

Sobre la tradición

Mark Bevir
University of California

La tradición juega un papel vital como concepto ontológico y explicativo, además de su frecuente uso como concepto moral o político. Los humanistas suelen explicar las características de las acciones, las prácticas o las labores ubicándolas en una tradición. Incluso los académicos que rechazan explícitamente el concepto de tradición, adoptan con frecuencia conceptos afines para describir el impacto del contexto sobre la actividad humana. Al parecer, pues, un concepto como el de la tradición, la estructura, la herencia o el paradigma, cumple un importante papel en nuestra comprensión de la condición humana. Este artículo analiza ese concepto ontológico y explicativo de la tradición. Se pregunta, ¿por qué necesitamos de tal concepto? ¿Qué contenido deberíamos darle? ¿Qué papel cumple en nuestras consideraciones de los asuntos humanos? El análisis nos conduce, lejos de las posturas esencialistas en torno a las tradiciones que las definen como rasgos dados, hacia una postura que las considera compuestas de conexiones conceptuales e históricas. Busca, de este modo, tener en cuenta la naturaleza contingente y fluida de la vida social.

*

“On Tradition”. Tradition plays a vital role as an ontological and explanatory concept quite apart from its frequent use as a moral and political one. Human scientists often explain features of actions, practices or works by locating them in a tradition, and even scholars who explicitly reject the concept of tradition often adopt related concepts to describe the impact of context upon human activity. It appears, then, that a concept such as tradition, structure, heritage, or paradigm has an important role to play in our understanding of the human condition. This paper analyses this ontological and explanatory concept of tradition. It asks, why do we need such a concept? What content we should give to it? What role does it play in our accounts of human affairs? The analysis takes us away from essentialist accounts of traditions as defined by fixed features toward one that sees them as composed of conceptual and historical connections. It thus seeks to allow for the contingent and fluid nature of social life.

La tradición puede ser un concepto con una gran carga valorativa. Los conservadores suelen evocar la idea de la tradición para expresar reverencia a la continuidad y al pasado. Asimismo, puede ser un concepto utilizado, en contra de las tendencias teoréticas, para cuestionar el papel de la doctrina y la razón en la vida social¹. Supuestamente, las tradiciones validan las prácticas sociales al proveer una guía inmanente acerca de cómo comportarse. Es mejor –o quizás necesario– dejar inarticulada cualquier doctrina o razón abstracta que dé cuenta de dicha guía, pues los efectos de tales abstracciones sobre el orden social son inherentemente destructivos. La capacidad que poseen las tradiciones de conferir legitimidad a las prácticas sociales ayuda a explicar por qué los nacionalismos culturales, los Estados e incluso los movimientos radicales han procurado fortalecer sus proyectos políticos inventando tradiciones, símbolos y rituales apropiados².

No obstante, si bien la tradición puede ser un concepto con una gran carga valorativa en moral y política, cumple también un papel vital como concepto ontológico y explicativo. Los historiadores explican a menudo las características de acciones, prácticas y labores ubicándolas en el contexto de una tradición particular. Aun cuando los académicos rechazan explícitamente el concepto de tradición, suelen adoptar un concepto afín para señalar la importancia que tienen los contextos sociales e históricos en una apropiada comprensión de ciertas acciones, prácticas y labores. Al parecer, conceptos tales como tradición, estructura, herencia o paradigma forman parte de nuestra comprensión de la condición humana. Un argumento en favor de esta idea –argumento que sostendré– se deriva del holismo semántico. Es más, este argumento nos anima a desarticular la relación de los individuos con sus contextos sociales e históricos de modo que nos sugiere que es preferible el concepto de tradición al de estructura o paradigma. Finalmente, en vista de que

6

¹ Cf., por ejemplo, Oakeshott, M., “Rationalism in Politics”, en: *Rationalism in Politics and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1962, pp. 1-36.

² Cf. Hobsbawm, E. y T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

las nociones de tradición que son ontológicas y explicativas se entrecruzan con claridad, podemos emplear el concepto ontológico que se deriva del holismo semántico para dilucidar, en primer lugar, los procedimientos de idealización mediante los cuales los historiadores construirían tradiciones para explicar un objeto particular; y, en segundo lugar, la naturaleza y límites de tales explicaciones.

La necesidad de la tradición

Los análisis de las formas de explicación que los historiadores adoptarían en relación con las acciones, prácticas y labores suelen girar en torno a dos grupos de conceptos. El primero incluye conceptos tales como tradición, estructura y paradigma. Estos abarcan intentos de especificar tanto cómo deberíamos analizar el contexto social en el cual los individuos razonan y actúan, como de señalar cuánto peso deberíamos darle al contexto social como factor de sus razonamientos y acciones. El segundo grupo incluye conceptos tales como anomalía, razón y agencia. Estos incluyen intentos por especificar cómo deberíamos analizar los procesos por los cuales las creencias y las prácticas se transforman y, más específicamente, qué papel cumplen los individuos particulares en dichos procesos. Al interior de ambos grupos hay, por supuesto, diversos debates adicionales acerca de cómo deberíamos analizar ciertos conceptos. Los especialistas discuten, por ejemplo, acerca del peso que deberíamos asignarles a los factores económicos y políticos en el contexto social, o acerca de en qué medida el subconsciente, el deseo y la razón producen la actuación individual. Con todo, estos dos grupos de conceptos son claramente vitales en un estudio de la tradición, pues atañen a la relación entre el individuo y su herencia social.

Algunos filósofos parecen sostener que el individuo es del todo autónomo, esto es, capaz de trascender totalmente la influencia de la tradición³. La fe en esta autonomía usualmente obtiene apoyo, explícita o implícitamente, de un empirismo fuerte. Los empiristas suelen sostener que las personas llegan a tener una red de creencias sólo como resultado

³ Tal posición parece estar implícita, e incluso explícita, en: Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972; y en Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, traducción de H. Barnes, London: Mathuen, 1957.

de experiencias. Esto sugeriría que el historiador puede explicar por qué la gente sostuvo las creencias que sostuvo remitiéndose sólo a sus experiencias: él necesita considerar únicamente las circunstancias en las cuales se encuentran las personas, no los modos en que construyen o interpretan sus circunstancias mediante las tradiciones que heredan. Sin embargo, hoy en día parece muy poco plausible un empirismo tan fuerte debido, en gran medida, a los poderosos argumentos esgrimidos en favor de diversos tipos de holismo semántico. No es este el lugar adecuado para esgrimir una defensa total del holismo. Debe bastar notar, en cambio, que la amplia mayoría de filósofos acepta ahora alguna forma de holismo; y, además, que el holismo orienta muchos de los principales desarrollos de la filosofía moderna, incluyendo el rechazo a la observación pura proveniente de filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn, el análisis del significado y la interpretación formulado por epistemólogos como W.V.O. Quine y Donald Davidson, y, en menor medida, el análisis de intenciones y creencias realizado por filósofos de la mente como David Lewis⁴.

El holismo semántico muestra que la fe en la autonomía está errada. Ciertamente, las personas tienen las creencias que tiene en el contexto de las historias de sus propias vidas: mis creencias son mis creencias precisamente porque he llegado a aceptarlas como mías. Lo que nos interesa, sin embargo, es por qué ciertas creencias podrían llegar a formar parte de una historia de vida en particular: ¿por qué tengo las creencias particulares que tengo? Ya que no podemos tener experiencias puras, debemos necesariamente construir nuestra experiencia personal en términos de un conjunto previo de teorías. No podemos llegar a tener creencias mediante experiencias a menos que contemos con un conjunto previo de creencias. Las experiencias pueden producir creencias sólo allí donde hay ya un conjunto de creencias en términos de las cuales las experiencias cobran sentido. En consecuencia, el empirismo fuerte se equivoca: no podemos explicar una creencia remitiéndonos a las experiencias puras del individuo en cuestión. Nuestras experiencias pue-

⁴ Cf., respectivamente, Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970; Quine, W.V.O., "Two Dogmas of Empiricism", en: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961, pp. 20-46; Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984; y Lewis, D., "Radical Interpretation", en: *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 108-118.

den conducirnos a ciertas creencias sólo porque ya tenemos acceso a conjuntos de creencias bajo la forma de las tradiciones de nuestra comunidad. Los individuos llegan necesariamente a tener sus creencias participando en las tradiciones⁵.

