

La concepción de la cultura

Raúl Alcalá Campos*

INTRODUCCIÓN

La noción de cultura no está del todo clara y sin embargo el término se utiliza como si fuese totalmente transparente. Lo que quiero hacer en esta exposición es destacar, en primer lugar, que existen diversas concepciones del término, desde el punto de vista de diferentes disciplinas, para ello haré referencia a tres autores, un antropólogo (Ralph Linton), un sociólogo (Talcott Parsons) y un filósofo (Luis Villoro); en segundo lugar, que incluso dentro de una misma disciplina (la antropología) hay desacuerdos en la concepción de lo que la cultura es, y para finalizar; como tercer punto haré un intento de interpretación de la cultura tomando en cuenta la noción de tradición, que las posiciones anteriores erróneamente ignoran.

Es necesario aclarar que lo que pretendo es un análisis conceptual del término cultura y no tanto dar una definición (pues creo que esto, sobre todo en nuestros días, no es posible), porque considero que sería una definición vacía o, mejor dicho, con una aplicación muy



* Profesor en la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de la Universidad Nacional Autónoma de México, campus Acatlán.

reducida, dado que lo que actualmente se nos presenta son, para utilizar un concepto de Néstor García Canclini, culturas híbridas.

LA NOCIÓN DE CULTURA

Ralph Linton sostiene que no hay una definición general de cultura, sino que más bien ésta depende del tipo de investigación que se desee realizar y, dado que él tiene la pretensión de analizar el desenvolvimiento de la personalidad, la define de la siguiente manera: "Una cultura es la configuración de la cultura aprendida y de los resultados de la conducta cuyos elementos comparten y transmiten los miembros de una sociedad" (Linton, 1983: 27). Así, considera que entre el ambiente natural y los individuos se interpone una sociedad y una manera de vivir de dicha sociedad, es decir, una cultura, viéndose en la necesidad de distinguir a la sociedad de los individuos que la constituyen; la idea central de tal distinción es que la sociedad tiene primacía sobre los individuos, puesto que es la que permite la sobrevivencia de la especie, teniendo a su vez una duración mucho más larga que la de sus miembros; en palabras más claras, el proceso biológico de la reproducción es suficiente para conservar a un grupo, pero no lo es para preservar una sociedad, ya que ésta continuamente está cambiando, pero conservando sus principios básicos originales. Las sociedades son, afirma Linton, como las constitu-

ciones de los países que cambian constantemente pero preservan el espíritu que motivó su aparición. Aquí surge el problema (al que este antropólogo no se enfrenta) respecto al criterio que serviría para evaluar, cualitativa o cuantitativamente, las modificaciones que permiten sostener que se mantiene la cultura a pesar de sus posibles cambios, es decir, cómo responder a las preguntas: cuántas modificaciones (cuantitativas) puede aceptar una sociedad y seguir siendo la misma, o de qué calibre tiene que ser una modificación (cualitativa) para poder cambiar la sociedad. Este es un problema importante, que no abordaremos aquí, pues involucra un análisis sobre la identidad de las colectividades.

Los antropólogos utilizan el concepto *patrones culturales* para referirse a las pautas de conducta que permiten una cierta uniformidad entre las acciones de los miembros de una sociedad, por ejemplo, tomar los alimentos fuertes a las tres de la tarde se puede convertir en una pauta de conducta de los integrantes de una comunidad. Por ello es que Linton considera la cultura como una especie de agregado, más o menos organizado, de dichas pautas, sin que una pauta elimine los efectos de otra.

Desde luego, lo anterior presupone que toda sociedad cuenta con una cultura y de aquí se sigue que no existen "personas" incultas, pues por el hecho de ser "persona" se es culto, ya que se participa de la cultura asociada a toda comunidad de personas (entiéndase la

noción de persona como aquel ser humano constituido socialmente, de tal manera que no todo ser humano es persona, pero lo inverso sí vale (cf. Olivé, 1996).

Mencionaré brevemente algunas cuestiones que le interesan a Linton. Cuando habla del aspecto material de una cultura, Linton se refiere a aquellos objetos que una sociedad ha fabricado y utilizado de manera habitual. Sin embargo, otros autores consideran que éstos no forman parte de la cultura, pues más que incluir un objeto material, por ejemplo un hacha, como parte de la cultura, lo que hay que considerar son los elementos psicológicos a que nos remiten tales objetos, es decir, a la idea de hacha. Linton mantiene el aspecto material porque su pérdida iría en detrimento de su campo de estudio. Más adelante hablaremos nuevamente de esto.

