manera revolucionaria y despectiva [...]. Por el contrario, el instinto es un elemento que está incrustado en la estructura psicósomática de una especie de organismos vivos. Es transmitida no para ser elegida mediante la formación, sino inexorablemente mediante generación. El organismo tiene que tomar los instintos innatos tal como los encuentra. Y sólo hay una posibilidad de que una especie se libere de sus instintos, a saber: por la extinción de ella misma [...]. Cuando se hace crítica la desarmonía entre los instintos innatos y la nueva circunstancia, la especie ya no es capaz de sobrevivir y muere»²⁰. TOYNBEE ve la grandeza de la tradición en su modificabilidad: «ésta es tan necesaria a la naturaleza de la tradición, como esencial es la fijeza a la naturaleza del instinto»²¹.

Sin embargo, el hecho de que la tradición sea exclusivamente humana no debe llevar a ver en ella la raíz específica por la que el hombre se diferencia del animal. Esta raíz es justamente la razón en sentido amplio, o sea, la facultad espiritual de conocer y querer todas las cosas; ella origina la libertad transcendental de la cual es expresión la abierta estructura psicósomática del hombre; ella hace posible también la tradición. De no reconocer este principio fontal, se hace imposible explicar el fenómeno de la tradición como entrega que se hace dentro de un ámbito no obliterado por el esquema cerrado del instinto. Este ámbito constituye el objeto formal de la razón espiritual, en el cual se mueve la libertad fundamental del hombre.

Precisamente LESZEK KOLAKOWSKI enfatiza de tal suerte la distinción entre razón y tradición que acaba haciendo de la razón un órgano común a las especies animales en general, incluido el hombre; la tradición queda entonces convertida en el elemento específico dife-

20. A. TOYNBEE, *Tradition und Instinkt*, en *Vom Sinn der Tradition*, editado por L. Reinisch en Beck, München, 1970, pp. 35-37.

21. *Ib.*, p. 49.

renciador de lo humano. «La razón —dice KOLAKOWSKI— es la facultad de reunir y seleccionar información sobre el mundo y de aplicarla prácticamente. La tradición es el cuadro en el que los valores son conservados y entregados. La facultad de adquirir nueva información sobre el mundo y de aplicarla prácticamente no es una propiedad específicamente humana, sino la propiedad de cualquier sistema nervioso. Lo específicamente humano es, por el contrario, la capacidad de acumular nueva información por medio de generaciones y de transmitirla a las siguientes. Los animales no son capaces de transmitir el saber que se han apropiado individualmente a su descendencia o a otros individuos. El lenguaje y la escritura posibilitan que se pueda acumular el saber y que cada generación pueda hacer suyos los bienes de información de las generaciones precedentes en una forma abreviada. Sólo así la razón se convierte en una facultad humana, en el sentido de que los resultados de su trabajo se capitalizan en el género humano»²².

Este enfoque de KOLAKOWSKI lleva derechamente al relativismo cultural y gnoseológico, o si se quiere, a sostener que la razón es un órgano incapaz de cribar u orientar la tradición y de establecer una escala de valores cuya vigencia pueda ser suprahistórica.

Aparte de esta grave observación que se le debe hacer a KOLAKOWSKI, tanto él como TOYNBEE han puesto de manifiesto que por la tradición la vida del hombre no empieza nunca desde cero; porque desde su nacimiento se encuentra el hombre en un estilo de vida, el de su respectiva comunidad, el cual le marca un rumbo determinado.

En parecidos términos se expresa ORTEGA: «El tigre de hoy tiene que ser tigre como si no hubiera habido antes ningún tigre; no aprovecha las experiencias milenarias que han hecho sus semejantes en el fondo sonoro de las selvas. Todo tigre es un primer tigre; tiene que comenzar desde el principio su profesión de tigre. Pero el hombre de hoy no empieza a ser hombre, sino que hereda ya las formas de existencia, las ideas, las experiencias vitales de sus antecesores, y parte, pues, del nivel que representa el pretérito humano acumulado bajo sus plantas»²³.

22. Leszek KOLAKOWSKI, *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit*, en *Vom Sinn der Tradition*, loc. cit., p. 2.

23. J. ORTEGA Y GASSET, *Misión del bibliotecario*, OC, V, 222.

La vida animal comienza en cero porque está cerrada en los límites de su especie. La vida humana no comienza en cero, porque, en cuanto espiritualmente inteligente, está abierta a la realidad sin determinaciones fijadas biológicamente. Cualquier determinación que se fije tiene que ser establecida por opción. La herencia biológica deja al nacido en un mundo de opciones: las realizadas por sus padres y sus antepasados.

Por su constitución psicoorgánica, el hombre no tiene perimundo, sino mundo: está abierto a la realidad, en la cual tiene que estar mediante un estilo de vida; *está apoyándose* en el estilo transmitido para aceptarlo o rechazarlo. El «estar apoyado» constituye el «ser tradicional» del hombre, o si se quiere, la historia como tradición. Contando con ella el hombre no empieza desde el principio para orientarse en la vida, sino que comienza montado en las inquisiciones y decisiones perpetuadas por tradición: nos es natural ser históricos; y en nuestra vida hay menos cosas basadas en la predisposición natural que en el uso acuñado históricamente.