Nuestra herencia social constituye el trasfondo necesario de las creencias que adoptamos y las acciones que realizamos. Algunos filósofos adoptan una versión fuerte de esta conclusión. Sostienen que cierta clase de estructura social –un paradigma o una *episteme*, por ejemplo– fija, o al menos limita, no sólo las acciones que podemos llevar a cabo con éxito, sino además nuestros deseos y creencias mismos⁶. Los defensores de un estructuralismo fuerte suelen afirmar que los significados, las creencias y nociones similares son producto de las relaciones internas de paradigmas o lenguajes autosuficientes. Así, dejan poco espacio, si es que dejan alguno, para la agencia humana. Este estructuralismo fuerte, sin embargo, cae con seguridad en el error.

Ciertamente, las personas adoptan sus creencias en contraste con un trasfondo de tradiciones que ya existe en tanto herencia común: he llegado a formular mis creencias en un mundo en el que otras personas han expresado ya sus creencias. Lo que nos interesa es, no obstante, cómo las creencias de individuos particulares se vinculan con las tradiciones que ellos heredan: ¿cómo desarrollo mis creencias en relación con las creencias que otras personas tienen? En este punto los defensores del estructuralismo fuerte sugieren que las tradiciones, las estructuras, los paradigmas, y conceptos afines, determinan, o al menos fijan, límites definidos a las creencias que la gente pueda adoptar y a las acciones que puedan intentar realizar⁷. Imaginemos que pudiésemos identificar límites necesarios impuestos por los contextos sociales sobre las

⁵ Los estudios fenomenológicos y hermenéuticos suelen enfatizar el papel ineludible de la tradición en la comprensión humana. Cf. Collingwood, R., *The Idea of History*, editado por T. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1946; y Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, traducción de W. Glen-Doepel, Londres: Sheed & Ward, 1979, particularmente las pp. 245-274.

⁶ Cf., por ejemplo, Kuhn, Thomas, *La estructura de la revoluciones científicas*; y Foucault, M., *The Order of Things*, Londres: Tavistock, 1970.

⁷ Nadie negaría, con seguridad, que los contextos sociales pueden impedir acciones exitosas al intentarlas: no puedo conducir de un lugar a otro tardándome el tiempo que suelo tardar si hay una congestión de tráfico especialmente pesada a lo largo de todo el camino.

creencias que los individuos pueden adoptar. Dado que son los contextos sociales los que impondrían estos límites, no podrían ser límites naturales que trascendiesen todos los contextos, como sí sucede con el límite natural de la velocidad que puedo alcanzar al correr. Lo que es más, puesto que es factible que identifiquemos estos límites, seríamos capaces de describírselos a individuos que estén dentro de un contexto social dado, asumiendo así que ellos podrían entenderlos, llegar a reconocer estos límites y entender, de ese modo, la clase de creencias que no podrían adoptar. Pero, ya que tales individuos reconocerían esos límites, y ya que éstos no podrían ser límites naturales, los individuos podrían trascender dichos límites. De esta forma, sería posible que tales límites no lo sean en absoluto. Dado que los individuos entenderían la clase de creencias que esos límites excluyen y que podría no haber ninguna restricción natural que les impida sostener estas creencias, ellos serían capaces de adoptar tales creencias. En consecuencia, dichas creencias no podrían ser creencias que ellos no habrían llegado a tener. Por ejemplo, si fuese posible reconocer que tal o cual comunidad de monarquistas no podría formar una república por el contexto social en el que está inscrita, podríamos explicarles lo que es una república de manera que pudiesen volverse republicanos. Y, si una cantidad suficiente de ellos, que goce de posiciones considerablemente poderosas, se volviera republicana, sería dable, entonces, que funden una república.

Hay dos elementos de este argumento en contra del estructuralismo fuerte que, al parecer, necesitan sustento. El primero es la aparente salvedad de que podemos describir un límite a las personas que éste afecta sólo si somos sus contemporáneos. Esto parece dejar abierta la posibilidad de que los contextos sociales impongan límites que no podemos reconocer en el momento. Los reconocemos sólo históricamente, una vez que han dejado de actuar. Sin embargo, esta aparente salvedad no se aplica realmente, pues el argumento se refiere a las condiciones conceptuales, no empíricas, de las precondiciones de los límites. De ese modo, el argumento puede volver a ser planteado como un experimento mental. Si imaginamos a un extranjero que esté al tanto de un límite al entrar en un contexto dado, él podría describir ese límite a los individuos involucrados, en cuyo momento dejaría de ser un límite por las razones ya expuestas. El hecho de que imaginemos que el límite sea trascendente en este experimento mental muestra que se trata de un límite

contingente, no necesario. Después de todo, si se tratara de un límite necesario, impuesto por el contexto social, podríamos imaginar que las personas lo trascendiesen sólo después de que el contexto social haya cambiado, de manera que evite que siga operando. Es posible que un crítico replique que el contexto social cambia tan pronto como alguien que esté al tanto del límite entre en escena. Pero ese no es el caso, pues el crítico está definiendo el contexto social de modo que incluya la conciencia, o la falta de ella, del supuesto límite. Así, el crítico hace del supuesto límite una simple descripción de los hechos. Reemplaza la afirmación: “la gente no puede llegar a creer X debido al contexto social” con la afirmación “la gente no puede llegar a creer X mientras no crea X”, y esta última afirmación no es muy iluminadora.

El segundo elemento del argumento en contra del estructuralismo fuerte que aparentemente necesita sustento es la suposición de que los individuos afectados por un límite podrían entender la descripción que hagamos de él. Si bien la posibilidad de traducción entre grupos de creencias radicalmente distintos es una premisa de nuestro argumento, no es este artículo el lugar apropiado para defenderla, pues hacerlo nos desviaría demasiado de nuestro tema principal. Debe bastar notar, en cambio, que no tenemos razones para asumir que las personas no pueden traducir grupos de creencias sin importar cuán diferentes éstos sean. Cuando los individuos en cuestión tuvieron un primer contacto con nuestra descripción del límite, podrían no haber tenido los conceptos necesarios para entendernos, pero seguramente habrían compartido algunos conceptos con nosotros y, seguramente, pudieron haber usado tales conceptos como punto de entrada a nuestra perspectiva del mundo, así es que con certeza habrían podido eventualmente llegar a entendernos⁸. En efecto, si ellos no compartiesen algunos de nuestros conceptos, no compartiríamos ninguno de sus conceptos tampoco, por lo tanto, hubiésemos sido incapaces de traducir sus creencias a nuestros términos y no habríamos podido, desde un inicio, identificar límite alguno en las creencias que podrían adoptar⁹.

⁸ Para una defensa de esta idea, cf. Bevir, M., “Objectivity in History”, en: *History and Theory*, 33 (1994), pp. 328-344.

⁹ Que la traducción presuponga algunas creencias compartidas es una idea sostenida por Davidson (*Inquiries into Truth and Interpretation*, o.c.) y W. Quine (*Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960).

Por lo tanto, no es posible identificar límite alguno impuesto por los contextos sociales sobre las creencias individuales que los individuos puedan llegar a adoptar. Si fuese posible hacerlo, podríamos describir esos límites a aquellos individuos, quienes serían capaces, entonces, de transgredir tales límites de manera que se evidenciaría que no había límites en absoluto. Es más, puesto que no existe la posibilidad de que identifiquemos alguna vez una restricción impuesta por un contexto social sobre las creencias que los individuos puedan adoptar o las acciones que puedan decidir llevar a cabo, debemos concluir que la idea de una restricción tal descansa sobre una confusión conceptual. Los contextos sociales sólo ejercen influencia sobre la naturaleza de los individuos, no la deciden o restringen. Esto significa que los contextos sociales deben ser producto de la acción indeterminada de los individuos. La tradición, la estructura y los paradigmas no pueden ser sistemas independientes, pues dependen de las creencias y acciones de los individuos, y ellos no deciden la naturaleza de esas creencias y acciones.