La transmisión juega un importante papel para el mantenimiento de una cultura, pues es la manera en que las pautas de conducta pueden hacerse colectivas. En este sentido, una nueva técnica de tejer cestos no formará parte de la cultura en tanto sea propiedad de un individuo, pero tampoco se requiere que todos los individuos tengan que aprender a tejer cestos de la manera mencionada para que se constituya como parte integrante de la cultura de esa comunidad.

Para finalizar con esta breve descripción de la posición de Linton, debemos mencionar su distinción entre cultura real y construcción cultural, la prime-

ra se refiere a las pautas de conducta observables, que pueden variar dentro de cierto margen, pero al llevar a cabo estas observaciones el investigador se ve precisado a hacer una construcción teórica de dichas pautas de conducta, pues se ve limitado para describir todas las formas de conducta que constituyen una cultura.

Para el sociólogo Talcott Parsons, "...la cultura consiste (...) en sistemas de símbolos pautados u ordenados que son objeto de la orientación de la acción, componentes internalizados por las personalidades de actores individuales y pautas institucionalizadas de sistemas sociales" (Parsons, 1984: 307). Considera a los objetos culturales como elementos simbólicos de la tradición cultural que el ego acepta como objetos de una situación y no como elementos constitutivos de su personalidad, son pues, ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor. A este sistema de símbolos expresivos, que es mantenido gracias a la interacción de una pluralidad de actores, es a lo que Parsons llama *tradición cultural*.

Este autor sostiene que se pueden destacar tres notas fundamentales del concepto de cultura: es transmitida, es compartida y es aprendida. La primera se manifiesta porque es una herencia o tradición social, la cultura, pues, es una "pauta" que se puede abstraer de un sistema social particular y por ello puede ser difundida de un sistema social a otro. La segunda porque se comparten sistemas de símbolos, y la última por-

que no forma parte de la constitución genética del individuo.

En cuanto a los sistemas de símbolos como acción expresiva, éstos se hallan, como cualquier acción, pautados o formados culturalmente, y como parte de la cultura presentan un aspecto normativo que permite juzgar los intereses y acciones, así como constituir los principios ordenadores de los sistemas de símbolos expresivos. En el sistema de interacción cumplen una función triple: coadyuvan a la comunicación entre las partes, organizan el proceso de interacción a través de una regulación normativa, y sirven como objetos directos para la gratificación de las disposiciones de necesidad relevante.

Como podemos observar, estos dos puntos de vista (uno antropológico, Linton; el otro sociológico, Parsons) no se diferencian ampliamente. Es interesante prestar atención a que ambos aceptan un sistema de recompensa y castigo (reconocimiento o repudio, gratificación o privación), que permite mantener una uniformidad entre las acciones de los miembros de cualquier sociedad. También parece haber coincidencia respecto a las tres notas del concepto de cultura mencionadas: es transmitida, es compartida y es aprendida. Sin embargo, no hacen hincapié en los mismos puntos. Parsons, por ejemplo, está más interesado en las acciones de los individuos que en los resultados de la conducta, punto que preocupa a Linton, quien, en cambio, no presta demasiada atención al análisis de la comunicación y al sistema sim-

bólico asociado a ella como un punto esencial dentro de la tradición cultural, que para Parsons es de suma importancia.

Luis Villoro (1993), por su parte, manifiesta su preocupación por lo que considera una falsa antinomia: "universalidad" frente a "peculiaridad" cultural. Según Villoro, quienes se inclinan por la singularidad de la cultura sostienen dos proposiciones: a) existe algo así como una identidad nacional o étnica que permite llegar a una distinción entre las culturas (afirmación inaceptable para el autor, pues toda cultura es histórica, es decir, evoluciona y cambia a través del tiempo, de tal manera que no es posible descubrir, porque no existe, algún atributo oculto que permita identificar una cultura como diferente a otra); b) todas las culturas son equivalentes (para Villoro tal afirmación rompe con una idea cara a la modernidad: hay formas de cultura más racionales que otras).

Pero optar por la noción de cultura universal tampoco carece de problemas. Uno de ellos es la posibilidad de confundir la cultura universal con una cultura particular como la europea (otorgándole así una forma de validez universal, considerándola una cultura superior a cualquier otra). Otro de los problemas es que al establecer como valores de universalidad la racionalidad y el progreso, se corre el riesgo de que esto sea utilizado por los países desarrollados para justificar la imposición de su ideología y, por último, también es posible confundir lo que debería ser una cultu-

ra universal con los rasgos que, de hecho, a través de los medios de comunicación, se han universalizado.

