

## *Tradición, cambio y teoría de la cultura*

*Jorge Estrella*

### I. ANTECEDENTES

Quienes hemos pasado los cuarenta años podemos recordar aún con nitidez cuáles eran los temas (y cuál era el modo) que movilizaban a los jóvenes de los años sesenta. Iguales consignas, iguales actitudes. Tiene uno la clara impresión de que el tiempo no ha pasado. Esto, aparte de lo agradable que pueda resultar como ilusión, deja en uno la perplejidad siguiente: ¿Cómo puede la rebeldía juvenil creerse la portadora del cambio histórico si de hecho tal rebeldía se ha convertido en una tradición que lleva decenios? ¿Cómo puede esa juventud movilizadora sentirse punta de lanza del progreso si sus anticuadas consignas la ubican exactamente en la retaguardia?

Este *progresismo reaccionario* es un fenómeno social formidable. Numerosos jóvenes rompen lanzas contra la tradición bajo la convicción arraigada y superficial de que es necesario destruir el viejo edificio de la cultura. En lugar de remendarlo, destruirlo para hacer uno nuevo que nacerá y vivirá por siempre sin errores y —desde luego— sin cambios.

Tras esta vieja voluntad de cambio para establecer lo incambiable suele animar una teoría de la cultura que declara “inevitables” a tales cambios, “sometidos a leyes históricas” que “rigen por encima de las ilusiones de libertad de los individuos”.

Esta envejecida voluntad de cambio histórico olvida, entre muchas otras cosas, dos preguntas que cualquier teoría de la cultura debe procurar responder: a) ¿Acaso hay una ley conocida que relacione los hechos con las estimaciones humanas? b) ¿Por qué persisten y por qué se modifican las tradiciones comunitarias?

El objeto de este trabajo es examinar brevemente ambos asuntos.

## II. CULTURA Y NATURALEZA

El enfoque científico de los problemas parece comprometido con una considerable dosis de optimismo metafísico. Conjetura, por ej., que tras el orden de lo experimentado hay un *mundo* consistente, un ámbito de cosas o hechos. El enfoque científico nacido en Grecia advirtió tempranamente, sin embargo, que tal mundo no puede conocerse. Porque está compuesto de singularidades sometidas al cambio y porque el conocimiento es búsqueda de lo permanente. Nuestro equipo cognoscitivo es inhábil para perseguir la vasta realidad multiplicada por el tiempo. Pero se las ingenia bastante bien cambiando el blanco de su búsqueda: no anda tras de las cosas, sino del modo de ser de las cosas; no busca los hechos, sino las leyes que rigen el comportamiento de los hechos.

Esto provoca que el conocimiento venga de la mano con una segunda conjetura metafísica: no sólo hay hechos en el universo, sino también un *trasmundo* de leyes. A diferencia de los hechos, que conocemos mediante los sentidos, el orden de leyes es transempírico. Y conocer dicho trasmundo nos sirve no sólo para entender el orden cambiante de los fenómenos. Nos sirve también para construir un *sobremundo*. Saber que el agua de los deshielos desciende invariablemente en busca de las zonas bajas, permitió a nuestros abuelos indígenas guiarla mediante ductos en su descenso hacia zonas aún elevadas y más seguras de habitar. Esto es, el conocimiento de regularidades (leyes del trasmundo, en nuestro lenguaje) ha hecho que nuestras preferencias cristalicen en *cultura*: que el guerrero cuente con su espada, el alfarero con su torno, el artista con su lienzo, el sacerdote con su salmo. En suma, pues, hay un *mundo* de fenómenos regido por un *trasmundo* de leyes cuyo conocimiento contribuye a la construcción de un *sobremundo* que llamamos *cultura*.

Las ciencias de la cultura no escapan a estas convicciones de las ciencias de la naturaleza. Estudiar una tableta sumeria de barro cocido, una punta de flecha del paleolítico superior o la tradición científica de Occidente exige el mismo ejercicio: trascender el hecho en busca de la legalidad que lo organiza. Dicha legalidad, claro está, no posee la neutralidad de las leyes del trasmundo natural. Se trata aquí de un orden con sentido atribuido por otros hombres (los hombres que crearon esa cultura estudiada) a dichos objetos.