«Puesto que el lugar donde se habita —dice HERDER— no lo hace todo, siendo necesarios seres vivientes semejantes a nosotros para instruir, habitar y formarnos, me parece que la existencia real de una educación del género humano y de una filosofía de su historia es tan cierta como que hay humanidad, es decir, cooperación de individuos que es solamente la que nos hace hombres en el sentido propio de la palabra. De inmediato también se nos hacen evidentes los principios de esta filosofía, simples e inequívocos como lo es la antropología misma: son ellos *la tradición y las fuerzas orgánicas*»²⁴.

Aquello a lo que *de facto* la vida está abierta es el estilo, la forma de estar en la realidad por opciones. La instalación en «un» estilo de vida no acontece por transmisión genética, sino por tradición, puesto que dicha instalación es entrega o legacia de opciones. Lo importante, empero, no es aquí el *contenido* de la tradición, sino el *ser* mismo de la entrega, en virtud del cual la vida humana no comienza en cero, sino que está montada sobre el estilo legado (ZUBIRI). Dicha entrega es necesaria, pues sin ella tampoco hay vida humana

24. J. G. HERDER, *op. cit.*, p. 261.

plena, en su dignidad moral. Desde este punto de vista lleva razón HERDER cuando afirma que «ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo: toda su estructura humana está conectada con sus padres mediante una generación espiritual»²⁵. De manera que la formación humana «no es otra cosa que *la tradición de una educación para alguna forma de vida y felicidad humana*»²⁶. Cuando HERDER dice que el hombre se hace por tradición está pensando en el fondo como evolucionista. Sin embargo, la verdad de sus ideas estriba en que, si se admite que al hombre le es dada genéticamente su esencia con todas sus facultades, en cambio le es dado por tradición el ámbito de actualización de esas facultades, en virtud del cual el hombre se configura moralmente como hombre.

Si el concepto de especie (biológica) queda recluido en el ámbito natural, es preciso un nuevo concepto que se corresponda con la dinámica del ámbito abierto del hombre. Tal concepto es el de *estilo*, forma de estar en la realidad. Del mismo modo, dado que el concepto biológico de especie se conecta con el de filogénesis natural, también el concepto de estilo lleva aparejado el concepto de *tradición*. *La especie es a la filogénesis lo que el estilo es a la tradición*.

La historia es, pues, tradición o entrega de estilos.

5. Caracteres objetivos del estilo de vida.

La tradición entrega un estilo, una forma de estar en la realidad. El estilo, en tanto que entregado, apoya al que lo recibe, el cual puede admitirlo, modificarlo o rechazarlo. Muestra, pues los siguientes caracteres.

1) *El estilo es congruente consigo mismo*, cerrado hacia dentro de sí mismo, unitario consigo mismo; y desde él, como de la simiente, se actúa el nacido. En principio, todo hecho humano brota de él, en su sentido humano. El nómada, que habita en tiendas móviles,

25. *Ib.*, p. 261.

26. *Ib.*, p. 263.

vive la estructura de su estilo de vida con la misma armonía que el sudanés vive la suya desde una casa de barro. Para el sudanés, explica ORTEGA «es su aposento un espacio confinado por los muros, más allá del cual se extiende un espacio libre y sin fin. Para el nómada, es la tienda más bien un traje que casi se ciñe a su cuerpo; no es raro que en sus canciones la llame *el vestido de familia*. En cambio, el espacio cósmico le parece finito, cerrado por la cúpula del cielo que encaja sobre la tierra. El mundo es para él una concavidad, una gigantesca cueva, en tanto que el sudanés vive con un sentimiento de libres lontananzas. Paralelamente, el nómada cree en un poder que fataliza la conducta humana, mientras el negro confía en la voluntad del hombre en el heroísmo de la libertad frente a todas las mágicas potencias»²⁷.

2) *El estilo es irrepitable*. Un estilo nace de otro y nunca repite miméticamente el que le ha precedido. «Las formas de vida que se han producido dentro de la evolución histórica —dice ORTEGA— se hallaban sostenidas por supuestos muy determinados que no pueden volver a darse. Cada una de ellas está inexorablemente adscrita a la fecha en que surgió, porque es la figura de existencia inventada por el hombre *en vista* de la que inmediatamente le precedió. SAN AGUSTÍN fue cristiano como alguien que acababa de ser pagano y discípulo del Neoplatonismo»²⁸. Cada generación se sitúa en un mundo cultural distinto.

3) *El estilo es flexible*. La tradición liga al individuo, pero no rígidamente. Es verdad que el estilo recibido troquela inicialmente al individuo de modo que la propia creatividad de éste parece minúscula comparada con el poder de aquél; mas también es cierto que gracias a la tradición puede el hombre hacer suyos todos los bienes culturales que jamás por sí mismo hubiera podido conseguir. La determinación cultural no le impide adquirir nuevas modulaciones, sino todo lo contrario: al ofrecérsele como acervo de opciones, deja abierta la posibilidad de nuevas vías o nuevas interpretaciones.

27. *Las Atlántidas*, O. C., III, 300-301.