Villoro, en su estudio parte de dos supuestos:

1. Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines. Para llevar a cabo esta tarea tiene que cumplir una triple función: a) expresar modos de ver el mundo, emociones y deseos, b) dar sentido a actitudes y comportamientos, de tal manera que integra a los individuos en un todo colectivo, por último, c) permitir obtener los criterios adecuados para el logro de los fines y valores, es por esto que en alguna medida garantiza el éxito de las acciones que buscan realizarlos.
2. Si una cultura cumple mejor que otra la triple función arriba expresada, entonces esa cultura será preferible a la otra que no las cumple.

Villoro sostiene la creencia de que es posible establecer *a priori* las condiciones de posibilidad que permiten entender por qué una cultura lleva a cabo esa triple función mejor que otra. Dichas condiciones normarían la realización de una cultura preferible. Sin embargo, ninguna cultura cumpliría cabalmente con estas condiciones, de tal manera que se pueden concebir como las condiciones de una cultura ideal. Esto no quiere decir que no tenga sentido la

búsqueda ellas, pues, aunque siempre habría una brecha entre la cultura ideal y las situaciones reales de cada cultura, tendríamos un criterio para criticar las situaciones existentes, dadas las condiciones normativas no cumplidas.

Hay que tomar en cuenta que si tales condiciones se pueden establecer, éstas tendrán que ser universales, en el sentido de que se espera que normen a toda cultura para que cumplan plenamente sus funciones. Su universalidad está dada por ser formales, no porque digan algo acerca de los contenidos que deberían tener las culturas.

Cuatro son los principios que menciona Villoro. En primer lugar, el de *autonomía*, es posible la recepción de creencias ajenas, siempre y cuando dichas creencias no sean impuestas por autoridad o por fascinación ciega, sino por una decisión libre y personal que permita su aceptación bajo justificaciones y razonamientos dados por la propia razón. En segundo lugar el de *autenticidad*, una cultura es auténtica cuando a) se manifiesta de manera consistente con los deseos, actitudes, creencias y propósitos de los individuos que la componen y, b) es adecuada a las necesidades de la comunidad que la produce. En tercer lugar está el *principio de sentido*, éste permite proyectar fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva, de tal manera que si una cultura es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales, entonces cumple su función como tal. Cuarto y último, el *principio de eficacia* se refiere

al uso de los medios que cada cultura debe poner en práctica para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. A este principio también le llama *condición de racionalidad instrumental*.

Con esta visión general podemos darnos cuenta de la manera en que Villoro logra desvanecer la antinomia mencionada entre particularidad y universalidad, pues es la poca claridad de estos términos lo que la genera. Se produce la contradicción porque se incluye en el primer término un grado de atraso e irracionalidad y en el de universalidad un grado de heteronomía e inautenticidad, pero se trata de una equivocación, ya que ninguno de estos dos son valores deseables por ellos mismos. En el primer caso se tiene como pretensión la preservación de la autonomía y la autenticidad, lo que no implica, según Villoro, la no universalización sino evitar la cultura de dominación. En el caso de la universalidad cultural lo que se pretende es la realización de la razón y de aquí la posibilidad de emancipación de todos los hombres. Nótese que la universalidad cultural no es un valor por sí mismo sino más bien un supuesto hipotético de la realización de una comunidad planetaria emancipada.

La diferencia de interés de Villoro es notable respecto a los otros dos autores, pues no pretende hacer un análisis social de la cultura sino que se enfrenta a las consecuencias de la concepción del término, su análisis es conceptual, busca evitar el dilema a que conduce el mal uso del lenguaje.

Después de desarrollar, a grandes rasgos, las concepciones de estos autores, parece claro que difieren debido al interés heredado de cada una de las disciplinas en las cuales se encuentran incorporados. Ahora trataremos de aclarar que incluso dentro de las propias disciplinas, el concepto de cultura tiene grandes diferencias, entraremos para ello de manera somera, al campo de la antropología.

