

**Entre innovación y tradición.
Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual**

Javier Fernández Sebastián
Universidad del País Vasco

(Texto para el Fórum de la revista *Almanack*, São Paulo, 6 de mayo de 2013)

Nuevo y viejo. Innovación y tradición. Ruptura y continuidad. Convencionales antítesis que oportunamente integradas en un esquema narrativo permiten al historiador dar cuenta de aquellos procesos de cambio y de permanencia que constituyen en gran medida la entraña de su oficio y la razón de ser de su disciplina.

Tales dicotomías y otras por el estilo, muy del gusto de los profesionales de la historia, no son por supuesto de uso exclusivo de la historiografía. El cambio –y los vocabularios que lo describen– está presente en casi todas las ciencias y en todas las esferas de la vida humana, y ha sido objeto de reflexión desde épocas remotas. No en vano la experiencia cotidiana del cambio, en nosotros mismos y en las personas y cosas que nos rodean, presenta a primera vista aspectos paradójicos. Para poder decir que algo ha cambiado tiene que seguir siendo lo mismo, al menos hasta cierto punto; pero, por otra parte, tiene que haber dejado de serlo, puesto que en caso contrario no habría cambio. Se comprende que la cuestión del cambio, y más específicamente la transformación de lo “nuevo” en “viejo” y viceversa, no haya dejado de plantear desafíos teóricos desde hace siglos.

En nuestra tradición cultural occidental, esta problemática ha ocupado desde antiguo un lugar nada desdeñable, comenzando en la Grecia clásica con las primeras especulaciones filosóficas de Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea, seguidas de la metafísica aristotélica y sus prolongaciones medievales y modernas.

También en la Biblia encontramos diversas alusiones, adagios y parábolas referentes a lo viejo y a lo nuevo, a la permanencia y a la innovación. La negación más tajante y desencantada de la posibilidad de verdaderos cambios en este mundo se halla en un famoso pasaje del *Eclesiastés* (1, 9-10): *quid est quod fuit ipsum quod futurum est quid est quod factum est ipsum quod fiendum est; nihil novum sub sole*. La afirmación más rotunda de lo contrario puede leerse en el *Apocalipsis* (21, 1-4): *et vidi caelum novum et terram novam*; claro que las asombrosas novedades que describe San Juan se refieren en realidad a la consumación de los siglos, esto es, al tiempo post-

histórico de la Parusía. Similares invocaciones escatológicas volverán a oírse repetidamente, dentro del horizonte intramundano, cuando varios movimientos revolucionarios se propongan una y otra vez, sin demasiado éxito, traer el cielo a la tierra.

Mi propósito en estas páginas no es, desde luego, efectuar un recorrido histórico por las múltiples conceptualizaciones y aproximaciones a la problemática del cambio (que abarcaría herramientas analíticas imprescindibles en ciencias sociales como por ejemplo crisis, revolución o transición, sobre las cuales existe una abundantísima bibliografía), sino más modestamente aportar desde mi perspectiva de historiador algunas reflexiones metodológicas acerca de distintas facetas de la polarización continuidad/ruptura. Dentro de esta amplia temática procuraré centrarme sobre todo en el binomio tradición/innovación referido especialmente a la historia intelectual.

Más que para disipar dudas y apuntalar certezas, abrigo la esperanza de que estas páginas puedan servir para rebatir preconcepciones simplistas, muy arraigadas todavía en un sector de nuestros colegas (particularmente entre aquellos miembros del gremio de historiadores menos dados a preocuparse por las bases teóricas de la disciplina). Desde el enfoque indicado subrayaré, a la luz de las contribuciones de diversos autores, la dimensión productiva y dinámica de la tradición, saliendo al paso de aquellas interpretaciones que, apoyándose a menudo en las teorías de la modernización –e incurriendo a veces en cierto malentendido ideológico que confunde tradición y tradicionalismo–, menosprecian el papel de la tradición en los procesos de innovación intelectual. Trataré de iluminar algunos aspectos de las poliédricas relaciones entre modernidad y tradición, mostrando que –contra lo que suele creerse– los tiempos modernos son especialmente prolíficos en tradiciones (en cierto tipo de ellas).

* * *

Tal vez no sea ocioso empezar constatando que la relevancia política y filosófica del tema, lejos de ser una constante ahistórica, es más bien una variable cultural sujeta a grandes oscilaciones. Sin salirnos de nuestro ámbito cultural, la visibilidad que el cambio y la innovación han alcanzado en nuestras sociedades no tiene parangón con el

lugar mucho más modesto que a estas categorías les estaba reservado en épocas anteriores¹.

Por muchos siglos la idea de que el orden del mundo, la verdad y la propia naturaleza humana eran esencialmente los mismos en todos los tiempos y lugares parece haber dominado ampliamente los espíritus. Teniendo en cuenta esa homogeneidad sustancial de la razón y de las experiencias posibles de los seres humanos, la aplicabilidad universal e intemporal de las enseñanzas morales que se desprendían de aquel tipo de historia ejemplarizante estaba fuera de duda. “[L]os tiempos pasados y los presentes semejables son, y como dice la Escritura, lo que fue eso será”, escribe Juan de Mariana al comienzo de su *Historia general de España*². Todavía durante buena parte del siglo XVIII la mayoría de los ilustrados sostuvieron posiciones universalistas e intemporales en moral y en filosofía, si bien la eclosión de la conciencia histórica empezó a desafiar las viejas imágenes fijistas de la gran cadena de los seres: la infiltración paulatina de la temporalidad terminaría por corroer y colapsar a comienzos del siglo XIX aquel inmemorial esquema jerárquico de comprensión del mundo³.

A partir de entonces, una nueva noción de historia⁴ —y la renovada disciplina a ella asociada— lograría gradualmente arrumbar anteriores visiones de un mundo básicamente iterativo. El desarrollo del historicismo y la moderna conciencia de la historicidad —y de la lingüisticidad— del mundo vinieron a enriquecer y a complejizar extraordinariamente las ideas acerca del cambio. Desde Kant y Hegel a Heidegger y Gadamer, la reflexividad creciente aplicada no sólo al análisis del cambio sino también

¹ A este respecto es muy reveladora la trayectoria léxico-semántica cruzada de las voces innovación y tradición. Aunque las ocurrencias de ambos términos (o lo que es lo mismo, su presencia en el caudal léxico) parecen haber seguido en los dos o tres últimos siglos un perfil ascendente, la valoración de cada uno de ellos habría seguido un camino inverso. *Innovación*, hoy día una estrella refulgente del vocabulario económico y tecnológico, político y social, fue por mucho tiempo una palabra negativamente connotada. *Tradición*, por el contrario, ha descendido desde una valoración eminente en tiempos pasados hasta posiciones bastante mediocres en la actualidad. El ascenso paulatino de la estimación de lo nuevo en la cultura española moderna puede seguirse al detalle en José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, Alianza, 1986, parte I.

² Juan de Mariana, *Historia general de España* (1601), en *Obras*, Madrid, Atlas, 1950, t. I, p. lii.

³ Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983, cap. IX, pp. 314 ss.

⁴ Reinhart Koselleck, “Historie/Geschichte”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [en adelante GG], Stuttgart, Klett-Cotta, vol. 2 (1975), pp. 593-717; versión española de Antonio Gómez Ramos: *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004.

a las categorías y procedimientos para su intelección condujeron a una cada vez más extensa y profunda historización del mundo (pensamiento incluido). Un proceso finalmente abocado en el siglo XX, tras una crítica severa al historicismo del novecientos, a su replanteamiento sobre nuevas bases. Mientras que aquel primer historicismo alemán habría traído consigo desde mediados del siglo XVIII la temporalización de la historia, la nueva hermenéutica histórica y filosófica del siglo XX llevaría a la historización del historicismo mismo, que desde dentro de la historiografía, con la semántica histórica al estilo de Koselleck, se toma finalmente en serio la historicidad del propio pensamiento histórico⁵.

Cambio histórico y cambio conceptual: percepción y retórica

Como resultado de estos debates, un amplio cuerpo de literatura histórica y filosófica producida sobre todo en la segunda mitad del siglo XX ha hecho al historiador actual sea mucho más consciente de que el cambio no es algo exterior y “objetivo” que afecte únicamente a los agentes del pasado. También el historiador, el filósofo o el politólogo están localizados en un contexto y forman parte de un mundo en devenir, como la historia de la historiografía y de las ciencias sociales no han dejado de señalar. Ahora bien, puesto que tanto los objetos observados como el observador son sujetos móviles, la omnipresencia del cambio histórico nos obliga a asumir la inevitable provisionalidad y caducidad de nuestros esquemas interpretativos. Así, la historiografía pudiera ser contemplada, en palabras de Paul Veyne, como un inacabable tira y afloja “entre una verdad siempre cambiante y conceptos siempre anacrónicos”.⁶

⁵ Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943 (edic. orig.: *Die Entstehung des Historismus*, 1936). Annette Wittkau, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Ct., Wesleyan University Press, 1983 (2ª edic. revisada). Del mismo autor: “Comments on F. R. Ankersmit's Paper ‘Historicism: An Attempt at Synthesis’”, *History and Theory*, 34/3 (1995), pp. 162-167, e “Historicism: The History and Meaning of the Term”, *Journal of the History of Ideas*, 56/1 (1995), pp. 129-152. Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Leonard S. Smith, *Religion and the Rise of History. Martin Luther and the Cultural Revolution in Germany, 1760-1810*, Cambridge, James Clarke & Co, 2010. Niklas Olsen, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2012. Sobre este último libro, en relación con las cuestiones aquí tratadas, puede verse mi reseña “Against History (in the Singular)”, *Contributions to the History of Concepts*, 7/2 (2012), pp. 133-142.

⁶ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972, p. 181.

Hoy ha llegado a ser evidente que la captación de las diferencias y discontinuidades –¿qué otra cosa es el cambio para el historiador sino la distinción, registro y especificación de tales diferencias sobre una secuencia temporal?– tiene una base epistémica. Como han mostrado algunos trabajos bien conocidos de Braudel, Koselleck o Revel⁷, la llamada “realidad social” no es la misma cuando es observada desde diferentes escalas temporales o espaciales, o simplemente desde distintas categorías o niveles de análisis⁸. Lejos de ser una variable independiente, el cambio sería pues una cualidad compleja y elusiva, con una doble dimensión ontológica y cognitiva. Privado de la posibilidad de suturar por completo la insalvable distancia “entre lo que una vez ocurrió [y significó] y lo que significa ahora”⁹, el historiador no tiene más remedio que reconocer que su particular aprehensión y graduación del cambio no es sólo el fruto inmediato de la objetivación de los *preterita* sometidos a análisis; depende también en gran medida de su mirada y de las lentes interpretativas de que se sirve.