28. *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, O.C., VI, p. 480.

II. TRADICIÓN CONSCIENTE Y TRADICIONALISMO.

1. Tradición fundante y tradición consciente.

La tradición fundante es una dimensión objetiva que expresa un nexo ontológico de continuidad dentro de la sociedad; permite que cada generación no tenga que partir de cero, sino del acervo posibilitante entregado. En este nivel fundante no desempeña papel alguno la conciencia del proceso de heredar (el niño no sabe que recibe de una generación anterior); basta que reciba algo en herencia. En la tradición fundante no se trata tampoco de que las personas de una misma generación se comuniquen entre sí, sino de que una generación anterior se comunique con otra posterior. La tradición, desde el lado del emisor es *entrega*; desde el lado del receptor es *acogimiento*. La manera más alta en que se actualiza la tradición es en la *educación*; y su manifestación más inmediata es el lenguaje. Abarca así todos los campos de la vida: los cognoscitivos y los apetitivos; los del orden teórico, los del moral y los del técnico y artístico.

Que el hombre haga su vida en tradición significa, desde el punto de vista ontológico, que la vida humana se cuida a sí misma para traspasar el instante, el momento puntual de un acto. Decía KIERKEGAARD que si el instante lo es todo, entonces el instante no es nada. Sería absurda la vida humana sin tradición, la vida consistente sólo en vivir del presente. La vida individual se da en un presente o en un instante en la medida en que tiene capacidad de conservar el pasado. La pura vida en el instante dejaría al hombre falto de continuidad, o lo que es lo mismo, le despojaría de su personalidad.

La tradición consciente presupone la tradición fundante y equivale a la conciencia que el individuo tiene del proceso de heredar. Lo recibido es considerado como entregado o heredado, de manera que el individuo es consciente de su papel de eslabón, unido con generaciones anteriores.

La pérdida de esta conciencia acarrea la *insolidaridad histórica*.

2. La insolidaridad histórica.

La pérdida de la conciencia de que el pasado está haciendo posible el presente, o, sea, que el presente encierra las posibilidades en-

tregadas del pasado, da lugar a fenómenos típicos, uno de los cuales, el de la insolidaridad histórica, ha sido estudiado por ORTEGA en el llamado «hombre-masa» de la sociedad moderna.

El mundo en que nace el hombre actual no impone a éste limitaciones en ningún sentido, «no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos, que, en principio, pueden crecer indefinidamente». Este hecho es filtrado por el hombre vulgar de manera tan ingenua que se encuentra con un mundo técnico y socialmente perfecto, al que atribuye un origen meramente natural: «cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación. Menos todavía admitirá la idea de que todas esas facilidades siguen apoyándose en ciertas difíciles virtudes de los hombres, el menor fallo de los cuales volatilizaría rapidísimamente la magnífica construcción»²⁹.

Dos son los hechos que delatan al hombre-masa: el primero consistente en que sus deseos vitales se expanden libremente, hallando en su entorno medios abundantes de bienestar, de confort, de medicina y de técnicas diversas; el segundo estriba en que es radicalmente ingrato hacia todo lo que hace posible la facilidad de su existencia. Ambos hechos reflejan la psicología del *niño mimado*. Las masas actuales se comportan precisamente como el niño mimado que recibe ampliamente y nunca agradece. «Herederio de un pasado larguísimo y genial —genial de inspiraciones y de esfuerzos—, el nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno. Mimar es no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido o a nada está obligado. La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él»³⁰. En la actualidad, las masas encuentran a su alcance un ámbito que está rebosante de posibilidades y de seguridad, «como hallamos el Sol en lo alto sin que nosotros lo hayamos subido al hombro». Y al igual que ningún ser humano agradece a otro el sol que le ilumina

29. *La rebelión de las masas*, O.C., IV, p. 178.

30. *Ib.*, p. 178.

ni el aire que respira, porque sol y aire han sido puestos por la naturaleza y están siempre a nuestra disposición, tampoco agradece el hombre-masa al antepasado las posibilidades reales que técnica y socialmente posee. El hombre-masa, el hombre hoy dominante, se comporta como si fuera un primitivo, un hombre natural, pero paradójicamente instalado en un mundo civilizado. «Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil de la civilización, y no alargará su entusiasmo por los aparatos hasta los principios que los hacen posibles»³¹.

3. *El valor de la tradición: valor de contenido y valor de herencia.*

HILDEBRAND ha estudiado el fenómeno de la tradición consciente y considera en ella dos perspectivas: del lado de los *antepasados* implica una *intención* específica de transmitir la herencia cultural, de entregar algo valioso; de aquí arranca la metáfora del «tesoro», vinculada a la tradición: ésta es la transmisión de la riqueza cultural de un pueblo; la cual, en cuanto valiosa, otorga sentido y dignidad a los miembros de dicho pueblo. Del lado del *heredero* implica que el legado se recibe como cosa *valiosa*, como tesoro que hay que asimilar y defender.

Esta connotación de valor es esencial a la tradición consciente; de ahí que no se considere como parte de la tradición lo que sobrevive como costumbre mecánica o como práctica indiferente; mucho menos lo que pervive como costumbre estimada como mala (el embriagarse, el entregarse al juego, etc.).

