



Tradición fragmentación y regeneración

Un ensayo sobre lo político

A partir de la revisión del diagnóstico sobre el “momento ético” de la modernidad de Alasdair MacIntyre, proponemos una lectura de la temporalidad que subyace al planteamiento gonzalez-pradino en torno a la tradición y del uso de los elementos español e indígena en la definición de su proyecto de “regeneración moral”.

Autor: Lautaro Aragón
Foto: Galería

Nos centraremos en el tratamiento particular de la tradición y en el proyecto político que se desprende de aquél según estos aparecen en las obras de Manuel González Prada (1844-1918). Partiremos de la revisión del diagnóstico sobre el “momento ético” de la modernidad de Alasdair MacIntyre, el cual usaremos como base para la lectura de la temporalidad que subyace al planteamiento gonzalezpradino de la tradición, y al uso de los elementos español e indígena en la explicación de su idea de “regeneración moral”. Asimismo, revisaremos la explicación de González Prada de la operación política a través de la cual se produciría una “nueva verdad”, un “nuevo orden”, y un sujeto político, “el indio”, como agente y, al mismo tiempo, efecto lógico (en tanto postulado a priori) de la misma.

Para aprehender la lógica de la temporalidad histórica propuesta por ambos autores, haremos uso de la Doctrina de las cuatro edades, una argumentación según la cual la historia habría de ser entendida como un doble proceso de descenso desde el orden (emparentado con lo divino) hacia el caos (emparentado con lo humano-animal) y de ascenso del segundo al primero. El autor Giulio Evola¹ ilustra la idea de la siguiente manera:

“La forma más conocida de la doctrina de las cuatro edades es la que reviste la tradición grecoromana. Hesíodo habla de cuatro edades que sucesivamente están marcadas por el oro, la plata, el bronce y el hierro. A continuación inserta entre las dos últimas una quinta edad, la edad de los “héroes”, que, tal como la contemplamos no tiene otro significado que el de una restauración parcial y especial de un estado primordial. La misma doctrina se expresa, en la tradición hindú, bajo la forma de cuatro ciclos llamados respectivamente satyâyuga, (o kortâyuga), tetrâyuga, vâparayuga y kaliyuga (es decir “edad sombría), al mismo tiempo que mediante la imagen de la desaparición progresiva, en el curso de estos ciclos, de las cuatro patas o fundamentos del toro símbolo del dharma, la ley tradicional. La enseñanza irania es similar a la helénica: cuatro edades

marcadas por el oro, la plata, el acero y una “aleación de hierro”. La misma concepción, presentada en términos prácticamente idénticos, se encuentra en la enseñanza caldea. La misma concepción reaparece, aunque modificada, en la tradición hebrea. En los Profetas, se habla de una estatua espléndida, cuya cabeza es de oro, el torso y los brazos de plata, el vientre y los muslos de cobre, y finalmente las piernas y los pies de hierro y arcilla: estatua cuyas diferentes partes, así divididas, representan cuatro “reinos” que se suceden a partir del reino del oro del “rey de reyes” que ha recibido “del dios del cielo, poder, fuerza y gloria”. Se puede considerar como una variante de la misma enseñanza las antiguas tradiciones aztecas relativas a los cinco soles o ciclos solares, de los que los cuatro primeros corresponden a los elementos y donde aparece, como en las tradiciones euro-asiáticas, las catástrofes del fuego y del agua y las luchas contra los gigantes que caracterizan, como veremos, el ciclo de los “héroes”, añadido por Hesíodo a las otros cuatro. Bajo formas diferentes, y de una forma más o menos fragmentaria, el recuerdo de esta tradición se encuentra igualmente entre otros pueblos”.

Como vemos, para el autor, la Doctrina de las cuatro edades constituye el núcleo de la temporalidad tradicional y, en tanto tal, resulta central para el entendimiento de las mitologías de los pueblos. Ahora bien, la propuesta de Evola es también política, mediante la “reconstrucción” de la mencionada “doctrina” realiza una crítica a la temporalidad lineal expresada en la idea del progreso (esta sería una mirada parcial comprendida dentro del ciclo de las cuatro edades) y a la modernidad misma, situándola en la “edad del caos”. Haremos uso de esta propuesta para entender la temporalidad del diagnóstico de MacIntyre y, al situar a González Prada en aquel escenario, la usaremos, también, para reflexionar sobre su argumentación.