Si tomamos en cuenta que la cultura es campo de estudio de los antropólogos, resulta natural referirnos a sus estudios para comprender dicha noción, pero en cuanto se adentra uno en ellos queda convencido de que es un concepto poco claro, sobre todo al observar el dinamismo que ha tenido el término a pesar de su juventud. De acuerdo con Word H. Goodenough (1975: 188), el término cultura se introduce en la antropología a partir de la palabra alemana *Kultur*, que se utilizaba a fines del siglo pasado para distinguir a las clases educadas de Europa (éstas tenían un mayor acercamiento a la verdad, concebida como acumulativa y progresiva). Tal concepción sirvió para diferenciar a los salvajes de la civilización, a la vez que permitía medir el progreso humano colocando de un lado a las naciones avanzadas (Europa) y del otro a las tribus salvajes. Así, se construía una escala del desarrollo de la civilización que ponía en medio al resto de la humanidad. Esta versión de cultura dentro de la antropología se debe a E. B. Tylor, quien influyó fuertemente en esta rama

La concepción de la cultura

de la ciencia. La concepción tyloriana de cultura abarcaba así todas las cosas y acontecimientos de la raza humana en su devenir histórico, incluyendo creencias, costumbres, objetos (hachas, azadones, etcétera) y técnicas (de pesca, de cortes de madera, etcétera) que son adquiridos por el hombre en tanto que miembro de una sociedad.

Por la misma época, Franz Boas, alemán nacionalizado norteamericano, utiliza la palabra cultura para referirse a un conjunto diferenciado de costumbres, creencias e instituciones sociales propios de cada sociedad, de tal manera que para él no es que las distintas sociedades tengan diversos grados de cultura, sino que, más bien, las culturas son diferentes.

A mediados de este siglo la discusión se centró en la distinción entre cultura y conducta humana, definiendo a la primera en términos de la segunda. Así, la cultura es concebida como un tipo de conducta propio de la especie humana, la cual se aprende y transmite de generación en generación. El problema al que se enfrentó esta concepción es que, en tanto conducta, la cultura se convierte en objeto de estudio de la psicología y queda fuera del campo de la antropología. Para evitar esto, los antropólogos se vieron en la necesidad de concebir a la cultura no como una especie de conducta sino como una abstracción de ésta. Kroeber y Kluckhohn, por ejemplo, la consideran una abstracción de la conducta concreta, pero no una conducta en sí misma (cf. White, 1975:

130); sin embargo, esto tiene la desventaja de que el objeto de estudio de la antropología queda circunscrito a algo que de hecho no existe, no es más que una abstracción. Así pues, los antropólogos se encuentran en la disyuntiva de que, si se concibe a la cultura como conducta humana, entonces se convierte en objeto de estudio de la psicología y no de la antropología o, si se le concibe como abstracción de la conducta, entonces deja de existir como un hecho de la realidad, quedando nuevamente la antropología sin un objeto de estudio concreto.

Para superar el dilema anterior, White define a la cultura como la clase de cosas que dependen de simbolizar, en la medida en que son consideradas en un contexto extrasomático (White, 1975: 139). Simbolizar significa, para este autor, otorgar un cierto sentido a los hechos o a las cosas, es la asignación de significados no sensoriales, siendo el lenguaje la forma más característica de simbolización.

Simbolizar es además una conducta exclusiva del ser humano. La santidad del agua bendita, ejemplo del propio White, le es otorgada por un ser humano y apreciada y comprendida por otros seres humanos. Para este autor, lo que se obtiene del proceso de simbolizar es un simbolado, de la misma manera que del proceso de aislar se obtiene un aislado. Hay dos maneras de tratar con los simbolados, una es establecer su relación con los seres humanos (contexto somático), la cual se concibe como

conducta humana y cae dentro del campo de estudio de la psicología; la otra es estudiando las relaciones entre los propios simbolados con independencia de su relación con los organismos humanos (contexto extrasomático), esto último es lo que se llama cultura y la ciencia que lo estudia culturología. Hay que resaltar que tanto la culturología como la psicología comparten el objeto de estudio, pero difieren en el contexto en que lo ubican.

Con esta definición White pretende haber superado la dicotomía anterior, pues abandona las abstracciones otorgándole un objeto real a la antropología, pero al mismo tiempo distingue entre conducta y cultura, entre psicología y ciencia de la cultura.