Así, pues, la tradición consciente encierra dos elementos constitutivos. En primer lugar, implica el acento sobre el *valor del «contenido»* heredado: éste es también la herencia que acariciaban los antepasados. En segundo lugar, implica el acento sobre el *valor de ser «herencia»*: lo entregado es el santuario de una comunidad, en

31. *Ib.*, p. 196.

torno al cual se congregan los individuos, de modo que la herencia se vive como sagrada³².

En la tradición consciente confluyen, pues, dos aspectos: un contenido en sí, y ese mismo contenido en cuanto heredado. El contenido en sí es un bien o valor, por ejemplo, las catedrales góticas (la vieja y la nueva) de Vitoria. El contenido, en cuanto heredado, queda revestido de otro valor, de manera que es respetado y venerado por ser tradicional o heredado, llegado a nosotros a través del tiempo, en el ámbito de diversas culturas. La catedral antigua de Vitoria tiene, así, un valor especial, por ser antigua, por manifestar el ritmo, la objetivación del siglo XIII; la catedral nueva, en cambio (terminada en el siglo XX) es una copia, no ciertamente en el aspecto arquitectónico, que es original, sino en el aspecto del estilo, de la mentalidad epocal, que está ausente de ella. La nueva catedral gótica ya no es para nosotros un estilo de vida, una forma original de estar en la realidad.

A su vez el contenido en sí puede encerrar dos tipos de notas: *universales e individuales*. Universal es la verdad de una proposición y el valor de un principio moral. Individual es la forma y manera de la respectiva comunidad, en donde se dan cita las costumbres particulares, la idiosincrasia de temple y humor, el tipo de inteligencia, etc.

La unión o estructuración del elemento universal con el elemento individual constituye el contenido del estilo de vida.

Lo que la tradición entrega son estilos o formas de estar en la realidad, modos de habérselas con la realidad, en tanto que la verdad y el valor quedan incorporados en una manera concreta de formulación y vivencia.

La historia con sentido exige que haya tradición de ideales universales y obras intemporales, «de cosas que tienen un mensaje para el hombre de todos los tiempos [...] de cosas que no pueden envejecer por el valor que poseen en sí mismas», como dice HILDEBRAND³³. Desde este punto de vista, PLATÓN, AGUSTÍN, BACH y

32. D. von HILDEBRAND, *Deformaciones de la moral*, Fax, Madrid, 1967, pp. 151-177.

33. D. von HILDEBRAND, *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, Fax, Madrid, 1969, p. 234.

GOYA son figuras que nos son contemporáneas, pues tendrán siempre validez para todos los tiempos.

Cuando la tradición acentúa el contenido individual o los rasgos individuales, sobre lo universal, entonces a la vez se hace mayor énfasis en la herencia como herencia, de suerte que la tradición se convierte en «nuestra tradición». Si con la vieja catedral gótica de Vitoria se resalta el hecho de que su piedra fue extraída de las canteras locales, y que en ella se reflejan las iniciativas gremiales de los maestros alaveses, por ejemplo, lo que en este caso se dice heredado es precisamente lo individual colectivo.

Normalmente los elementos individuales (costumbres, modos de vida, instituciones, etc.) desempeñan en la tradición consciente un papel mayor que los elementos universales (verdades y valores importantes y supratemporales).

De este modo, la reverencia histórica es una respuesta al valor que una cosa adquiere porque fue amada por nuestros padres y porque es el marco de vida que nos ha sido previamente dado. Esta reverencia equivale a fidelidad, gratitud y solidaridad con el mundo del que procedemos.

4. *La adhesión a los valores de la tradición.*

Hemos distinguido el valor de ser-contenido y el valor de ser-herencia. En la tradición consciente van ambos elementos juntos, pero a veces puede quedar acentuado uno de ellos.

Se puede acentuar el «tesoro» de verdad, o sea, el valor del contenido en sí (científico, filosófico, religioso). En este caso, la tradición adquiere sentido meramente instrumental; el énfasis de la adhesión no recae en el hecho de formar parte de la tradición, sino en la verdad y en la validez de los principios teóricos o morales. Aquí la tradición no añade nada al contenido. Este es el que habla por sí mismo. La tradición no es temática.

Se puede acentuar el ser «herencia», el hecho de ser legado, en cuyo caso para las generaciones posteriores es una «recomendación» el que las generaciones anteriores viviesen algo que después legaban. Tal recomendación puede ser interpretada de dos maneras: *negativa y positivamente*.

a) *Recomendación negativa de la tradición.*

El hecho de ser legado es en esta interpretación una recomendación negativa para generaciones posteriores. Es ahora el contenido en sí el que adquiere un carácter *instrumental* en la tradición. Recordemos la tesis de ORTEGA, según la cual las posibilidades legadas influyen sólo negativamente en el presente político, filosófico, etcétera.

