RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Mudrovcic, María Inés

El valor heurístico de un análisis formal del concepto de tradición

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Mudrovcic, M. I. (2001). El valor heurístico de un análisis formal del concepto de tradición. Prismas, 5(5), 329-336. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2716

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

*El valor heurístico de un análisis formal del concepto de tradición**

María Inés Mudrovcic
Universidad Nacional del Comahue

Mucha ha sido la literatura que se ha dedicado a precisar el alcance semántico que el término tradición adquiere en los diferentes contextos y la sensación que se tiene es que nos encontramos ante un concepto polisémico con versatilidad suficiente para adecuarse a argumentaciones de diversa índole. Quizás las únicas notas comunes que se le reconozcan sean que éste alude al pasado, a algo heredado y transmitido. Ahora bien, pocos se pondrían de acuerdo en qué se quiere significar con pasado, qué es lo que se hereda y cómo se lo transmite. La anarquía semántica se hace particularmente visible cuando se recorren las obras de historiadores, sociólogos, filósofos de las ciencias, hermeneutas, en las que abundan expresiones tales como "tradición inventada", "tradición hegemónica", "metatradición racional", "tradición de investigación", etc. Aparentemente, su uso en ámbitos tan diversos ha significado un debilitamiento en su extensión. En general, la queja más común de los historiadores y los filósofos de vertiente hermenéutica es que los filósofos y los historiadores de las ciencias dan un sesgo muy racional al concepto de tradición, mientras que estos últimos acusan a los primeros de usar una concepción demasiado metafórica y romántica del mismo.

Sin embargo, frente a este aparente caos que ha llevado a algunos a afirmar que apelar a la tradición es como "apelar a la nada",[1] podemos encontrar una línea de tratamiento común en lo que constituiría un intento de formalizar el concepto de tradición permitiendo un reordenamiento de su aspecto descriptivo. Dejando de lado su aspecto descriptivo, el esfuerzo se ha orientado a subrayar de qué modo el concepto de tradición es condición de posibilidad del cambio histórico. Creo que los análisis formales de esta naturaleza poseen la ventaja de delimitar el alcance de las categorías involucradas permitiendo conservar los diferentes matices que pudieran surgir en su consideración empírica. En lo que sigue, intento mostrar el valor heurístico de las categorías metahistóricas de espacio de experiencia y horizonte de expectativas (Koselleck) y de tradicionalidad y tradición (Ricoeur) para el análisis del alcance del concepto de tradición. Con los términos de reiteración, ruptura y crítica distinguiré tres articulaciones posibles entre el presente y la tradición, entendida ésta como categoría formal interna al espacio de experiencia. Al respecto sostendré que la conciencia histórica[2] es una determinación particular de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa y que se caracteriza por una peculiar relación del presente histórico con la tradición: relación que se define como crítica.

Koselleck presenta las categorías espacio de experiencia y horizonte de expectativas en el marco de una semántica de los tiempos históricos. Son formales, es decir, constituyen las condiciones de posibilidad de las historias concretas y en cuanto tales son categorías del conocimiento. Las historias empíricas posibles son, entonces, determinaciones materiales de dichas categorías. Por su generalidad, tematizan

* A propósito de Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós, 1993, 368 páginas, y Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, vol. III, 1996.

[1] S. Turner, *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 100.

[2] El alcance dado en este trabajo a la expresión "conciencia histórica" es el que le otorga Gadamer, i. e., "una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene", en *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 43. No es mi intención comprometerme con ciertos presupuestos metafísicos que adquiere la expresión "conciencia histórica" en algunos autores, como es el caso de A. Heller, por ejemplo, ni utilizarla como categoría para caracterizar épocas históricas, como hace el propio Gadamer, sino darle el alcance que le diera Gadamer en este párrafo para caracterizar simplemente una actitud que se asume frente al pasado sin atarla a época alguna.

la temporalidad del hombre por lo que son apropiadas para una antropología filosófica y metahistóricamente remiten a la estructura de la temporalidad de la historia. En este sentido, indican la relación interna entre pasado y futuro de forma dialéctica: "no se puede tener un miembro sin el otro. No hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa".[3]

Ambos conceptos coordinan el pasado y el futuro en el presente. Si "la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados [...] también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir".[4]

El espacio de experiencia constituye un pasado sedimentado, estratificado sin posibilidad de medirlo cronológicamente pero sí de fecharlo a partir de indicadores temporales de acontecimientos pasados en torno de los cuales se organizan las experiencias.

Experiencia y expectativa, para Koselleck, no son conceptos opuestos sino que indican la tensión propia del tiempo histórico. Sin experiencias no hay expectativas, éstas constituyen las anticipaciones vinculadas a acontecimientos pasados transmitidos y conservados. Inversamente, las expectativas no cumplidas, los acontecimientos que no responden a las anticipaciones se transforman en nuevas experiencias. Es la tensión entre ruptura y continuidad, entre experiencia y expectativa, lo que permite explicar el cambio histórico.

Koselleck muestra el valor heurístico de estas categorías en el análisis de la modernidad entendiéndola como un "tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas".[5] A diferencia del mundo campesino-artesanal del 1700 en el que había correspondencia entre el horizonte de expectativas y el espacio de experiencia, la creciente movilización en el mundo político fracturó su simetría. La acuñación a fines del siglo XVIII del término progreso es para Koselleck un indicador "de que ninguna expectativa se puede derivar ya suficientemente de la experiencia precedente".

Ricoeur retoma estos análisis de Koselleck enriqueciéndolos con el aporte de nuevas categorías: la de tradicionalidad y la de tradición. Comparten con los conceptos de espacio de experiencia y horizonte de expectativas su carácter formal y metahistórico, pero se trata, en este caso, de categorías internas al espacio de experiencia. La tradicionalidad remite a la estructura de la temporalidad propia de dicha categoría. Si Koselleck había caracterizado al espacio de experiencia como la presencia del pasado en el presente, el haber-sido hecho presente a través de la experiencia, Ricoeur intenta con la categoría de tradicionalidad determinar de qué modo se efectúa esa presencia del pasado como la temporalidad propia interna de la experiencia.[6] La tradicionalidad constituye el encadenamiento formal que señala la continuidad entre el pasado heredado y la recepción que del mismo realizamos. Encuentra en la expresión casi metafórica de "tiempo atravesado" (que toma de la obra de Proust) la forma más acabada de expresar la realización de la tensión entre pasado y presente: ni un pasado acabado y muerto sólo recuperable por la investigación histórica, ni una contemporaneidad absoluta. La distancia temporal se salva en la transmisión de la tradición y la contemporaneidad absoluta con la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones.

El otro concepto formal interno al espacio de experiencia que señala Ricoeur es el de tradición. Con este término designa el contenido material, lo transmitido, moviéndose en este nivel en un plano todavía metahistórico ya que le permite establecer las condiciones de posibilidad para el estudio de las tradiciones concretas. La tradición se constituye por las cosas dichas en el pasado y transmitidas, lo que significa que "no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación relativa de herederos".[7] Las cosas dichas constituyen proposiciones de sentido con

[3] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 336.
[4] Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 338.
[5] Cf. Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 343.
[6] Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, Siglo XXI, 1996, vol. III, p. 959.
[7] Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 961. Ricoeur realiza estos análisis a partir de la hermenéutica gadameriana. Al respecto es interesante señalar su posición con relación al debate entre la crítica de las ideologías y la hermenéutica de las tradiciones. Aun cuando confiese que su intención no es atenuar el conflicto, en realidad lo disuelve ya que muestra que no hay una verdadera controversia entre Gadamer y Habermas pues ambos parten de "dos lugares diferentes": la reinterpretación de los textos recibidos de la tradición, para Gadamer, y la crítica a las formas de la comunicación sistemáticamente alteradas, para Habermas. Cf. *op. cit.*, p. 966, nota 47.

pretensión de verdad en cuanto representan una instancia de legitimidad.

Tradicionalidad y tradición designan, entonces, la estructura formal interna del espacio de experiencia, la primera señala el modo de encadenamiento temporal, y la segunda, el contenido transmitido. Quiero señalar que estos conceptos formales introducidos por Ricoeur como articulaciones internas al espacio de experiencia reducen, a mi juicio, el alcance original que Koselleck había atribuido a dicha categoría. En efecto, los análisis que efectúa Koselleck del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa se dirigen a mostrar que estas categorías son adecuadas para la investigación empírica. Pero las unidades concretas por él seleccionadas varían desde un Turgot al "mundo campesino de hace 200 años". La ejecución de Carlos I, elemento del espacio de experiencia de Turgot, le abrió su horizonte de expectativa "cuando instaba a Luis XVI a que realizase reformas que le preservasen del mismo destino de aquél".[8] Asimismo, para los campesinos del 1700 las expectativas que mantenían "se nutrían totalmente de los antepasados y también llegaron a ser las de los descendientes".[9] En dichos ejemplos, Koselleck oscila del individuo al grupo social. Pero si aceptamos con Ricoeur que la tradicionalidad y la tradición articulan la temporalidad y los contenidos transmitidos respectivamente del espacio de experiencia, la aplicación de dicha categoría se restringe al individuo en tanto miembro de un grupo social. En efecto, un individuo puede fundar sus expectativas en experiencias personales. En este caso creo más apropiado utilizar el término "retención" para caracterizar la temporalidad propia del espacio de experiencia, que "tradicionalidad", ya que este último mienta un tiempo social. En el lenguaje corriente, la expresión "individuo experimentado" alude precisamente a la riqueza de experiencias vividas por dicho individuo, lo que lo distingue por sobre los demás. Por el contrario, la tradicionalidad como temporalidad del espacio de experiencia abre un horizonte de expectativas para individuos en tanto que el sentido de sus acciones esté determinado por el grupo al que pertenece. El soporte de la tradición es el grupo y no el individuo, sin el grupo social es impensable la tradición, pero podemos imaginar experiencias individuales que abran expectativas sin necesidad de referirlas a un grupo social. Aun cuando las esperas de las personas puedan estar fundadas en experiencias individuales, el aporte de Ricoeur orienta las categorías de Koselleck hacia una temporalidad social.

Si el presente fue caracterizado por Koselleck como el lugar de la presencia del pasado, y el futuro, resultado de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas, para Ricoeur dicha intersección se caracteriza como iniciativa, lo que permite la confluencia de una teoría de la acción con el pensamiento de la historia: "el presente ya no es una categoría del ver, sino del obrar".[10] En efecto, la acción condensa el pasado de la experiencia y el proyecto de la expectativa. El análisis de Ricoeur se hace particularmente claro si lo remitimos a la acción política que, inscripta en el espacio público, encuentra su sentido manifiesto en la expectativa a satisfacer, pero retrospectivamente deriva su racionalidad del espacio de experiencia compartido por los contemporáneos en el que se inserta.

En síntesis, espacio de experiencia y horizonte de expectativas en tanto indicadores formales se aplicarían al análisis concreto de las transiciones históricas. Asimismo, las categorías de tradicionalidad y tradición, internas al espacio de experiencia, permitirían entender el modo efectivo en que el pasado afecta al presente. Se da por sentado aquí que ningún presente puede pensarse con independencia del pasado y del futuro.

Los análisis de Koselleck están centrados en la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas pero aun cuando dicha tensión se efectúa en el presente su atención se orienta, principalmente, a destacar el modo o cualidad que adquieren pasado y futuro. Por otro lado, Ricoeur retoma estos análisis en el marco del capítulo dedicado a la hermenéutica de la conciencia histórica, por lo que únicamente tematiza lo que él denomina "presente histórico". Estas categorías no pueden utilizarse para el análisis de las articulaciones temporales de la larga duración puesto que las mutaciones de sistemas o estructuras a las que refiere nunca pueden ser directamente experimentadas y sólo son visibles mediante la aplicación de categorías de conocimiento histórico que carezcan de

[8] Koselleck, *op. cit.*, p. 337.
[9] *Ibid.*, p. 344.
[10] Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, p. 974.

dimensión antropológica, i.e., sólo una reconstrucción retrospectiva historiográfica puede recortar las unidades de análisis (civilizaciones, tradiciones, epistemes, mentalidades, mundos de vida, etcétera).

Sin embargo, en un artículo publicado casi diez años más tarde,[11] Koselleck reúne la articulación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas bajo la categoría general de experiencia, intentando, infructuosamente a mi modo de ver, conservar el sesgo antropológico aun para las transiciones de larga duración. El objetivo de este nuevo trabajo no se dirige a tematizar el tiempo histórico directamente sino a explicitar la relación existente entre las modalidades de la experiencia histórica y la metodología propia del conocimiento histórico. En esta ocasión la categoría de experiencia engloba las tres instancias del tiempo histórico: el pasado acontecido, el futuro esperado y el presente vivido. La hipótesis de Koselleck es el condicionamiento mutuo de las mutaciones de experiencias y los cambios de métodos históricos. El nexo lo encuentra en la evolución de la noción de experiencia (*erfahren, Erfahrung*) tal como es desarrollado por J. Grimm.[12]

Grimm señala la significación activa de "investigación", "exploración", "verificación", que poseía originalmente el término experiencia. Dicho alcance semántico se relacionaba fuertemente con la noción griega de *historein,* que tenía el sentido no sólo de "contar" o "relatar" sino, además, de "explorar" e "investigar". Sin embargo, en la época moderna, Grimm observa un desplazamiento hacia una concepción pasiva de la experiencia: "se redujo a la simple percepción visual y auditiva de las cosas, sin que presuponga ningún procedimiento ni ninguna investigación".[13] Se produce una disociación entre "la experiencia en tanto que experiencia de la realidad vivida y la experiencia como actividad intelectual". Sólo el concepto kantiano de experiencia vuelve a reunir sus aspectos pasivo y activo ya que, para Kant, toda experiencia supone que la intuición dada sea subsumida bajo un concepto. Esta disyunción se produce, para Grimm, en momentos en que en el ámbito alemán comienza a considerarse la historia como una ciencia autónoma. Desde el punto de vista metodológico, según Koselleck, "era necesario separar la experiencia de la realidad y su elaboración científica controlada".[14] De allí la hipótesis que guiará toda la argumentación: si se acepta la distinción semántica entre los *pragmata*, las *res gestae* y la ciencia histórica, "será posible delinear a partir de cada uno de estos dos dominios la acción recíproca que ejercen el uno sobre el otro".[15] Las experiencias históricas engendran innovaciones metodológicas e, inversamente, los cambios de método revierten sobre nuevas experiencias ("sin la visión escatológica del mundo de la Iglesia cristiana, no habrían sido posibles [...] las Cruzadas"). Sobre tres modos diferentes de experiencia se articulan tres formas de hacer historia.

La primera forma de experiencia o de articulación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas, para emplear las categorías de *Futuro pasado*, es lo que Koselleck denomina "experiencia original". Se "gana" experiencia en la medida en que ocurre algo que no fue anticipado: "sobreviene como por sorpresa". Cuando este tipo de experiencias ocurre se constituyen como únicas. La segunda posibilidad de adquirir experiencia es cuando lo que sucede confirma la anticipación hecha. El proceso de acumulación permite esperar lo que es posible que ocurra. Aunque Koselleck no lo mencione explícitamente, creo que tanto las anticipaciones que son rotas como las que son confirmadas por la ocurrencia de los acontecimientos no deben ser entendidas como anticipaciones que se formulan siempre en forma consciente sino que tienen el alcance de lo que Husserl denominara "protenciones" del horizonte de presente.[16] Ahora bien, los sujetos de ambos tipos de experiencias los constituyen los

[11] Reinhart Koselleck, "Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historish-anthropologische Skisse", en C. Meier & J. Rusen (eds.), *Historische Methode*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, compilado en R. Koselleck, "Mutation de l'expérience et changement de méthode. Esquisse historico-antropologique", en *L'expérience de l'histoire*, Gallimard y Seuil, 1997. En adelante *L'experience*.

[12] Koselleck se refiere al texto de J. Y W. Grimm, *Deutsches Woterbuch*, Leipzig, 1862, reimpreso en Munich, 1984, vol. 3, en *L'expérience*, p. 202.

[13] *Ibid*.

[14] *Ibid*., p. 204.

[15] *Ibid*., p. 205.

[16] Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 39. La mención es sólo analógica dado que la perspectiva de Husserl está centrada, en este caso, en el sujeto individual.

individuos y los grupos generacionales. Tanto Koselleck como Ricoeur encuentran en el concepto de generación la articulación entre un sentido biológico y otro social de la temporalidad. Las experiencias vividas colectivamente impactan en forma diferente de acuerdo con las edades, por lo que Koselleck prefiere hablar de unidades generacionales políticas como las "que tienen como rasgo común haber hecho y adquirido experiencias únicas o repetidas" y que, por lo mismo, se aseguran de historias comunes. Reconoce, por último, una tercera mutación de experiencia que es propia de la larga duración. Se trata de "una mutación sistémica que sobrepasa a las personas y a las generaciones y que sólo una reflexión histórica puede aprehender retrospectivamente".[17] Es en este sentido que se habla, por ejemplo, de la disolución del Imperio Romano o de la transformación de las culturas paganas por el cristianismo. En este punto se hace problemática la aplicación, por parte de Koselleck, de la categoría de experiencia a transformaciones diacrónicas que se sustraen a la experiencia directa. Aun cuando conceda que sólo en forma análogica podemos hablar de "experiencia transgeneracional", debemos reconocer que en este nivel la aplicación del concepto de experiencia ha perdido el sentido de afección vital, ínsito en su acepción originaria y que Koselleck quería conservar. Al respecto, Ricoeur es muy claro. Retomando en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* el apartado "La sucesión de generaciones" de *Tiempo y Narración*, Ricoeur atribuye a dicha noción una dimensión abstracta que hace caer la memoria viva en el anonimato de la historia.[18] En las generaciones contemporáneas o inmediatamente predecesoras se conserva la relación carnal codificada por los sistemas de parentescos propios de la sociedad en que vivimos. Y aun cuando al sentimiento afectivo que este lugar socio-biológico suele despertar se le adhiera un nivel simbólico de filiación jurídica, dichas relaciones tienden a borrarse en la sucesión de generaciones. Sólo bajo la consideración de un historiador, las generaciones se suceden en las escrituras del estado civil.[19]

Ahora bien, estas tres modalidades de experiencia son traspuestas, según Koselleck, "en relato y en ciencia" por los métodos utilizados por el historiador. A estas formas de representación escrita de las estructuras temporales de las experiencias históricas las denomina: la historia que registra, la historia que desarrolla y la historia que re-escribe.[20] La historia que registra intenta la representación del carácter inconmensurable del acontecimiento que se ha presentado como único; la historia que desarrolla acumula las duraciones y, al considerar a los fenómenos en su repetición, transforma las comparaciones, analogías y paralelos en instrumentos de investigación; por último, la historia que re-escribe reestructura las transformaciones diacrónicas de las experiencias de la larga duración por medio de una reflexión metodológica retrospectiva.

Quisiera detenerme un momento en el concepto de la "historia que registra", que Koselleck identifica como un modo propio de la historia contemporánea o de la "crónica del presente", apropiándose de una expresión de F. Ernst.[21] Su objetivo es transformar la experiencia singular, el acontecimiento no anticipado, en conocimiento. Se hace, entonces, necesario interpelarlo metodológicamente planteando la cuestión "de saber cómo fue posible que se arribara a esto". Para responder a esta pregunta el historiador debe construir una hipótesis, lo que implica confrontar el hecho con sus condiciones de posibilidad operando "una distinción temporal entre la singularidad de las situaciones y las causas". Para Koselleck es una condición metodológica mínima relacionar los eventos "nuevos y sorprendentes" con lo que pudo hacerlos posibles para poder trasponerlos al plano del conocimiento. "A fin de dar cuenta de cada caso particular, de comprenderlo o de sacar un sentido, los análisis de casos, cualquiera sea su singularidad [...] se refieren siempre a principios de experiencia repetibles" y más adelante agrega: "de un punto de vista metodológico se trata de interpretar las experiencias primarias (suscitadas por hechos sorprendentes e innovaciones singulares) a partir de causas de la larga duración que los han hecho posibles".[22] Las justificaciones últimas de este

[17] *L'experience*, p. 212.
[18] Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 515.
[19] *Ibid*.
[20] *L'expérience*, p. 214.
[21] F. Ernst, "Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung", en *Welt als Geschichte*, 17, 1957, citado por Koselleck, *L'expérience*, p. 215.
[22] *L'expérience*, p. 219.

tipo de eventos contribuyen a "garantizar la repetibilidad de las experiencias", ya se trate del *fatum* como en Heródoto, de la ambición de poder como en Maquiavelo, de determinaciones económicas como en Marx o, podríamos agregar nosotros, de la tradición antisemita como en Goldhagen. Es decir que, para Koselleck, si el acontecimiento no esperado y sorpresivo no puede ser puesto en relación con sus condiciones de emergencia, entonces, por lo mismo, se transforma en incognoscible históricamente. Koselleck se enfrenta así, aunque sin mencionarlas, con aquellas posturas que cuestionan la posibilidad de que acontecimientos singulares como el Holocausto puedan ser abordados por las técnicas tradicionales del conocimiento histórico, transformándolos en objeto de lo sublime y, en cuanto tal, en incognoscibles e indecibles.[23] La historiografía existente acerca del Holocausto sería una respuesta de cómo los historiadores han intentado dar cuenta de "cómo fue esto posible".

Ahora bien, a partir de las consideraciones anteriores podemos caracterizar la modalidad propia que adquiere el presente como ámbito de articulación de ambas categorías: el horizonte de expectativas que se proyecta desde el presente dependerá de la relación que ese presente establezca con la tradición como categoría formal del espacio de experiencia, relación que quiero caracterizar como reiteración, ruptura o crítica. Por lo mismo, no son modalidades que pudiesen adscribirse sin más a la tensión entre ambas categorías tal como están caracterizadas por Koselleck. Como se señaló, el espacio de experiencia admitiría otro tipo de temporalidad si se lo remite específicamente a la subjetividad. Pero si aceptamos las categorías internas propuestas por Ricoeur accedemos a un tiempo social que excede la memoria individual. Para decirlo en otros términos: reiteración, ruptura o crítica son los modos en que el presente toma posición con respecto a la herencia del pasado entendida como lo transmitido por la tradición. La reiteración es la modalidad que adquiere el presente en las sociedades o comunidades inmersas en la tradición. La ruptura con el pasado es propia de los presentes en crisis. La crítica es la actitud hacia la tradición de un presente con conciencia histórica.

En un grupo, comunidad o sociedad inmersos en la tradición[24] el horizonte de expectativas del presente reitera el espacio de experiencia. La palabra reiteración posee el alcance que le diera M. Eliade para señalar que el acontecimiento mítico no se conmemora si no se reitera, en el sentido de hacerse contemporáneo.[25] Una sociedad inmersa en la tradición es aquella para la cual no hay diferencias cualitativas entre pasado, presente y futuro. El presente es el ámbito de reiteración del pasado a través de la repetición analógica de actos y situaciones que se espera se reproduzcan en el futuro. En efecto, la tradicionalidad como encadenamiento formal y la tradición como lo material transmitido atraviesan en una línea de continuidad el presente hacia el futuro. Espacio de experiencia y horizonte de expectativa se corresponden asegurando un proceso de reproducción uniforme del individuo y del grupo social.

Por el contrario, el presente en crisis se caracteriza por la ruptura con el sistema de convicciones heredado de generaciones anteriores. Al ser rechazados los contenidos transmitidos por la tradición, no se puede determinar el horizonte de expectativas. Se pierde, entonces, la orientación que naturalmente proporciona el espacio de experiencia: no se sabe qué esperar porque se creen falsas todas las ideas y normas pasadas que son las que orientan teleológicamente la acción presente operando como marcos de sentido. En este sentido, creo que es erróneo el rol que le atribuye Ricoeur a la utopía en el presente de crisis,[26] puesto que para ser formulada, la utopía debe permanecer anclada en el espacio de experiencia, aunque de un modo negativo. Podemos decir que la utopía

[23] Así, por ejemplo, E. Wiesel afirma: "Auschwitz no puede ser explicado ni visualizado [...] el Holocausto trasciende a la historia", en Irving Abrahamson (ed.), *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Nueva York, Holocaust Library, 1985, p. 158.

[24] Abarcamos con dichos términos un espectro más amplio de lo que comúnmente se entiende por sociedad tradicional, i.e., una sociedad en la que "el marco institucional descansa sobre el fundamento incuestionado de la legitimación por interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su totalidad" (J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt M., 1969). Es nuestro interés no sólo referirnos a este tipo de sociedades pre-capitalistas sino también a cualquier grupo o comunidad que comparta una tradición: desde un grupo de artesanos del siglo XVII hasta una comunidad de científicos en la actualidad.

[25] M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Guadarrama, 1978, p. 26.

[26] Para Ricoeur "el presente es crisis cuando la espera se refugia en la utopía y cuando la tradición se convierte en depósito muerto", cf. *op. cit.*, p. 981.

es el reverso de lo que anteriormente caracterizamos como una sociedad inmersa en la tradición. En ambas, el horizonte de expectativa reitera el espacio de experiencia aunque de forma contraria. Si el futuro es igual al pasado en las sociedades inmersas en la tradición, el futuro utópico no puede ser lo meramente diferente del espacio de experiencia, sino lo absolutamente contrario, aunque sin embargo necesita de éste para poder definirse en la oposición. Aun cuando Quevedo traduce la palabra utopía como "lo que no está en ningún lugar", lo que ha llevado a algunos intérpretes a equipararla con ucronía (lo que no está en ningún tiempo) las utopías son profundamente históricas. Las sociedades imaginadas en *Las Leyes* de Platón, en *La Ciudad del Sol* de Campanella o en la *Nueva Atlántida* de Bacon son profundamente diferentes puesto que emergen como oposiciones a espacios de experiencia distintos: es en nombre de la tradición humanista y en contra de las injusticias de las controversias teológicas que Tomás Moro implanta la tolerancia con los ateos en su *Utopía*. En este sentido, la utopía debe ser interpretada como una idea reguladora que, como señala A. Heller, aunque "contenga la realización de todos los valores universales, no indica que vayan a ser realizados de hecho".[27] Formuladas como negaciones del pasado, las utopías ayudan a establecer fines de manera tal que determinen que el futuro se parezca a ellas lo más posible, aunque se sepa que nunca podrán cumplirse por completo. Las utopías son esperas proyectadas desde un presente insatisfecho con las respuestas ofrecidas por el pasado, y esto tanto para la utopía de la teoría socialista de la historia como para la sociedad universal cosmopolita del neoliberalismo rortyano. Por lo anterior no puedo adjudicar el rol que Ricoeur concede a la utopía para un presente en crisis. Cuando la expectativa se trastoca en utopía, la tradición no se convierte en un "depósito muerto" sino en su contrapartida. El espacio de experiencia está presente en la utopía pero negado.[28] Por el contrario, con el término ruptura quiero significar la ausencia de cualquier tipo de orientación (ya sea por continuidad o por oposición) que el espacio de experiencia pueda ofrecer a un presente en crisis, por lo que el horizonte de expectativa no puede aparecer determinado bajo ningún aspecto.[29]