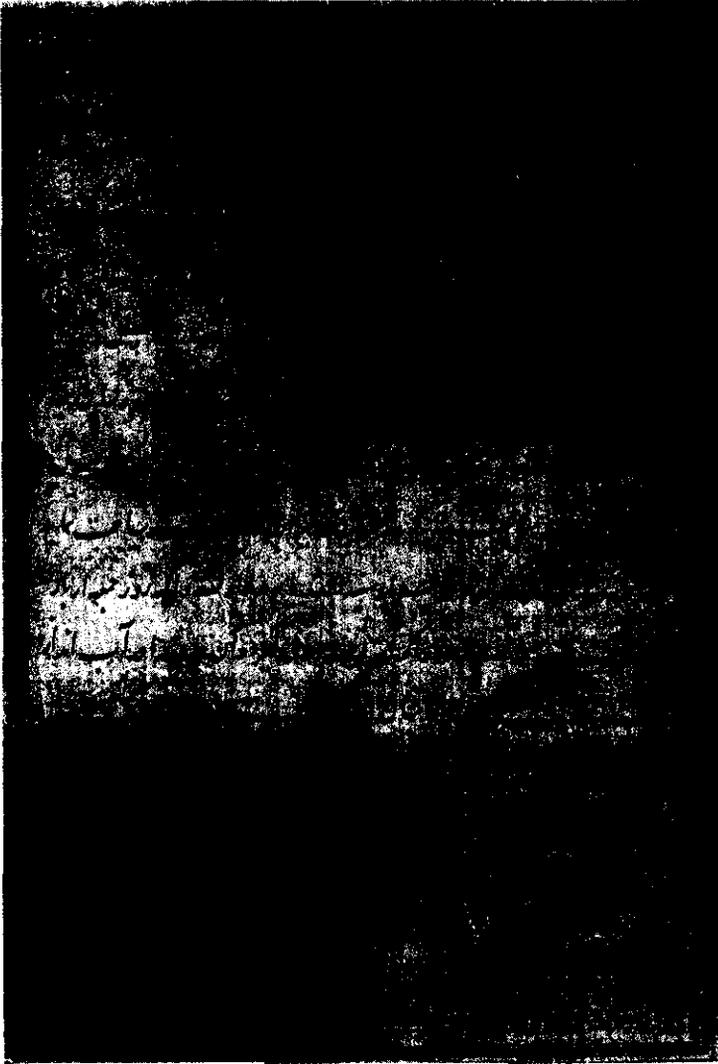
Conviene hacer ciertas precisiones respecto a su definición. En primer lugar, se acepta que la cultura se manifiesta en los seres humanos como creencias, conceptos, emociones, etcétera, en la interacción social entre los seres humanos y los objetos materiales (hachas, azadones, etcétera); de tal manera que los simbolados se consideran en un aspecto extrasomático, pero esto es distinto a afirmar que los simbolados sólo tienen lugar fuera de los organismos humanos.

En segundo lugar, sostiene White que cualquier elemento cultural muestra dos aspectos: subjetivo y objetivo. Pero esto depende nuevamente de si se le considera perteneciente al contexto somático o extrasomático. Un hacha, por ejemplo, se ha considerado como

un elemento objetivo, pero esto es un error, pues contiene un componente subjetivo cuando se le otorga cierto significado. Las actitudes y las creencias carecerían de sentido si no se manifestaran de alguna manera. Podemos diferenciar tres clases de símbolos: ideas y actitudes, acciones manifiestas y objetos materiales. Y a todos ellos se les debe considerar de manera extrasomática si se les quiere concebir como elementos culturales.

Por otra parte, aun cuando son los seres humanos los que actúan, los que hacen cosas, y no la cultura por ella misma, podemos sostener que en la explicación de los procesos culturales no es necesario tomar en cuenta a las personas. Esto lo aclara el autor sosteniendo que para averiguar si en la momificación practicada en el Perú precolombino había influencia egipcia, no se necesita tomar en consideración a los seres humanos, de la misma manera que al revisar el desarrollo de la teoría de la relatividad no es necesario tomar en cuenta el acto respiratorio de Einstein (aunque es evidente que el autor de las teorías de la relatividad tuvo que respirar mientras las elaboraba).