El trasfondo de algunos enconados debates referentes a la historia contemporánea de España tiene que ver precisamente con la disparidad de filtros categoriales utilizados por unos y por otros para medir el cambio (esto es, para captar y ordenar las diferencias y su ritmo de aparición sobre una secuencia temporal). Recientemente, con ocasión del bicentenario de la Constitución de 1812, varios grupos de historiadores han hecho valer sus serias discrepancias acerca del grado de “rupturismo” del primer liberalismo español. Pues bien, a mi juicio, esas discrepancias tienen que ver sobre todo con el recurso a dos criterios bastante distintos para evaluar el *novum* de la revolución española de 1810: para unos, la clave está en la proclamación por las Cortes de Cádiz de la soberanía nacional como principio legitimador, potencialmente constituyente; para otros (más apegados al canon de la

⁷ Fernand Braudel, “Histoire et Science sociales. La longue durée”, *Annales E.S.C.*, 4 (1958), pp. 725-753 (versión española: “La larga duración”, en Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1968, pp. 60-106); Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993; Jacques Revel, ed., *Jeux d'échelles. Le micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil-Gallimard, 1996.

⁸ Interesa subrayar que un mismo conjunto de fenómenos y de experiencias puede ser encapsulado y descrito de muy diferentes maneras dependiendo de los conceptos y lenguajes utilizados: Gareth Stedman Jones, *Lenguajes de clase. Estudios sobre historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 197.

⁹ Alun Munslow y Robert A. Rosenstone, *Experiments in Rethinking History*, Londres, Routledge, 2004, p. 11.

Revolución francesa), una verdadera ruptura hubiera debido implicar la superación de la vieja cultura política corporativa y jurisdiccional plenamente vigente todavía a comienzos del siglo XIX¹⁰.

Muchas diferencias de apreciación derivan del simple hecho de que las pautas políticas, económicas, morales o religiosas que sirven de fundamento para la valoración de los hechos han variado enormemente a lo largo del tiempo. Y no ser conscientes de ello puede llevarnos a incurrir en ese “pecado mortal del historiador” – Febvre *dixit*– que es el anacronismo, ya sea moral o cognitivo. En muchos aspectos un liberal progresista de la primera mitad del XIX –no digamos un ilustrado del siglo anterior– parecería sin duda un conservador a los ojos de un demócrata de después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras que cualquier especialista en la Europa de la primera Edad Moderna sabe que para entender cabalmente la Monarquía española de aquel tiempo no deberíamos separar la política de la religión, esa misma actitud ideológica a finales del siglo XIX sería conceptualizada como integrista. Pero eso no nos autoriza a considerar extemporáneamente “conservador” al liberal progresista decimonónico ni a calificar de “integrista” a la Monarquía católica de los siglos XVI y XVII. Son sólo un par de ejemplos de los peligros que acechan al historiador que, poco atento a la historicidad de los marcos mentales y de las fuentes que maneja, supone erróneamente que el tiempo histórico es un medio intelectualmente diáfano –un espacio semántico continuo e indiviso– y en consecuencia todo puede medirse por el mismo rasero.

El constante vaivén entre las concepciones –y las percepciones– de historiadores e historiados¹¹ es importante también a la hora de estimar el alcance de

¹⁰ Como he argumentado en otro lugar, estos dos grupos de historiadores del constitucionalismo (uno de ellos liderado por Bartolomé Clavero, conocido por las siglas de su proyecto “Hicoes”; el otro, liderado por Joaquín Varela y radicado en la Universidad de Oviedo) observan la Constitución de Cádiz desde dos perspectivas opuestas. Mientras que para los primeros 1812 debiera ser contextualizado en la cultura política de la España temprano-moderna, para los segundos 1812 es ya una fecha contemporánea y señala el inicio de un largo camino que conduce a la Constitución de 1978. Pudiera decirse que unos se refieren sobre todo al bagaje de experiencias de los liberales gaditanos, mientras que los otros dirigen su mirada hacia su horizonte de expectativas y, más allá de eso, a su posteridad. Me extendo sobre esta cuestión en mi trabajo “Entre el Espíritu Santo y el espíritu del siglo. Sobre la Constitución de las Cortes y el primer liberalismo hispano”, *Anthropos. Cuadernos de cultura, crítica y conocimiento*, “Constitución de 1812. El nacimiento de la libertad”, Manuel Aragón y Juan José Solozábal, eds., nº 236 (2013), pp. 55-75.

las mutaciones sufridas por una sociedad en el pasado. Así, a varias décadas o siglos de distancia de los hechos, el historiador podría llegar a la conclusión de que las gentes de determinada época habrían sobreestimado la trascendencia de ciertos sucesos que en su momento a los actores les parecieron altamente relevantes pero que, a la vista de las consecuencias y acontecimientos posteriores, pudo luego comprobarse que no lo fueron tanto¹²; y, al revés, esas mismas gentes podrían haber menospreciado otros acontecimientos o procesos que a la larga se habrían revelado mucho más decisivos. Puesto que el cambio está en función del tiempo, la distancia temporal permite descubrir transformaciones que no es posible apreciar cuando apenas se están incoando. Gracias a su visión retrospectiva, el historiador percibe continuidades y discontinuidades insospechadas para los propios agentes. El viejo *dictum* de que “los tiempos mudan las cosas”¹³, bastante anodino en su literalidad, pudiera ser reinterpretado de un modo algo más complejo en el sentido de que el paso del tiempo altera también la percepción que teníamos de la profundidad, el cómo y los porqués de los cambios sociales y políticos de épocas pasadas. No en vano, como ha subrayado Ricœur, la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de unos mismos hechos a lo largo del tiempo es en sí misma “generadora de sentido”¹⁴.

Lo que va dicho puede ser aplicado *mutatis mutandis* a la historia intelectual, y específicamente al estudio del cambio conceptual (después de todo, el cambio conceptual es una dimensión y una parte activa de los cambios políticos y sociales). La detección de cambios semánticos significativos ocurridos en el pasado siempre tiene lugar al menos en un doble contexto: el de la época estudiada (al cual es posible acceder a través de las fuentes), y el del historiador-intérprete. Pero naturalmente “nuevo” y “viejo” son etiquetas caducas y relativas. Lo que una vez pareció nuevo, en

¹¹ Obviamente esas concepciones y percepciones son aquellas que los historiadores, basándonos en nuestra interpretación de las fuentes, les atribuimos a los agentes desaparecidos que son objeto de nuestro estudio, oportunamente “traducidas” al lenguaje de los lectores actuales.

¹² En 1998, cien años después del llamado *desastre* de 1898, muchos especialistas en el periodo llegaron a la conclusión de que la reacción de las élites españolas de finales del siglo XIX ante la derrota en la guerra contra los Estados Unidos fue un caso de percepción exagerada, y que aquellos acontecimientos –la pérdida de las últimas colonias, esencialmente Cuba, Filipinas y Puerto Rico– no fueron en realidad tan catastróficos y decisivos para España como se pensó en el momento en que sucedieron.

¹³ Maravall, *Antiguos y modernos*, p. 398.

¹⁴ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 441-452. Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 186 ss.

cierto momento empezó a ser visto como viejo, y es muy habitual que partiendo de elementos antiguos llegue a conformarse algo que por un tiempo fue percibido como novedoso.

Por lo demás, tanto en el pasado como en el presente (también desde el particular presente que, en la mirada del historiador, se vuelve hacia pasado) la percepción de la novedad parece estar sujeta a ciertos umbrales máximos y mínimos. Al igual que sucede con la percepción sensorial, por encima o por debajo de cierta proporción o magnitud –una especie de coeficiente de innovación– las modificaciones o bien pasarían inadvertidas (por defecto) o bien resultarían ininteligibles (por exceso)¹⁵. Y, puesto que la caracterización de algo como nuevo supone siempre una desviación respecto de las expectativas del observador en un contexto dado (lo nuevo, en historia, equivale a la epifanía del acontecimiento, *i. e.*, a la irrupción súbita de lo insólito, de lo inesperado, en la secuencia de lo acostumbrado), las transformaciones que llevan el sello de la novedad suponen estructuras semánticas y temporales previas sobre las cuales aparecen elementos imprevisibles que no encajan del todo en ese marco de comprensión, compuesto de experiencias y expectativas (un marco que, pese a todo, es el que da sentido a los cambios sobrevenidos)¹⁶.

De modo que la captación del cambio conceptual no es –como pudiera pensarse ingenuamente– una mera constatación empírica “objetiva” de las transformaciones sufridas por los conceptos en algún momento del pasado, sino que depende en alto grado tanto de la reconstrucción de las redes semánticas imperantes en aquel momento distante como de los instrumentos utilizados más tarde para aprehender dichas transformaciones (instrumentos que tampoco escapan a la historia, puesto que han sido forjados en contextos, lugares y circunstancias cognoscitivas

¹⁵ Según parece, algunos estudios antropológicos han mostrado que la “dosis de novedad” [*quantum innovationis*] que nuestra mente y nuestros sentidos son capaces de asimilar es limitada (Joan Lluís Palos y Diana Carrió-Invernizzi, “El estatuto de la imagen en la Edad Moderna”, en Joan Lluís Palos y Diana Carrió-Invernizzi, eds., *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008, p. 18).

¹⁶ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1994, p. 216 (trad. esp.: *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Anthropos, 1996); Elke Weick, *Zeit, Wandel und Transformation. Elemente einer post-modernen Theorie der Transformation*, Múnich, Rainer Hampp, 1998; citados por Daniel Innerarity, *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*, Barcelona, Paidós, 2011, pp. 222-223. Sobre la cuestión del acontecimiento como percepción de un cambio véase también Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, pp. 16 ss.

dadas). El cambio, en suma, no es un simple dato que viene dado por “lo que sucede en el mundo” –o por lo que en un cierto momento sucedió–, sino que más bien es moldeado de acuerdo con nuestras perspectivas, interpretaciones y representaciones cambiantes de esos sucesos, ocurrencias y discursos (incluyendo las concepciones subyacentes de la temporalidad que enmarcan dichas perspectivas).

Vistas así las cosas, una gran parte del cambio histórico distaría de ser un reflejo pasivo de la sucesión de *res gestae* y pasaría a ser un efecto dinámico construido no sólo por la relación –ella misma cambiante– entre presentes y pasados, sino también producido y amplificado por las técnicas retóricas y los tropos de los artífices de las *historiae rerum gestarum* (que siempre escriben en presente, aunque sus escritos vayan a su vez irremisiblemente hundiéndose poco a poco en el pasado). Más que una característica inmanente del “pasado *en sí*”, el cambio sería pues un atributo de la *representación* historiográfica de ese pasado¹⁷.