Quizás nuestro rechazo al estructuralismo fuerte, nuestra insistencia en la presencia de la acción humana, parecerá incompatible a algunos críticos con nuestra insistencia anterior en la naturaleza ineludible de la tradición. Sin embargo, nuestras razones para evocar la tradición sí toman en cuenta la agencia humana. La clase de agencia que sobrevive a nuestro reclamo en favor de la tradición es la capacidad de los individuos de extender y modificar las tradiciones que heredan. Sólo porque los individuos partan de una tradición heredada no se puede afirmar que no sean capaces de proceder a modificarla. Efectivamente, las tradiciones cambian a lo largo del tiempo y no podemos explicar tales cambios a menos que aceptemos que los individuos son capaces de alterar las tradiciones que heredan. La manera más simple de sostener esto es contrafácticamente. Las tradiciones surgen de las creencias y acciones de numerosos individuos, por lo tanto, si determinaran las creencias de los individuos, tendríamos un círculo cerrado que impediría el cambio. Imagínese que la totalidad de creencias sostenidas y acciones realizadas por los individuos en una sociedad tiene las características que tiene, entonces las tradiciones en ella tienen también las características que tienen. Ya que las tradiciones son entidades emergentes, no podrían alterarse a menos que esta totalidad de creencias y

acciones cambiase. Pero si las tradiciones realmente determinan las creencias y acciones, esta totalidad no podría alterarse a menos que las tradiciones también lo hagan. En consecuencia, para explicar el cambio debemos reunir a los individuos que puedan extender y modificar las tradiciones, las mismas que confieren los puntos de partida desde los cuales acceden ellos a sus creencias y prácticas.

La posibilidad de agencia se extiende incluso a la capacidad de los individuos de reflexionar sobre tradiciones distintas y, por lo tanto, de decidir migrar de una tradición a otra. El solo hecho de que los individuos partan del trasfondo de una tradición heredada no implica que no puedan luego incorporarse a otra tradición. De hecho, las personas se convierten, por ejemplo, del cristianismo al islamismo y podemos explicarnos que lo hagan sólo aceptando que los individuos son capaces de traspasar cualquier límite que supuestamente divida a las tradiciones. Algunos académicos parecen poner en duda la posibilidad de traspasar los límites de ese modo, pues sostienen que los individuos que observan una tradición no pueden comprender el significado de los conceptos que conforman otra tradición¹⁰. Poner esto en duda, no obstante, supone aceptar una tesis fuerte de la inconmensurabilidad que rechazaríamos por ser falsa¹¹. Para comenzar, aun cuando dos tradiciones hacen uso de conceptos distintos, pueden coincidir parcialmente; de modo que quienes suscriben una de estas tradiciones tengan puntos de ingreso a la otra. Asimismo, incluso cuando dos tradiciones no coinciden en absoluto, quienes se adhieren a una de ellas podrían aún observar las prácticas de los adherentes a la otra tradición y aprender así el significado de los conceptos encarnados en estas prácticas.

Reconocer la inevitable influencia que la tradición ejerce sobre los individuos no es negar la agencia humana. Si bien los individuos deben iniciar sus trayectos sobre el trasfondo de la tradición, pueden después modificar esa tradición; si bien están ineludiblemente influenciados por ella, no están determinados por ella. Efectivamente, la capa-

¹⁰ Acerca de la inconmensurabilidad de paradigmas, cf. especialmente Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. Una posición similar es la que defiende A. MacIntyre en *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres: Duckworth, 1988.

¹¹ Para un argumento más completo en contra de la tesis fuerte de la inconmensurabilidad, cf. Bevir, M., "Objectivity in History", o.c., especialmente las pp. 334-343.

cidad de desarrollar tradiciones es una parte esencial de nuestra presencia en el mundo. Estamos siempre enfrentando circunstancias ligeramente novedosas que requieren que apliquemos la tradición de manera original, y la tradición misma no puede determinar la naturaleza de tal aplicación¹². Cuando enfrentamos una nueva situación, debemos ampliar o modificar nuestra herencia para que la incluya y, en la medida en que lo hacemos, desarrollamos dicha herencia. Cada vez que intentamos aplicar una tradición, debemos reflexionar sobre ella, debemos tratar de entenderla nuevamente a la luz de las circunstancias en cuestión, y con esta reflexión abrimos necesariamente la posibilidad de innovar. De esta forma, la acción humana puede producir un cambio aun cuando la gente piensa que observa una tradición sacrosanta. En tanto humanos, alcanzamos nuestras creencias y llevamos a cabo nuestras acciones necesariamente sobre un trasfondo que influye en esas creencias y acciones. En tanto humanos, sin embargo, poseemos también una capacidad para la acción tal que podemos razonar y actuar innovadoramente sobre el trasfondo de la tradición.

Es la capacidad de acción humana, creo yo, la que hace de la tradición un concepto más satisfactorio que otros conceptos rivales, como la estructura, el paradigma y la *episteme*. Todos esos conceptos sugieren la presencia de una fuerza social que determina, o al menos fija límites a, las actuaciones de los individuos. El concepto de tradición, en cambio, sugiere que a cada individuo le adviene una herencia social, la misma que puede luego, mediante su propia agencia, modificar y transformar, incluso mientras la transmite a otros más. Si bien considero que la tradición es un concepto preferible a otros como la estructura, no deberíamos convertir en fetiche a una palabra en particular. Si otros filósofos prefieren hablar de estructuras descentradas o abiertas que permiten la agencia, estarían entonces discutiendo en torno al mismo tema, pero usando sólo palabras distintas. Lo que interesa es que tenemos una concepción apropiada de la relación de los individuos con la sociedad, no que usemos una palabra en especial para comunicar esta concepción.

¹² Compárese la discusión de lo que supone seguir una regla en Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, traducido por G. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1972, §§ 143-242.

Tradicón y ontología

El concepto de tradición capta un hecho o argumento ontológico, *i.e.*, los seres humanos necesariamente alcanzamos nuestro ser en un contexto social que ejerce influencia sobre nosotros. ¿Cómo deberíamos comprender este concepto ontológico de tradición? Ya que las personas necesariamente llegan a sus creencias y prácticas iniciales mediante una tradición heredada, podemos comenzar definiendo una tradición como un conjunto de conocimientos que alguien adquiere durante un proceso de socialización. El niño recién nacido se transforma en un adulto maduro con creencias; y, puesto que estas creencias no pueden provenir exclusivamente de su experiencia y su razón, deben encarnar una tradición transmitida al niño durante un proceso de socialización. El recién nacido aprende a encontrar su camino en el mundo cuando se le enseña a reconocer objetos, a identificar sus características, a nombrarlos y a hablar sobre ellos. Los objetos que así identifica, y acerca de los que habla, le resultan asequibles mediante una tradición. El niño aprende a identificar objetos como resultado de habérselos mostrado y haberle mencionado sus nombres, pero lo que a él o ella se le puede mostrar y enseñar a nombrar depende de los objetos con los que sus maestros hayan tenido experiencias; de ese modo, ello depende de las teorías con las que esos maestros dan sentido a su mundo. Una tradición provee las teorías que construyen los objetos que el niño encuentra inicialmente en el mundo.

Es importante reconocer que este análisis del proceso de socialización se presenta como una deducción filosófica a partir de la gramática de nuestros conceptos, no como una inducción empírica a partir de nuestra experiencia cargada de teoría. La tesis empírica podría consistir sólo en que, como dato contingente, las personas están insertas en contextos sociales. La tesis filosófica consiste, en cambio, en que no podemos concebir que nadie tenga creencias alguna vez, y del mismo modo que lleve a cabo acciones, excepto en un contexto social. Así, no es posible que haya habido un tiempo en el que las tradiciones no operasen de ese modo: Leo Strauss debe errar al sostener que “la filosofía clásica adquirió originalmente los conceptos fundamentales de la filosofía política partiendo de fenómenos políticos que se iban presentando

a ‘las conciencias naturales’¹³. De manera similar, no puede haber superhombres capaces de trascender la influencia de la tradición: Strauss debe estar también errado cuando sugiere que podríamos superar la tradición de modo que percibamos los fenómenos políticos en su apariencia natural¹⁴. No es concebible que alguien pueda escapar al asidero de la tradición, ni alguien del pasado ni alguien en el futuro. Todos, y en todos los tiempos, partimos de un grupo heredado de nociones comunes que adquirimos durante un proceso de socialización.