LA “TRADICIÓN NACIONAL” Y EL RECHAZO A ESPAÑA EN GONZÁLEZ PRADA:

Como ya hemos mencionado en la introducción, en esta sección del trabajo

1.- En *Rivoltra contro il mondo moderno*, 1934.

reseñaremos el tratamiento de las tradiciones propuestas por González Prada en tanto categorías necesarias para la formación de una "tradición nacional".

Manuel González Prada concibe el Perú a partir de dos tradiciones marcadas: la tradición española y la tradición indígena. El vínculo entre ambas vendría a ser la crítica de la primera, en tanto su acercamiento a lo que concibe como tradición indígena no es el producto de un conocimiento profundo de la "sociedad indígena", sino más bien el resultado del rechazo de la tradición que mejor conoce. Sigamos entonces el mismo camino, partiendo de la tradición española y dirigiéndonos hacia la indígena.

En la visión de la tradición española que tiene González Prada se articulan, por un lado, su rechazo de la religión y la iglesia católicas, su firme convicción en la degeneración económica, social y cultural de España, y cómo ese atraso había sido trasplantado por aquella a América Latina y específicamente al Perú, a lo largo de la Conquista, el Virreinato y la República. Para el González Prada marcadamente positivista de hasta fines del siglo XIX el progreso que ambiciona para el país no puede estar más alejado del camino seguido por España. Asimismo, la "contaminación" se extiende a la esfera intelectual; la dependencia de una tradición contaminada es denunciada por González Prada con palabras como "En literatura solo hay dos cosas: la forma y el fondo. La tradición de la forma no existe; la del fondo es simplemente la tradición católica"².

En palabras de Karen Sanders, "El apego a la tradición religiosa era lo que explicaba [para González Prada] el fracaso de España en el mundo moderno, un fracaso que se manifestaba tanto en el ámbito cultural como tecnológico"³.

La religión, en especial la católica, representaba un estado mental menos evolucionado que el relacionado a la ciencia y a la razón; era entonces natural que se progresara hacia éstas y se repudiara aquella. La Iglesia, asimismo, aparecía en el Perú de la época como inseparable de la "oligarquía reaccionaria" y, como tal, como "enemiga del progreso". Asumir el catolicismo era,

entonces, asumir un estadio inferior de la evolución y renegar de la "luz de la razón", es decir, degenerar.

El rechazo de la tradición católica en la forma de la tradición española se presentaba, entonces, como el primer paso en la tarea de regeneración moral del país. La tradición indígena aparece solo después de la gruesa crítica que hemos revisado, y solo en tanto González Prada la asocia con la niñez, con la pureza. La obra de regeneración requiere una materia prima sin contaminar, un niño; la tradición indígena cumple ese rol se la requiere, entonces, por rechazo de la otra tradición, a la que se percibe como insalvable.

Ahora bien, si hasta este punto el tratamiento de la tradición de González Prada parece anular cualquier protagonismo de la misma en la "creación de la nación", el proceso por el que se llegaría a ésta es definido como de regeneración moral, de purga de la tradición católico-española y asunción de la "tradición indígena". Si bien permanece la visión del Perú como un país con la posibilidad de un horizonte "libre y moderno", esa posibilidad no sentaría sus bases en la élite del "núcleo purulento" de Lima, sino en la población indígena y en la tradición de la misma. En el esquema de González Prada resulta central, asimismo, el efecto de una serie de aparatos ideológicos asociados a la educación y al régimen de propiedad privada en la población indígena. Se trata, entonces, de "borrar" la tradición española para que el papel de quienes se identifiquen con ella sea tomado por la población indígena, la que ingresa en escena con la autoridad del "orden perdido" y con la potencia ideológica de la modernidad, hambrienta de nación y progreso.