Puesto que el pasado, como realidad factual, se ha desvanecido para siempre, toda interpretación historiográfica en cierto modo “recrea”, reconstruye a partir de las fuentes una representación de las experiencias acontecidas y, en este sentido, se sirve de armas literarias no muy diferentes a las de la ficción. Al historiador le es necesario “fingir” realidades históricas desaparecidas produciendo retóricamente efectos de sentido; entre ellos, aquellos efectos que destacan lo que hay de tradicional o de innovador en los sucesos, situaciones o estructuras que inserta en su relato; en ese sentido el historiador se ve obligado a servirse de “ficciones perspectivistas”¹⁸.

Tales recursos y estrategias retóricas, sin duda imprescindibles en toda escritura de la historia, resultan particularmente relevantes en el caso de la historia intelectual. Pues, naturalmente, dependiendo del prisma categorial y de los esquemas narrativos de que se sirva, el historiador del pensamiento ve y describe unas cosas u otras. Las lentes y figuras retóricas utilizadas permiten trazar vínculos entre autores o formaciones intelectuales del pasado –filiaciones y cambios de rumbo; genealogías, superposiciones, antagonismos, puntos de ruptura y líneas de continuidad–, componiendo de ese modo auténticas identidades narrativas. Así, por referirme a

¹⁷ Frank R. Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*, Ithaca, Cornell University Press, 2012.

¹⁸ Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 270-271.

algunas etiquetas historiográficas asociadas a historiadores bien conocidos de la teoría política, podríamos analizar los instrumentos heurísticos y los dispositivos lógicos que subyacen al “individualismo posesivo” de Macpherson, al “humanismo cívico” o al “republicanismo clásico” de Pocock y de Skinner, a la “cultura política de la generalidad” de Rosanvallon, etc. Algunos de estos autores han mostrado convincentemente, por otra parte, que, si seguimos una metodología inadecuada, la percepción de las secuencias, influencias y corrientes intelectuales puede resultar muy distorsionada, dando lugar a ilusiones retrospectivas (por ejemplo, a genealogías apócrifas o a falsas anticipaciones y prolepsis)¹⁹.

En todo caso, y sin que su uso implique necesariamente incurrir en tales errores, el historiador intelectual tiene a su disposición un rico vocabulario para representar el cambio y acentuar rupturas y continuidades. Las impresiones de ruptura o de continuidad son producidas narrativamente por medio de diversos recursos literarios. Entre estos, los historiadores del pensamiento político somos particularmente aficionados a ciertos tropos que se han vuelto lugares comunes en la jerga gremial. “Cuestión perenne” (*perennial problem*), “corriente” o “línea de pensamiento”, “hilo conductor” son –o eran hasta hace poco– expresiones estereotipadas para enfatizar la continuidad de un problema, continuidad que se expresa también a través de metáforas lexicalizadas –que han dejado de percibirse como tales– tan habituales como *filo rosso* o *Leitmotiv*. Muchas de esas metáforas historiográficas –como la del río o el camino que casi invariablemente desemboca en el presente– conllevan toda una teleología de fondo.

Por otro lado, cuando tratamos de subrayar momentos de cesura, ruptura o discontinuidad utilizamos metáforas como parteaguas (*watershed*), hito (*landmark*), jalón (*milestone*), quiebra, giro o punto de inflexión (*turning point*); también otras expresiones aún más rotundas, como cuando señalamos que tal texto o tal acontecimiento supuso una “ruptura epistemológica”, que representó “el fin de un

¹⁹ Me refiero aquí a un texto metodológico tan conocido como “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, de Quentin Skinner (*History and Theory*, VIII/1 (1969), pp. 1-53; recogido y revisado en Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1. *Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

mundo”, que marcó “un antes y un después”, o que tras él “ya nada sería igual”²⁰. E incluso en ocasiones recurrimos a expresiones tan contundentes como *tabula rasa*, *ex nihilo*, *ex novo*, desde cero (*from scratch*), y otras similares para resaltar situaciones o momentos de creación absoluta, en las que algo parece surgir de la nada.²¹

No es raro que la retórica académica abuse de este tipo de expresiones. Puesto que todo escrito en el que se ofrecen los resultados de una investigación –desde un modesto artículo hasta una sesuda tesis doctoral– se presenta generalmente como una contribución relevante al desarrollo del saber, sus autores tienden a enfatizar los aspectos innovadores, subrayando el conocimiento nuevo que su aportación viene a añadir al acervo científico en el campo de que se trate. En ese contexto, no es infrecuente que los científicos exageren la novedad de sus descubrimientos y propuestas. Su trabajo no se limitaría a llenar una laguna, a matizar la visión dominante de un determinado tema, o a proponer una interpretación alternativa de un fenómeno ya conocido, sino que con cierta frecuencia el autor se esfuerza en persuadir a los lectores de que su investigación o su enfoque supone un cuestionamiento sustancial de todas las aproximaciones anteriores a ese mismo objeto de estudio.

El discurso de la innovación presenta algunas características especiales en el campo de la historia intelectual. En este terreno esta retórica puede aplicarse por partida doble: no sólo para enfatizar la novedad de las aportaciones de quien escribe, sino también para señalar rupturas drásticas en las corrientes de pensamiento del pasado. Y, por supuesto, ambas dimensiones se superponen cuando el historiador del pensamiento pretende haber descubierto un importante autor, texto, hecho, idea o momento crucial en el pasado que supondría un genuino punto de origen o cambio de

²⁰ En el mundo anglófono se usan también otras expresiones, algunas de ellas muy recientes (*game-changer*, *ground-breaking*, *cutting-edge*), que enfatizan la innovación o la capacidad para introducir nuevos factores que cambian radicalmente el planteamiento de un problema. También es muy común la metáfora del despegue (*take-off*), que los trabajos de W. Rostow popularizaron en los años 60 en la historia económica.

²¹ Peter Burke, “Introduction: Concepts of Continuity and Change in History”, Peter Burke, ed., *The New Cambridge Modern History: Companion volume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, chapter 1, pp. 9-10.

época, pero que por una razón u otra habría pasado inadvertido y permanecido oculto hasta que él logró sacarlo a la luz²².

¿Ruptura o continuidad?

Durante siglos, la narrativa histórica clásica acostumbró a representar el tiempo histórico por medio de un relato que articulaba, como si se tratara de algo continuo, una larga serie de discontinuidades²³. Pese a su insistencia en el peculiar espíritu de cada época (*Zeitgeist*), la revolución cultural historicista de los siglos XVIII y XIX no alteró en esencia este esquema básico de continuidad en la discontinuidad. La filosofía de la historia ofrecía el hilo o marco general en el que se ensartaban todas las historias de épocas y sucesos particulares como las cuentas de un collar. Todas esas historias con minúscula podían integrarse en la omniabarcante Historia con mayúscula. Las periodizaciones al uso recortaban grandes y no tan grandes segmentos cronológicos como etapas de una ininterrumpida metamorfosis en la que no habría verdaderos hiatos. El tiempo histórico, aunque escindido en fragmentos discretos, se imaginaba en lo fundamental como un *continuum*. La historia se pensaba y se escribía como una vasta interconexión de hechos, acciones humanas y procesos sólo aparentemente inconexos.

La necesidad de mantener contra viento y marea la identidad amenazada del sujeto –ya sea individual o colectivo– en los grandes trances personales o colectivos está probablemente detrás de ese empeño por mostrar alguna clase de permanencia o estabilidad de fondo incluso en medio de desgarradoras rupturas²⁴. ¿Acaso no

²² Un ejemplo reciente de este tipo de obras, muchas de las cuales de manera característica aspiran a descubrir el “verdadero” origen del mundo moderno, podría ser el libro de Stephen Greenblatt, *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2012 (edic. original: *The Swerve: How the World Became Modern*, Nueva York, W. W. Norton, 2011).

²³ François Furet, *Faire de l’histoire*, París, Gallimard, 1976, t. I, p. 54.

²⁴ Gadamer ha insistido, tanto en el plano de la estética como en el fenomenológico (siguiendo en este caso a Husserl), en que la “pretensión de continuidad” caracteriza la autocomprensión de la vida humana, también en lo que se refiere a la más inmediata temporalidad existencial; y algo parecido sucede en el plano colectivo, de modo que incluso el poeta más inspirado o el inventor más genial están insertos en redes y tradiciones que les trascienden, de las cuales proviene una parte importante de su creatividad (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pp. 107 ss., 137 ss., 166-167, 180, 309). Hablando de la originalidad de los poetas y del papel fundamental de la tradición, T. S. Eliot sostuvo opiniones muy parecidas (véase su ensayo “Tradition and the Individual Talent” [1932], cit.

podemos conjeturar una lógica compensatoria de este tipo en el hecho comprobado de que los revolucionarios de distintas épocas han cubierto muy a menudo sus acciones más disruptivas bajo el pudoroso manto de la tradición?²⁵. Al fin y a la postre, puesto que en la existencia de cualquier sujeto suelen alternarse elementos conservadores y renovadores, la opción por enfatizar unos u otros factores, dimensiones o fases está siempre abierta para quien describe retrospectivamente el curso de un largo proceso histórico (o las peripecias biográficas de un personaje). Sin que eso suponga afirmar la arbitrariedad de esas descripciones, me parece innegable que la ponderación del cambio y de la permanencia –e incluso el trazado de la trayectoria– es en buena medida una cuestión de perspectiva. El foco, la escala y la proporción, junto con la retórica utilizada, cuentan mucho a la hora de señalar determinadas continuidades y de concederles preeminencia sobre las rupturas (o al revés).

Pese a su tosquedad, la oposición ruptura/continuidad (dos categorías o formas del pensamiento intuitivas, seguramente insoslayables) parece ejercer asimismo una extraña fascinación sobre los historiadores intelectuales. De hecho, en la historia del pensamiento las posiciones han oscilado entre ambos extremos. Mientras que para algunos autores el foco de la historia intelectual debería ponerse en la novedad, en las

por Javier Pamparacuatro Martín, *Signo y valor. Estudio sobre la estética semiótica del hecho literario*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012, pp. 336-337).