Por último, lo específico de un presente caracterizado por lo que denominamos conciencia histórica es la organización retroactiva del pasado por medio de la crítica de lo efectivamente transmitido por la tradición. Todos los seres humanos son conscientes de la existencia de un pasado social significativo (entendido éste como el período que se extiende más allá de la memoria individual). Sin embargo, la conciencia que el presente tiene del pasado es histórica en la medida en que éste se describe como un proceso de cambio. En efecto, tal como se señaló anteriormente, en las comunidades tradicionales el presente reitera el pasado constituyéndose en el modelo de la acción.

Por el contrario, el presente de crisis niega la continuidad con el pasado por lo que el horizonte de expectativas no encuentra anclaje en el espacio de experiencia. Pero en el presente que es consciente históricamente conviven un sentido de continuidad con la tradición, pero, a su vez, un sentido de alteridad con la misma: el presente se vive como diferente aun cuando se lo piense como resultado del pasado. La deuda con el pasado del que se es heredero (para decirlo en los términos de Ricoeur) radica en reconocerlo como fundamentalmente otro, y esta apreciación de la otredad es resultado de la instancia crítica que el presente ejerce sobre los contenidos de sentido transmitidos por la tradición.

Quiero sostener que sólo para un presente que es consciente históricamente las pretensiones de verdad de la tradición pueden ser transformadas en presunciones de verdad. El presente que interpela críticamente los contenidos transmitidos como verdaderos por la tradición pone entre paréntesis su valor de verdad y lo restituye o no luego de una discusión argumentativa. Por el contrario, la reiteración

[27] Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1993, p. 259.
[28] Cf., al respecto, Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1936, y Eugenio Imaz, *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1984.
[29] La llegada de los españoles a México constituye un ejemplo de ruptura del espacio de experiencia de los aztecas: "El hecho mismo de que los españoles hayan podido poner pie en la costa mexicana parece haber determinado, para Moctezuma, el sentido de la actitud a mantener: ante el hecho radicalmente nuevo, no hay reacción posible, pues este hecho por su misma existencia, significa el desmoronamiento del antiguo sistema de pensamiento, en el interior del cual es inconcebible. No queda más que resignarse [...] El estupor traduce pues la resignación y el fatalismo...", Tzvetan Todorov, "La conquista vista por los aztecas", en *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 50-51.

que el presente efectúa del pasado en las comunidades tradicionales se apoya en el reconocimiento sin más de la verdad de las cosas dichas y transmitidas. La ruptura con el pasado característica de los tiempos de crisis deriva de la negación pura y simple de dichas pretensiones de verdad. Pero un presente que es consciente históricamente no deriva su horizonte de expectativas del espacio de experiencia sin antes haber sometido a crítica los contenidos heredados de la tradición. La condición de posibilidad de dicha actitud crítica se fundamenta en la conciencia simultánea que el presente posee de su continuidad con el pasado y de su alteridad con el mismo. Lo continuo y lo otro son las dos modalidades que adquiere el pasado para que el presente sea percibido como espacio de cambio histórico, por lo que la tradición sometida a crítica constituye el soporte de la acción presente concebida como cambio. □