Ambos tipos de ciencia, las de la naturaleza y las de la cultura, conjeturan un dualismo: el orden de hecho que analizan, de un lado, el del ordenamiento que los rige, por otro. Adviértase que no habría estudio alguno si ese ordenamiento trasmundano (natural o cultural) se nos revelara tan inmediatamente como los fenómenos. Si fuésemos capaces de "ver" la ley de caída libre o el porqué de la poligamia entre los bosquimanos, habitaríamos un mundo enteramente diferente. En tal

mundo el conocimiento no involucraría mérito alguno ni las ciencias tendrían historia.

El dualismo entre mundo y trasmundo está asociado con otro dualismo, el gnoseológico. Porque conocer es, precisamente, rastrear en el mundo de los hechos la forma reiterativa (ley) en que tales hechos se organizan. La discusión tradicional sobre cuál sea el elemento propio de las ciencias de la cultura (si el enfoque histórico o el psicológico; si la búsqueda de lo singular o de lo permanente, etc.), se resuelve, desde este planteo, así: lo que tienen de común las ciencias de la cultura es su búsqueda de un ordenamiento con sentido, construido por otros hombres, en los documentos y demás objetos que dejaron.

La búsqueda de patrones estables que hacen comprensible al fenómeno es común a ciencias naturales y culturales. Lo que difiere profundamente es la naturaleza de tales patrones. La relación que guardan la presión y el volumen de un gas obedece a un esquema estable que no creemos ha sido puesto allí por alguien intencionalmente. La función del coro en el drama griego, en cambio, es asunto humano, es algo cuya existencia y naturaleza depende de preferencias humanas, de valoraciones en juego. Los hechos de las culturas humanas se vuelven ininteligibles si no somos capaces de descifrar los fines adosados a tales hechos por los miembros de la cultura en cuestión. No hay descripción objetiva (científica) que baste para la comprensión de un hecho cultural. La física y la biología, por ej., pueden describir como fenómenos de la misma clase a la muerte de un adolescente en una pelea callejera de la urbe actual y a la de un joven ofrendado a los dioses aztecas. La misma estocada, el mismo paro cardíaco y así sucesivamente. Pero dejaríamos escapar lo que tiene de propio cada fenómeno cultural si nos conformáramos con esa objetividad descriptiva: ese puntilloso respeto de los hechos físicos —curiosamente— deja flácidos, sin justificación, ambos sucesos. La ocurrencia física de los fenómenos culturales depende de otra cosa que agentes físicos. Depende, en una medida decisiva, de la carga intencional que sus agentes ponen en juego.

Si se entiende esto cabalmente, no será difícil entender esta consecuencia: los hechos del mundo no poseen un sentido objetivo que les sea intrínseco. Sólo así podemos entender que fenómenos de la misma clase (como los del ejemplo mencionado arriba) sean comprendidos de manera tan diversa. Y también que fenómenos muy diversos sean entendidos como portadores de la misma significatividad: piénsese, por ej., en la pluralidad de rituales que diferentes culturas han construido para suplicar a lo sagrado algún favor.

Para que esto pueda ocurrir, esto es, que actos iguales sean vistos como signos de significado diverso; y que conductas diferentes sean interpretadas como signos de un común significado, es preciso reconocer



que los hechos no van cargados por sí solos de significatividad. Caso contrario no podrían los hombres hacer cultura. No podrían atribuirles las estimaciones de sus preferencias. Es preciso, al parecer, que los hechos físicos del mundo estén vacantes de sentido, neutros de intencionalidad, para que puedan aceptar las propuestas significativas que cada cultura ha resuelto atribuirles.

Y en esto consiste la libertad humana: en asumir ese entorno, al que vinimos a dar, con un sentido que no le es propio sino que debemos crearlo nosotros, una y otra vez. Por olvidar este hecho es que abundan hoy los desvaríos de numerosos intentos antropológicos y sociológicos. Bajo el prejuicio ideológico del conductismo, que ha resuelto negar la presencia de la intencionalidad y atenerse a la "conducta objetiva", porque es lo único "medible científicamente", dejan escurrir entre sus redes interpretativas a lo único que vertebra esa dispersión de fenómenos: al sentido.

### III. LIBERTAD, INTEGRACIÓN Y PLURALISMO

Los fenómenos culturales, pues, tienen este rasgo común que los integra: están animados por una pauta significativa que sólo es comprensible luego de saber qué fines humanos intervinieron en su concreción. Y los fines humanos son lo menos objetivo del mundo, brillan por su ausencia. Ahí están la máscara de Agamenón o las gráciles figuras de las cuevas de Altamira o el guillatún mapuche. ¿Cómo hemos de entenderlos? Sólo sabemos que son vestigios de un sentido ignorado por nosotros, ya que revelan la presencia de hombres y los hombres habitan en el interior de mundos significativos. Cualquier conocimiento que emprendamos supone el ascenso desde la huella física al orden intencional que la produjo. Esa es la tarea común que integra a las distintas ciencias de la cultura.

Pero nótese también que en el mismo hecho, en el formidable dualismo materia-sentido, prende la diversidad de los hechos culturales y la correspondiente pluralidad de disciplinas que los estudian. En otras palabras, la libertad humana genera ese vasto y porfiado polimorfismo cultural sobre la base de ejercitar una insatisfacción crónica ante un mundo que no revela sentido alguno por sí mismo. Un mundo insostenible en que, sin embargo, debemos sostenernos marcándolo con un rumbo. Ahí está el santón oriental, ardido de lejanías trasmundanas, abandonando su inmediatez; y ahí está también el diligente comerciante urdiendo su futuro, y el genio y el mediocre, y el guerrero y el triste. Por algo Heráclito pudo decir: "No hallarás los límites de tu alma, no importa qué caminos recorras, tan profunda es su medida". Y como



desconocemos los límites de nuestras almas, mal podemos conocer cuántos órdenes culturales ellas pueden engendrar.

Herido de ausencias, el mundo es pura posibilidad. Las culturas que construimos y desde las cuales lo vivimos son concreciones de algunas de dichas posibilidades. Sin embargo, los mundos culturales posibles tampoco están ahí, en espera de que les concedamos existencia. Lo que hacemos es crearlos, inventarlos y ver cómo construimos esas invenciones. Porque en ese momento la dura realidad del mundo, su ceguera propia, hará lo suyo y nos impedirá o facilitará la realización de nuestros proyectos según qué pretendan éstos.

#### IV. TEORÍA DE LA CULTURA Y TRADICIÓN

Estoy sosteniendo que cualquier teoría de la cultura necesita hacerse cargo de este fenómeno inicial: no hay una vinculación forzosa (o “normal”, o “natural”) entre los hechos del mundo (incluidas las conductas humanas) y la significación con que tales hechos son asumidos por los hombres. Es fundamental, digo, que cualquier teoría de la cultura tome en cuenta la carencia de conexiones constantes entre hecho y valor. Porque de lo contrario ocurre lo que vemos tan a menudo: que en nombre de la ciencia, del conocimiento teórico, se esgrima una suerte de etnocentrismo. Se caiga en la ilusión de haber hallado la ley fundamental de las culturas humanas en una creencia lugareña, sin otro alcance real que el perímetro demarcado por el tótem de una tribu.

Una suerte de primitivismo “científico” enseñoera en las humanidades. Proclama “leyes fundamentales de la historia”, “estructuras reales inevitables”, “pautas sociales regulares” y otras declamaciones que no pasan de ser conjeturas que sólo pueden mantenerse, porque se evita cuidadosamente los ejemplos en contra que las invalidan.

¿Dónde prende ese error? Entre otras cosas, en este hecho: hay tradiciones. Esto es, hay una notoria permanencia de ciertas asociaciones regulares entre hecho y valor a lo largo del tiempo en cualquier comunidad. Entre nosotros, por ej., hay la tradición de cumplir nuestras obligaciones en el último momento del plazo con que contamos. El mate, entre los argentinos, es otra tradición. ¿Cómo surgieron y por qué perviven? Si aceptamos que no son “conductas naturales”, es decir, “obligadas por la naturaleza de las cosas”, empezaremos a notar que en el origen de cada tradición hay un enigma. Un enigma semejante al de por qué, en algún momento remoto, nuestros antepasados resolvieron usar ciertos sonidos para designar una clase de objetos. La pregunta es ¿por qué ese sonido y no otro, siendo cualquiera igualmente posible? ¿Por qué el mate o la usanza de cumplir a última hora con las obliga-

ciones? ¿Por qué esas conductas y no otras, siendo, como son, unas entre muchas?