ORTEGA sostiene que la tradición es un hecho *necesario* por el que el hombre se realiza como hombre y emerge por encima del nivel animal; pero establece a la vez que el contenido transmitido tiene una vigencia puramente *negativa*. En esta postura concuerdan las formas de historicismo de raigambre dialéctica, para el cual todas las posibilidades implicadas en el presente son precisas para determinar nuestro proyecto de vida, pero lo pasado actúa sólo negativamente sobre tal proyecto, o lo que es lo mismo, carece de positividad en todos sus aspectos. Tanto lo que fue considerado valor y verdad fundamental, como lo que se estimó realidad circunstancial y contingente son, por el hecho de haber sido, elementos que hay que tener en cuenta necesariamente sólo para evitarlos.

1) En primer lugar, se afirma que la tradición es *necesaria*. Porque el hombre traza en el presente su programa vital contando con su pasado; pasado que forma parte de nuestro presente: el pasado es lo que somos en la forma de haberlo sido. «La vida como realidad —dice ORTEGA— es absoluta presencia: no puede decirse que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, hay pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos [...] nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre ésta, la de este instante presente o actual, se compone de lo que hemos sido personal y colectivamente»³⁴. Al conjunto de experiencias humanas concatenadas que forman una estructura sistemática única llama ORTEGA *historia*: la historia es fundamentalmente entrega, transmisión a un presente: tradición. Y el presente histórico del hombre que vive en nuestra época técnica no se explica si no se sabe bien lo que fue

34. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, O. C., VI, p. 39.

ser racionalista en el siglo XIX o ilustrado en siglo XVIII, y así sucesivamente.

2) Pero a juicio de ORTEGA el pasado, lo que hemos sido, tiene, respecto de lo que podemos ser, sólo una función negativa. «Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa *negativamente* sobre lo que podemos ser». Esto lo explica ORTEGA con un ejemplo tomado de la vida política: «El hombre europeo —dice— ha sido 'demócrata', 'liberal', 'absolutista', 'feudal', pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la 'forma de haberlo sido'. Si no hubiese hecho todas esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero haber sido algo es la fuerza que más automáticamente impide serlo. De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no puede volver porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido»³⁵.

3) El *contenido* sólo debe asumirse para ser rechazado, o sea para no caer en él —caer en él equivaldría a sucumbir en el estado de identidad natural—; pero la *forma* existencial en que ese contenido ha surgido está vigente en todo instante: es la forma de la *sustitución*. Ahora bien, para sustituir hay que tener siempre presente a quien se sustituye. Por eso es necesaria la *tradición*, justo para ser sometida a la *intradición*. Todos los estilos de vida (filosóficos, políticos, morales, religiosos, artísticos) son, de un lado, conservadores del pasado y, en tanto que conservan, hay en ellos un progreso; mas de otro lado, renovadores con respecto a esos contenidos: no hay una continuidad de la verdad. Lo permanente de la filosofía, por ejemplo, no está en las soluciones sino en los problemas. Ser filósofo equivale, de un lado, a mantener el contenido de la

35. *Ib.*, op. cit., p. 37.

tradición (la filosofía es progreso y acumulación) y de otro lado a repristinar la forma existencial por la que se proyectan nuevas soluciones (la filosofía es regreso al origen): «La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones lo sustentan: *Primera*: hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma, y no las reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más 'evidentes' supuestos. *Segunda*: lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una determinada tradición hay de aprisionamiento, de impuesta limitación, sólo puede en algún modo contrarrestarse repristinando lo que la filosofía fue en su origen, cuando aun no existía una tradición, o en los puntos decisivos de su ulterior historia en que la filosofía renace, inicia rumbos parcialmente nuevos y vuelve a reoriginarse³⁶».

Por su forma existencial, la filosofía es suplantación de contenidos, y por tanto regreso o repristinación continua de dicha forma. Y como en el próximo presente hay que volver a sustituir el contenido, es preciso que éste sea conservado para ser negado, con lo que en dicho presente hay más contenidos que en el anterior: o sea, todo presente es más rico que el anterior; por lo tanto, en la filosofía hay progreso. En la actualidad somos más ricos, porque tenemos más elementos anteriores que negar. Toda nueva determinación es negación, como diría SPINOZA. Y esto equivale a decir que el pasado, precisamente porque pasó, es constitutivo error; y hay necesariamente que mantenerlo, mas sólo para negarlo y evitarlo: «La historia de la filosofía es, pues, en su primer movimiento un regreso del filósofo al origen de su tradición. Algo así como si la flecha, mientras vuela, sesgando el aire, quisiera volver un instante para mirar el arco y el puño de que partió. Pero este regreso no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder

36. *Ib.*, *Prólogo a la Historia de la Filosofía* de Emile Bréhier, O. C., VI, p. 302.

el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento. Mas sabe de antemano que todo el pasado de la filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan las entrañas... Este nuevo sistema no es simplemente otro que el anterior, sino que, en cierto modo, es también el anterior porque lo conserva en la forma, cuando menos, de contar con él, tenerlo a la vista y evitar sus insuficiencias, sus errores. De esta manera camina la filosofía tiempo adelante, en dirección al presente acumulando el pasado e integrándolo con cada innovación. La Historia se revela a sí misma como progreso y no mero cambio o sucesión»³⁷.