Si bien la tradición es inevitable, lo es en tanto punto de partida, no en tanto que determine, ni aun que limite, actuaciones posteriores. Debemos, pues, ser cautelosos al representar la tradición como una presencia inevitable en todo lo que el individuo haga, pues con ello podríamos estar concediéndole un papel muy pequeño a la agencia. En especial, no deberíamos sugerir que la tradición sea, en algún sentido, constitutiva de las creencias que las personas llegan a sostener más adelante y de las acciones que llevan a cabo en consecuencia. Si bien los individuos deben partir del seno de una tradición, pueden luego ampliarla, modificarla o incluso rechazarla, de manera tal que podría hacerse de ella cualquier cosa menos un factor constitutivo de sus creencias y acciones posteriores. Los filósofos de afiliación hermenéutica son peculiarmente propensos a hablar de la tradición –de un lenguaje social, o de algo similar– como si formara parte de todo lo que el individuo hace siempre. Representan la tradición como una fuerza impersonal inmanente a las actuaciones¹⁵. En realidad, sin embargo, deberíamos concebir la tradición, ante todo, como una influencia inicial en las personas. El contenido de la tradición aparecerá en las actuaciones posteriores sólo en la medida en que sus acciones no los hayan conducido a modificarla, pues cada parte de ella está en principio abierta al cambio. Más aun, cuando el contenido de la tradición no se manifiesta en actuaciones posteriores, ejerce influencia sobre ellas sólo en virtud de haber

¹³ Strauss, Leo, “Political Philosophy and History”, en: *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Ill: Free Press, 1959, p. 75.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 77.

¹⁵ Cf., por ejemplo, Collingwood, *The Idea of History*, o.c.; Gadamer, *Truth and Method*, o.c.; MacIntyre, *Whose Justice?*, o.c.; y Winch, P., *The Idea of a Social Science*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958.

sido el trasfondo inicial a partir del cual surgieron. La tradición es una influencia que opera en los individuos a través de ellos mismos. Ella es una parte esencial del trasfondo de todo lo que cualquiera puede creer o hacer. Sin embargo, no es una presencia necesaria en todo aquello que se crea o haga.

La tradición es inevitable en tanto punto de partida, no en tanto destino final. Esto significa que necesitamos evitar definir la tradición en términos esencialistas: deberíamos ser extremadamente cautelosos de hacer tal cosa alguna vez. La falacia esencialista aparece en el proyecto propuesto por A.O. Lovejoy de estudiar ideas unitarias a medida que modifican su forma exterior y entran en diversas y cambiantes relaciones mutuas a lo largo del tiempo. Lovejoy no describe sus ideas unitarias como tradiciones, pero parece haberlas concebido de manera que figuran dentro de tradiciones compuestas de conglomerados de ideas unitarias. De cualquier modo, ya sea que elijamos hablar de tradiciones, conglomerados de ideas unitarias, o ideas unitarias, ello no tiene importancia. Lo que sí la tiene es que deberíamos evitar el esencialismo: deberíamos ser cautelosos con cualquier comentario acerca de objetos “primordiales y continuos”¹⁶. Los esencialistas equiparan las tradiciones con esencias fijas a las que atribuyen variaciones. Definen las tradiciones en términos de un núcleo inalterado que aparece con ropajes exteriores que difieren de un tiempo a otro, e incluso de una persona a otra. Sin duda hay ocasiones en las que los historiadores pueden señalar legítimamente la continuidad de una idea central; o, más bien, como veremos, es gracias a que la claridad de una tradición depende de los vínculos entre sus ideas constitutivas que los historiadores pueden señalar la continuidad en el tiempo de un conglomerado de ideas centrales. No obstante, del mismo modo los historiadores pueden elegir concentrarse en una tradición sin núcleo esencial alguno. Podrían identificar una tradición con un grupo de ideas ampliamente compartidas por varios individuos pero en la que ninguna idea singular haya sido sostenida por todos. O podrían identificar una tradición con un grupo de ideas que haya sido

¹⁶ Lovejoy, A., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936, p. 7. Cf. también: Lovejoy, “The Historiography of Ideas”, en: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948, pp. 1-13.

transmitido de generación en generación, cambiando un poco en cada ocasión, de manera que no haya ninguna idea que continúe de principio a fin.

Los historiadores con frecuencia encontrarán dificultades si intentan definir una tradición en términos de un núcleo fijo. Ello debido a que los individuos son agentes que cumplen un papel activo en el proceso de aprendizaje y a que no podemos determinar qué límites tendrán los cambios que los individuos pueden introducir en sus herencias. Los individuos que asumen una cierta idea de sus maestros, no tienen que asumir asimismo el resto de ideas que sus maestros asocian con ella. Más bien, pueden modificar o rechazar cualquier idea particular de cualquier grupo de ideas y, al mismo tiempo, mantener firme cualquiera de las otras ideas de ese grupo. Quien asume una tradición podría considerarla un todo unificado con un núcleo esencial. En realidad, sin embargo, ella estará compuesta de diversas partes, cada una de las cuales puede ser objeto de reflexión y, de ese modo, puede ser aceptada, modificada o rechazada, por sí misma. Los individuos pueden responder selectivamente a las diversas partes de la tradición que heredan. En efecto, ya que las personas usualmente desean enriquecer su herencia haciéndola más coherente, más certera, y más pertinente en relación con los asuntos contemporáneos, con frecuencia responden selectivamente a ella; aceptan algunas partes de su tradición, modifican otras y rechazan otras más. Las tradiciones cambian a medida que son transmitidas de persona a persona¹⁷. El esencialismo suele surgir, por lo tanto, o bien en una tradición cuyo alcance es bastante restringido –debido a que los agentes rápidamente se apartan de su núcleo fijo–, o bien en una tradición compuesta de creencias definidas tan ampliamente que carece de claridad y poder explicativo.

La tradición es una influencia que se ejerce sobre las personas a través de los otros, más que una presencia definida en todo aquello que las personas crean y hagan. La relación de maestro a discípulo nos proporciona una metáfora útil para explicar la manera por la cual los otros

¹⁷ Si bien Lovejoy toma en consideración el cambio, añade inmediatamente la siguiente reserva: “los desarrollos absolutamente novedosos me parecen bastante más inusitados de lo que algunas veces se cree”. Cf. Lovejoy, A., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, o.c., p. 4.

imparten una tradición a alguien. Sin embargo, debemos cuidarnos de entender que esta metáfora se refiera exclusivamente a una relación formal, de cara a cara. Los individuos adquieren sus creencias y prácticas iniciales escuchando y observando a los demás, incluyendo allí a sus padres, sus educadores, los autores que leen y sus pares. El proceso de aprendizaje requiere de maestros que inicien a sus discípulos y de discípulos que aprendan. Como suele suceder, cada individuo cumplirá ambos roles en algún momento. Los maestros fueron alguna vez discípulos que adquirieron sus creencias y prácticas iniciales de anteriores maestros, y los discípulos se convertirán más adelante en maestros que doten de creencias y prácticas iniciales a los futuros discípulos. Es gracias a que las creencias y prácticas pasan, así, de generación en generación que podemos hablar de maestros que inician a sus discípulos en una tradición que continúa y se desarrolla a través del tiempo. Si bien los discípulos reciben su herencia de los maestros por momentos muy breves a lo largo del tiempo, estos momentos siempre representan la culminación de un proceso histórico más amplio. El maestro que transmite la herencia es sólo el eslabón más reciente en una larga cadena de personas que comenzaron como discípulos y llegaron a ser maestros, transmitiéndose unos a otros un conjunto de creencias y prácticas siempre cambiante. Bajo el relativamente breve momento en que un nuevo discípulo es iniciado en una tradición yace una larga secuencia histórica.

Debido a que las tradiciones se mantienen sólo a través de los maestros que inician a sus discípulos en creencias compartidas, debemos evitar hipostaciarlas. No debemos atribuirles una existencia sobrenatural o platónica, independiente de las creencias y acciones de individuos concretos. Las tradiciones no son entidades fijas que las personas descubren como ya dadas. Son entidades contingentes que las personas producen mediante sus propias actividades. Los exponentes de una tradición le dan vida y determinan su progreso al desarrollar sus creencias y prácticas del modo como lo hacen. Por consiguiente, los historiadores pueden identificar las creencias que constituyen una tradición sólo remitiéndose a las nociones compartidas y los vínculos temporales que nos permiten asociar a sus exponentes entre sí. Los discípulos aprenden aquello que aprenden de maestros específicos, no de una tradición social: escuchan clases dictadas por individuos, no por la sociedad; discuten asuntos con individuos, no con la sociedad; leen libros escritos por

individuos, no por la sociedad; ven programas de televisión hechos por individuos, no por la sociedad; y reflexionan acerca de creencias sostenidas por individuos, no por la sociedad. Las tradiciones intelectuales sólo existen como la suma de las creencias de sus exponentes individuales en sus mutuas relaciones.