La filosofía social suele responder que las tradiciones se instauran en las comunidades humanas para bautizar con un orden (cualquiera sea) a ese mundo que de suyo no lo posee. ¿Para qué? Para tener principios de orientación y saber a qué atenernos respecto de nuestros prójimos. El hombre no podría soportar el desorden, la falta de regularidades en el mundo natural y en el social. Tal desorden sería angustiante y por ello aparecerían las normas, las pautas. Muy pronto éstas dejarían de presentarse como lo que fueron al nacer, esto es, acuerdos, para convertirse en “realidades naturales”, “objetivas”, “normales”. Cuando esa torsión ocurre, estamos en pleno etnocentrismo: en la percepción de nuestro medio cultural como el único válido. En el olvido del origen.

Esta interpretación del origen y persistencia de las tradiciones —quizás la mejor con que contamos— corre el riesgo de ser interpretada como una ley natural más: “Toda cultura humana atribuye significados a su entorno”. Estaríamos ante una suerte de pauta invariable en las culturas. De un nexo constante entre cultura y sentido. Pero lo cierto es que tal pauta no tiene contenido alguno. Se trata de un esquema vacío que no asigna un programa significativo determinado a una cultura precisa. En el límite, esta fórmula es compatible con culturas que niegan al mundo su condición de verdadera realidad y lo ven como la apariencia engañadora del verdadero trasmundo que hemos de conquistar.

Si interpretamos de este modo al fenómeno de la tradición, conservando la falta de forzosidad que media entre hecho y valor, podremos complementar la respuesta al par de preguntas citadas: ¿Cómo se origina y por qué pervive una tradición? Aceptando que los hombres prefieren vivir en el interior de comunidades organizadas, no está claro aún por qué sobreviven tales organizaciones, tomando en cuenta que ellas no guardan nexos rígidos con los hechos.

En la teoría del lenguaje se ha sostenido que las asociaciones entre sonidos y significados muestran ese rasgo conservador de las tradiciones por una razón bien simple: ¿para qué cambiarlas si ellas cumplen la función asignada en forma satisfactoria?

En el fondo, hay aquí un recurso al argumento anterior: cambiar ininterrumpidamente el orden instaurado nos enfrentaría, una vez más, con el desorden, con la carencia de referencias para orientarnos. Lo notable es que el mismo hecho fundamental (carencia de relación obligada entre hecho y valor) permite explicar también el cambio, no sólo la conservación de las pautas organizadoras. Porque si no hay un vínculo forzoso entre sonido y sentido, por ej., nada impide que cambiemos de sonido para aludir al mismo sentido. Y eso es, precisamente, lo que

muestran las culturas humanas: la permanencia relativa de ciertas pautas y el recambio de otras.

## V. CONCLUSIÓN

De modo que la tradición, contra lo que puede creerse a primera vista, es la condición del cambio: sólo con relación a su persistencia puede aparecer el cambio histórico.

Una comunidad sin tradiciones es tan difícil de imaginar como el tiempo segmentado de la piedra que vive en un eterno presente. En cambio, una comunidad donde cada miembro sea poseído por la tradición es más que imaginable: es el sueño del totalitarismo y de las viejas organizaciones tribales donde el individuo no cuenta, sino más bien su acto reiterativo, su puntual repetición del rito ordenado en el comienzo de los tiempos.

Sólo una comunidad donde los individuos pueden ejercer sus preferencias y donde está proscrita la imposición compulsiva de cualquiera de esas preferencias, puede llamarse sociedad libre. Quienes hoy atacan la tradición en nombre del cambio histórico parecen no advertir que están haciendo lo posible por instaurar una Tradición Definitiva. Un modelo de comunidad tribalista y totalitaria cuya concreción histórica lleva decenios. No importa cuántas pruebas tengamos a mano de ello: los feligreses del cambio histórico seguirán reclamando las libertades necesarias para aherrojar toda libertad futura bajo la *gran tradición final del tribalismo*.

## ABSTRACT

Professor Estrella meditates on the significance of change in the history of mankind and the way it has influenced the universe of studies of the natural and the cultural sciences.

In the plane of the theory of culture, professor Estrella propounds that tradition becomes the necessary condition of change, but a society where each and every one of its members is possessed by its tradition constitutes the dream of the tribal organization, within which the individual does not count except in its reiterative conduct. Freedom, therefore, becomes the way the individual assumes his environment in a sense which is not his own, but which is constantly created by men afresh each time.