De ahí que ORTEGA pueda afirmar que la filosofía es «la tradición de la intradición». Y si desde el punto de vista del contenido el filósofo es un suplantador, desde el punto de vista de la forma existencial (el proyectar indefinido), es un continuador; «Por una óptica ridícula, propia de las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío»³⁸.

b) *Recomendación positiva de la tradición.*

El hecho de ser legado puédesse vivir como una recomendación positiva, como algo digno de conservarse. «Tradere» es «transmitir»; y en este vocablo late toda la fuerza del prefijo «trans». Cuando «trans» se conecta a un verbo que expresa un movimiento orientado a un fin, apunta a tres distintos lugares. También *transportar* significa no sólo que algo es portado en una dirección, sino que algo es llevado de un lugar, en el que el portador no se encuentra ya, a un tercer lugar. Esto significa que podemos hablar en sentido estricto de «tradición» cuando el que hace la entrega no saca de sí mismo lo que comunica, sino de otra parte. Alguien que está en su propio lugar alcanza algo que está en otra parte para alguien que está más allá. El *tradere*, el entregar en tradición, no significa sim-

37. *Ib.*, op. cit., p. 407.

38. *Ib.*, op. cit., p. 405.

plemente dar o comunicar algo a alguien, sino transmitir algo recibido para que sea a su vez legado. En este punto se distingue también la enseñanza de la tradición; porque cuando el profesor o el investigador comunica a sus discípulos lo que él mismo ha descubierto o asimilado, tenemos propiamente un acto de docencia, pero no un acto de tradición. Que el contenido sea «recomendable» y que sea tomado «de otra parte» son caracteres esenciales de la tradición³⁹.

En el caso de que el hecho de ser legado sea vivido como una recomendación positiva, como algo digno de conservarse, debemos distinguir dos niveles de adhesión: uno *absoluto*, otro *relativo*.

En el nivel absoluto, el hecho de ser herencia equivale a puro argumento de verdad teórica o de valor moral. Hay en este nivel tres grados de adhesión a la recomendación de la herencia, según que: 1) la venerabilidad de lo legado sea vista como *una* fuente de valor; 2) la venerabilidad de lo legado sea considerada como *la más alta* fuente de valor; 3) la venerabilidad de lo legado sea aceptada como la *única* fuente de valor.

En el primer caso, la venerabilidad de la herencia suscita la fidelidad del hombre a lo legado, que impone la obligación de adherirnos a sus dictados. Por el hecho de que ciertas instituciones o costumbres con tradicionales hay obligación de adherirse a ellas; si el individuo las modifica o las abandona es calificado de infiel o culpable. En el segundo caso, la venerabilidad de la herencia hace que la fidelidad a la tradición constituya la más alta obligación del hombre. Esa fidelidad puede imponer la adhesión a una institución o costumbre considerada incluso como mala. En el tercer caso, el valor mismo queda reducido al hecho de la legacía. No se trata ya de que la tradición imponga la obligación más alta, sino la única obligación: la adhesión al hecho de ser herencia es el único vínculo moral del hombre. Es bueno, valioso y obligatorio sólo lo que la tradición ha legado. La salida de la tradición puede incluso castigarse con la muerte. Si la tradición obliga por ejemplo, a la venganza de sangre, tal obligación tiene carácter de norma moral.

En el nivel relativo, el hecho de ser herencia es sólo mera invitación, mas no argumento fehaciente de la verdad y del valor del

39. J. PIEPER, *Überlieferung*, loc. cit., pp. 27-29.

contenido. Este adquiere con su recomendación un halo de respetabilidad. Pero el valor positivo o negativo que la tradición tiene es afirmado no por apelación al hecho de ser herencia, sino por el contenido que transmite. Un contenido malo (marcado por errores y supersticiones) hace que la tradición tenga un valor negativo. Un contenido bueno, en cambio, hace que la tradición tenga un valor positivo. Como el hecho de que algo pertenezca a la tradición no constituye un valor o un disvalor, jamás puede imponernos obligaciones morales. Por eso, la observancia de una tradición tiene un valor cuando su contenido tiene valor en sí y no por el simple hecho de formar parte de la tradición; de ahí que el abandono de una tradición no sea sinónimo de infidelidad o traición cuando el contenido es un disvalor.

Lo que en este asunto se ventila es la objetividad propia del valor y de la verdad que no puede ser confundida con el hecho de que se nos haya dado previamente un conjunto de convicciones y costumbres que configuran un estilo de vida, un modo de estar en la realidad. Es necesario estar en un estilo; pero no necesariamente ese estilo, por ser transmitido, manifiesta un valor. Por lo primero somos necesariamente históricos; por lo segundo, queda afectada la historia por los valores y por el control de la razón.