Examinemos más de cerca la relación que debe existir entre creencias y prácticas para que puedan constituir una tradición. En primer lugar, las creencias y prácticas que conforman una tradición deben haber sido transmitidas de generación en generación: deben incorporar una serie de relaciones temporales tal que haya proporcionado el punto de partida para cada uno de sus ejemplares posteriores. Las tradiciones deben estar compuestas de creencias y prácticas que fueron transmitidas de maestro a discípulo, de discípulo a discípulo del discípulo, y así sucesivamente. Sin embargo, no es necesario que la existencia de conexiones temporales apropiadas haya sido producto de algún plan deliberado. No es necesario que alguien se haya propuesto transmitir un conjunto dado de creencias y acciones, ni incluso que alguien haya sido consciente de hacer tal cosa. Normalmente, la continuidad temporal entre las creencias y las prácticas al interior de una tradición se muestra como una serie de desarrollos de los temas transmitidos. A medida que las creencias pasan de maestro a discípulo, el discípulo modifica y amplía los temas, o las conexiones conceptuales, que unían a las creencias entre sí. Así, si bien debemos ser capaces de trazar una línea histórica desde el inicio de la tradición hasta su fin más reciente, los desarrollos introducidos por sus sucesivos adeptos podrían ser tales que el comienzo y el final no tuviesen nada en común excepto su proximidad temporal. Las creencias y acciones del exponente más actual de una tradición podrían ser completamente distintas de aquellas propias de los exponentes anteriores de esa misma tradición. Sin embargo, un conjunto abstracto de creencias y prácticas que no haya sido transmitido de manera adecuada sería una simple instantánea: un resumen de uno o más momentos en el tiempo, más que una tradición capaz de vincular los momentos entre sí al mostrar su continuidad histórica. Si, por ejemplo, los historiadores descubriesen que los budistas chinos y los indios norteamericanos habían sostenido creencias similares a las de los anarquistas modernos, no podrían, con legitimidad, hablar de una tradición de anarquismo que incorpore todas estas creencias. Una tradición

debe estar conformada por algo más que varios casos que resultan tener un parecido mutuo, o cuyo parecido radica en que surgieron en situaciones similares o por razones similares. Una tradición debe consistir en una serie de casos que guardan un mutuo parecido pues ejercieron una influencia formativa entre sí en una cadena temporal definida.

La tradición no sólo debe incluir conexiones temporales apropiadas, sino además conexiones conceptuales de la misma naturaleza. Las creencias y prácticas que un maestro le transmite a su discípulo deben constituir un conjunto bastante coherente. Deben formar un todo inteligible de manera que podamos notar por qué se mantuvieron unidas. Las creencias y acciones de cualquier individuo deben mostrar un mínimo nivel de consistencia, de modo que no es posible que las creencias y prácticas en una tradición puedan proporcionar un punto de partida inicial, a menos que se hayan amalgamado en un conjunto razonablemente coherente¹⁸. Mediante un razonamiento similar concluimos que la consistencia interna de las creencias y prácticas en una tradición debe mostrarse en su contenido sustantivo, aun cuando lo haga también en algunos de sus otros rasgos, incluyendo un acercamiento a ciertos objetos, un modo de presentación o una expresión de lealtad. Sólo las creencias y prácticas cuyo contenido sea consistente en alguna medida pueden proveerle al niño una entrada inicial al mundo. De este modo, si bien las creencias y prácticas de una tradición deben mostrar cierto grado de coherencia conceptual, no es necesario que tal coherencia sea absoluta. Las tradiciones no pueden estar conformadas por creencias y acciones puramente aleatorias mantenidas en común de manera casual por una serie de individuos. Si, por ejemplo, los historiadores descubriesen que diversas personas creían que Dios vino al mundo y que nuestras almas sobrevivían a la muerte, no podrían hablar de una tradición compuesta sólo de estas creencias. Si, no obstante, descubriesen que estas dos creencias estaban en combinación con otras, tales como que Cristo, el hijo de Dios, vino al mundo y les enseñó a sus seguidores a tener fe en una vida después de la muerte, los historiadores podrían entonces hablar de una tradición cristiana compuesta por este conjunto de creencias considerablemente coherente.

¹⁸ Para una defensa de esta posición, cf. Bevir, Mark, "Mind and Method in the History of Ideas", en: *History and Theory*, 36 (1997), pp. 167-189.

Si bien las creencias de una tradición deben estar mutuamente relacionadas tanto temporal como conceptualmente, el contenido sustantivo que posean es irrelevante. Ya que la tradición es ineludible, todas las creencias y prácticas deben estar enraizadas en ella. Tal arraigo se da ya sea que se trate de creencias y prácticas estéticas o pragmáticas, sagradas o seculares, legendarias o fácticas, premodernas o científicas, valoradas por su linaje o por su carácter razonable. No tiene importancia si se transmiten oralmente o de manera escrita. Tampoco importa si los discípulos deban aceptarlas por medio de la autoridad de alguien más o gracias a que se les ha enseñado cómo derivarlas de primeros principios. Todas las creencias y prácticas deben surgir sobre el trasfondo de la tradición. El concepto ontológico de la tradición difiere, por lo tanto, del concepto que algunos especialistas asocian exclusivamente con las costumbres habituales de las personas premodernas. El concepto de tradición que analizamos no se refiere específicamente a comunidades preindustriales y rurales, gobernadas por una autoridad prescriptiva y por leyes inspiradas en valores religiosos. Este concepto se aplica con la misma certeza a comunidades modernas, con su preocupación mayor por la autoridad legal y las leyes racionales ostensiblemente fundadas en un conocimiento científico. Quizás haya que hacer una distinción útil entre autoridades premodernas y autoridades científicas, entre creencias adoptadas como parte del folclore y aquéllas adoptadas mediante procedimientos metódicos y razonamientos dirigidos. Sin embargo, aun cuando haya que hacer tal distinción, ésta debe hacerse al interior del concepto ontológico de tradición¹⁹. Puesto que incluso nosotros, modernos, no podemos tener sólo experiencias, también debemos llegar a adoptar nuestras creencias y acciones mediante las tradiciones que se encuentran en nuestras comunidades. Quienes se inician en la sociedad moderna no elaboran por sí mismos procedimientos adecuados, razonamientos y verdades aceptadas²⁰. Más bien, son iniciados por sus maestros en una tradición de carácter científico, y sólo después

¹⁹ Ciertamente no es posible distinguir las creencias modernas de las tradicionales usando criterios similares a los de los positivistas lógicos, en especial usando el criterio de comprobación sólo por evidencia fáctica. Cf. Acton, H., "Tradition and Some Other Forms of Order", en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53 (1952-1953), pp. 1-28.

²⁰ Compárese al respecto la *Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn.

de haber sido iniciados en ella hacen avanzar a la ciencia gracias a su propio trabajo. Aun cuando, posteriormente, vuelvan sobre sus pasos y revisen o rechacen el saber científico recibido, lo harán sobre el trasfondo de una tradición en la que ya han sido iniciados.

Tradiciones y explicación

El concepto ontológico de tradición captura un dato bastante general sobre la condición humana. Él pertenece a las categorías o presupuestos de los estudios históricos especializados, en la medida en que nos habla de la naturaleza de las formas de explicación y los conceptos adecuados para el estudio del pasado²¹. Sin embargo, en tanto tal, el concepto ontológico de tradición ofrece escasa ayuda inmediata en el proceso de construir teorías o explicaciones históricas particulares. ¿Qué procedimientos de idealización debemos utilizar para construir una tradición que explique una creencia o acción en particular? Los historiadores tienen ante sí, en primer lugar, a individuos que tienen creencias y llevan a cabo acciones; y, en segundo lugar, a tradiciones compuestas de creencias y prácticas vinculadas entre sí adecuadamente en términos conceptuales y temporales. ¿Cómo identificarían, o construirían, los historiadores una tradición en particular para explicar por qué un individuo determinado sostiene ciertas creencias y lleva a cabo ciertos actos? Varios de los problemas relacionados con el concepto de tradición surgen debido a que los historiadores tratan de responder a esta pregunta comparando las creencias y acciones del individuo con una tradición reificada. Así como rechazamos un análisis esencialista de la tradición, debemos rechazar también la tentación de ubicar a los individuos en una tradición verificando que sus creencias y acciones coincidan con una lista de ideas centrales, con una postura filosóficamente apropiada, o con cualquier supuesto rasgo definitorio de una tradición. Ya que las tradiciones no son entidades fijas de las que participan ciertos casos específicos, no podemos ubicar a las personas en una de ellas comparando sus creencias y acciones con los supuestos rasgos centrales de dicha tradición.

²¹ Acerca de la naturaleza de las categorías, cf. Ryle, G., "Categories", en: *Collected Papers*, vol. 2: *Collected Essays 1929-1968*, Londres: Hutchinson, 1971, pp. 170-184.

Más bien, dado que las tradiciones son los productos contingentes de la forma en que las personas desarrollan creencias y prácticas específicas, debemos identificar la tradición sobre el trasfondo en el cual las personas llegan a tener las creencias que tienen rastreando las conexiones temporales apropiadas a lo largo del tiempo.

No deberíamos reificar las tradiciones, como si la pregunta por plantear fuese, “¿expresa este individuo las ideas o el compromiso en las prácticas constitutivas de esta tradición fija?”; en lugar de, “¿a qué conexiones temporales necesitamos remontarnos para explicar por qué este individuo tuvo estas creencias y prácticas como punto de partida?”²². De manera similar, no deberíamos considerar que una tradición sea “un modo concreto de comportamiento”, como si hubiese algún conjunto auténtico de experiencias cuyos exponentes procuran articular en tanto constitutivo de ella²³. Las tradiciones no son entidades fijas que cumplen un papel crítico en nuestra comprensión: no nos posibilitan evaluar creencias y acciones particulares contrastándolas con un supuesto conjunto privilegiado de creencias, o un supuesto conjunto auténtico de experiencias y acciones. En lugar de ello, las tradiciones son entidades en desarrollo que cumplen un papel instrumental en nuestra comprensión: nos ayudan a explicar una creencia o acción en particular relacionándola con creencias o acciones previas.

Ningún conjunto particular de creencias, experiencias o acciones tiene un papel privilegiado, automático o natural en la definición de una tradición. Aun si Marx mismo, de algún modo, nos dijese que él había querido decir tal y cual cosa, ello no constituiría, para una tradición marxista hipostaciada, un conjunto privilegiado de creencias definitorias. La tradición marxista en la que ubicamos a alguien debe consistir en cualesquiera creencias que encontramos a medida que rastreamos las conexiones temporales de las creencias de esa persona en nuestro intento por explicarlas. La nueva afirmación de Marx sería sólo una afirmación más a la que llegaríamos, o no, al rastrear estas conexiones. No hay ninguna tradición marxista única y auténtica, sólo diversas tradiciones marxistas, cada una de las cuales ayuda a explicar las creencias

²² Cf., respectivamente, MacIntyre, A., *Whose Justice?, o.c.*; y Strauss., L., *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

²³ Oakeshott, “Political Education”, en: *Rationalism in Politics, o.c.*, p. 128.

de una persona distinta. Igualmente, ningún conjunto particular de relaciones lógicas tiene un papel privilegiado, automático o natural en la definición de una tradición. Los historiadores deben definir las tradiciones en términos de creencias que estuvieron vinculadas entre sí de manera adecuada. No pueden definir las relaciones lógicas que, creen, vinculan diversas creencias entre sí. Aun cuando Locke sostuvo creencias que podemos interpretar como respuestas a, o elucidaciones de, las creencias de Hobbes, no necesariamente Hobbes pertenecería a la tradición en la que ubicamos a Locke. La tradición en la que ubicamos a Locke debe constar de las creencias que encontramos a medida que rastreamos las conexiones temporales de sus creencias en nuestro intento por explicarlas. Los vínculos lógicos entre Locke y Hobbes se tornan relevantes únicamente si son reforzados por vínculos temporales apropiados. Los historiadores pueden identificar una tradición sólo mediante un estudio de las creencias y acciones de los individuos insertos en ella. Sólo las creencias y las acciones de los individuos pueden familiarizarlos con las tradiciones; sólo las inferencias hechas a partir de las creencias y acciones de los individuos les posibilitan explorar la naturaleza de las tradiciones; y sólo la corroboración de las creencias y acciones de los individuos les puede ofrecer pruebas acerca de sus afirmaciones sobre las tradiciones.

Ya que las tradiciones no son entidades hipostaciadas, un historiador puede decidir qué individuos pertenecen a una tradición simplemente rastreando, hasta sus predecesores, las conexiones temporales que afianzan una creencia o un acto particular. Un historiador no puede determinar si ciertos individuos pertenecen a una tradición comparando sus creencias y acciones con un momento abstracto en un argumento lógico, o con un conjunto privilegiado de creencias, experiencias o acciones. Incluso si las personas quieren identificarse con una tradición, no pueden hacerlo sosteniendo que sus creencias y acciones comparten rasgos centrales con, o abordan preguntas planteadas por, aquellos a quienes ven como sus predecesores. La gente puede identificarse con una tradición únicamente mostrando que está vinculada con aquellos a quienes ven como sus predecesores por diversas conexiones temporales apropiadas. Así, cada vez que las personas se ubican en una tradición, formulan un argumento histórico con el cual otros podrían estar en desacuerdo. Para ubicarse en una tradición deben defender una des-

cripción particular de las relaciones conceptuales y temporales entre las creencias y prácticas de aquéllos a quienes ven como sus predecesores. Más aun, esta descripción con frecuencia entrará en conflicto con las descripciones que otras personas ofrezcan sobre estas relaciones al ubicarse a sí mismas en una tradición similar o diferente. De ahí que los conflictos acerca de cómo interpretar las tradiciones sean un rasgo más o menos permanente de la vida social. Tales conflictos surgen debido a que las personas ofrecen puntos de vista incompatibles sobre el pasado en sus intentos por ubicarse en determinadas tradiciones. Estos conflictos no suponen que haya una tradición auténtica por la cual enfrentarse. Tampoco suponen que ellos, junto con los desarrollos que surjan, constituyen las características definitorias de las tradiciones²⁴.

El rechazo de todas las posturas hipostaciadas de la tradición debería llevarnos a concluir que los historiadores pueden ubicar a un individuo en diversas tradiciones, dependiendo de sus diversos propósitos. Ya que no hay tradiciones hipostaciadas, la tarea del historiador no puede ser la de ubicar al individuo en una tradición de entre un conjunto finito de tradiciones dadas. Más bien, puesto que los historiadores identifican las tradiciones a partir de las cuales alguien creyó o hizo algo rastreando a través del tiempo las conexiones temporales apropiadas, el contenido exacto que le den a la tradición dependerá de las creencias o acciones particulares que esperan explicar con ello. Si quieren explicar la totalidad de creencias y acciones de alguien, definirán la tradición en cuestión de cierto modo; pero si sólo quieren explicar una parte de estas creencias y algunas de estas acciones, podrían definir la tradición en cuestión de otro modo; y, si quieren explicar otra parte de estas creencias, podrían definir tal tradición aun de otra manera. Ya que los historiadores identifican una tradición rastreando los vínculos temporales y conceptuales a través del tiempo, comenzando con los casos particulares que quieren explicar, el contenido de la tradición que identifican suele variar según los casos que quieran explicar. Distintos rasgos de las creencias y acciones de una persona usualmente tienen conexiones temporales y conceptuales un tanto diferentes de los del resto de gente. Así, cuando dos historiadores se proponen explicar rasgos distintos de la

²⁴ Cf. MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice?, o.c.*, pp. 349-369.

vida o el trabajo de una persona, con frecuencia se remontan a conexiones temporales y conceptuales diversas, de forma que identificarán, con bastante propiedad, tradiciones ligeramente distintas como contextos explicativos adecuados para los diversos objetos que les interesan. De este modo, en un sentido muy real se puede decir que los historiadores definen las tradiciones según sus propios propósitos. Los historiadores no encasillan a cada individuo en una de varias tradiciones reificadas y predeterminadas. Eligen una tradición de entre las varias en las que podrían ubicar a un individuo, pues ella explica de la mejor manera las creencias y acciones particulares que están estudiando.

En algún sentido, los historiadores construyen las tradiciones por sí mismos al identificar las creencias y los hábitos de ciertos individuos mediante criterios cuya relevancia se deriva de sus propios intereses. Pero esto no debe preocuparnos. Cualquier abstracción que hagamos dependerá de un principio de clasificación, cuyo fundamento se deriva del propósito que tengamos al hacerla. El hecho de que construyamos tradiciones no implica que éstas sean inaceptablemente subjetivas. Su carácter objetivo depende de cuán apropiada sea nuestra comprensión de esas creencias y prácticas que clasificamos como partes de tales tradiciones, no del principio mediante el cual las clasificamos. La descripción de una tradición debe identificar un conjunto de creencias y hábitos vinculados entre sí que, intencionalmente o sin intención alguna, fue transmitido de generación en generación en algún momento del pasado. Si bien los historiadores pueden construir una tradición que convenga con el propósito de sus investigaciones, la tradición que construyan debe haber existido. Así, ellos deben mostrar que los individuos realmente tuvieron las creencias y hábitos que componen esa tradición. Más aun, si los historiadores quieren demostrar que alguien formó parte de una tradición con consciencia de ello, deben demostrar también que esta persona definió la tradición aproximadamente como ellos la definen.

Una vez que reconozcamos que los historiadores pueden elegir tradiciones que convengan con sus diversos propósitos, desestimaremos diversos encendidos debates acerca de exactamente cómo ellos deberían dotar de sentido a los individuos particulares. Considérese, por ejemplo, la afirmación de los contextualistas acerca del fracaso de los teóricos épicos al ubicar a los autores en un contexto histórico adecuado.

Más específicamente, considérese la afirmación de John Dunn acerca del fracaso de Strauss al ubicar a Locke en la tradición puritana. Hemos concluido que un contexto histórico se puede considerar apropiado dependiendo de lo que uno quiera explicar. Esto sugiere que las interpretaciones de los teóricos épicos y de sus críticos suelen ser más compatibles de lo que cualquiera de los dos grupos pareciera pensar. Por ejemplo, si, como Dunn, los historiadores quieren explicar el pensamiento político de Locke, sin duda la deuda de Locke con la tradición puritana será mucho mayor que su deuda con Hobbes. Pero si, como Strauss, los historiadores quieren explicar las características de la filosofía política moderna que pueden encontrarse en Hobbes y Locke, entonces, sin duda alguna, deberían construir una tradición considerablemente distinta de la tradición puritana que Dunn evoca²⁵. Incluso si la tradición que Strauss describe no proporciona el mejor contexto para el pensamiento de Locke en su conjunto, podría ser aún apropiado para explicar los rasgos del pensamiento de Locke en los que él está interesado. El reclamo de Dunn de que Strauss ignora la deuda de Locke con respecto a las ideas religiosas de los puritanos no es acertado. Para rechazar adecuadamente las tradiciones construidas por los teóricos épicos como Strauss, los contextualistas deben mostrar que esas tradiciones no incorporan conexiones temporales y conceptuales apropiadas. Deberían desaprobador a Strauss no porque malinterprete a ciertos autores, sino, como lo han hecho J.G.A. Pocock, Quentin Skinner y otros, sosteniendo que la tradición que él postula carece de conexiones temporales adecuadas²⁶. Con mucha frecuencia, los teóricos épicos evocan una supuesta tradición de trabajos clásicos, que va desde Platón en adelante, sin molestarse en demostrar la existencia histórica de genuinos vínculos temporales entre los trabajos que se incluyen en esta tradición.

²⁵ Dunn, John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969; y Strauss, *Natural Right*, o.c.

²⁶ Pocock, J.G.A., "Prophet and Inquisitor", en: *Political Theory*, 3 (1975), pp. 385-401; Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en: Tully, J. (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge: Polity Press, 1988, pp. 29-67; y, más amablemente, Gunell, J., "The Myth of the Tradition", en: *American Political Science Review*, 72 (1978), pp. 122-134; y Gunell, J., *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, Mass.: Winthrop Publishers, 1979, especialmente las pp. 34-93.

Una vez que reconozcamos que los historiadores pueden elegir tradiciones que convengan a sus diversos propósitos, negaremos que deban siempre definir una época dada en términos de una única tradición, *episteme*, o lo que fuere. Rechazar la hipostación de las tradiciones implica que no podemos afirmar acerca de las tradiciones lo que Michel Foucault afirma acerca de las *epistemes*, esto es, que “en cualquier cultura y momento dados, hay siempre sólo una *episteme*”²⁷. Concluimos anteriormente que las tradiciones no definen los casos incluidos en ellas, ya que los discípulos son agentes con un papel activo en el proceso de aprendizaje. Ahora hemos concluido que los historiadores eligen las tradiciones de manera que convengan a los casos particulares que quieren explicar. Así pues, es claro que no hay razón alguna por la cual deban ellos seleccionar las tradiciones que cubren toda una época. Los individuos están en desacuerdo entre sí, del mismo modo en que también concuerdan entre sí, así es que los historiadores pueden siempre seleccionar diversas tradiciones que estaban presentes en cualquier momento dado. Más aun, ya que los individuos pueden estar en desacuerdo a diversos niveles de generalidad, los historiadores pueden elegir con cuánta amplitud quieren definir sus tradiciones. Sin duda, pueden seleccionar temas muy generales que caractericen toda una época, y, es más, podrían luego describir el resultado en términos de algo así como una *episteme*, si bien no una que excluya la agencia. Del mismo modo, sin embargo, ellos pueden elegir temas que se encuentren sólo en este o aquel grupo y, además, es factible que describan el resultado obtenido en términos de diversas tradiciones en competencia que se superponen. Podemos concluir, entonces, que el pensamiento y las prácticas de una época no pueden tener un carácter monolítico, que excluya la posibilidad de que los historiadores afirmen que hay más de una tradición operando sobre ellos.

Si los historiadores identifican una sola tradición, o *episteme*, que gobierna toda una época, esa tradición será de poco interés pues tendrá escasa capacidad explicativa. Una época está constituida por las creencias y acciones de diversos individuos con todos sus acuerdos y desacuerdos. Los historiadores seleccionan una tradición de esta miscelánea de

²⁷ Foucault, M., *Order of Things*, o.c., p. 168.

creencia y acción para explicar un conjunto particular de casos. El valor explicativo de las tradiciones reside en su manera de ilustrar el proceso por el cual los individuos heredaron las creencias y prácticas de sus comunidades. Así, mientras más ampliamente definan los historiadores una tradición, más débil será su capacidad explicativa. Si eligen *epistemes* monolíticas, tendrán que definir las sólo en términos de las creencias sostenidas y las prácticas llevadas a cabo por todos los individuos de una época, de manera que cuando intenten explicar las creencias y acciones de individuos particulares, serán capaces de explicar sólo por qué sostuvieron estas creencias universales y llevaron a cabo estas acciones universales, no por qué sostuvieron muchas otras creencias más específicas ni por qué llevaron a cabo muchas otras acciones más específicas.

Mientras más reducida sea la definición de una tradición, mayor será su capacidad explicativa. Los historiadores eligen tradiciones históricas específicas a partir de la tradición general, en la cual todos nosotros cobramos existencia, para poder mostrar cómo opera el proceso de herencia con respecto a casos específicos. Seleccionan ciertas tradiciones de la tradición, concebida ésta como el trasfondo general de la vida humana, para explicar rasgos específicos de tal vida. El valor de las tradiciones que seleccionan se deriva de la capacidad explicativa de los vínculos conceptuales y temporales encontrados entre las creencias y acciones de las que se componen las tradiciones. La claridad y la precisión con las que los historiadores analizan estos vínculos determinan la inteligibilidad y relevancia de la tradición que elijan. Mientras más exacta sea la descripción que hagan de estos vínculos, mayor será nuestra capacidad para comprender la naturaleza y ubicación de la tradición; y, así, mayor será también su labor explicativa. Los vínculos temporales revelan un flujo desde las creencias de los maestros hacia las de los alumnos. Ellos muestran cómo las creencias y prácticas relevantes se transmitieron de una generación a otra; explicando con ello por qué las creencias perduraron a través del tiempo. Los vínculos conceptuales revelan un patrón en las creencias que se mantuvo cohesionado a lo largo del tiempo. Ellos nos muestran cómo las creencias y prácticas relevantes forman un conjunto bastante coherente; explicando con ello por qué se mantuvieron unidas formando un todo flexible, en lugar de mantenerse como unidades aisladas o unidades reunidas por simple azar.