²⁵ Al separarse de España, algunos criollos hispanoamericanos trataron de enlazar con el lejano pasado precolombino, presentando la independencia de las jóvenes repúblicas como el reverso de la conquista: una vez más, la ruptura parecía obedecer a un imperativo de continuidad (Rebecca Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810–1930*, Durham, NC, y Londres, Duke University Press, 2008). También los liberales peninsulares imaginaron el naciente constitucionalismo como un retorno a las antiguas libertades hispanas (Javier Fernández Sebastián, “A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals”, Balzan-Skinner Lectures and International Conferences, *Romantic Liberalism in Southern Europe, c. 1820-1850*. Faculty of History at the University of Cambridge and CRASSH. 26 de abril de 2013). En realidad, el llamado “historicismo” de aquellos primeros liberales españoles apuntaba sobre todo a una ruptura con el pasado inmediato que buscaba apoyo y justificación en la supuesta “continuidad temporal de la nación soberana” desde la Edad Media (María Cruz Romeo Mateo, “‘Nuestra antigua legislación constitucional’, ¿modelo para los liberales de 1808-1814?”, en *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Pedro Rújula y Jordi Canal, eds., Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 92 y 96). Algo parecido sucedió en otros muchos momentos y lugares, desde la Alemania del Estado nacional unificado de 1917 (Dieter Langewiesche, “¿Qué quiere decir “inventar la nación”? La historia nacional como artefacto o La interpretación de la historia como lucha por el poder”, en *La época del Estado-nación en Europa*, Jesús Millán y M^a Cruz Romeo, eds., Valencia, Universitat de València, 2012, pp. 52- 53 y 57) hasta la proclamación de la República en China tras el ocaso del Imperio (Jörn Rüsen, “Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and its Logic and Effect in Historical Culture”, *History and Theory*, vol. 51, n^o 4 (2012), pp. 48-49).

rupturas y discontinuidades, otros han sostenido la existencia de una línea evolutiva más o menos continua y sin grandes sobresaltos, o incluso de un zócalo de cuestiones perennes. Tal vez la expresión más sucinta y lapidaria de esta última posición la encontramos en la manoseada frase de Whitehead según la cual “la tradición filosófica europea” consistiría en esencia en “una serie de notas a pie de página [a la obra] de Platón”²⁶.

Todos sabemos que en las últimas décadas, entre los practicantes de la historia intelectual, el péndulo se ha desplazado hacia el lado de la falta de continuidad (si bien al mismo tiempo suele reconocerse que en dicha materia no hay cortes netos, ni saltos en el vacío). El primer cuestionamiento de la vieja concepción del pasado como una especie de presente prolongado hacia atrás (y la primera cuña en la visión meramente incrementalista del conocimiento), vino de la mano del historicismo. Sin embargo, como he sugerido en el párrafo anterior, bastantes historiadores del pensamiento, de la filosofía y de la ciencia, siguieron encarando su objeto de estudio presuponiendo una esencial similitud entre las cuestiones planteadas en diferentes épocas.

En cualquier caso, hace casi medio siglo que el énfasis en la discontinuidad de las sucesivas epistemes (por utilizar el término de Foucault²⁷) o en los cambios de paradigma (para retomar la célebre fórmula de Kuhn²⁸) ha terminado por imponerse en los ambientes académicos de manera abrumadora. La llamada Escuela de Cambridge, en especial los trabajos de Quentin Skinner, han puesto de relieve la discontinuidad entre distintos momentos del pasado (así lo hizo también Koselleck con su teoría del *Sattelzeit*), y hoy día apenas es posible encontrar historiadores del pensamiento político que no estén dispuestos a admitir de buen grado que la lucha contra el anacronismo semántico entre unas épocas y otras –y, con ella, lo que podríamos llamar el respeto al “principio de irretroactividad conceptual”– es la mínima cautela exigible a un historiador. Así las cosas, parece evidente que los marcos intelectivos han cambiado profundamente a lo largo del tiempo, y para entender los

²⁶ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York, Free Press, 1979, p. 39. La misma fórmula ha sido aplicada a la obra de Aristóteles: Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivity and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 146.

²⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* [1966], París, Gallimard, 1976. Versión en español: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968.

²⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 (versión en castellano: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971).

mundos pretéritos es preciso *recuperar, explicar, comprender, interpretar o representar*²⁹ –táchese lo que no proceda– no sólo significados que hoy nos resultan opacos y enigmáticos, sino enteros sistemas de pensamiento y de valoración perdidos, totalmente ajenos a los actuales³⁰.

Ahora bien, ¿estamos obligados a elegir entre dos modelos exclusivos y excluyentes, el primero basado en la continuidad y el otro en la ruptura? ¿*tertium non datur*?

Mi respuesta a esta cuestión es que, gracias en gran medida a la hermenéutica gadameriana y a la semántica histórica koselleckiana (pero también a algunas reflexiones metodológicas de autores como Skinner o Pocock³¹), es perfectamente concebible un género de historia que no nos obligue a escoger entre los dos polos de ese estrecho menú de tan sólo dos opciones³².

Ciertamente, todo relato histórico presupone una serie de cambios *en la continuidad*: para construir una narración debe haber algo –un sujeto, una “identidad”– que persista a través de los cambios³³. Y el efecto literario de ese *algo* que permanece y cambia a la vez puede lograrse narrativamente con relativa facilidad proyectando algunos rasgos de la situación actual hacia el pasado. En el caso de la

²⁹ Cada uno de estos verbos implica una serie de objetivos, métodos y operaciones historiográficas muy diferentes: Frank R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004, pp. 191 ss.

³⁰ En su Introducción metodológica al *GG* (§ 1.3 y 2.2), Koselleck se refirió a la necesidad de “traducir” o “retraducir” algunos conceptos fundamentales del pasado para de ese modo adaptar y hacer accesibles sus viejos significados a “nuestra comprensión lingüística actual” (Koselleck, “Einleitung”, *GG*, vol. I, 1972, pp. xiii-xxvii; versión en español: Luis Fernández Torres, “Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos* nº 223 (2009), pp. 92-105).

³¹ J. G. A. Pocock, “Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and their Understanding” (1968), in *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 187-216; versión española: “Tiempo, instituciones y acción: Un ensayo sobre las tradiciones y su comprensión” (1968), en *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011, pp. 199-228.

³² Claudio Ingerflom, “Régime impérial/régime soviétique : ni rupture ni continuité”, *Espaces Temps*, 84-86 (2004), pp. 226-238. Apoyándose en Gadamer, Ricoeur y Koselleck, Ingerflom impugna las categorías de ruptura y continuidad como herramientas heurísticas adecuadas para analizar el régimen soviético. Véase también en la revista *Espaces Temps* (nº 82-83) el dossier “Continu/Discontin. Puissances et impuissances d’un couple”.

³³ Michael C. Lemon, “Continuity, Difference, and Change”, en *The Discipline of History and the History of Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, pp. 54-55. Desde la perspectiva de la narrativa histórico-política clásica, véase, por ejemplo, la configuración de grupos y actores colectivos de los tiempos de la Revolución francesa en la pluma de tres historiadores: A. de Lamartine, J. Michelet y L. Blanc: Ann Rigney, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 3, pp. 103-136.

historia intelectual, es muy frecuente que el historiador reúna unas cuantas notas sémicas percibidas como “esenciales” de un determinado concepto, las proyecte hacia el pasado y presente luego dichas notas como el “núcleo semántico” transtemporal del concepto en cuestión (algo parecido suele suceder cuando las pautas de un cierto tipo de lenguaje o ideología moderna se retrotraen a épocas remotas³⁴).

Esta retroproyección de los conceptos de una época a tiempos anteriores genera una continuidad ficticia y, según creo, es una fuente de grandes errores y distorsiones. En efecto, al aparecer un nuevo concepto y al dotarlo de una dilatada prosapia de antecesores, tendemos a atribuir a toda su genealogía un núcleo semántico que se mantendría incólume a lo largo de las generaciones. Este supuesto núcleo invariante sería justamente lo que permitiría reconocer al concepto por encima de las transformaciones sufridas. No es preciso decir que la existencia de tal núcleo invariante es una ilusión retrospectiva³⁵. El resultado, sin embargo, es que, sometido a ese protocolo de (pseudo)historización, el concepto se ha reificado y ha cobrado vida propia: ya está listo para ser atribuido con verosimilitud a los agentes que vivieron varias décadas, o varios siglos, antes de su aparición.

Esta clase de anacronismo conceptual, consistente en “la proyección retrospectiva sobre el pasado de las categorías presentes”, ha sido llamado por Elías Palti, parafraseando a Skinner, “mitología de la retroleptis”³⁶. A mi juicio, una de las tareas más espinosas, necesarias y urgentes en historia intelectual es desactivar este endiablado mecanismo que produce sin cesar espejismos conceptuales y trampantojos que resulta extremadamente difícil disipar³⁷.

³⁴ En el libro citado al final de la nota anterior, Rigney ha mostrado que algunos historiadores decimonónicos de la Revolución francesa proyectaron sistemáticamente sus anhelos e ideales políticos hacia el pasado: Rigney, *The Rhetoric of Historical Representation*, pp. 175-176.

³⁵ “Los conceptos sublunares son perpetuamente falsos porque son imprecisos, y son imprecisos porque su objeto se mueve sin cesar (...). Y no solamente [los conceptos] han cambiado, sino que no tienen invariante que sea el soporte de su identidad a través de los cambios” (Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 178).

³⁶ Elías J. Palti, “The ‘Return of the Subject’ as a Historico-Intellectual Problem”, *History and Theory*, 43 (2004), pp. 79-80. Algo parecido sucede también en las ciencias físico-naturales: “Each scientific novelty did reconfigure everything that had gone before, just as each work of art displaces the meaning of all the artworks that preceded it” (John M. Zampito, “Review Article. History/Philosophy/Science: Some Lessons for Philosophy of History” [a propósito del libro de Hans-Jörg Rheinberger *On Historicizing Epistemology: An Essay*, Stanford, Stanford University Press, 2010], *History and Theory*, 50 (2011), p. 405).

³⁷ Como ha argumentado Wineburg, vestir al pasado con los significados de quien se vuelve hacia un tiempo anterior al suyo es algo completamente natural. Gracias a la educación en el pensamiento

Si no estoy equivocado, las transformaciones, a veces profundas, en la percepción del cambio político-intelectual sufrido por una sociedad en el tiempo se alimentan en gran medida de esas periódicas transferencias de sentido desde el presente hacia el pasado; al interpretar el pasado a través del nuevo filtro conceptual, la representación y evaluación del mismo se transforma. Surge así un pasado ficticio³⁸, poblado de significados espurios, puntos ciegos y realidades imaginarias. Esta retroproyección sistemática de las nuevas conceptualidades emergentes es uno de los mayores obstáculos epistemológicos para nuestra comprensión del pasado, y constituye un dispositivo generador de distorsiones, ilusiones y anacronismos que dificulta sobremanera el trabajo del historiador intelectual.