5) *Relativismo histórico y tradicionalismo.*

Si se niega la función directiva de la razón, o mejor, el carácter racional del hombre, se aboca al irracionalismo histórico, cuyas dos manifestaciones extremas son el relativismo y el dogmatismo históricos. El primero declara que ninguna tradición es racionalmente justificable. El segundo afirma que una, de entre todas, es la mejor, aunque se carezca de medios racionales para probar que lo es; en este caso, el sujeto se adhiere al contenido por el hecho de ser transmitido.

a) De irracionalista puede ser calificada la postura de Leszek KOLAKOWSKI, cuando afirma que «no se puede demostrar racionalmente que la tradición en la que confieso estar sea mejor que otras tradiciones; declaro simplemente que es mejor. O sea, que estoy dispuesto a colaborar en su expansión resistiendo a toda tradición

que se le oponga»⁴⁰. Esta actitud es opuesta a la de aquellos que, en nombre de la dignidad y la fuerza de la razón, asignan un valor permanente a cierto tipo de tradición. Sobre todo, esa actitud implica que no se pueda objetar racionalmente nada a quienes no dejan en pie tradición alguna, incluida la sagrada.

Ya vimos cómo para KOLAKOWSKI la tradición se opone a la razón; y que ésta es interpretada por él como un mero órgano de información y de adaptación práctica: carece de la fuerza de la evidencia y de la posibilidad de convencer críticamente a otro en un diálogo sincero. «El individuo humano no puede ser convencido racionalmente de que es un deber suyo mantener también con otros la solidaridad, si esta solidaridad exige alguna renuncia a su propio interés. El individuo puede ser motivado para tal solidaridad no por la fuerza del instinto —esta no basta— ni por un raciocinio de la razón —no hay semejante raciocinio—, sino exclusivamente porque cree que es bueno, y lo cree porque la tradición de los valores heredados socialmente ha sido motivada por esa fe [...] Lo que es bueno y lo que es malo en la tradición heredada, nunca podemos saberlo de otro modo que por la tradición»⁴¹. Por lo mismo, la aceptación irracional, no justificada, de la tradición, puede llevar aparejado el reconocimiento, también injustificado críticamente, de la revolución. Y es lo que hace KOLAKOWSKI: «Hay dos hechos que debemos recordar al mismo tiempo siempre: Primero, si las nuevas generaciones no se hubieran revuelto incesantemente contra la tradición heredada, viviríamos todavía hoy en cavernas; segundo, si la revolución contra la tradición heredada hubiera sido universal, todavía hoy nos encontraríamos en las cavernas»⁴². De cualquier manera carecemos de un criterio racional y de una escala de valores críticamente garantizada, en función de los cuales pudiéramos señalar los límites de la revolución y el alcance de la tradición. Sólo apela KOLAKOWSKI a un difuminado e inservible criterio: que tanto una como otra no sean universales. «Las sociedades necesitan tanto de la tradición como de la revolución contra la tradición»⁴³.

40. En *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit*, loc. cit., pp. 8-9.

41. *Ib.*, op. cit., p. 6.

42. *Ib.*, op. cit., p. 1.

43. *Ib.*, op. cit., p. 14.

b) Cuando se acentúa el hecho de que algo es heredado, de modo que hacia ello, en cuanto legado, arranca un acto de adhesión incondicional, estamos ante lo que se ha llamado «tradicionalismo» desde el siglo XIX. Tanto las normas como las estructuras constitucionales transmitidas desde el pasado figuran como elemento integrantes del presente. O sea, para el tradicionalismo, el presente toma del pasado todo su modo de ser. De alguna manera la tradición excluye la razón y el futuro.

Los fundamentos de esta afirmación han sido casi siempre teológicos, debido a que no ha sido distinguida con nitidez la tradición sagrada de la tradición natural (ni en ésta, la tradición fundante de la consciente).

Que el hecho de que un contenido pertenezca a una tradición no sea un argumento de su verdad rige sólo para la tradición natural; ya los clásicos afirmaban: «auctoritas est locus ultimus in quaestionibus philosophiae». Mas para la tradición sagrada, basada en la revelación divina y confiada a la comunidad de la Iglesia, el hecho de que un contenido dogmático sea parte de la tradición es el argumento más importante para su verdad; en este caso, la verdad es inaccesible para la razón, la cual tiene que dejarse guiar por la fe. La tradición sagrada está garantizada por la llamada «sucesión apostólica». Que algo forme parte de la tradición sagrada, o sea, que esté —explícita o implícitamente— en la fe de la Iglesia es prueba de su verdad divina⁴⁴.

44. Distinguir, en cuanto al contenido, la tradición sagrada y la tradición natural es algo importantísimo para esclarecer el sentido de las tradiciones naturales. Nos hubiera gustado ver más claridad al respecto en el libro que J. Pieper ha dedicado al tema de la tradición, cuya aceptación por las generaciones posteriores es resuelta por un acto de fe. «El fenómeno de la tradición —dice Pieper— sólo se realiza perfectamente en el hecho de que el último de la serie, la respectiva joven generación, acepta y recibe realmente el *tradendum*. Cuando esto no ocurre, por los motivos que sea, entonces no ha habido tampoco tradición en sentido estricto» (p. 30). «La aceptación y la recepción de lo transmitido tiene la forma estructural de la fe; es fe. Pues fe significa: aceptar algo como verdadero y válido, no por motivos de la propia evidencia, sino en tanto que uno se deja llevar por otro» (p. 35). Es lógico que el niño reciba, en su creencia ingenua, lo que los padres le transmiten; pero es irracional que el individuo que tiene uso de razón acoja por un acto de fe aquello que puede ser críticamente aceptado mediante el empleo de la razón.