Nuestra discusión acerca de la tradición y la explicación ha mantenido un nivel general. Apenas nos hemos aproximado a una respuesta a cuestiones específicas como, “¿es el marxismo una tradición?”, o “¿fue Jeremy Bentham el maestro de J.S. Mill?”. Tampoco hemos ofrecido criterios claros que nos ayuden a determinar tales cuestiones. La inquietud aquí radica en el hecho de que evitar casos específicos apuntaría hacia la evasión de preguntas como, “¿qué grado de modificación es compatible con la presencia de una tradición?”, y “¿qué evidencia necesitamos para establecer la presencia de una relación maestro-discípulo?”. ¿Cómo podemos responder a estas preguntas? Lo primero que debe notarse es la ubicación de criterios mínimos en nuestra consideración de la tradición. Las creencias presentes en una tradición deben conformar un todo inteligible que podamos reconocer como tal; como, en la mayoría de descripciones, lo hace el marxismo. De manera similar, un discípulo debe compartir ideas con un maestro de quien habría podido adquirirlas; como, en la mayoría de descripciones, lo hace Mill con Bentham. En segundo lugar, debe notarse la insuficiencia de estos criterios mínimos. Ya que construimos las tradiciones para explicar un caso particular posterior, la cuestión por formular no sólo es si se puede o no mostrar que los vínculos relevantes existen, sino, además, si ellos son o no los que proveen la mejor explicación de ese caso posterior. Necesitamos mostrar que la tradición que postulamos es la explicación más útil de las creencias o hábitos que queremos explicar. Finalmente, hay que observar que, pese a la insuficiencia de nuestros criterios mínimos, no podemos especificar criterios más sólidos. Puesto que el valor de cualquier tradición que construyamos depende de si se trata de la explicación más útil de un caso particular, el sustento para postularla debe depender de la comparación que se haga con las alternativas disponibles, no sólo de una evaluación sobre la base de criterios independientes. No podemos determinar asuntos específicos como, “¿es el marxismo una tradición?”, o “¿fue Bentham el maestro de Mill?”, sólo mediante la evidencia y mediante una teoría de la tradición. Sin embargo, dejar los asuntos específicos abiertos de este modo no implica evadirlos, precisamente porque nuestra teoría de la tradición establece que debemos dejarlos así abiertos.

La tradición constituye el trasfondo ineludible de la vida humana. Los historiadores construyen tradiciones particulares a partir del flujo

general de la tradición, trazando las conexiones temporales y conceptuales que fluyen desde el objeto particular, u objetos particulares, que quieren explicar. ¿Cuáles son la naturaleza y los límites del papel que cumplen las tradiciones en la explicación de los casos particulares? Anteriormente concluimos que, si bien la tradición es el trasfondo ineludible de todo lo que decimos y hacemos, no es una presencia constitutiva de todo lo que decimos y hacemos. Las tradiciones no son entidades hipostaciadas que aparecen bajo ropajes diversos en diversos momentos. Son, más bien, entidades contingentes y en evolución que operan mediante la influencia de los maestros sobre los discípulos, y los discípulos pueden luego ampliar y modificar esas tradiciones de maneras ilimitadas. Así, el papel de las tradiciones debe ser explicar por qué las personas tienen originalmente ciertas creencias y prácticas, no explicar por qué modificaron luego tales creencias y prácticas iniciales del modo en que lo hicieron. Puesto que los discípulos se mantienen fieles a sus herencias en algunos casos, se aferran a creencias y prácticas que corresponden a una tradición que otros les impartieron. Cuando un discípulo aprende algo de un maestro, una manera de explicar las creencias y acciones de los discípulos es decir que las aprendieron de sus maestros. De este modo, en ocasiones los historiadores pueden explicar por qué las personas creen o hacen algo diciendo simplemente que lo aprendieron de maestros que les impartieron una tradición. Lo que es más importante, ya que ninguna creencia o acción puede ser autofundante, los individuos deben siempre ubicar sus creencias y acciones particulares en un conjunto mayor. Los discípulos deben adquirir un conjunto de creencias y acciones en un proceso inicial de socialización, antes de poder alterar dicho conjunto. Cuando los discípulos toman distancia de sus herencias, lo hacen necesariamente sobre el trasfondo de la tradición que sus maestros les impartieron. Así, cualquier historiador que quiera explicar el desarrollo de las creencias y acciones de las personas, debe partir de la tradición en la que se iniciaron sus sujetos.

32

Cuando los historiadores identifican una tradición como el punto de partida de un individuo, describen sus creencias y acciones en relación con otras múltiples que han elegido de la compleja totalidad del pasado. Asocian la imaginaria, la sintaxis, la fraseología y el contenido conceptual de tales creencias y acciones con los de un conjunto identificable de creencias y acciones previas. Al hacerlo, muestran que esta

persona estaba inscrita en una tradición conformada por ese conjunto de creencias y acciones previas, donde, por supuesto, estar inscrito en una tradición no significa seguirla servilmente, sino, más bien, surgir de ella. Asimismo, cuando los historiadores muestran que una tradición constituyó el punto de partida de un individuo, la identifican como un punto de partida que conviene a la explicación que ofrecen para sustentar el posterior desarrollo de esa persona. Decir que las tradiciones constituyen, para los historiadores, puntos de partida para explicar algo es, no obstante, reconocer que éstas no son suficientes para tales explicaciones. Dado que las tradiciones se transforman como resultado de la agencia humana, no pueden ellas explicar de qué forma las personas desarrollan ciertas creencias y prácticas. Así, los historiadores no pueden invocar a la tradición para explicar por qué los individuos modificaron su herencia como lo hicieron; no pueden hacerlo pues modificar una herencia es un acto de agencia llevado a cabo sobre el trasfondo de una tradición, pero no decidido por él. En consecuencia, para explicar en profundidad por qué las personas creyeron e hicieron lo que creyeron e hicieron, los historiadores deben complementar las explicaciones que se remiten a la tradición con explicaciones que se remitan a la agencia.

La tradición y la ética

La tradición es el trasfondo ineludible, aunque difuso, de las creencias y acciones humanas. Como tal, ella le ofrece al historiador un medio de explicación: un historiador puede explicar, al menos parcialmente, una creencia, una acción o un conjunto de creencias o prácticas, ubicándolos en la tradición que les da forma. Sin embargo, pese a la utilidad de este concepto, muchos historiadores mantienen una actitud de sospecha frente a él. Quizás la principal fuente de sus sospechas reside en los usos políticos que los conservadores hacen de este concepto. Así, para concluir, quiero explorar brevemente cuáles son las implicancias éticas y políticas del concepto de tradición. El punto central aquí es que la naturaleza ineludible de la tradición le impide ser buena o mala. Ya que no podemos escapar al influjo de la tradición, la idea de que debemos procurar preservarla debe ciertamente parecer extraña. Su naturaleza ineludible sugiere, más bien, que la pregunta ética que se debe plantear es, ¿qué clase de tradición deberíamos tratar de estimular? Los

conservadores suelen abogar por tradiciones más cerradas y jerárquicas. Defienden tradiciones que son hostiles a la innovación frecuente y que apelan a una élite autoritaria como baluarte en contra de tal innovación. De hecho, el entusiasmo con el que los conservadores promueven esas tradiciones suele conducirlos a inventar autoridades, símbolos y representaciones para reforzar lo que, en realidad, es una nueva tradición. Los radicales, no obstante, podrían abogar legítimamente por tradiciones más abiertas e igualitarias, bastante distintas de las que promueven los conservadores. Sabiendo que los seres humanos somos capaces de acción, por ejemplo, los radicales podrían promover tradiciones que reconozcan explícitamente esta capacidad e incluso alentar a sus seguidores a innovar²⁸. Por supuesto, los conservadores suelen sugerir que la innovación excesiva es inaceptablemente perjudicial para el orden social. Sin embargo, es claro que si esta sugerencia es correcta o no, es un asunto de juicio sociológico; después de todo, los radicales podrían sugerir razonablemente que un entorno demasiado restrictivo es, al menos, tan perjudicial para el orden social como lo es la innovación excesiva.

Reconocer la realidad ontológica, y el papel explicativo, de la tradición no significa en modo alguno comprometerse con una ética o una política conservadora. Los historiadores deberían reconocer que los individuos llegan a tener creencias y a realizar acciones sólo sobre el trasfondo de la tradición; donde la tradición ejerce influencia sobre, pero no determina o limita, tales creencias y acciones. Así, ellos deberían construir tradiciones apropiadas para explicar las ideas, eventos y prácticas del pasado.

(Traducido por Michell Nicholson, revisado por Pablo Quintanilla)

²⁸ He considerado algunas implicancias éticas y políticas de un reconocimiento de la agencia, pero un rechazo de la autonomía, en Bevir, M., "Foucault and Critique: Deploying Agency Against Autonomy", en: *Political Theory*, 27 (1999), pp. 65-84.