Tradición y modernidad

Desde hace más de medio siglo, las teorías de la modernización nos han acostumbrado a un agudo contraste entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. Esta grosera dicotomía, muy utilizada en historia y en ciencias sociales y que con el tiempo ha llegado a consagrarse casi como una evidencia, procede en último término del propio discurso de la modernidad, y, en algunos casos roza la caricatura. “Sociedades tradicionales” y “sociedades modernas” serían dos realidades radicalmente antagónicas, casi sin puntos de contacto entre sí. Como ha observado Latour, “la idea de una repetición idéntica del pasado y la de una ruptura radical con todo el pasado son dos resultados idénticos de una misma concepción del tiempo”³⁹. Basándose en esa concepción “moderna” –yo diría, insensatamente moderna– de la

histórico, sin embargo, podemos llegar a darnos cuenta –con esfuerzo– de la ingenuidad sobre la que descansa nuestro presentismo y contrarrestar así el narcisismo epistemológico que aquella actitud conlleva: Samuel Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, Filadelfia, Temple University Press, 2001, pp. 3-27.

³⁸ Por supuesto, todos los pasados son virtuales –y, en este sentido, facticios– y sólo es posible imaginarlos y comprenderlos desde el presente. Gadamer mostró convincentemente que, teniendo en cuenta al carácter lingüístico e histórico de toda comprensión, debemos renunciar al objetivo imposible de recuperar el sentido genuino, “definitivo” y “verdadero” de los hechos y textos del pasado (como se propusieron aquellos primeros historiadores historicistas, que hoy se nos antojan tan ingenuos): sólo la fusión entre el horizonte del intérprete –resultado él mismo de los procesos históricos– y el del tiempo pasado hace posible la tarea hermenéutica (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, pp. 376-377, 456-458, 476-486). Lo que discuto aquí no es eso sin embargo: lo que pretendo mostrar es que muchos historiadores aplican y atribuyen ilegítimamente a los agentes del pasado –o sea, a los muertos, que no pueden protestar por ello– determinados conceptos que para dichos agentes, cuando vivieron, no estaban ni podían estar disponibles.

³⁹ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 114.

temporalidad, historiadores, sociólogos y otros estudiosos forjaron el modelo estilizado de la llamada “sociedad tradicional” como la contrafigura de una no menos idealizada “sociedad moderna” que vendría a sustituir a aquella a través de una serie de etapas de desarrollo. Pese a esa posibilidad abierta de transitar entre uno y otro estado, dentro de este esquema teórico bipolar la tradición muy a menudo es presentada como lo que apenas cambia, lo que permanece invariable, lo retardatario, lo residual⁴⁰. También a veces como una fatalidad a la que quienes tienen la desgracia de vivir en ese tipo de sociedades están sujetos sin poderlo evitar.

Aunque la dicotomía tradición-modernidad como herramienta heurística para el estudio del cambio social, entendido como un proceso lineal, unidireccional, fue ya cuestionada y objetada con buenas razones desde finales de los sesenta⁴¹ y lo ha seguido siendo hasta nuestros días –estudios postcoloniales, teorías de las múltiples modernidades, etc.–, lo cierto es que sigue estando presente por doquier en la literatura histórica, sociológica y politológica.

Hace tres décadas, Eric Hobsbawm y Terence Ranger publicaron un famoso libro, cuyo título provocador se convertiría enseguida en frase de moda, pero sobre todo en fórmula historiográfica remedada por numerosos historiadores: *The Invention of Tradition*⁴². Aquella aproximación constructivista a las tradiciones se fijaba casi exclusivamente en lo que aquellas tenían de inventadas: se trataba de una materia ampliamente manipulable por determinados sectores de las élites interesados en inculcar en la población ciertas normas y valores. La inculcación de dichas normas pasaría por la creación ex profeso de un sentido ficticio de continuidad con el pasado. Este dispositivo de invención, orientado a la emulación y repetición de lo supuestamente transmitido, se activaría con singular eficacia en épocas de grandes

⁴⁰ También como un tiempo casi inmóvil ligado a la cotidianeidad, en el que imperaría la rutina y no quedaría ningún resquicio para la novedad: Fernand Braudel, *Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Madrid, Alianza, 1984. Una de las descripciones más impresionantes de la tradición como el tiempo inmóvil, universal e “intrahistórico”, de los pueblos la encontramos en el ensayo de Unamuno *La tradición eterna* (1895); puede consultarse, por ejemplo, en Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Introd. de Jon Juaristi, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pp. 47-70, véanse especialmente las pp. 61-63.

⁴¹ Joseph R. Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change". *The American Journal of Sociology*, 72/4 (1967), pp. 351-362. Shmuel Noah Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, New York, Wiley, 1973.

⁴² Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

cambios y rápidas transformaciones sociales, como lo fueron los inicios de la modernidad⁴³.

Después de un periodo de fulgurante éxito historiográfico del enfoque hobsbawmiano, mi impresión es que en los últimos años las críticas empiezan a sobrepasar a las alabanzas. A comienzos de este siglo, la rehabilitación del estudio de las tradiciones auténticas, “no inventadas”, tiene indudablemente uno de sus hitos en el libro colectivo titulado *Questions of Tradition* (2004). Uno de sus editores, Mark Phillips, se preguntaba en la Introducción a este volumen precisamente por aquellas otras tradiciones genuinas, y tomaba distancia de la afortunada fórmula de Hobsbawm⁴⁴. No pocos autores recuerdan ahora que la tradición tiene dos caras: una, ontológica, referida a los contenidos que se transmiten, que enfatiza la continuidad⁴⁵; la otra, metodológica, realza el cambio y se refiere al proceso de transmisión y a las transformaciones que lo hacen posible⁴⁶. Al fin y al cabo vivimos insertos en redes de tradiciones –empezando por la lengua, la tradición por excelencia– que, entre otras cosas, posibilitan el progreso: “quizá los dioses puedan prescindir olímpicamente de las tradiciones”, los seres humanos no⁴⁷.

Esta voluntad de rehabilitar la tradición ha podido buscar inspiración y argumentos en la obra de diversos políticos y teóricos liberal-conservadores de los

⁴³ Esta aproximación se ha mostrado especialmente fecunda en el estudio de los orígenes culturales de los nacionalismos (especialmente al coincidir su publicación con el no menos influyente libro de Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983). Un ejemplo temprano, aplicado al País Vasco: Jon Juaristi, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid, Taurus, 1984.

⁴⁴ Mark S. Phillips, “What is Tradition when it is not ‘Invented’? A Historiographical Introduction”, en Mark Salber Phillips y Gordon Schochet, eds., *Questions of Tradition*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 5.

⁴⁵ Pocock define la tradición como “a set of present usages and the presumption of their indefinite continuity” (*Political Thought and History*, p. 202).

⁴⁶ Philippe Simay, “El tiempo de las tradiciones. Antropología e historicidad”, en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick García, eds., *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2010, p. 314; Hangsheng Zheng, “On Modernity’s Changes to ‘Tradition’: A Sociological Perspective”, *History and Theory*, vol. 51, nº 4 (2012), pp. 106-107. Frente a la idea de la tradición como un legado que uno se limita a recibir de sus antepasados y a trasladar mecánicamente a sus descendientes, se alza una concepción alternativa que pone el acento en el dinamismo activista que implica todo proceso de transmisión. A la tradición sólo se accede con gran esfuerzo y ha de ser renovada constantemente. “Lo que heredaste de tus padres, conquístalo para poseerlo”, aconsejaba Goethe (algo semejante recomendaba T. S. Eliot: Pamparacuatro, *Signo y valor*, pp. 336-337). A este respecto observa MacIntyre que las “tradiciones vivas” son aquellas que “prograsa[n] gracias a sus disputas y conflictos internos” (Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 275 y 319).

⁴⁷ Javier Gomá Lanzón, “La costumbre de vivir”, *El País-Babelia*, 11 de febrero de 2012.

últimos dos siglos, comenzando por Edmund Burke y su célebre alegato contra la Revolución francesa en nombre del *prejudice* y la *prescription*. Autores de talante conservador como Alexis de Tocqueville, Raymond Aron, Michael Oakeshott, Alexander Solzhenitsyn, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, cada cual a su modo, han encarecido las virtudes de la tradición, al menos de ciertos aspectos de la misma⁴⁸. Algunos de estos autores –desde un punto de vista más político o más académico– señalan que a la postre es la tradición la que mantiene y fortalece los sistemas de creencias y los vínculos sociales que aseguran un mínimo de estabilidad y cohesión social⁴⁹. Incluso las disciplinas científicas –historia incluida– y los protocolos a ellas asociados pueden considerarse tradiciones en sentido amplio: todo discurso historiográfico, por ejemplo, se inscribe en un esquema categorial dado y en una serie de prácticas consolidadas a través del tiempo⁵⁰.

Si bien la modernidad ha ofrecido diversos sucedáneos para la tradición –la opinión pública y las ideologías serían probablemente los candidatos más obvios para ocupar en las sociedades modernas el lugar de la tradición (pero enseguida veremos que no son incompatibles)⁵¹–, si entendemos la tradición *lato sensu* como la transmisión intergeneracional de elementos culturales (la misma noción de tradición ha conocido una larga serie histórica de reconceptualizaciones, pasando a grandes rasgos de una gama de significados religiosos a otra más secular), es obvio que resulta inconcebible cualquier forma compleja de convivencia humana, antigua o moderna, sin tradición. La Ilustración y la propia modernidad constituye un ejemplo de “tradición de la razón”, y las ideologías y doctrinas políticas modernas pueden verse asimismo como formas de tradición⁵².

⁴⁸ Véase, en esta línea, el reciente libro de Daniel J. Mahoney *The Conservative Foundations of the Liberal Order: Defending Democracy against its Modern Enemies and Immoderate Friends*, Wilmington, ISI Books, 2011.

⁴⁹ Gordon Schochet, “Tradition as Politics and the Politics of Tradition”, en Phillips y Schochet, eds., *Questions of Tradition*, p. 302.

⁵⁰ Sanjay Seth, *Subject Lessons. The Western Education of Colonial India*, Durham and London, Duke University, 2007, pp. 97-98. El concepto de tradición es lo bastante elástico para que pueda ser aplicado, en este caso, bien a la historia como disciplina, bien a una subdisciplina como la historia del pensamiento político, o incluso a cualquiera de sus ramas, esto es, al conjunto de aquellos estudiosos que cultivan un enfoque particular para el estudio histórico del pensamiento.

⁵¹ Schochet, “Tradition as Politics and the Politics of Tradition”, p. 296. Phillips, “What is Tradition when it is not ‘Invented’?”, p. 17.

⁵² Phillips, “What is Tradition when it is not ‘Invented’?”, p. 7.

Jörn Rüsen ha sugerido recientemente que si nos tomásemos en serio la presunción académica de que toda tradición es, à la Hobsbawm, una construcción interesada del pasado al servicio del presente ello supondría negar la función cultural de la tradición. Entender la tradición como algo inventado equivale en el fondo a rechazar su capacidad para infundir en el espíritu humano un cierto orden dado de antemano⁵³. Dicho de otra manera, lo que Rüsen plantea es que si todas las tradiciones fuesen “inventadas” y no hubiera ninguna tradición “verdadera”, la vida humana carecería de marcos relativamente estables para su desenvolvimiento.