Es conveniente referirse a la cuestión de si se puede considerar a la conducta exclusiva de un individuo como elemento cultural. Según una concepción que comparten Linton, Durkheim, Malinowski y otros, una situación de este tipo no puede ser aceptada como cultura, pues es tal, cuando la situación es compartida por lo menos por otro



Marte y Venus; Mercurio. Viena, Nat-Bibl., ms. 1438, f. 247v (Kazwîni)

miembro de la comunidad (Linton), o por varios individuos (Durkheim), o se convierte en sistema público (Malinowski). Hay dos objeciones que White opone a esta posición: (a) si una situación es considerada como cultural porque es compartida socialmente, entonces algu-

nas sociedades no humanas, como la de los chimpancés, pueden ser consideradas sociedades culturales, ya que lo gran compartir rápidamente las innovaciones introducidas al grupo; (b) se pregunta White, cuántas personas se requieren para aceptar un elemento como

cultural. Según él, lo que se requiere es una definición adecuada que permita decidir si el elemento pertenece a la clase o no, sin importar cuantos elementos constituyen a la clase. Esto precisamente es lo que ha faltado a los otros autores, en cambio White otorga una definición que cubre los requisitos de cientificidad. Así, un elemento se considera cultural si depende del simbolizar y se le establece en un contexto extrasomático. De aquí que el carácter distintivo de la cultura no sea la socialización sino la simbolización, de tal manera que:

Cualquier cosa o acontecimiento puede perfectamente ser considerado elemento de cultura incluso si constituye por sí mismo el único miembro de su clase, del mismo modo que un átomo de cobre seguiría siendo un átomo de cobre aun en el caso de ser el único de su clase en todo el cosmos (White, 1975: 151).

Me parece que esta analogía de White no es válida pues, como él mismo sostiene, la cultura debe ser explicada en términos de cultura (White, 1975: 198), y un átomo no es un elemento cultural, por lo menos en el sentido que creo él pretende, como un objeto perteneciente a la realidad e independiente del ser humano. Así, al establecer la analogía entre un elemento cultural y otro que no lo es, no podemos, o por lo menos no tan fácilmente, transferir las características de uno al otro. Lo que creo constituye un error en White es no darse cuenta de que la simbolización presu-

pone la socialización, pues en caso contrario llegaríamos al no entendimiento social. Un palo no puede ser considerado como un elemento cultural en ninguna de las versiones citadas, pero cuando se le simboliza como cetro la situación cambia, el que sea considerado como tal otorga el poder a quien lo posea; sin embargo, no porque yo u otro cualquiera simbolice un palo en sus manos como cetro adquiere poder sobre los otros miembros de la comunidad, es necesario que los otros conozcan lo simbolizado (el simbolado) como tal para que se pueda acceder al poder.

Si aceptamos la versión de White, entonces un ser humano ajeno a toda sociedad podría generar elementos culturales siempre y cuando los simbolizara y considerara extrasomáticamente. Me parece que esto va en contra de nuestras intuiciones más inmediatas acerca de que la cultura es un producto social.

La definición de cultura en el punto de vista de White es importante, pues rescatar el papel de la simbolización es algo que no habían tomado en cuenta las definiciones anteriores. Ciertamente la simbolización tiene un papel primordial en la concepción de los elementos culturales, pero precisamente la simbolización es lo que se manifiesta en las tradiciones. Éstas preservan y transmiten los simbolados de una cultura, es en este sentido que la simbolización necesita de la tradición para su preservación. Puede ser que la primera aparezca con una independencia total o no

La concepción de la cultura

de la segunda, pero para que se mantenga como tal tiene que incorporarse en una tradición. No nos referimos pues a las tradiciones en su sentido corriente, como bailables o pintura de una comunidad, estos casos son más bien la manifestación de la tradición, el instrumento para la transmisión del símbolo.

Curiosamente son los filósofos de la ciencia los que, en nuestros días, se han interesado más en el estudio de las tradiciones y su papel en el desarrollo científico. Esto no quiere decir que otros estudiosos, como Gadamer, no se hayan ocupado del tema, lo único que afirmo es que los primeros han puesto más énfasis en su estudio. Sin embargo, parece no haber claridad al respecto. Esto se debe, desde mi punto de vista, a que su noción de tradición obedece a los esquemas de racionalidad que cada uno acepta. Por ejemplo, Popper sostiene una noción de tradición dividida en dos partes, por un lado, una especie de metatradición que, de acuerdo con él, se inició desde los griegos, en ésta se considera que la ciencia puede ser concebida como un mito con una actitud añadida, es decir, la actitud crítica:

Mi tesis —afirma Popper— es que lo que llamamos “ciencia” se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto de un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito. Antes sólo existía la tradición de primer orden. Se transmitía una historia de-

finida. Luego hubo, por supuesto, una historia que se transmitía, pero iba acompañada de algo así como de un silencioso texto complementario, con un carácter de segundo orden: “Se lo entrego, pero dígame que piensa de ella, piense en la cuestión. Quizás usted pueda ofrecernos una historia diferente.” Esta tradición de segundo orden era la actitud crítica o razonadora (Popper, 1991: 164).