Vemos entonces que los criterios "tradicionalistas" anclados en la regeneración, idea que expresa una temporalidad circular, se enlazan en la obra del autor, no sin ambigüedades, con ideas como "progreso" y con una temporalidad más bien lineal. Para complicar aún más el panorama, González Prada también hace suyo el criterio de clase, al hablar de la división entre poseedores y desposeídos, lo que es compatible con la consideración de la población indígena como una raza sociológica; es decir, como figura en la que se condensa la

2.- En Memoranda. "El Tonel de Diógenes" en Obras, Tomo I, Volumen II. Ediciones COPÉ, Lima 1985. P. 197.

3.- En Nación y Tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero; México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. P. 214.

imagen del desposeído y la de la tradición indígena.

La presentación de este criterio resulta ilustrativa del planteamiento del autor en tres capas: La tradición indígena es, por un lado, la cristalización de una instancia de tabula rasa necesaria para un entendimiento lineal de la historia guiado por la idea del progreso; la segunda capa representa el recuerdo de un orden perdido, corrompido por la tradición española, que habría de ser regenerado de acuerdo a una temporalidad circular (instancias de orden y caos mediadas por períodos de cambio); la última capa es una idea que articula a los “desposeídos”.

Tenemos entonces que el motor de construcción de la nación es el rechazo a la tradición española, y que la “conciencia nacional” se formaría a partir de los desposeídos, que son simultáneamente los participantes de la “tradición indígena”. La creación de la nación es su regeneración moral, y esa labor queda reservada para los que guardan la autoridad de un orden perdido, en contraposición a la degeneración atribuida por González Prada a la tradición española.

En la propuesta de González Prada, la “conciencia nacional” resultante es tan indígena como proletaria en tanto es una “victoria proletaria” la que consigue la institución de la república liberal moderna; siguiendo el relato del autor, la nación, fundada con el vigor de la síntesis entre la “tradición indígena” y los ideales modernos, se libera de la opresión colonial, virreinal y republicana para reformar al país como república nacional, libre y moderna. La ruptura con España y “lo español” no es la ruptura con occidente y “lo occidental”. Retomaremos los puntos tocados en esta sección a partir de la revisión de la propuesta de Alasdair MacIntyre en la sección siguiente.

“EL INDIIO” COMO SUJETO POLÍTICO A PRIORI EN GONZÁLEZ PRADA:

Desde el “Discurso en el Teatro Politeama”, González Prada define la identidad de “el indio” a partir de la oposición frente a la “trinidad embrutecedora del indio” relacionada a la Iglesia y al Estado. Para la regeneración moral del país se hace necesaria la incorporación de “el indio” y su tradición al horizonte moderno-occidental de la nación. La cultura nacional no puede ser fundada sobre la explotación de la población indígena y la exclusión de sus contenidos tradicionales. En González Prada la nación tiene claramente una narración propia; la “narrativa mayor” del movimiento de las tradiciones y la regeneración del país se enlaza a la necesidad de creación de una “cultura nacional”; el proceso político en el que se da la configuración de los distintos elementos del país, con “el indio” como sujeto, forma parte de una argumentación alterna, que conecta la “dinámica tradicional” con la transformación política.

Ante las consideraciones sobre “el indio” de algunos sectores del país de la época que lo definían como un ser degenerado y sin capacidades, González Prada responde en base a su creencia en las capacidades reformadoras de la educación y de la propiedad privada. En palabras del autor:

“Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: ense-

El rechazo de la tradición católica en la forma de la tradición española se presentaba, entonces, como el primer paso en la tarea de regeneración moral del país.



ñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio”⁴.

Como decíamos con relación a la tradición indígena, “el indio” aparece en la obra de González Prada como la conjunción de dos necesidades: la necesidad de una “tradición del orden” cuya autoridad debe ser recuperada para iniciar la transformación del país y la necesidad de un “estrato puro”, un “niño”, que permitiese abandonar el estado de mediocridad moral, según consideraba el autor, del Perú de la época (que emana a su vez de la tradición católico-española). Es así que “el indio” es conformado, a partir de las condiciones históricas que se le atribuyen, como por-

tador de una tradición no-degenerada, y a partir de las condiciones del momento en que escribe el autor, como estrato no contaminado por la tradición española. La “persistencia” de “el indio” se explica por la dinámica entre ambas condiciones.