Este autor distingue tres tipos de tradición: vigente o funcional (*functioning tradition*), reflexiva (*reflective tradition*) y latente (*dormant tradition*). La primera – quizás la acepción más común de la palabra– proporciona certezas y se mantiene activa y prestigiada, reforzando ciertas creencias socialmente aceptadas acerca del origen y la continuidad de algunos rasgos socioculturales a largo plazo. La segunda, la reflexiva, sólo se manifiesta cuando la tradición empieza a tematizarse (como estamos haciendo en este trabajo) y su papel en la sociedad pasa a ser objeto de debate. La tercera, a la que califica de “durmiente”, es una forma de tradición invisible, silenciosa, pero no por ello menos eficaz a la hora de conformar ciertos elementos inconscientes de la cultura (probablemente su sentido no se aleja demasiado de lo que Gadamer llama prejuicio [*praeiudicium*], entendido como condición de la comprensión)⁵⁴.

***Ex innovatio traditio*: Las tradiciones (s)electivas de los modernos**

Mi propuesta es agregar una modalidad más a las tres planteadas por Rüsen. Se trataría de un tipo de tradiciones –en plural– peculiarmente modernas que tendrían más de un punto en común con las “tradiciones inventadas” de Hobsbawm, pero también algunas diferencias. Podríamos llamarlas *tradiciones electivas* –o *selectivas*– y se situarían a medio camino entre los dos primeros tipos de la clasificación rüseniana (puesto que serían funcionales, y en ocasiones también reflexivas). Con ese nombre me refiero especialmente a aquellas tradiciones que los constructores de las grandes ideologías contemporáneas atribuyen a sus propios movimientos sociales o políticos, que aparecen así dotados de una prosapia histórica más o menos ilustre. Enseguida

⁵³ Rüsen, “Tradition”, p. 49.

⁵⁴ Rüsen, “Tradition”, p. 59. Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 337 ss. Uno de los aspectos de la reflexividad moderna sobre las tradiciones es la necesidad de justificar ideológicamente su validez (Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* [1973], Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 190-192).

trataremos de especificar un poco más en qué consisten las *tradiciones electivas*. Pero antes tal vez merezca la pena disipar un malentendido en torno a la interacción entre modernidad y tradición.

El hábito de considerar tradición y modernidad como términos antagónicos ha ocultado el hecho paradójico de que es precisamente en la era moderna cuando las tradiciones han proliferado de manera inusitada, en particular en los dominios del pensamiento y las artes⁵⁵. En efecto, en el nuevo tiempo inherentemente perspectivista de la modernidad, observó Koselleck, “con cada nuevo futuro surgen nuevos pasados”⁵⁶. A mediados del siglo XVIII, mientras Chladenius advertía que el observador siempre ve las cosas desde algún lugar determinado (*Sehepunkt*) y por tanto “narrar una cosa sin ningún punto de vista [...] es imposible”, Voltaire, fuertemente comprometido con la propagación de las Luces, constataba que las disputas ideológicas –por ejemplo, entre *philosophes* y *antiphilosophes*– eran inseparables de los combates por la historia. Como hizo notar Meinecke, desde entonces “la lucha en torno de la significación del pasado histórico acompañó [...] a todas las luchas en torno a la estructuración del porvenir”⁵⁷.

El resultado de esa prolongada pugna perspectivista por el sentido de la historia ha sido una plétora de tradiciones alternativas. “Ninguna época de la humanidad”, asevera Azúa, “había producido una tan notable cantidad de pasados simultáneos”. La invención de tradiciones en el mundo moderno, añade este autor en su *Diccionario de las artes*, ha llegado a ser tan sistemática y acelerada que los dos términos, invención y tradición, casi se han convertido en sinónimos⁵⁸.

Los comentarios de Koselleck, Meinecke y Azúa sobre este asunto apuntan a la misma conclusión, que no es otra que ver la modernidad como un venero inagotable de tradiciones. La revolución, que se presenta como una ruptura con la tradición, es de hecho un fecundo laboratorio de mitos y tradiciones. Lo característico del paso a la

⁵⁵ En relación al arte escribe Félix de Azúa: “Desde el Renacimiento, toda producción artística y toda empresa intelectual de cierto empaque debe inventar su propio pasado para encajarse en una tradición u otra” (Félix de Azúa, *Diccionario de las artes*, Barcelona, Planeta, 1995, s. v. “Tradición”, p. 278).

⁵⁶ Koselleck, *historia/Historia*, p. 126.

⁵⁷ Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* [1936], Madrid, FCE, 1983, p. 79; Koselleck, *historia/Historia*, pp. 115-116, 126, y *Futuro pasado*, pp. 180-183. Smith, *Religion and the Rise of History*, pp. 51-52 y 119.

⁵⁸ Azúa, *Diccionario de las artes*, p. 279.

modernidad no sería tanto que la innovación desplace en bloque a la tradición cuanto que la voluntad de innovación sistemática⁵⁹, visible en casi todos los terrenos, alcance parcialmente incluso al ámbito de las tradiciones. Aunque lo que la tradición tiene de “pasado vivo” siga gravitando y actuando tácitamente sobre el presente, en la llamada sociedad moderna cobran cada vez más peso otro tipo de tradiciones a la carta: las tradiciones *electivas*.

Podemos entender pues las tradiciones electivas de los modernos (a las que podría convenir el lema *ex innovatio traditio*), más que como una herencia recibida de las generaciones anteriores, como un legado histórico imaginado y elaborado por el propio legatario. De entre todos los pasados posibles, cada actor selecciona de acuerdo con sus preferencias aquellos hechos, autores o episodios históricos en los que de algún modo se reconoce: aquellos que mejor se adaptan a sus necesidades de legitimación y a sus perspectivas de futuro. La tradición pasaría a ser vista como “una filiación invertida: el hijo, aquí, engendra a su propio padre, ¡y por eso puede darse varios! [...]. Escogemos aquello por lo cual nos declaramos determinados, nos presentamos como los continuadores de aquellos que hemos convertido en nuestros predecesores”⁶⁰.

Mientras que el vector principal de la tradición “tradicional” (valga la expresión) se dirige del pasado al presente, este nuevo género de tradiciones “modernas” — fuertemente ideologizadas— invierte el sentido de la flecha del tiempo. La orientación general “futurocéntrica” del mundo moderno se extiende en este caso también a la tradición, que es enrolada a la fuerza en los combates por el porvenir. Las tradiciones electivas son perfiladas para dotar retrospectivamente a tal o cual concepto, a tal o cual grupo o movimiento, a tal o cual ideología, de un pasado *ad hoc* especialmente

⁵⁹ Reinhart Koselleck, “Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración”, en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, traducción de Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp. 199-224.

⁶⁰ Jean Pouillon, “Tradition: transmission ou reconstruction?”, en *Fétiches sans fétichisme*, París, Maspero, 1975, p. 160, cit. por Simay, “El tiempo de las tradiciones”, pp. 316-317. “La modernidad [tiende] a seleccionar un tipo de pasados que se ajusten [...] a su sensación de movimiento y cambio” (Guillermo Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2002, p. 68). Aunque en cierta medida son siempre los “sucesores” quienes eligen a sus “predecesores”, abrazando determinados elementos del pasado y desdeñando otros (Mark Tushnet, “The Concept of Tradition in Constitutional Historiography”, *William and Mary Law Review*, vo. 29/1 (1987), p. 94), a mi juicio esta pauta de transmisión ha cobrado mucha más relevancia en los últimos siglos.

diseñado para dar verosimilitud a las expectativas de futuro que parecen desprenderse naturalmente de ese pasado. De manera que en el mundo moderno no sólo los conservadores y tradicionalistas disponen de tradiciones propias: pese a las trasnochadas protestas de algunos progresistas de haber roto radicalmente con el pasado⁶¹, también los liberales, republicanos, demócratas, socialistas o comunistas tienen las suyas, y de esas veneradas tradiciones extraen fuerzas para seguir avanzando y para dar sentido a sus proyectos⁶².

En la Europa de comienzos del siglo XIX es posible seguir el cambio de actitud de los primeros liberales con respecto a la tradición, paralelamente al avance de la nueva mentalidad romántica. Mientras los revolucionarios franceses, instalados la mayoría de ellos todavía en la visión geométrica de la política típica de las Luces, pretendieron romper con la tradición en nombre de la razón, los liberales de la Restauración se interesan por la historia y dirigen una mirada mucho más indulgente hacia el pasado⁶³. Mme. de Staël quien, como es sabido, empezaba a sostener por entonces que la libertad es antigua y el despotismo, moderno, fue replicada airadamente desde las filas del tradicionalismo. Así, en la Francia de 1818 el vizconde de Bonald arremete contra tal pretensión acusando a los “innovadores políticos” de disfrazar sus radicales novedades bajo el manto de la tradición, como habían hecho en

⁶¹ Citaremos como botón de muestra dos ejemplos de republicanos españoles: “¡Desdichados los pueblos que del progreso reniegan, y levantan [...] altares a la tradición!” (E. Barriobero, “Atavismos”, *El Progreso*, Madrid, 19 de noviembre de 1897, cit. por José Álvarez Junco, “Los ‘Amantes de la Libertad’: la cultura republicana española a principios del siglo XX”, en Nigel Townson, ed., *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 268-269). “La República no tiene tradición; no necesita tradición. Es una idea moderna” (José Fernández Díaz, “Sobre la unidad nacional”, *El Liberal*, Bilbao, 8 de mayo de 1932). Conviene añadir de inmediato que numerosos intelectuales y líderes del republicanismo –Alcalá Zamora, Azaña, Ortega, Fernando de los Ríos– saludaron la proclamación de la II República en 1931 como “la reanudación de una gran tradición española, de una tradición liberal, de una tradición popular” (discurso de Manuel Azaña, 28-III-1932; Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández Sebastián, “Liberalismo”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, dirs., en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, p. 428).

⁶² Daniel T. Rodgers, “The Traditions of Liberalism”, en Phillips y Schochet, eds., *Questions of Tradition*, pp. 202-232. Véase para el caso del liberalismo español: Javier Fernández Sebastián, “Liberalismo en España, 1810-1850. La construcción de un concepto y la forja de una identidad política”, en Javier Fernández Sebastián, ed., *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2012, pp. 280 ss.

⁶³ Stanley Mellon, *The Political Uses of History. A Study of Historians in the French Restoration*, Stanford, Stanford University Press, 1958.

el pasado los promotores de herejías, “saqueando los [textos antiguos de los] siglos más remotos en busca de algún precedente para sus doctrinas”⁶⁴.

En España, si bien la corriente principal del liberalismo buscó desde el principio lejanos precedentes históricos –en la Edad Media y en la rebelión de los comuneros (1521)– para su lucha por la libertad, podemos observar en varios teóricos de los años treinta y cuarenta una defensa activa del valor de la tradición. En el Ateneo de Madrid, Alcalá Galiano critica la voluntad de la “escuela racionalista” de hacer tabla rasa del pasado: “así como algo del ser de nuestros mayores está en nosotros, diciéndose no sin razón que su sangre circula por nuestras venas, así está en nuestra mente y corre por nosotros todos algo de las ideas de nuestros antepasados, siendo vano empeño querer desprendernos de ello absolutamente”⁶⁵.

Estas palabras de Alcalá Galiano ilustran suficientemente el hecho de que la tradición, en su sentido más común, siguió siendo muy apreciada por destacados autores moderados. Ello no fue óbice para que la forja de tradiciones selectivas que acompañó a la nueva oleada de modernidad política siguiera su curso.

Aunque es indudable que cualquier nuevo concepto o discurso surge de la reconfiguración de elementos semánticos preexistentes⁶⁶, no lo es menos que –como he tratado de explicar en un epígrafe anterior– la acuñación de nuevas nociones y con ellas, el surgimiento de nuevas instituciones, desencadena una dinámica de búsqueda y selección de antecedentes que genera muy pronto la ilusión de que tal concepto o institución venía ya existiendo o actuando *in fieri* desde épocas remotas⁶⁷. Lo que en un momento fugaz fue visto como innovación es rápidamente redescrito como un

⁶⁴ Louis de Bonald, *Observations sur l'ouvrage de Madame la baronne de Staël* (1818), en *Œuvres*, V, pp. 400-401, cit. Mellon, *The Political Uses of History*, p. 61.

⁶⁵ Antonio Alcalá Galiano, *Lecciones de Derecho Político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 22. Sobre el concepto de tradición en la España del siglo XIX puede verse Juan Olabarriá, “Tradición”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, dirs., en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 674-679.

⁶⁶ Miguel Ángel Cabrera, *Postsocial History. An Introduction*, Lenham, Lexington Books, 2005, pp. 37-38.

⁶⁷ Así ocurrió con el liberalismo español surgido en 1810. La obra de Martínez Marina (en particular su *Teoría de las Cortes*, 1813) testimonia la creación casi inmediata de un pasado medieval para muchos de los conceptos –representación, soberanía nacional, opinión pública, libertades– que cobraron entonces gran importancia en el discurso político de aquellos primeros liberales. No sólo se generó así un pasado a la medida del futuro diseñado para las incipientes instituciones liberales, sino que, al aplicar retrospectivamente estos conceptos, los fenómenos sociales y políticos asociados parecían cobrar vida propia en épocas anteriores. Sobre todo ello puede verse ahora la tesis doctoral de Ana Isabel González Manso, *Historicismo, Edad Media y conceptos políticos en el primer liberalismo español (1808-1845)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2013.

“descubrimiento”, dando así a entender que en realidad el fenómeno sociopolítico recién conceptualizado estaba ya ahí con anterioridad⁶⁸.

* * *

En el dominio de la historia intelectual, las historias heroicas de la gran marcha de la libertad, de los derechos o de la emancipación humana (todavía demasiado tributarias de las interpretaciones whigs y protestantes, hegelianas o marxistas de la historia) despliegan una retórica convencional –que hemos heredado de las filosofías de la historia de la Ilustración– en que las fuerzas de la innovación luchan denodadamente contra las resistencias oscurantistas de la tradición. Mientras que en ciertos casos, la tradición es vista como un lastre que dificulta el avance de la sociedad hacia metas de mayor perfeccionamiento y progreso, como una resistencia que es preciso vencer; en el límite, en este tipo de aproximación la tradición misma –algunos de sus contenidos al menos– se revela finalmente como una estratagema, como una impostura que el historiador ilustrado debiera esforzarse por desvelar, criticar y desmitificar.

Frente a esa caricaturesca contraposición de tradición e innovación, con sus contrastes maniqueos entre un mundo estático, rutinario y reaccionario y otro dinámico, original e innovador que todavía se mantiene por inercia en algunos sectores de la historiografía, hoy en la historia del pensamiento dominan aproximaciones bastante más sofisticadas, estrategias retóricas más ricas en matices, que niegan la validez de una antinomia que se complace en reproducir una y otra vez la misma imagen en blanco y negro. Hoy es frecuente subrayar la dificultad de separar en la práctica ambas categorías, y señalar que muchos procesos históricos se caracterizan precisamente por distintos grados de hibridación entre elementos viejos y nuevos, de modo que la transmisión cultural se muestra perfectamente compatible con la renovación y el resurgimiento de lo nuevo. Desde la historia de la ciencia hasta la hermenéutica filosófica –apoyándose en los trabajos clásicos de Gadamer y de Kuhn, entre otros–, son varias las líneas metodológicas que enfatizan de diversas maneras

⁶⁸ Así, apenas lanzado el concepto de opinión pública en el debate político español, Juan Antonio Llorente lo proyecta a tiempos lejanos en su *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, Madrid, Sancha, 1812.

que sin un fondo de permanencia y transmisión de los saberes no es posible la innovación y que la invención misma bebe muy a menudo en las fuentes de la tradición: *Ex traditio innovatio*⁶⁹.

La hermenéutica filosófica de Gadamer, al insistir sobre la lingüisticidad e historicidad de toda comprensión, ha mostrado que, puesto que la tradición está imbuida en el lenguaje (y viceversa), la comprensión sería imposible sin ella. De hecho el círculo hermenéutico presupone una interacción entre intérprete y tradición, entendida esta como ineludible infraestructura del conocimiento⁷⁰.

En este punto, las reflexiones metodológicas de la historia intelectual, ya se trate de los estratos del tiempo y las estructuras de repetición (Koselleck⁷¹), o de los lenguajes políticos disponibles (Pocock y Skinner), concuerdan sustancialmente en que el lenguaje no es un mero instrumento a la entera disposición del individuo, sino una red intersubjetiva transgeneracional de la comunidad de hablantes (o, más en particular, si hablamos de *un lenguaje* entre otros, en el sentido de Pocock, de los usuarios de una determinada tradición de discurso). De ahí que, incluso cuando se trata de innovar de manera radical, como mostró Skinner, es obligado servirse del lenguaje disponible, esto es, recurrir de un modo u otro al depósito de la tradición⁷². “Toda obra innovadora”, escribe Lotman, “está construida con elementos tradicionales. Si el texto no mantiene el recuerdo de la estructura tradicional, deja de percibirse su carácter innovador”⁷³.

⁶⁹ Eso es también aplicable a las “revoluciones científicas”, mucho menos cataclísmicas de lo que suele suponerse. No se trata sólo de que haya permanentemente cambios, evoluciones y ajustes graduales dentro de cada paradigma. Tampoco los cambios de paradigma que Kuhn propuso para la ciencia suponen —en las ciencias biológicas, por ejemplo— la total sustitución de los conceptos existentes en un plazo muy breve, sino más bien la coexistencia del viejo sistema conceptual con del nuevo y la competencia mutua más o menos conflictiva entre ambos sistemas durante largo tiempo (E. Mayr, *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, 1997, pp. 98-99).

⁷⁰ Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 344 ss.

⁷¹ Reinhart Koselleck, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, *Revista de Estudios Políticos*, 134 (2006), pp. 17-34.

⁷² Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F.C.E., 1985, vol. I, pp. 10-11. Reinhart Koselleck, “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, en *Sozialgeschichte in Deutschland: Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, W. Schieder y V. Sellin, eds., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, II, p. 102 (cit. Elías José Palti, “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán, eds., *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2011, pp. 224-225).

⁷³ Yuri M. Lotman, *Estructura del texto artístico*, Madrid, Istmo, 1982 (edic. orig. rusa, 1970), p. 35. Sobre el entrelazamiento de tradición e innovación, incluso en las vanguardias véase

Así pues, tradición e innovación, lejos de ser términos incompatibles, se entrelazan e implican mutuamente: los actores, incluso los más radicales, no pueden dejar de volver continuamente la mirada hacia atrás para fundar sus anhelos y aspiraciones. Mucho antes de que los modernos historiadores de la cultura proclamasen que ningún cambio cultural es absoluto y que los significados ni surgen en el vacío ni se aniquilan por completo en un tiempo corto, Lucrecio dejó escrito en el siglo I a. C. que, pues “de la nada, nada puede hacerse”, “ninguna cosa nace de la nada” (*De rerum natura*, v. 211 y 219). Como se ve, tampoco esta es en rigor una idea nueva.

La teorización kuhniana sobre la historia de la ciencia muestra también que la visión “continuista” que pone el acento en la fuerza de la tradición es mucho más compatible de lo que parece a primera vista con el énfasis en la escansión y en la innovación radical que de cuando en cuando provoca un “cambio de paradigma”.⁷⁴ En este sentido, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) contribuyó a mitigar la (falsa) oposición frontal entre tradición e innovación, en la medida en que mostró los mecanismos en virtud de los cuales una “tradición disciplinar” o paradigma se ve desafiado hasta el punto de ser sustituido por una tradición alternativa o paradigma emergente. Así, Kuhn logró combinar de un modo relativamente original y sofisticado los vocabularios de la tradición –mejor, de una pluralidad de tradiciones– y los de la innovación. No es casual que un especialista como J. G. A. Pocock se interesara desde principios de los setenta en aplicar el modelo teórico kuhniano al estudio de la historia intelectual, usando como si fuesen intercambiables los términos “paradigma”, “tradición”, “discurso” y “lenguaje político” –si bien fue esta última fórmula la que finalmente hizo fortuna–.⁷⁵

Consideraciones finales

Inspirada en las filosofías de la historia de la modernidad en el momento de su triunfo, la dicotomía tradición/modernidad no es inocente ni exterior al estado de cosas que aspira a aprehender conceptualmente. Nos hallamos, por el contrario, ante

Pamparacuatro, *Signo y valor*, pp. 334-337, de donde tomo la cita de Lotman. Sobre la función de la tradición en la modernidad véase Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia*, pp. 68 ss.

⁷⁴ Phillips, “What is Tradition when it is not ‘Invented’?”, pp. 24-25.

⁷⁵ Pocock, *Political Thought and History*, pp. xi-xiv, 72.

dos contraconceptos asimétricos inequívocamente dependientes del “paradigma de la modernidad”, asociados al nuevo “régimen de historicidad” (Hartog) surgido en Occidente a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Una engañosa dicotomía que, como he tratado de mostrar en estas páginas, puede conducir al historiador a un callejón sin salida si se la toma demasiado en serio.

Pues bien, algunas reflexiones y herramientas heurísticas de la historia conceptual, en especial la teoría de los tiempos históricos de Koselleck, resultan de gran ayuda para disolver esa aporía y todo el séquito de estériles contraposiciones que la acompañan (ruptura/continuidad y otras similares). La semántica koselleckiana de los tiempos históricos contempla una serie de “estratos” de significado procedentes de diversas épocas y moviéndose a distintas velocidades operando sobre la lengua en un momento dado; la compleja relación entre sincronía y diacronía permite entonces concebir la coincidencia en el tiempo de planos semánticos simultáneos, pero no contemporáneos. Esta teoría parece abrir una alternativa a la manida –y un tanto mecánica– visión de la historia como una sucesión de periodos separados por claras cesuras.⁷⁶

Y, como sugeríamos en la primera parte de este trabajo, cuando se trata de pensar el cambio, los instrumentos utilizados para captarlo importan sobremanera. No es lo mismo utilizar como rejilla de lectura la burda dicotomía ruptura/continuidad que la mucho más sofisticada temporalidad hojaldrada de los *campos de experiencia*, los *horizontes de expectativa* y los *estratos del tiempo* koselleckianos. El recurso a estas metáforas heurísticas hace posible comprender que muchas veces lo que cambia y lo que pervive coexisten de modo no excluyente.⁷⁷

Tal parece, en efecto, que sólo por vía figurada es posible vislumbrar ciertas lógicas y estructuras subyacentes a la dinámica de la tradición. No por casualidad algunas famosas metáforas wittgensteinianas –“aire de familia”, “fotografías

⁷⁶ Helge Jordheim, “Against Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities”, *History and Theory*, 51 (2012), pp. 151-171.

⁷⁷ Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Francfort, Suhrkamp, 2000 (parcialmente traducido al español: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Introd. de E. Palti, Barcelona, Paidós, 2001). Hay quien sugiere, sin embargo, que las celebradas metáforas espaciales koselleckianas para representar el tiempo (-*Raum*, -*Horizont*, -*Schichten*) presentan algunos problemas que podrían evitarse mediante el recurso a otra clase de metáforas inherentemente temporales, tal vez tomadas del ámbito musical, como tempo, ritmo y armonía (Rutger Kaput, “On the status of metaphor in the work of Koselleck”, propuesta de paper para el XVIº Congreso Internacional de Historia de los Conceptos, Bilbao-San Millán de la Cogolla, 29-31 de agosto de 2013).

borrosas”, “juegos de lenguaje”, etcétera— están entre los recursos intelectuales más sutiles a nuestra disposición cuando tratamos de entender qué es un concepto o cómo funciona el lenguaje. La compleja naturaleza de la tradición, especialmente en lo que se refiere a su inherente dialéctica entre discontinuidad y continuidad (ilusoria), puede aclararse en parte mediante otra metáfora de Wittgenstein; tratando de explicar cómo agrupamos diferentes cosas en un conjunto al que llamamos “números”, el filósofo vienés establece una analogía con la práctica textil del hilado: “como cuando al hilar trenzamos una hebra hilo a hilo. Y la robustez de la hebra no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras”⁷⁸. Así como lo que recorre la hebra entera no es ninguna fibra en concreto, sino la continua superposición de fibras, una tradición intelectual no se refiere a ningún contenido imperecedero, sino más bien a una sucesión de fragmentos sólo “discontinuaamente” superpuestos, pequeñas porciones entrelazadas (mechones o copos de lana, algodón u otra materia textil que antes de trenzarse eran independientes entre sí, y lo siguen siendo en cierta medida si los desenredamos) que producen la ilusión de continuidad.

Si bien esta analogía por segmentos es preferible a la de las cuentas enhebradas en un collar (o de los vagones de un tren), tampoco me parece enteramente satisfactoria, puesto que la palabra hilo tiene connotaciones demasiado ligadas a la continuación o persistencia de algo, y por tanto invita a pensar en términos de unidireccionalidad⁷⁹. Para nuestro uso particular como historiadores, quizá podríamos corregir y matizar esa analogía pensando más bien en varios hilos entrelazados y anudados de un modo aparentemente azaroso, a la manera de los quipus incaicos, para subrayar la contingencia, apertura y pluralidad de las tradiciones intelectuales.

* * *

⁷⁸ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, edic. bilingüe de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988 (edic. orig.: *Philosophischen Untersuchungen*, 1953), § 67, pp. 87-89. Michael Freeden ha observado la pertinencia de esta analogía para ilustrar cómo la tradición constituye una continuidad que sin embargo cambia a lo largo del tiempo (Michael Freeden, *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 44).

⁷⁹ Véase otra penetrante metáfora —en este caso procedente de la dinámica de fluidos— que permite apreciar el desarrollo e interacción de los conceptos en el tiempo, en Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil, 1995, p. 46.

Para terminar, me gustaría añadir una última reflexión crítica acerca del problema de los orígenes en historia de los conceptos y discursos. Cuando en un apartado anterior me referí a la retórica de la innovación en historia intelectual, mencioné que con cierta frecuencia en nuestra disciplina se publican obras cuyos autores pretenden haber descubierto algún hecho, causa oculta o momento crucial en el pasado que habría supuesto un verdadero punto de inflexión, activando un proceso de cambios de enorme trascendencia en el futuro (lo más habitual es que estas narrativas se refieran al origen oscuro de algún rasgo característico de la modernidad⁸⁰). Gran parte de estas obras no pasan de ser versiones más o menos inspiradas o provocadoras de eso que Roger Chartier llamó hace años, siguiendo a Foucault, “la quimera del origen”⁸¹.

En este sentido, un corolario positivo del famoso descrédito de los “grandes relatos” ha sido el cuestionamiento del postulado, que durante mucho tiempo los historiadores del pensamiento y de la cultura solían dar por bueno, de que existe un origen histórico definido para cada teoría, ideología o tipo de discurso. La nueva metodología ha hecho tambalearse cualquier certidumbre al respecto. Entre otras razones porque, como advierte Chartier, asumir esa idea de origen supone “una búsqueda sin fin de los comienzos (...) que anula la originalidad del acontecimiento [o del texto, o del pensamiento, en nuestro caso], que se supone presente incluso antes de su advenimiento [o de su escritura]”⁸².

Marc Bloch previno a los historiadores contra “la obsesión embriogénica” y “el ídolo de los orígenes”, que busca “la explicación de lo más próximo por lo más lejano”⁸³. En el límite esta obsesión conduce a la búsqueda de una suerte de “código genético” del fenómeno estudiado, al presumir la existencia de un núcleo esencial más

⁸⁰ Un ejemplo señero de este género es la obra de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pero hay decenas de libros mucho menos brillantes y conocidos que ilustrarían mejor el nivel medio del tipo de obras al que aquí aludimos. *Vide supra*, nota 22.

⁸¹ Roger Chartier, “La chimère de l’origine. Foucault, les Lumières et la Révolution française”, en *Au bord de la falaise (L’histoire entre certitudes et inquiétude)*, París, Albin Michel, 1998, pp. 132-160. Michel Foucault, *L’Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969. Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (1971), *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. II, pp. 136-156. Véase también Timothy H. Wilson, “Foucault, Genealogy, History”, *Philosophy Today*, 39/2 (1995), pp. 157-170.

⁸² Chartier, “La chimère de l’origine”, p. 134.

⁸³ Marc Bloch, *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952 [ed. orig. en francés: *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*, 1949], pp. 27-32.

o menos remoto que se iría desplegando teleológicamente en las distintas fases de su desarrollo.

Tras dejar de lado con buenos argumentos aquella supuesta “tradición absoluta” consistente en el imaginario diálogo atemporal entre un puñado de grandes pensadores debatiendo a través de los siglos sobre un corto número de “cuestiones perennes”, la renovada historia intelectual debe ahora hacer frente a la falacia opuesta: la de la “innovación absoluta” que imagina un origen identificable y datado para cada corriente de pensamiento. Los estudios históricos más atentos a la historicidad del lenguaje tienden a mostrar, por el contrario, que en historia del pensamiento raramente es posible determinar unos orígenes perfectamente claros y delimitados para cualquier ideosistema de cierta complejidad. Más descabellado aún sería pretender que esos orígenes contenían *in nuce* desde el principio una especie de programa orientado al desarrollo completo de esta o aquella religión o ideología – pensemos en el cristianismo o en el liberalismo, por ejemplo– tal como hoy las conocemos.

Para la historia intelectual no habría pues ni tradiciones imperecederas ni tampoco comienzos absolutos. La “falacia genealógica” –que convierte en necesidad la contingencia, y presenta como una trayectoria coherente lo que fue un manojo inconexo de fenómenos heterogéneos– empieza por admitir contra toda evidencia que cada cosa, cada concepto, cada ideología tiene un “origen histórico” reconocible. Esta práctica académica –equivalente a la proyección sistemática de los conceptos hacia el pasado a que he aludido en varias ocasiones en este texto– conduce a la creación de una entidad fantasmática que trata de hacer pasar como un fenómeno histórico “real” lo que no es más que una construcción discursiva del historiador.

En todo caso, interesa subrayar que las dos escuelas hoy día hegemónicas en el escenario internacional en este área –cada vez más híbridadas– han contribuido, cada una a su manera, a un tratamiento mucho más satisfactorio de los problemas de la innovación y la tradición en historia intelectual. Ciertamente la *Begriffsgeschichte* de Koselleck pone más énfasis en la diacronía, mientras que la historia conceptual al estilo de Skinner prefiere ajustar el foco sobre los cambios en el plano sincrónico (actos de habla, redescrípción retórica, etc.), y por tanto en la innovación ideológica. Es la diferencia que va de una perspectiva histórico-semántica como la alemana a otra más

bien histórico-pragmática como la que predomina en el mundo anglófono (sobre todo en su versión skinneriana). Creo sin embargo que, más allá de estas y otras diferencias de énfasis y de culturas académicas, ambos enfoques comparten algunas importantes asunciones teóricas sobre la naturaleza del lenguaje y sobre la historicidad de las formaciones intelectuales. Y, entre esos supuestos fundamentales, a mi modo de ver unos y otros sostienen visiones mucho más fértiles y refinadas acerca de cómo tratar desde la historia intelectual el complejo binomio tradición/modernidad de lo que los métodos de la vieja historia de las ideas –ya fuera en la versión de la *Ideengeschichte* de Meinecke o la *history of ideas* à la Lovejoy– y los toscos esquematismos procedentes de las teorías de la modernización de la segunda postguerra nos tenían acostumbrados.

Claro que quizá yo también esté exagerando un poco y, sin quererlo, este mismo ensayo acabe incurriendo en esa trillada retórica de la innovación académica que he criticado más arriba.