Por otro lado, tenemos las “pequeñas” tradiciones que son las constituyentes de la práctica científica concreta, como las que se llevan a cabo en el campo de la física o de la biología.

Es importante mencionar que Popper concibe dos actitudes posibles ante la tradición, la primera es acrítica, es decir, la aceptación de una tradición sin crítica y a menudo sin ser consciente de ella; la segunda es la actitud crítica, que puede llevar a la aceptación o al rechazo de una tradición, lo cual implica el conocimiento y la comprensión de dicha tradición antes de poder criticarla, antes de poder aceptarla o rechazarla por motivos racionales. Popper sostiene también que no podemos liberarnos totalmente de la tradición, pero sí podemos liberarnos de sus tabúes al someterlos a la crítica. Es en este último sentido que el racionalista está inmerso en la tradición pero no se somete ciegamente a ella.

Otro punto importante que hay que mencionar es el de la tradición como una necesidad de la vida social, ya que

permite la transmisión de regularidades u orden sin las cuales viviríamos atemorizados y frustrados. Es en este sentido que las funciones de la tradición consisten en la creación de un cierto orden o de una estructura social y en ofrecernos una base sobre la cual actuar. Algo que podemos criticar y cambiar. Esto implica que no podemos borrar las tradiciones y crear un mundo nuevo, más bien el procedimiento racional es corregir y revolucionar la tradición, a través de la crítica, pero no suprimirla.

Thomas S. Kuhn, por su parte, concibe la investigación científica como asentada sólidamente en un consenso establecido, que se adquiere con la práctica profesional y la educación científica, es decir, que es transmisible a través de la participación dentro de una tradición científica, pues sólo dentro de ella está la posibilidad del cambio, en palabras del propio Kuhn, "...sólo las investigaciones científicas cimentadas firmemente en la tradición científica contemporánea tienen la probabilidad de romper esa tradición y dar lugar a una nueva" (Kuhn, 1982: 250). Esto lleva a lo que Kuhn llama *la tensión esencial*, es decir, a aquella tensión a la que se ve arrastrado el científico cuando tiene que abandonar una tradición con la que está fuertemente comprometido por otra que está naciendo.

El trabajo dentro de una tradición no persigue la innovación sino más bien la solución de acertijos, pero, de acuerdo con Kuhn, el efecto final de tal trabajo repercute sobre la propia tradición,

terminando por producir un cambio en ella, una revolución científica. Lo que parece claro es que tal cambio no es concebible si no se le reconoce y evalúa desde alguna tradición científica por el grupo de profesionales y no tanto por el científico individual.

Kuhn no acepta que existan tradiciones de investigación que no sean las históricamente dadas, no acepta pues la tradición de segundo orden que defiende Popper, y esto se debe a que concibe la racionalidad no como algo universal, sino como asentada en las propias tradiciones, como algo que cambia con el propio desarrollo. Como bien apunta Ambrosio Velasco:

A diferencia de Popper y más afín a la perspectiva de Polanyi, Kuhn rechaza la idea de que la crítica y transformación de una tradición científica se deba a una meta-tradición que permite a los individuos evaluar críticamente lo transmitido por las tradiciones (Velasco, 1997: 133).

Pero Kuhn coincide con Popper en que las innovaciones surgen dentro de una tradición, y también en la necesidad de valores y normas epistémicas compartidas que permitan las discusiones racionales para lograr el consenso, en lo que varían es en el fundamento para tales valores y normas. En este sentido, Popper permite la crítica constante dentro de la tradición; Kuhn, en cambio, no acepta tal crítica en ciertos periodos del desarrollo de la ciencia.

Sin embargo, ninguno de los autores mencionados se ha preocupado por aclarar lo que entiende por tradición. Afirmar, como Gadamer lo hace, que la tradición es la fundamentadora de las costumbres no es decir mucho al respecto, pero sí es dar una buena pista de por dónde buscar la comprensión de la tradición. Ciertamente, dar una definición de ella resulta algo incierto, pues no creo que se deje atrapar exclusivamente por un recurso lingüístico, ni creo que sea conveniente intentarlo. Hay una serie de conceptos en cuya vaguedad reside su riqueza, principalmente conceptos axiológicos y emotivos: amor, libertad, odio, bondad, etcétera. Entre los conceptos no definibles estrictamente se encuentra el de tradición, que a diferencia de los citados no tiene una contraparte: amor/odio, libertad/esclavitud, bondad/maldad, pero esto no quiere decir que no se le pueda limitar de alguna manera, diferenciándolo de algunos otros conceptos cercanos a él, tres, me parece, son los distinguibles de la tradición: costumbre, institución y cultura.