Arranca el tradicionalismo de considerar que en el hombre la verdad va mezclada siempre con el error: no en el sentido de que el error esté anidando en la verdad y que ésta lo fuese segregando y superando como interno momento negativo suyo, sino en el sentido de que *la verdad no es accesible al hombre*; y cuando se da en la mente humana, se le adhiere el error. Sostiene, pues, el tradicionalismo que la razón no puede descubrir por sí sola ninguna verdad fundamental. Se trata de una actitud pesimista gnoseológica. Pero en otro aspecto este pesimismo se conjuga con un cierto optimismo ontológico, porque afirma que el hombre no puede dudar de todo: la duda cartesiana —que sería la escapatoria inmediata del pesimismo gnoseológico— queda superada por un criterio, *la autoridad histórica*. En la historia se ha dado la verdad, en tanto que revelada por la Providencia. El error es un castigo unido al uso de la razón. La verdad no es conseguida mediante descubrimiento o invención racional, sino que es entregada, legada en la historia; la verdad es asunto de autoridad. Como la autoridad está incardinada a una institución, la continuidad de esa institución es prueba también de la inmovilidad de la verdad. La verdad persevera en la historia dentro de la continuidad de una institución. En tanto que la verdad ha sido revelada en la sociedad por autoridad, la adhesión a los contenidos fundamentales de la verdad es asunto de fe. DE BONALD, tradicionalista francés, llegó a decir: «il est surtout philosophique commencer par dire *je crois*»⁴⁵. Donoso CORTÉS en España se acercó bastante a las tesis tradicionalistas.

En definitiva, para el tradicionalismo radical, *la razón* ha sido confundida con *la tradición*. El progreso racional se debería, consiguientemente, a un aumento de revelación en la sociedad.

Estas tesis, que en principio se aplican a las verdades fundamentales del orden metafísico y moral, han sido extendidas también al orden *político*: la razón ni crea el orden de la verdad ni el orden de la política; por tanto también la soberanía política tiene su origen en la revelación, siendo sus expresiones históricas los soberanos consagrados por la tradición. La razón no puede juzgar la soberanía.

45. *Recherches philosophiques*, p. 62. No sería ocioso recordar que la Iglesia Católica condenó el tradicionalismo en el Concilio Vaticano I.

O dicho de otra manera: el soberano no puede ser juzgado por el súbdito: es absoluto e infalible.

De este modo la razón es incapaz de guiar al individuo para hacerse autor de su destino histórico; lo que sí puede hacer es someterse a los planes de la Providencia, ejecutando la misión que el individuo tiene en cada sociedad, la cual ha quedado señalada por Dios para cumplir un destino histórico.

Quizás el origen psicológico del tradicionalismo haya que buscarlo en su antítesis, o sea, en el progresismo ilustrado del siglo XVIII, el cual sostenía que lo legado por tradición es superstición, error y prejuicio. La razón crítica ilustrada afirma que todas las civilizaciones son mortales; y si algo de ellas se conserva es ya cada- vérico.

Como reacción a ese progresismo, cabía la actitud de defender un «noble pasado determinado», el cual se identificó (o se confundió) con el sentido mismo del tiempo histórico. Se trata de una actitud reaccionaria.

Pero ¿cuáles serían entonces las condiciones de posibilidad de la tradición consciente, en la que lo transmitido o legado no tuviera sólo una connotación negativa ni, aunque fuese positivo, estuviese unido a la tesis del tradicionalismo, rayana con el irracionalismo?

La aceptación racional de un legado positivo es propia de una actitud que podríamos llamar «espíritu tradicional» para distinguirlo del tradicionalismo estricto. «En este punto —ha escrito A. DEL NOCE— el espíritu tradicional significa primado del ser, primado de lo inmutable, primado de la intuición intelectual, o afirmación del valor ontológico del principio de identidad: es la idea de la total metahistoricidad de las verdades. Hay que referirse a la presencia en el espíritu humano de la idea de ser perfecto como principio de orden jerárquico de lo real, de aquellas verdades que, en un lenguaje que hoy corre el peligro de ser totalmente incomprendido, solían llamarse verdades eternas, universales, necesarias, metahistóricas, que permiten al hombre vivir lo eterno en el tiempo, y que en cuanto eternas pueden ser consignadas ('tradición' de *tradere*) de generación en generación (o, mejor, lo que es consignado es el signo sensible que sirve para evocarlas) ⁴⁶. «La metahistoricidad y la sobrehumanidad de

46. A. DEL NOCE, *Ocaso o eclipse de los valores tradicionales*, Unión Editorial, Madrid, 1972, p. 120.

lo verdadero hacen que su fijeza tenga aspecto de una ulterioridad respecto de toda expresión, y por lo mismo de inagotabilidad como capacidad de expresarse en indefinidos aspectos»⁴⁷.

Los valores permanentes encierran la exigencia de ser transmitidos de generación en generación; por ellos cobra sentido la fidelidad a la tradición, en virtud de la cual quedamos instalados en lo primordial y sustancial⁴⁸.

47. *Ib.*, op. cit., p. 121.

48. Jean GUITTON, *Historia y destino*, Rialp, Madrid, 1977, p. 102.