Parte de la labor de regeneración moral es, entonces, el develamiento de las determinaciones de clase, de la opresión de un grupo minoritario sobre otro mayoritario (las condiciones de producción de “el indio” como recurso de justificación), con miras a la “recuperación” de “el indio” como base concreta de la nacionalidad. La reversión de la “asimilación biológica” de unas condiciones históricas marcadas por la opresión y, con aquella, la recuperación de la “tradición indígena”.

4.- *Ibíd.* P.223.



*"Fiesta
Huanca" –
grabado en
Madera por
José Sabogal*

LA "TRADICIÓN CLÁSICA" ANTE LA FRAGMENTARIEDAD ÉTICA EN ALASDAIR MACINTYRE:

Para MacIntyre la modernidad sería una situación en la que, si bien se tiene cierto conocimiento de los fragmentos de una serie de tradiciones, la ausencia de cualquier conocimiento del contexto histórico que les daba significado los condena a una existencia fragmentaria. El diagnóstico de fragmentariedad que MacIntyre propone se hace inteligible en el marco de una de las ideas centrales de las "sociedades tradicionales", de acuerdo a lo expuesto por Giulio Erola⁵: la llamada Doctrina de las cuatro edades: "Un proceso de decadencia progresiva a lo largo de cuatro ciclos o 'generaciones'", tal es, tradicionalmente, el sentido efectivo de la historia y en consecuencia el sentido de la génesis

de lo que hemos llamado el 'mundo moderno'. Las cuatro edades presentarían un proceso en el cual se desciende del orden (emparentado con lo divino) hacia el caos (emparentado con lo humano-animal).

En MacIntyre las "cuatro edades" son reducidas a un proceso histórico en tres etapas, sosteniéndose aún los polos de aquellas (el orden y el caos). Tenemos entonces que el Individualismo habría emergido de un conjunto mayor (en términos de un sistema ético), la Tradición de las Virtudes, sublimada en el cristianismo, el luteranismo, el presbiterianismo o el jansenismo. Lo que marcaría el quiebre entre ambos "sistemas" sería la necesidad de dar una justificación racional a la moral a través de una serie de premisas consideradas propias de la naturaleza humana.

5.- En Rivolta contro il mondo moderno, 1934.

Tenemos entonces que el motor de construcción de la nación es el rechazo a la tradición española, y que la “conciencia nacional” se formaría a partir de los desposeídos, que son simultáneamente los participantes de la “tradición indígena”.

Ahora bien, la “tradición clásica” o Tradición de las Virtudes, cuenta con tres principios: a) una naturaleza humana ineducada, b) un “hombre como podría ser si realizara su telos”, y c) los preceptos morales mediante los cuales el paso de un estado al otro se hace posible. De acuerdo al autor, la ruptura de este esquema por el rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo, eliminaría el segundo principio: la idea de cómo podría ser el hombre de realizar su telos. En el esquema resultante una visión de la naturaleza humana como ineducada estaría conjugada con un conjunto de preceptos morales privados del contexto teleológico en que surgieron; es bajo este esquema que surgirían los intentos de fundamentar la moral mediante la “razón instrumental”.

Esta ruptura con la Tradición de las Virtudes se expresaría, asimismo, en el tratamiento de los juicios morales, no como señales de lo que la ley (divina) requiere o manda, sino como imperativos por derecho propio. Como vemos, MacIntyre continúa apelando a una temporalidad circular que cumple con la lógica central de las “cuatro edades”, se entiende el momento contemporáneo como el resultado de un proceso de decadencia a partir de un “estado de orden” y, asimismo, se reconoce una serie de estados medios entre el orden y el caos. El paso por estos estados (tanto el proceso de decadencia como el de regeneración) señalaría, asimismo, un proceso de relocalización de la agencia histórica: En la “edad del orden” los juicios morales son el efecto de una verdad (divina) soportada por la organización social; en la “edad del caos”, la agencia pasa a la facultad de asumir derechos propios por sobre la organización social y la divinidad.

Ahora bien, para MacIntyre la recuperación de la ética clásica se traduce en el abandono de

la afirmación moderna que hace depender la justificación de las virtudes de la justificación de las reglas y principios; en otras palabras, la recuperación de la ética clásica exige que se preste atención, en primer lugar, a las virtudes, para a través de estas pasar a entender la función y la autoridad de las reglas. Este cambio sería un proceso heroico, en tanto implicaría el paso del último escalón en una “línea de decadencia” al primero: a una nueva edad clásica.

Para finalizar, el proceso de restablecimiento (el término regeneración sería apropiado también) de las virtudes tendría que darse a través de tres elementos: En primer lugar, el ordenamiento de las prácticas humanas en asociaciones cooperativas institucionalizadas encargadas de mantener la continuidad de los preceptos marcados por su historia y que, por lo mismo, generen comunidad. En segundo lugar, la reconstrucción de un entramado a partir del cual se le otorgue un significado a los segmentos de la vida: la configuración de las prácticas en la forma de un relato con arreglo a un criterio de coherencia. Por último, el fortalecimiento de una tradición, entendiéndola como un sistema de interpretaciones sobre la vida buena compatible con la reflexión crítica y la revolución.

REFLEXIONES: TRADICIÓN, FRAGMENTACIÓN Y REGENERACIÓN

Para el análisis de la postura de González Prada seguiremos la línea del texto de MacIntyre, dividiéndola en tres puntos: En primer lugar, analizaremos las conceptualizaciones de “tradición” y la dinámica de las mismas; en segundo lugar, prestaremos atención a la conceptualización del proceso mediante el cual se habría dado la fragmentación de una tradición “clásica”; finalmente analizaremos las propuestas de

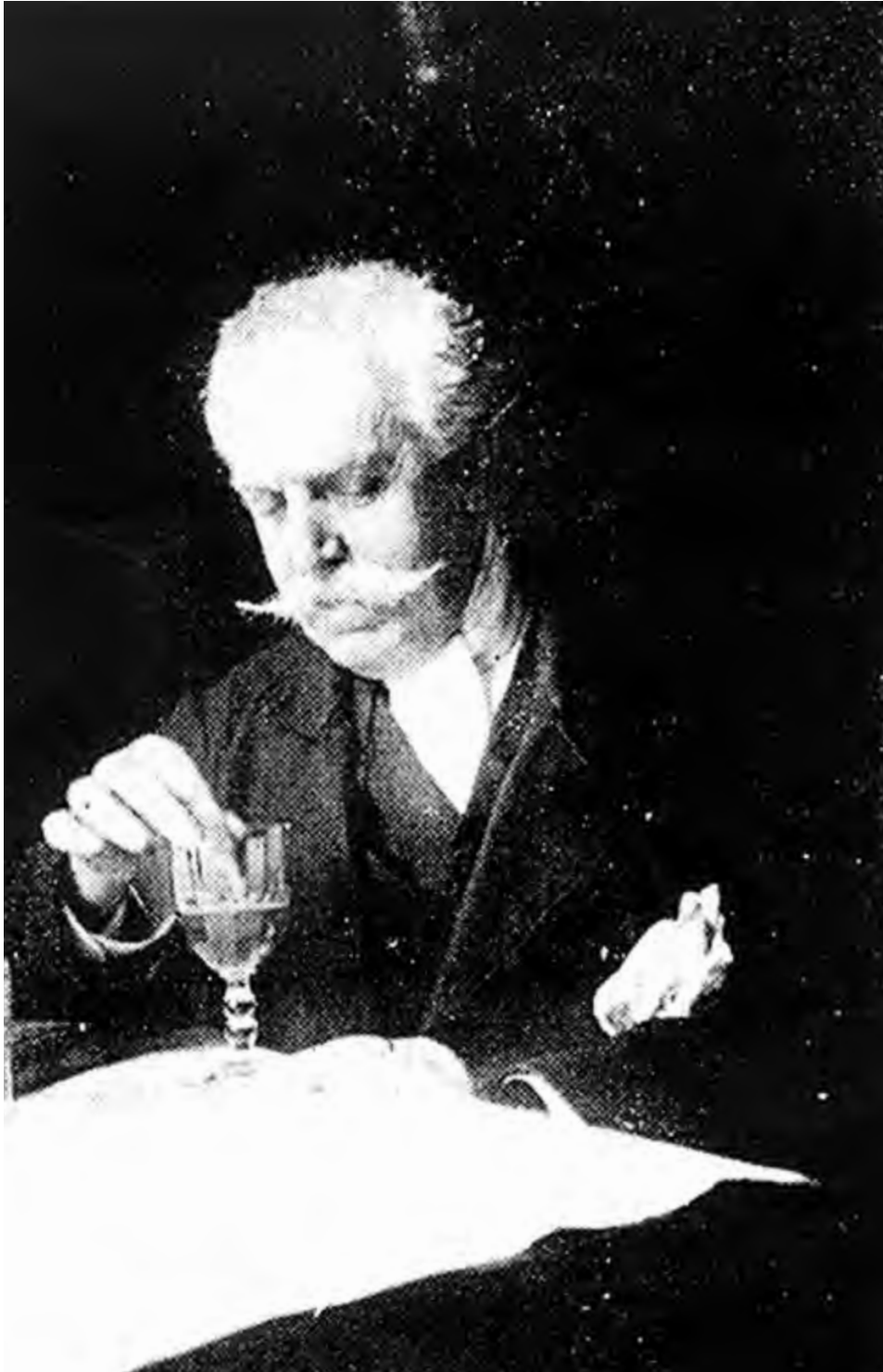
transformación de la realidad en cada autor.

Empecemos con lo referido a la “tradición”. Como ya hemos visto, para González Prada en el Perú existirían dos tradiciones, la española y la indígena. La tradición española es para él un agente corrosivo del horizonte de significado que constituía la “tradición indígena”. Es decir, si bien se usa la palabra “tradición” para designar a lo español traído al Perú, para el autor el papel de las prácticas instituidas de esa forma se resuelve en la degeneración de un estado de cosas anterior en el que sí habría existido un criterio de orden a partir del cual hablar de cierta unidad. La “tradición indígena”, en tanto perteneciente a un período “clásico” (una “etapa de orden”), estaría en mejores condiciones de prestar su legitimidad al proyecto nacional. Como vemos, si bien el caso defendido por el autor es la “modernización” del país (postura liberal que terminaría transformándose en anarquista), la justificación de un requerimiento central de aquella, el proyecto nacional, pasa más bien por una argumentación tradicional: desde una instancia “clásica” que se espera se recomponga a nivel de sistema ético (una concepción circular del tiempo que ya revisamos en la postura de MacIntyre). Vemos entonces, que la interpretación de la historia relacionada al proyecto de la regeneración sigue la lógica de una temporalidad circular en la que se reconocen dos estados clave: uno de orden y otro de caos. Esta resulta ser la lógica argumentativa que sigue la Doctrina de las cuatro edades: cuatro estados (dos de los mismos derivados de los estados de orden y de caos) que se repiten en cada ciclo histórico, pudiendo entenderse el movimiento entre los dos estados centrales como regeneración (del estado de caos al de orden) y como degeneración (del estado de orden al de caos).

Vayamos ahora a lo referido al proceso de fragmentación de la tradición “clásica”. La conceptualización de este proceso es llevada de forma clara por MacIntyre: El esquema de la tradición clásica (la noción de una naturaleza humana ineducada, una idea del “hombre como podría ser si realizara su telos”, y una definición de los preceptos morales mediante los cuales el paso del primer estado al segundo se hace posible) se rompe para dar paso a un sistema conceptual en el que se ha eliminado la idea de cómo podría ser el hombre de realizar su telos. El espacio entre la visión de la naturaleza humana como ineducada y un conjunto de preceptos morales privados del contexto teleológico en que surgieron pasa a ser ocupado por una serie de intentos de fundamentar la moral mediante la “razón instrumental”. Ahora bien, habiendo asumido la “tradición indígena” el rol de “tradición clásica” en la argumentación de González Prada (en la cual la recuperación de un “orden moral” es central), observamos que, para los fines que persigue (el proyecto nacional), el autor busca, a partir de una noción de una naturaleza humana ineducada, la regeneración de un telos y, con la consiguiente ruptura con el conjunto de preceptos morales de la “tradición española”, la institucionalización de una serie diferente de preceptos fundamentados en la consecución de ese “orden moral perdido”. Notamos entonces, que si bien el horizonte planteado por González Prada para su proyecto es el moderno-occidental, la fundamentación que hace del mismo sostiene una lógica clásica. En su “modernización”, la ruptura con la tradición (española) es la regeneración de otra (indígena “clásica”).

Dirijámonos al tercer punto: las propuestas de transformación de la realidad. Aquí González Prada es breve: su rabioso ataque contra la “tradición española” no se traduce en un programa político

... “el indio” es conformado, a partir de las condiciones históricas que se le atribuyen, como portador de una tradición no-degenerada, y ... como estrato no contaminado por la tradición española.



Manuel González Prada

específico; quizás los argumentos más claros en su apuesta por el cambio social sean los dirigidos a la reforma educacional y a la introducción de la propiedad privada en la cotidianidad de “el indio” (aquí nos encontramos, una vez más, con la paradoja de querer recuperar el orden moral de la “tradicción indígena” cuando simultáneamente se busca modificar sus modos de producción hacia el sostenimiento de la lógica de la propiedad privada). MacIntyre, como ya vimos, propone la creación de una serie de estructuras cooperativas encargadas de “proteger” contenidos institucionalizados, la reconfiguración de las prácticas en la forma de un relato con arreglo a un criterio de coherencia y, a partir de lo anterior, el fortalecimiento de una tradición entendiéndola como un sistema de interpretaciones sobre la vida buena compatible con la reflexión crítica y la revolución. Resulta importante notar que en el primer caso, el éxito de la regeneración a partir de la “tradicción indígena” está supeditado al derrumbamiento de la hegemonía de la “tradicción española”; podemos decir entonces que la dinámica tradicional propuesta por González Prada solo alcanza un nuevo “estado de orden” tras una revolución, una explosión heroica en que se elimina el elemento “degenerado”. MacIntyre apuesta, más bien, por la reforma de las prácticas y las instituciones para, a partir de vínculos de cooperación, reformular la fragmentariedad ética para que de aquella brote una noción de la vida buena soportada por una tradición fortalecida.

El paradójico proyecto de González Pradanos permite pensar las fronteras de los procedimientos políticos modernos, al hacer visible el movimiento “tradicional” (o metapolítico) a través del cual se producen verdades, las cuales, una vez engarzadas en los sentidos comunes de las personas (en sentido estricto solo podemos

considerar a una verdad en tanto se haya engarzado de manera hegemónica en los sentidos que le son comunes a un conjunto de participantes en relaciones sociales), fundamentan los procedimientos mencionados. Como notamos, el proyecto de “crear ciudadanos” es, al nivel de la argumentación, antagónico con relación al de regenerar una tradición y un orden moral perdidos; aun siendo eso así, la relación antagónica entre los fundamentos de un proyecto político y los principios de acción del mismo parecen ser una característica central de la fragmentariedad que MacIntyre diagnostica para la época. Habiendo dicho esto, pensamos que el proyecto político de González Prada deja patente la ambigüedad ético-política que yace en el centro de la fragmentariedad: la concepción de la tradición como algo más allá de la política que, sin embargo, define la lógica de lo político.●

... la interpretación de la historia relacionada al proyecto de la regeneración sigue la lógica de una temporalidad circular en la que se reconocen dos estados clave: uno de orden y otro de caos.