Si decimos que la tradición es la que fundamenta las costumbres obviamente estamos afirmando una diferencia entre ambas, no obstante, Gadamer no aclara tal diferencia. Desde mi punto de vista, en la tradición hay una conciencia de lo que se quiere conservar, en la costumbre tal conciencia se ha perdido, es como los hábitos que uno ejercita mecánicamente, sin darse cuenta de ello. Por eso las costumbres, cuando

necesitan justificarse, requieren de la tradición, de la conciencia de su actuar. Además, las costumbres pueden ser algo individual, a diferencia de lo que ocurre con la tradición. En este sentido, la relación entre costumbre y tradición no es simétrica, ya que si bien todas las tradiciones involucran costumbres, no todas están incorporadas a tradiciones.

También es conveniente distinguir a la tradición de lo que es una institución. Esta última la podemos considerar como aquello que ha sido establecido y adoptado por una comunidad porque así le conviene. En este sentido, las instituciones pueden ser tanto gubernamentales como no gubernamentales, es decir, organizaciones sociales que luchan por los intereses de la sociedad, pero también pueden ser cosas heredadas a través de generaciones, como el matrimonio, por ejemplo. De este modo, las instituciones requieren cierto tipo de normativa y reglamentación que permitan salvaguardar los intereses de la comunidad, y aunque parecen perseguir los mismos fines que la tradición (mantener cohesionada a la comunidad en cuestión), los caminos son diferentes, pues esta última logra la cohesión al inducir en los miembros un sentido de pertenencia, de identificación con la comunidad de acuerdo con las tradiciones y no por una reglamentación.

Por otro lado, y para finalizar, podemos concebir a la cultura como un entramado de tradiciones, lo cual nos permite observar una serie de relaciones entre estas últimas, a las que llama-

remos relaciones intraculturales. En los estudios a los que he tenido acceso se contempla a la tradición como algo aislado, completo y autosuficiente, sin embargo creo que esto no es así, pues las tradiciones sustantivas juegan un importante papel en el entramado cultural. Puede existir, por ejemplo, una relación de subordinación entre tradiciones, en el sentido de que una puede estar al servicio de la otra, como cuando se hace uso de la religión como un recurso de obediencia hacia el gobierno. Existen otros tipos de relaciones intraculturales pero no podemos abordarlas aquí.

También existen relaciones interculturales que normalmente irrumpen en el equilibrio logrado por las relaciones intraculturales. Lo que aquí está en juego es la lucha de valores entre diferentes culturas, que puede iniciarse a partir del uso de diferentes lenguajes. Precisamente, concebir a las culturas como conjuntos de tradiciones es lo que permite darse cuenta de la intromisión de una cultura en otra, ya que la que es afectada directamente es la tradición y con el tiempo la cultura. Esto no implica que haya que rechazar las relaciones interculturales, creo que en la actualidad es imposible, lo que hay que evitar es la sustitución de tradiciones o, en último término, la subordinación ante tradiciones extrañas.

Lo que sí conviene resaltar es que no es posible hablar de cultura sin tomar en cuenta la noción de tradición, pues ésta, como hemos visto, constituye a la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, H-G.
1991 *Verdad y método*, Sigüeme, Salamanca.
- Goodenough, W. H.
1975 "Cultura, lenguaje y sociedad", en J.S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona.
- Kahn, J.S.
1975 *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona.
- Kuhn, T. S.
1975 *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
1982 *La tensión esencial*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
- Laudan, L.
1986 *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid.
- Linton, R.
1983 *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Olivé, L.
1996 *Razón y sociedad*, Fontamara, México.
- Parsons, T.
1984 *El sistema social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Popper, K.
1991 *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, España.
- Velasco, A.
1997 "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de 'tradición'", en *Dtanota*, año XLIII, núm. 43.
- Villoro, L.
1993 "Aproximaciones a una ética de la cultura", en L. Olivé, comp., *Ética y diversidad cultural*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México.
- White, L. A.
1975 "El concepto de cultura", en J.S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona.