
PRINCIPIOS PARA LA SELECCION DE DATOS CULTURALES*

Florian Znaniecki

1. LA DISTINCION ENTRE DATOS NATURALES Y CULTURALES

El examen comparado de los sistemas cerrados que las varias ciencias especiales han de tratar muestra una diferencia fundamental entre dos tipos principales de ellos: el *natural* y el *cultural*. La diferencia concierne a la composición y la estructura de los sistemas, así como al carácter de los elementos y de las fuerzas que los mantienen unidos. Los rasgos distintivos no están en modo alguno ocultos a la observación, ni para ser descubiertos sólo tras un largo proceso de investigación: al contrario, se encuentran dados al comienzo del estudio; determinan desde el primer momento la dirección de toda investigación ulterior; y es su misma obviedad la que, como a menudo ocurre, ha hecho que muchos metodólogos y filósofos los ignoren en el intento por crear una concepción artificialmente monista de la ciencia.

La diferencia concierne a la parte que la experiencia y la actividad humana juegan en el mundo real. Y aquí debemos dejar sentado de una vez por todas un punto muy discutido. Lo que conocemos acerca de la realidad lo conocemos sólo por haberlo experimentado y pensar activamente sobre ello; siendo eso así, la experiencia y la actividad humana, como, por ejem-

* Capítulo segundo de *The Method of Sociology*, Nueva York: Farrar and Rinehart, 1934, pp. 34-80. Traducido del inglés por Fernando Reinares.

plo, la experiencia y la actividad del científico investigador, son factores siempre presentes en el estudio de todos los sistemas reales. Los filósofos idealistas dirán que es el factor determinante, que toda realidad es sólo lo que el científico hace de ella; el realista empírico asume, por el contrario, que el científico no hace otra cosa que descubrir lo que existe independientemente de él, que su experiencia y su pensamiento no afectan en manera alguna a la realidad que investiga, sino meramente le sirven para introducirse en ella, tal y como de hecho es. Este conflicto de opiniones filosóficas no nos interesa aquí. La actitud del científico positivista, del especialista en cualquier campo, es uniformemente realista. Siempre se propone aprender de la manera más exacta acerca de la realidad tal como es, independientemente de él. Ya sea su objeto de interés la naturaleza o la cultura, se elimina a sí mismo por entero, intenta comportarse no como un ser humano deseoso de que la realidad concuerde con sus prejuicios particulares, sino como un conocedor impersonal. Si nota que su experiencia y actividad afectan los datos, trata esto como una fuente de error que debe ser evitada. Así, el astrónomo corrige su ecuación personal en las observaciones y el psicólogo o el sociólogo intentan no influenciar personalmente a la gente cuya conducta estudian. En pocas palabras, toda ciencia tiende por igual a aproximarse a la objetividad completa. La diferencia en cuestión no descansa en la actitud del científico, sino exclusivamente en el carácter de la realidad misma tal y como viene dada al científico cuando es hecha objeto de investigación impersonal.

Los sistemas naturales se representan objetivamente ante el científico como si existieran de manera absolutamente independiente a la experiencia y a la actividad de los hombres. El sistema planetario, la composición geológica y la estructura de la corteza terrestre, el compuesto químico, el campo magnético, la planta y el animal, son tal y como aparecen frente al estudioso, sin participación alguna de la conciencia humana; científicamente hablando, serían exactamente lo mismo si no existiera el hombre (aparte, desde luego, del problema metafísico que hemos dejado ya a un lado). Las características esenciales de sus elementos, por ejemplo las que determinan sus funciones en los respectivos sistemas, son tal y como son al margen de si alguien las experimenta y de qué modo; se encuentran conjuntadas por fuerzas que nada tienen que ver con la actividad humana. Incluso si un sistema particular ha sido construido artificial e intencionalmente por los hombres, como el sistema experimental en un laboratorio físico o el sistema ecológico de plantas cultivadas en un área concreta, el naturalista no está interesado en las experiencias y actividades de quienes lo hicieron, sino sólo en los caracteres naturales de los elementos que han sido utilizados para su construcción, en las fuerzas naturales que los mantienen unidos una vez el sistema ha sido construido y en los procesos naturales que acontecen en su seno. De este modo puede tratar al sistema del laboratorio como una típica instancia de los sistemas que existen en el

exterior, sin la participación de los hombres, pero no tan fácilmente circunscritos, y considerar al sistema ecológico de plantas cultivadas como una variación particular de las comunidades de plantas que crecen de forma silvestre.

2. EL COEFICIENTE HUMANISTICO DE LOS DATOS CULTURALES

Muy diferentes aparecen los sistemas indudablemente culturales, como aquellos que tratan los estudiosos del lenguaje y la literatura, el arte, la religión, la ciencia, la economía, la técnica industrial y la organización social. Genéricamente hablando, el investigador advierte que cada sistema cultural existe para ciertos sujetos históricos conscientes y activos, por ejemplo en la esfera de la experiencia y actividad de alguna gente particular, individuos o colectividades, que viven en cierta parte del mundo humano durante cierto período histórico. En consecuencia, para el científico, este sistema cultural es real y objetivamente como era (o es) dado a esos mismos sujetos históricos cuando estaban (o están) experimentándolo y tratando activamente con él. En una palabra, los datos del estudioso de la cultura son siempre los de alguien, nunca los de nadie. Llamamos *coeficiente humanístico* a esta característica esencial de los datos culturales, porque tales datos, como objetos de la reflexión teórica del estudioso, pertenecen de antemano a la experiencia activa de algún otro y son tales que es esta experiencia activa la que los hace.

Si se aparta el coeficiente humanístico y el científico intentara estudiar los sistemas culturales como estudia los sistemas naturales, como si existirían independientemente de la experiencia y actividad humana, por ejemplo, el sistema desaparecería y en su lugar encontraría una masa desunida de cosas y procesos naturales, sin similitud alguna con la realidad que empezó a investigar.

Los lenguajes, por ejemplo, ya sea el francés moderno o el griego antiguo, existen sólo en la medida en que son hablados y comprendidos por gente que los usa, por una colectividad histórica que vive en cierta área durante cierto período, con el añadido de algunos individuos dispersos que viven en otro lugar o en períodos posteriores; y tienen para el filólogo las características que poseen o poseyeron para esa colectividad. El Islam como sistema religioso existe sólo en la medida en que una cierta colectividad humana amplia y compleja en el Este cree y sigue su ritual; y es vista por el estudioso de la religión a través de los ojos de esa colectividad, o modificada por sectas o escuelas teológicas particulares. El Banco de Inglaterra como sistema económico existe sólo en la medida en que un número de personas en Inglaterra y en otros lugares lleva a cabo ciertas actividades económicas y tiene determinadas experiencias, debido a lo cual el Banco

adquiere una realidad y ejerce influencia sobre la vida humana; el estudioso de la economía debe tomarlo como lo encuentra en el ámbito de la experiencia y actividad de esa gente, con todo lo que significa para sus accionistas, directivos y empleados, agentes, corresponsales, deudores y acreedores. El sistema platónico de la filosofía se refiere al que ha existido en la esfera de la actividad mental del propio Platón y de todos sus discípulos, lectores y críticos, desde la antigüedad hasta nuestros días, y debe ser estudiado por el historiador objetivo de la filosofía y de la ciencia sólo en la medida en que ha sido entendido por toda esa gente.

Supongamos que el estudioso elimina el coeficiente humanístico: el idioma francés deviene entonces una complejidad enorme y desconectada de sonidos pronunciados a través de siglos por cientos de millones de individuos que pertenecen a la especie *Homo Sapiens*, junto a una complejidad aún más voluminosa y caótica de procesos fisiológicos que ocurren en los cuerpos de esos individuos; el Islam o el Banco de Inglaterra aparecerán como un caos todavía más salvaje de sonidos, movimientos corporales, procesos fisiológicos, pilas de leña, ladrillos y argamasa, masas de papel impregnado de tinta; y la filosofía de Platón (a menos que el estudioso esté preparado para abordarla como un sistema sobrehumano, absoluto, de ideas puras y objetivas) se disuelve de igual modo en procesos orgánicos, sonidos, volúmenes de papel, tinta de imprenta. En el interior de un caos intrincado de cosas y procesos naturales, el científico puede hallar ciertas variedades de sistemas naturales relativamente cerrados, como respuestas orgánicas típicas a determinadas clases de estímulos externos; pero éstos resultan tan inconmensurables con respecto a la realidad empírica originalmente hallada por el estudioso del lenguaje, la religión, la economía o la filosofía como lo son los sistemas de elementos químicos de los que están compuestos los colores de los pintores con un retrato de Gainsborough o un paisaje de Turner.

3. LOS VALORES COMO OBJETOS CULTURALES

El coeficiente humanístico concierne tanto a la composición como a la estructura de los sistemas culturales. Cada elemento que entra en la composición de un sistema cultural es lo que parece ser en la experiencia de quienes están tratando activamente con él, y el estudioso no puede conocer lo que es a menos que indague como les parece a ellos. Las palabras utilizadas en la composición de un poema en francés son lo que le parecen ser al poeta mismo, a quienes lo escuchan, leen e imitan. Los mitos, fórmulas verbales, utensilios sagrados y gestos rituales que forman parte de la composición de una ceremonia pública mahometana existen como realidades religiosas tal y como parecen a los creyentes que participan en esta ceremonia. Moneda, cheques, bonos, letras de cambio, etc., que componen

los activos y pasivos de un banco en tanto que sistema económico, son lo que parecen ser a los accionistas, trabajadores y clientes del mismo.

El científico que desee estudiar el poema, la ceremonia o el banco no puede aproximarse a sus elementos del modo en que aborda una piedra o un árbol, como una mera cosa que se supone existe independientemente de cualquier ser humano: puesto que si intentara hacerlo, la realidad de los elementos se le escaparía por entero y fracasaría en entender el papel real que juegan en sus respectivos sistemas. Este papel está determinado no sólo por las características que poseen esos elementos como cosas naturales, sino también (y principalmente) por características que han adquirido mediante la experiencia de la gente durante su existencia como objetos culturales.

Ningún análisis natural puede detectar esas características. El estudio de la cultura puede indagarlas de dos modos: interpretando lo que directa o indirectamente comunica la gente cuyo sistema cultural está estudiando acerca de sus experiencias con estos objetos culturales y observando su comportamiento externo en relación a ellos. Estos métodos son suplementarios uno del otro y ambos deben ser utilizados para adquirir un conocimiento adecuado. Así, la calidad musical y, particularmente, el significado de las palabras de un poema, la realidad no material de un mito religioso aceptado por los creyentes, la fuerza mística de fórmulas y gestos, la sacralidad de los utensilios del servicio religioso, el poder económico atribuido a pequeñas piezas de oro y papel impreso, son características tan esenciales de estos objetos como sus propiedades físicas y químicas, e influyen al menos tanto no sólo los pensamientos y los deseos, sino también la conducta externa, naturalmente observable de la gente. De hecho, a menudo la influyen incomparablemente más. La destrucción parcial de un templo puede no impedir que las ceremonias religiosas sean llevadas a cabo en su interior, pero su profanación por un mal acto que en modo alguno altera sus propiedades naturales hace imposible el culto público en tal recinto. Para un banco, la cantidad de poder económico inherente en una suma puramente ideal de dinero es mucho más importante en la práctica que la obvia y marcada diferencia física entre moneda de oro y letras de cambio.

Es conveniente expresar mediante una diferencia de términos esta distinción esencial entre objetos naturales, elementos de sistemas naturales, y objetos culturales, elementos de sistemas culturales. A los objetos naturales los llamamos *cosas* y a los objetos culturales *valores*, en vista de su determinación esencial práctica con referencia a la actividad humana¹.

Un valor difiere de una cosa en que posee un *contenido* dado, que lo distingue como objeto empírico de otros objetos, y un *significado* por el

¹ Para una teoría general de los objetos culturales, véase del autor, *Cultural Reality*, University of Chicago Press, 1919. Abogo por el uso del término valor como una categoría lógica distinta de la tradicional categoría de cosa o sustancia en mi libro *The Problem of Values in Philosophy* (en polaco), Varsovia, 1910.

cual sugiere además otros objetos —aquellos con los que ha sido activamente asociado en el pasado—; mientras que una cosa no tiene significado, sino sólo contenido, y existe sólo por sí misma. Así, una palabra en cualquier lengua tiene un contenido sensible —compuesto de datos auditivos, musculares y (en las lenguas que disponen de literatura) visuales—; pero tiene también un significado, por ejemplo el de sugerir aquellos objetos que para indicar ha sido creada. Una vasija «sagrada», como instrumento de culto, además de su contenido (visual, táctil, etc.), tiene significado en una religión particular debido al hecho de que ha sido relacionada con ciertas palabras, mitos, gestos rituales, cuerpos humanos como objetos de santificación, y los sugiere cuando se experimenta. Una moneda, pieza de metal por su contenido, tiene un significado familiar llamado «poder adquisitivo». Y así sucesivamente. Mientras que una piedra o una gota de agua, como cosas, no tienen significado, o al menos son tratadas por el físico que las estudia como si no lo tuvieran y nada sugirieran más allá de sí mismas. Esta distinción nada tiene que ver con la oposición entre datos «subjetivos» y «objetivos». Sólo desde el punto de vista de una metafísica ingenuamente materialista (desgraciadamente, bastante popular ahora en ciertos círculos de científicos sociales y psicólogos) coinciden objetividad y experiencia sensorial. Un valor es tan objetivo como una cosa en el sentido de que la experiencia de un significado, como la experiencia de un contenido, pueden ser repetidas indefinidamente por un indefinido número de personas y, en consecuencia, «comprobadas». Para experimentar un significado es necesaria una cierta preparación o «aprendizaje»; el individuo debe ser puesto en condiciones definidas y enseñado a cómo usar el valor dado. Pero lo mismo es verdad a la hora de experimentar contenidos: la reproducción de una observación sensorial sólo es posible bajo condiciones definidas del organismo y *milieu* del individuo, y requiere un entrenamiento previo. En otro sentido podríamos decir una vez más que las cosas son tan subjetivas como los valores, puesto que la última comprobación empírica de la realidad de ambas es la experiencia individual de hecho, que, como muestran las ilusiones y las alucinaciones, no es garantía suficiente de objetividad y en ambos casos debe ser controlada mediante la reflexión. Más aún, psicogenéticamente, los valores parecen más primarios y fundamentales que las cosas: empezamos nuestra vida adaptándonos a un mundo lleno de significados, y sólo mucho después, bajo la influencia de ciertas consideraciones prácticas y teóricas, algunos de nosotros aprenden a tratar ciertos objetos, en ciertos momentos, como si carecieran de significado.

Cuando se toma un valor con referencia a un sistema particular, puede aparecer como «deseable» o «indeseable», «útil» o «dañino», etc., en conexión con los otros valores implicados en él y desde el punto de vista de su comprensión. A esta característica del valor la llamamos su *significación axiológica* positiva o negativa. Así, para el poeta que intenta utilizar una

determinada palabra en un soneto, la palabra tiene una significación axiológica positiva si resulta estéticamente apropiada o una significación negativa en el caso opuesto. Un instrumento utilizado en una ceremonia religiosa cristiana es axiológicamente positivo con respecto a la religión cristiana, pero axiológicamente negativo desde el punto de vista del culto mahometano. Una suma de «dinero» tiene una significación positiva para una hacienda si figura entre sus activos; una significación negativa, si es parte de sus pasivos.

4. EL PROBLEMA DE LAS ACTIVIDADES HUMANAS

¿Cuáles son los factores implicados en la estructura de un sistema cultural que mantienen unidos a sus elementos y aíslan de alguna manera al sistema en su conjunto del mundo exterior? La respuesta parece fácil y obvia. Es la actividad humana la que ha construido el sistema al seleccionar sus elementos y combinarlos juntos, excluyendo factores perturbadores; es la actividad humana de un cariz similar la que actualiza el sistema una y otra vez en un determinado campo de la experiencia humana y lo previene de devenir diferente cada vez que aparece. Un poema, en tanto que sistema de palabras, ha sido edificado por el poeta, quien las seleccionó y combinó con cierta lógica y orden rítmico a fin de producir un efecto estético total: cada lector, recitador u oyente reproduce este efecto repitiendo, ya sea de forma audible o mental, dicha combinación; y al hacerlo así no sólo intenta no dejar caer ninguna palabra o introducir nuevas, sino que excluye de manera intencionada los ruidos y las distracciones del exterior al igual que todas las asociaciones psicológicas que podrían interferir con su interpretación y disfrute del poema. Una ceremonia religiosa se construye generalmente de manera gradual, a lo largo de muchos años, mediante una sucesión de líderes religiosos, cada uno de ellos añadiendo algunos elementos, excluyendo otros, combinándolos y recombinándolos para obtener lo que parece el mejor resultado religioso en forma de una cierta conexión mística entre la deidad y la comunidad de veneradores. Finalmente, el sistema se estabiliza y resulta sancionado por la tradición, y es después reproducido una y otra vez por los sacerdotes y sus fieles seguidores, con las mismas supuestas consecuencias ocurriendo siempre que todos los elementos esenciales se encuentren presentes y no se permitan perturbaciones materiales o psicológicas que puedan interferir con su reproducción. Un banco se organiza por la actividad común de un grupo de capitalistas y expertos, los primeros reuniendo el *stock* de capital y los segundos planificando y organizando las operaciones económicas, incluyendo algunas cosas y excluyendo otras, con el fin de alcanzar los resultados deseados en forma de un dividendo anual para los accionistas; se mantiene por medio de las actividades de los directivos y los empleados, que ejecutan sistemáticamente las

operaciones planeadas, utilizando los recursos económicos de la comunidad mediante métodos precisos, y previniendo o contrarrestando todos los factores externos que interfieran e incluso cualquier perturbación que pudiera surgir de sus propios intereses privados.

Pero el significado del término «actividad humana» es todavía bastante vago y está lleno de sugerencias científicamente indeseables. Tenemos que dar a este concepto una mayor precisión, puesto que es el pivote de toda investigación en el ámbito de la cultura. Desde luego, la experiencia es la única fuente de la que se puede obtener conocimiento científico acerca de cualquier tipo de actividad humana. La pregunta es: ¿cómo debemos utilizar esta fuente? En este caso, al igual que en el estudio de objetos empíricos, elementos de sistemas cerrados, hay dos tipos de aproximación posible. Una a la manera del naturalista que, incluso cuando reconoce que los objetos culturales son valores humanos y que los sistemas culturales se construyen por la actividad humana, cree que la actividad humana puede ser estudiada, pese a ello, como un proceso natural que le es dado (semejante a otros procesos naturales) sin referencia alguna a cómo se presenta al resto de las personas; y también que un valor humano visto a la luz de una teoría naturalista de la actividad puede ser analizado simplemente a modo de una cosa natural *plus* un proceso igualmente natural que acontece en el ser humano como entidad psicobiológica, y corresponde a esta cosa. La otra manera de obtener un conocimiento inductivo de la actividad humana consistiría en hacer un uso consistente del coeficiente humanístico a la hora de tratarla, y tomarla como se presenta al agente mismo y a los que cooperan o compiten con él.

No es éste el lugar para describir y explicar la evolución histórica que ha llevado a una predominancia casi exclusiva de la aproximación naturalista en todas las tentativas de alcanzar por medio de la inducción analítica un conocimiento general de las actividades humanas —aunque constituiría uno de los capítulos más interesantes y significativos en la historia de la ciencia—. La aproximación humanística, por otra parte, es la aproximación habitual de la reflexión popular dominada por intereses prácticos, y ha permanecido de hecho en la interpretación histórica y en todas las ciencias especiales de la cultura que estudian formas históricas particulares de actividad literaria, religiosa, artística, económica, intelectual y política. Pero cuando se trata de buscar principios y leyes generales de la actividad, existe una poderosa influencia con la que ha de contender en esta línea la inducción científica: la influencia de la especulación normativa tradicional. El punto de vista humanístico, el punto de vista del sujeto activo, ha sido utilizado mucho más a menudo para establecer estándares generales de las actividades humanas que para descubrir verdades generales acerca de ellas.

Sucede así que una desinteresada indagación inductiva de verdades generales en estos campos ha devenido asociada al punto de vista naturalista, no sólo a ojos de los naturalistas mismos, sino incluso a los de muchos

humanistas y filósofos. «Naturalismo» ha venido a significar no una mera manera particular de aproximarse a los datos empíricos como independientes de esos seres conscientes y activos, sino en general la actitud científica objetiva hacia la realidad opuesta a una actitud imbuida de valoraciones subjetivas, respeto por los hechos frente a la especulación que los fuerza hasta encajar con ideas preconcebidas². Lo ampliamente extendida que se encuentra esta identificación del naturalismo con el conocimiento general objetivo, incluso entre científicos que tratan de la cultura, queda de manifiesto en dos llamativos fenómenos. Por una parte, vemos las lamentables tentativas de muchos prominentes especialistas (sobre todo en Norteamérica, Inglaterra y Francia), grandes autoridades en sus respectivos campos, que están intentando asimilar conocimiento de segunda y tercera mano procedente de los últimos resultados de la psicología experimental y la biología, a fin de aportar a sus hipótesis generales lo que creen es una base científica más firme. Por otra, la moderna reacción contra esta corriente (principalmente en Alemania) y contra el punto de vista naturalista en su conjunto, tiende a rechazar el método de la inducción científica tal como ha sido desarrollado por las ciencias de la naturaleza y a sustituirlo por algún método especial.

Siguiendo a muchos pensadores mejores, he sometido la aproximación naturalista a una crítica general en diversas obras. No intento hacerlo de nuevo en detalle, especialmente al haber notado que los científicos con una tendencia mental naturalista «nunca saben cuándo han sido vencidos». Pasaré, pues, por encima de los muchos problemas y pseudoproblemas que surgen de una concepción de la actividad como proceso natural y psicobiológico, dejándolos para quienes estén efectivamente interesados en esta clase de concepciones y sus consecuencias lógicas. Tan sólo remarcaré claramente, en los puntos más importantes, la línea divisoria entre el campo de investigación circunscrito por este trabajo y los campos del biólogo o del psicobiólogo.

Al mismo tiempo, y de manera aún más estricta, se debe eludir toda conexión entre teoría sociológica y especulación normativa. No es que desee negar la importancia de esa clase de jerarquización de las actividades humanas con referencia a alguna norma suprema o ideal que ha preocupado siempre en el campo social a la ética, la filosofía del derecho, la filosofía de la educación y la filosofía del progreso. Tal jerarquización será siempre indispensable en la guía intelectual de las actividades sociales, junto a esa organización del conocimiento para propósitos prácticos que es tarea de ciencias aplicadas tales como la ciencia política, la ciencia de la educación y las varias disciplinas utilizadas en el bienestar social y la reforma social. Cada instancia de la organización práctica del conocimiento en cualquier línea implica aceptar un objetivo preciso; y puesto que los objetivos huma-

² Sobre esta concepción de la actitud naturalista, véase Carl RAHN, *Science and the Religious Life*, capítulo IV.

nos son múltiples, cambiantes, compiten y entran en conflicto, la necesidad de normalizarlos ha sido siempre patente, y lo seguirá siendo, para quienes se interesan por el control práctico de la vida humana. La filosofía normativa satisface esta necesidad.

Pero, aun reconociendo su justificación, no podemos enfatizar suficientemente la necesidad de mantenerla fuera del campo de la investigación teórica, no porque sea «filosofía», sino porque es normativa. Cuando la investigación teórica de las actividades se combina con su estandarización normativa, existe siempre el peligro de que la primera quede subordinada a la segunda, lo que va en detrimento de la validez científica. El método de la estandarización normativa es esencialmente deductivo: tras haber establecido un patrón supremo en algún campo —sea el de la ética, la política, la religión o la estética—, el pensador deduce del mismo una jerarquía sistemática de ideales y normas. Puede usar la inducción como método auxiliar, bien antes de establecer su patrón supremo, para hallar cuáles son los criterios que los agentes humanos siguen de hecho en sus actividades, bien tras haberlo establecido, a fin de determinar las condiciones bajo las cuales aceptarían y pondrían en acción su sistema normativo; pero, en cualquiera de los casos, su selección y organización de los datos es propensa a quedar condicionada por sus propósitos normativos en lugar de por los criterios teóricos de una investigación inductiva estrictamente objetiva³. La historia de la filosofía (particularmente, aunque no de modo exclusivo, entre el Siglo Tercero a.C. y el Siglo Decimosexto d.C.) muestra lo difícil que es acomodarse a esos criterios si se permite a los intereses normativos influir sobre la investigación teórica.

Ello no quiere decir que una investigación teórica llevada a cabo para obtener información auxiliar con intenciones normativas nunca pueda ser objetiva y científicamente valiosa, ni siquiera que todos los estudios sobre las actividades humanas realizados en el pasado y en el amplio campo que se conoce con el vago término de «filosofía» hayan estado dominados por propósitos normativos. Todo lo que queremos subrayar es la existencia de una diferencia esencial e irreductible entre la investigación teórica de las actividades y su estandarización normativa, así como lo deseable que resulta mantener a la primera completamente separada de la segunda, no sea que interfiera con su progreso, como tan a menudo ha ocurrido en el pasado.

Tras haber prevenido, esperemos, cualquier posible malentendido, podemos ahora definir más exactamente el modo humanístico de aproximarse a las actividades humanas. Nos es muy familiar a todos en nuestra vida cotidiana.

³ Por supuesto, los criterios de la investigación científica son ellos mismos normativos en un sentido lógico; pero utilizar métodos teóricos normalizados para investigar actividades es algo muy distinto a solicitar que las actividades investigadas se encuentren de acuerdo con los patrones éticos, políticos e incluso lógicos del investigador.

5. EXPERIMENTAR LAS ACTIVIDADES HUMANAS

Cuando quiero adivinar de primera mano lo que es una cierta actividad, al igual que cuando deseo obtener información de primera mano acerca de un determinado objeto, trato de experimentarlo. Sólo hay un modo de experimentar un objeto: *observarlo* personalmente. Asimismo, sólo hay un modo de experimentar una actividad: *ejecutarla* personalmente. Los hombres prácticos insisten en esto: dirán que no es posible darse cuenta de lo que hacen a menos que lo haga uno por sí mismo. Los científicos han terminado por hacerse cargo de ello: el moderno estudioso de la ergología ve necesario aprender cómo practicar él mismo las variadas técnicas de civilizaciones inferiores, cómo trabajar la piedra, tirar con el arco y las flechas, etc.; el filólogo no cree que su conocimiento de una lengua sea perfecto si no ha aprendido a hablarla o al menos (en el caso de las lenguas muertas) a escribirla; el estudioso de la religión trata de obtener experiencias de primera mano compartiendo activamente ceremonias religiosas; el epistemólogo y el metodólogo son conscientes de que un conocimiento de primera mano de los métodos científicos requiere participación activa en la investigación científica. Y así sucesivamente. La *principal* fuente de conocimiento empírico acerca de una actividad es llevarla de hecho a cabo.

Esta afirmación debe ser explicada y desarrollada a la vista de ciertas dificultades artificiales que han sido suscitadas por los filósofos en conexión con el tradicional dualismo entre «mente» y «materia». Un filósofo o psicólogo fiel a la vieja idea de una conciencia individual en la cual se encuentran de alguna manera encerradas o encajonadas las percepciones, voliciones, sentimientos y emociones, interpreta la actividad como un hecho mental, «interno». Desde este punto de vista, la única actividad que yo podría experimentar sería una actividad que perteneciera a mi conciencia subjetiva. Experimentar una actividad llevada a cabo por algún otro sería imposible. Como fuente de conocimiento científico sobre las actividades humanas en general, la *performance* de hecho no merecería la pena; todo lo que podría hacer con su ayuda sería una teoría de mis propias actividades particulares.

Sin embargo, objeciones similares han sido planteadas por los filósofos en lo que concierne a la posibilidad de experimentar los mismos objetos como algún otro los experimenta. De acuerdo con el idealismo subjetivo, los objetos que experimento son sólo mis propias «ideas» o «estados de conciencia». No tengo la certeza de estar experimentando el mismo objeto que otro, ni siquiera de que el otro exista de hecho y no sea meramente mi idea o mi estado de conciencia⁴. Pero la ciencia positiva ha avanzado sin hacer caso de tales problemas acerca de los objetos; ni puede ser detenida

⁴ Esta óptica ha sido formulada explícitamente, con varias modificaciones, por algunos filósofos alemanes durante el último cuarto del Siglo Diecinueve, como Schuppe, Schubert-Soldern o Cornelius.

ahora por especulaciones similares en su estudio de las actividades humanas. En parte las deja a un lado, en parte las reduce a meras dificultades metodológicas que pueden ser superadas en cada caso.

El supuesto científico en lo que atañe a los objetos es que todo objeto real es, o bien accesible a la experiencia de cualquier persona en cualquier momento, si se coloca en las condiciones apropiadas para experimentarlo, o bien puede ser inferido lógicamente de los objetos que son empíricamente accesibles a todas las personas. Por supuesto, existe siempre el riesgo de confundir experiencias de realidades separadas por experiencias de la misma realidad, y viceversa. La prueba para clarificar todos esos malentendidos la proporciona el principio de los sistemas cerrados. Mi experiencia de un árbol o de un mito religioso puede diferir de la de otro, pero esto es científicamente irrelevante para la identificación de ese objeto; el árbol o el mito están seguros de ser lo mismo si toman el mismo lugar como elementos de un sistema —un bosque o una religión— que ambos compartimos. O, al contrario, mi experiencia de un árbol o de un mito puede ser similar a la de otro y, sin embargo, ser nuestros objetos distintos, como ocurre cuando descubrimos que el árbol del otro está ubicado en una parte diferente de nuestro bosque, o que su mito pertenece a un sistema religioso diferente al mío. Obviamente, esto presupone que podemos identificar esos sistemas, ya sea directamente o compartiéndolos, o una vez más refiriéndolos a algún sistema más amplio que estemos seguros de compartir.

¿Se puede aplicar un principio paralelo a las actividades humanas? De acuerdo con la psicología dualista, sería imposible. Debido a que la razón por la cual el mismo objeto puede ser experimentado por otro y por mí es que existe en el «mundo exterior», tanto si lo experimentamos como si no: su existencia real no está limitada al hecho de ser percibida o representada aquí y ahora. Mientras que una actividad existe sólo mientras lo es de hecho; a este respecto no es como un objeto, sino como la percepción o representación de un objeto; sólo está ahí mientras se está realizando⁵. En consecuencia, no sólo es para mí imposible experimentar la actividad de otro, sino que ni siquiera puedo experimentar hoy mi propia actividad de ayer.

Para propósitos científicos, sin embargo, esta visión ha resultado por entero inadecuada. Ha producido una brecha insalvable entre la psicología de la conciencia individual y las ciencias del mundo cultural, por lo que esta psicología ha sido de poca utilidad en los estudios humanísticos⁶. Desde luego, es obvio que una actividad no existe de hecho para el agente excepto mientras la está ejecutando; como no existe para él un objeto excepto cuando lo está observando. Pero al ser consciente, por el conteni-

⁵ Esta es la idea central de toda la psicología y la filosofía de Wilhelm Wundt; de una forma modificada subyace también a la psicología de William James.

⁶ Wundt trató en vano de salvar esa brecha con la ayuda de los conceptos de «voluntad colectiva» y *folk psycbe*.

do y el significado del objeto, de que existe como elemento de algún sistema en el seno del cual puede ser observado por mucha gente, se da cuenta mientras actúa de que su actividad se manifiesta objetivamente, ocurre dentro de algún sistema y otras personas pueden asimismo actuar en ese mismo sistema como él lo hace: su actividad no es del todo ni exclusivamente suya, aunque la lleve a cabo. Podemos expresar esto brevemente diciendo que toda actividad tiene una *forma* y una *función* objetivas. Su forma es la manera en que trata con los objetos —«pauta» es hoy el término más popular—; su función es la parte que tiene en la construcción, mantenimiento o cambio de un sistema.

No hay nada metafísico en esos conceptos; corresponden a datos familiares y cotidianos de la vida práctica. El supuesto de que las actividades tienen formas o pautas objetivas se comprueba cada vez que alguien enseña a otro cómo ejecutar una —clavar un clavo, hilar o tejer, jugar al golf, rezar oraciones, escribir palabras, analizar una frase en latín, redactar una historia—. Enseñar y aprender, consecuentemente toda tradición cultural, serían imposibles si las actividades no fueran «comunicables»; y lo que es comunicable es, obviamente, no sólo el acto presente del sujeto como tal, sino el modo en que se manejan activamente los objetos. Ni podrían ser contruidos los sistemas culturales por la cooperación de diversos individuos y mantenidos por una sucesión de ellos si la función de una actividad dentro de un sistema no fuera esencialmente independiente del sujeto individual que la realiza, aunque distintos individuos puedan llevarla a cabo de manera algo diferente. Cuando un trabajador de una factoría termina la parte inacabada de un automóvil que le ha pasado otro operario; cuando un científico continúa una investigación que otro ha abandonado; cuando un funcionario recién nombrado se coloca en el lugar de su predecesor: la función es una y continuada, aunque los agentes que la realizan cambien. No tiene importancia para la producción del automóvil, el avance de la ciencia o el mantenimiento de la oficina, siempre que se haga como se debería hacer.

De este modo, cuando algún otro y yo ejecutamos «la misma» actividad, no significa que nuestros dos «actos subjetivos» sean uno, como tampoco que experimentar el mismo objeto significa que nuestras «percepciones subjetivas» son una. Puede significar una de estas tres cosas:

a) Que nuestras actividades son formalmente las mismas, aunque funcionalmente distintas: a esto se llama *repetición*. Así, el alumno de una escuela repite la actividad del maestro consistente en escribir una palabra o analizar una oración; el golfista aficionado repite el golpe del profesional; el ergólogo repite la actuación del salvaje con un arco. Funcionalmente, esas acciones son distintas, en la medida en que escribir la frase sea parte de las funciones docentes del maestro y de las funciones discentes del alumno; en el golf, cada hombre juega su propia partida por separado; el

ergólogo tira con el arco y la flecha como parte de un experimento científico, mientras que el salvaje lo hace en cacerías o guerras.

b) Que nuestras actividades se encuentren funcionalmente unidas, pero sean formalmente diferentes: esto es la *participación*. Por ejemplo, los trabajadores de una fábrica participan en la función de manejarla; los funcionarios de un grupo social participan en la función de mantenerlo; los científicos interesados en la misma rama de la ciencia participan en la función de desarrollarla. Formalmente, sin embargo, cada trabajador, cada funcionario, cada científico puede estar haciendo algo diferente, tratando con objetos diferentes de maneras diferentes.

c) Que nuestras actividades sean formalmente las mismas y cumplan también la misma función: cabe denominar a esto *reproducción*. La gente está reproduciendo una y otra vez las mismas pautas técnicas, pasando a través de las mismas ejecuciones ritualistas, tocando las mismas composiciones musicales, leyendo los mismos libros, enseñando a los estudiantes las mismas demostraciones geométricas; aunque sus propósitos personales varíen, hay una función objetiva común que todos cumplen en tales casos: la de perpetuar por medio de la reproducción la pauta técnica, el rito, la composición musical, el contenido del libro, el sistema de geometría.

El conductismo moderno ha rechazado la idea de una conciencia individual cerrada y se ha concentrado sobre las manifestaciones objetivas de la actividad. Desafortunadamente, al tratar de liberarse del dualismo de «mente y materia», ha adoptado simplemente la ingenua solución del anticuado materialismo: preserva el lado de la «materia» e ignora el de la «mente», en lugar de ir más allá de ambos y buscar una nueva aproximación. En consecuencia, trata como «comportamiento» objetivo sólo aquellas actividades cuya forma o pauta es manifiesta en la manipulación de objetos materiales, y se inclina a asumir que la función de toda actividad es la adaptación mutua entre el organismo y su entorno. Ahora bien, mucho del contenido de la realidad cultural es no material, incluso aunque esté simbolizado por palabras u otros signos, y aunque los objetos culturales materiales tengan significados observables empíricamente, pero no facilitados sensorialmente; obviamente, las pautas de actividades que tratan con este aspecto no material de la cultura no pueden ser deducidas de aquellas otras actividades que manejan objetos materiales. Más aún, las funciones de la mayor parte de las actividades culturales en los más altos niveles de desarrollo no tienen nada que ver con la adaptación del individuo a su ambiente, sino únicamente con preservar y desarrollar sistemas que trascienden y en ocasiones entran en conflicto con las necesidades de cada participante individual.

Un estudioso del «comportamiento» que se niegue a reconocer todo excepto las pautas sensoriales y las funciones biológicas se separa a sí mismo de las innumerables experiencias de primera mano sin las cuales la vida cultural deviene incomprendible. Si es realmente consistente, no pue-

de repetir, participar en o reproducir las actividades de gentes que crean y mantienen religiones, literatura, ciencia, filosofía, moral, organización política y económica, por cuanto esas personas llevan a cabo ellas mismas y experimentan sus actividades como si los objetos y sistemas materiales fueran tan reales como los materiales —si no más.

No es una cuestión de metafísica o epistemología, sino de método científico. Podemos renunciar completamente a la experiencia activa como fuente de conocimiento, a la manera de John Watson, y limitarnos a la observación externa de movimientos orgánicos y a la experimentación biológica. Esto significa renunciar del todo a la investigación de actividades culturales. Pero no existe razón alguna para hacerlo, puesto que la vida práctica muestra que las actividades tal y como son experimentadas por el agente mismo tienen un aspecto objetivo que hace posible la repetición, la participación y la reproducción. Y esto concierne a todas las actividades, no sólo al manejo de objetos del entorno material. Una prueba simple y obvia consiste en hacer que diversos agentes describan independientemente lo que están haciendo cuando repiten, participan en o reproducen una actividad. Si el sentido de las palabras que usan está lo suficientemente estabilizado, sus descripciones concordarán, al igual que las descripciones de un árbol hechas de manera independiente por diversos observadores. Lo cual seguirá siendo cierto de comer, jugar al golf o producir un automóvil, al igual que de leer una novela, canonizar a un santo, discutir la filosofía de Kant o demostrar un teorema matemático.

Por tanto, si deseamos saber lo que realmente es una actividad particular o la actividad en general, nos encontramos con que la aproximación humanística es la única que nos lleva a la fuente original —la experiencia del agente—. Y no hay dificultad al respecto, porque todos somos agentes y cada uno de nosotros puede experimentar las actividades de otros por repetición, participación o reproducción. Pero ¿qué es lo que el agente experimenta cuando lleva a cabo una actividad?

Los psicólogos han estado tratando de responder a esto durante siglos. En muchas ocasiones, la introspección ha descubierto alguna experiencia específica que creía podría considerarse «la experiencia de la actividad»: el *actus purus* de los escolásticos; la conciencia del «esfuerzo» de Maine de Biran; la «voluntad» de Schopenhauer; el *élan vital* de Bergson, son instancias familiares. El análisis racional ha disuelto siempre la supuesta experiencia de la actividad en una serie de experiencias de cosas y procesos objetivos y principalmente orgánicos, teñidas emocionalmente. Y siempre, de nuevo, este análisis ha sido justamente acusado de que, aun cuando la actividad sea susceptible de análisis racional, no está siendo ejecutada, y por tanto no podemos ya experimentarla. Pero la única alternativa parece ser apelar a algún poder irracional de la experiencia, a alguna clase de «intuición» directa, simultánea con, y fundada en, la actividad misma —y éste es el camino más directo al misticismo.

6. ACTIVIDAD, TENDENCIA Y ACTITUD

Puesto que el método de la psicología introspectiva ha fracasado definitivamente en descubrir lo que «realmente es» la experiencia que el agente tiene de la actividad, mejor lo hubiéramos abandonado del todo. No es la manera de que el agente aprenda si es o no activo, sepa lo que está haciendo o distinga un tipo de actividad de otro. Lo que, de hecho, le está dado mientras actúa es la misma serie de datos (aunque con algunas diferencias de contenido y significado) de que dispone cualquier observador de su conducta que conozca el sentido de los objetos con los cuales está tratando el agente: la manifestación dinámica de su actividad, la construcción gradual de un sistema definido de valores en la realidad empírica —un poema o composición musical, una ceremonia religiosa, una empresa financiera, una asociación—. La actividad no es sino lo que acarrea la construcción de este sistema: el factor principal de su construcción. Sólo la construcción misma es de alguna manera experimentada de modo diferente por el agente respecto al observador. Esencialmente hay dos caracteres distintivos de su experiencia activa.

Primero, en cierto modo el agente va determinando por adelantado el sistema que se está construyendo, no en el sentido de haber sido «planeado» o «previsto» en detalle, sino en el de estar siendo hecho para incluir algunos de los muchos valores posibles al alcance de la experiencia del agente y combinarlos y modificarlos en una de las muchas vías posibles. Escribir un poema significa seleccionar ciertas experiencias que pueden ser expresadas, organizar y modificar esas experiencias en mutua adaptación para producir una unidad estética, hallar y combinar símbolos con los que expresarlas de manera que cumpla tanto las demandas de esta organización estética como ciertos requisitos de cadencia rítmica y rima. Organizar una tienda implica seleccionar ciertas necesidades económicas de la comunidad que se disponga a satisfacer, encontrar capital, alquilar o comprar locales donde ubicar los bienes, comprar bienes adecuados para satisfacer las necesidades, contratar y poner a trabajar empleados, vender los bienes con un beneficio calculado con anterioridad.

Esta determinación prospectiva del sistema por el agente no la experimenta cuando su actividad procede de manera ininterrumpida; entonces experimenta sólo los valores como le son dados, combinados y modificados por su actividad. Pero si la comienza pensando qué hará y cómo lo hará, o si en cualquier momento posterior durante su actividad deja temporalmente de actuar, la determinación prospectiva del sistema deviene un asunto de experiencia fáctica. El término *definir una situación*⁷, o los equivalentes de *definir* o *establecer un problema práctico*, pueden ser utilizados para indicar esta experiencia. El último no tiene que ser acompañado por reflexión

⁷ William I. THOMAS y Florian ZNANIECKI, *The Polish Peasant*, p. 68.

racional alguna que compare y sopesa elecciones posibles; las situaciones racionalizadas son una variedad especial de las situaciones en general.

Junto a esta determinación prospectiva del sistema acontece una determinación retrospectiva, una readaptación de los valores ya seleccionados y de las modificaciones ya hechas, a fin de encajar cualesquiera nuevos valores y nuevas modificaciones estén teniendo lugar en el sistema. Esta determinación retrospectiva tampoco es principalmente experimentada como tal: sólo están dados los valores y modificaciones que produzca. Pero en cualquier momento el agente puede alertarse de ello, si se detiene a conectar una situación presente con otra pasada y a darse cuenta de que está resolviendo o fracasando en resolver el problema práctico incluido en la última.

Esas dos características distintivas de la experiencia que el agente tiene de la construcción «producida» por su actividad se expresan mejor sosteniendo que, desde el punto de vista de la propia experiencia del agente, *una actividad es una tendencia a construir un sistema de valores en el curso de su ejecución*. El término «tendencia» sugiere a la vez el hecho de que el sistema está determinado prospectivamente y de que esta determinación prospectiva puede o no ser culminada. Al mismo tiempo, es un término lo suficientemente genérico como para no acarrear implicaciones específicamente psicológicas, puesto que puede ser utilizado también en las ciencias biológicas e incluso en las físicas. Una tendencia cultural se caracteriza fundamentalmente, al igual que una tendencia natural, por sus manifestaciones objetivas en la medida en que se encuentren determinadas de antemano y no distorsionadas por otros factores.

Sin embargo, hay una diferencia importante entre tendencias culturales y naturales, debida a que el mundo cultural es un mundo de valores, no de cosas. Mientras que las tendencias naturales se manifiestan sólo en la medida en que están teniendo lugar, una tendencia cultural puede manifestarse empíricamente no sólo en el curso de su realización como actividad, sino también en otros momentos como *actitud*; y lo hace cuando sólo define la situación sin resolverla.

Hemos visto que los valores tienen una significación axiológica positiva o negativa cuando se consideran con referencia a un sistema cultural, y que esta significación depende de su peso sobre el sistema, en conexión con otros valores del mismo. Mientras el sistema está siendo de verdad construido, esta significación se expresa empíricamente en el propio *acto* de aceptar o rechazar los valores dados como su elemento; el agente hace un intento exitoso o no para introducir el valor en el sistema, o para prevenir o contrarrestar su interferencia con el sistema. De este modo, durante la ejecución de una ceremonia religiosa pública, la significación axiológica de un instrumento de culto se expresa en el acto de traer y usar ese instrumento en el momento apropiado; la significación negativa de un «descreído», en el acto de su expulsión del recinto sagrado.

Sin embargo, cuando de hecho el sistema no está siendo construido, esta significación axiológica de los valores implicados en su construcción permanece latente; pero la tendencia original, cuando reaparezca sin resultar en una ejecución activa, denota ella misma una actitud específica hacia esos valores. Psicológicamente hablando, la actitud es una apreciación definida de un objeto tenido como deseable o indeseable; y esta apreciación puede oscilar entre la aprobación o desaprobación puramente intelectual y la emoción más racional, entre un «sentimiento» estático y un «deseo» dinámico. En términos objetivos, la actitud es una determinación del tratamiento activo que el valor dado recibiría en el sistema que tiende a ser construido, si alguna vez lo fuera en realidad. La actitud es, por tanto, un sustituto potencial del acto.

Por ejemplo, cuando a un agente que no está participando en una ceremonia religiosa le es dado experimentar un instrumento de culto o un «descreído», pero tiende todavía a hacerlo bajo las condiciones apropiadas, la significación axiológica de tales objetos vendrá demostrada en el hecho de que el agente experimentará una actitud de reverencia hacia el instrumento sagrado, una actitud de menosprecio (quizá combinada con miedo) hacia el descreído.

Sin embargo, una tendencia no se lleva a cabo en un único acto que trata con un valor, sino en una serie completa de actos —la actividad total de construir un sistema de valores—. También puede haber sistemas complejos que impliquen cada uno una combinación de tendencias subordinadas a una tendencia dominante. En consecuencia, una actitud singular expresa sólo parcialmente una tendencia cuando esta última no resulta activa, y la serie completa de actitudes hacia los varios valores incluidos en un sistema es necesaria para reconstruir totalmente una tendencia. Por otra parte, un valor particular puede ser usado en muchos sistemas culturales diferentes y desconectados, en todos los cuales el agente participa en distintos momentos; su actitud hacia este valor puede ser entonces un sustitutivo complejo de muchos actos virtuales y varias tendencias se pueden manifestar parcialmente en el mismo. Así, la actitud de un creyente hacia un no creyente puede incorporar una variedad de consecuencias activas potenciales, no sólo religiosas sino sociales, si es un extranjero, o si pertenece a una raza o clase diferente.

De cualquier modo, en cada actitud hay alguna tendencia que se manifiesta, y cada tendencia se manifiesta como actitud cuando no es activa, cuando cualquiera de los valores que tiende a utilizar están presentes. En otras palabras, los valores no se distinguen a menos que haya una tendencia potencial a utilizarlos en un sistema cultural; y no hay tendencia potencial para construir un sistema cultural si no se aprecian los valores que pertenecen a este sistema. Los instrumentos de culto coleccionados y expuestos en un museo no son objeto de una actitud de reverencia religiosa ni siquiera por parte de una persona que los reverenciaría si los encontrara

en una iglesia a punto de ser utilizados para el culto; y si vemos una persona indiferente a las instituciones de un grupo social sabemos que no tiene tendencia a participar en la vida pública de ese grupo.

Al aplicar esta concepción de la tendencia a datos empíricos encontramos dos tipos de problemas. En primer lugar, ¿por qué una tendencia se manifiesta en un momento como actividad que construye un sistema de valores y en otro meramente como una actitud o serie de actitudes hacia uno o varios de esos valores? En segundo lugar, ¿por qué hay algunos casos en los que una tendencia activa tiene éxito en hacerse real, resolviendo la situación como ha sido definida y logrando el sistema que empezó a construir, mientras en otros casos fracasa en la tentativa de realizarse y su resultado total es diferente del intencionado? Tenemos que disponer de principios definidos que guíen el tratamiento de tales problemas, pues de otro modo seremos proclives a perdernos en el laberinto de la vida humana concreta.

El primer tipo de problema se refiere aproximadamente a los mismos hechos que los cubiertos por las teorías tradicionales de la «motivación», aunque vistos desde un punto de vista algo diferente. El principio rector de todas las teorías de la motivación es que la actividad humana debe y puede explicarse por la experiencia humana. El hecho de que un individuo particular o una colectividad empiece a actuar de una determinada manera en un momento concreto se supone que necesita explicación; y se busca la explicación en alguna experiencia particular que ese individuo o esa colectividad ha tenido y que ha motivado su actividad. Hay dos tipos de teorías de la motivación: las que adscriben la supuesta influencia estimulante ejercida por la experiencia humana a los sentimientos, y buscan aquellos provocados en el individuo por los objetos que ha experimentado (percibidos, representados o imaginados); y las que reclaman la prioridad de la voluntad sobre los sentimientos y explican la actividad por los deseos que los objetos experimentados provocan en el individuo. Cuando el concepto de valor se introdujo en la filosofía y la psicología, esta dualidad se expresó en concepciones duales de los valores como objetos de sentimiento (emoción) y los valores como objetos de volición (deseo).

Pero a pesar de lo importante que las teorías de la motivación puedan ser para el estudio de individuos humanos concretos (o posteriormente de colectividades concretas de individuos), no tiene significación alguna para la investigación de sistemas culturales. No podemos ni necesitamos explicar por qué un sistema cultural tiende a ser construido en un momento particular y por un particular agente. No podemos porque tal explicación implicaría el entero pasado del mundo cultural. No lo necesitamos porque una ciencia consciente de su tarea nunca trata de resolver este tipo de problemas. La principal razón para usar el concepto de sistema cerrado es precisamente la de evitar esta clase de problema insoluble. Una tendencia simplemente está ahí y debe ser tomada como viene dada; y puesto que una

tendencia es por su misma definición una tendencia a construir un sistema cultural, la actividad que construye este sistema cultural es su manifestación principal y original. En consecuencia, lejos de explicar la actividad por el estímulo que proporciona la experiencia de un valor positivo o negativo, debemos derivar lo positivo o negativo de una actitud hacia un valor de la actividad que utiliza o rechaza este valor al construir su sistema. En otras palabras, en la ciencia cultural, en lugar de preguntar (como hace la psicología) por qué X tiende a llevar a cabo una cierta actividad, debemos preguntar por qué X, aunque tienda a llevar a cabo determinada actividad, no lo hace sino que meramente siente o desea.

Y es posible responder a esta pregunta en cada caso particular, siempre que dispongamos de los suficientes datos y utilicemos una técnica apropiada para analizarlos. Todo depende de cómo define la situación la gente. Si algunos de los valores que son vistos como esenciales para el sistema que tiende a ser construido parecen inaccesibles en el momento en el que aparece la tendencia, la situación es definida como *impracticable* y no se intenta ninguna solución activa, pero la tendencia se manifiesta en actitudes, positivamente apreciativa hacia tales valores en la medida en la que están en armonía con el sistema, negativamente apreciativa hacia aquellos que obstaculizan su construcción.

Por ejemplo, cuando obstáculos imposibles de superar impiden a dos personas casarse, sus tendencias al matrimonio se manifiestan en actitudes de amor romántico y de indignación contra los obstáculos. La actitud de reverencia hacia los valores religiosos nunca se experimenta de manera tan distintiva como cuando la persecución reprime por la fuerza actividades de culto religioso. Cuando a un científico se le impide por cualquier razón hacer investigación activa, desarrolla actitudes de certeza dogmática en relación al conocimiento que ya posee. Y así sucesivamente.

Desde luego, la definición de una situación como practicable o no puede ser «errónea» desde un punto de vista objetivo, o las condiciones pueden cambiar. Lo que parecía un obstáculo insuperable para la realización de una tendencia puede no serlo en absoluto cuando es observado con mayor detenimiento, o puede ser apartado —en cuyo caso la situación es redefinida como practicable, la tendencia potencial se hace realidad, las actitudes dan lugar a actos—. O, viceversa, una vez que una actividad ha comenzado, pueden descubrirse dificultades imprevistas o factores externos a la situación introducen nuevos obstáculos en el camino de una tendencia —y entonces la situación es redefinida como *impracticable* y los actos pasan a ser actitudes⁸—. Mucho más a menudo, la actividad se interrumpe sólo por el momento con la esperanza de ser retomada de nuevo. La mayor parte de nuestras actividades continuadas ocurren de este modo: su ejecución se detiene y la tendencia pasa a un estado potencial,

⁸ Como se verá más adelante, situaciones *impracticables* para una tendencia son reorganizadas y resueltas por otra activa; aun así, la tendencia original permanece como actitud.

porque nuestro organismo está demasiado cansado para continuar su papel de instrumento, porque se echa a perder algún instrumento artificial, o porque empezamos a colaborar con algún otro —en una palabra, porque se ha llegado a una situación que definimos como temporalmente impracticable—. Después de un tiempo, el organismo está recuperado o nuestro colaborador finaliza su tarea: la situación aparece de nuevo practicable y la tendencia pasa de las actitudes a los actos.

Dando por sentado que todo lo que puede decirse acerca de las tendencias se refiere al modo en que aparecen de hecho «aquí y ahora», dónde y cuándo un agente las «tiene», y que la pregunta de por qué un agente particular «tiene» una tendencia particular en un momento particular no nos concierne, podemos formular el siguiente principio rector: *una tendencia cultural está siempre activa a menos que sea obstruida por un obstáculo práctico interno.*

Debemos referirnos a este principio como el *principio de espontaneidad*, puesto que presupone que la actividad no necesita estímulo. Un obstáculo es «interno» si ha sido incluido en la definición de la situación; y sólo un obstáculo semejante previene a la tendencia de devenir activa. Si se queda fuera de la situación definida, es decir, si el agente no se percata de ello porque algunos de los elementos esenciales del sistema apuntado son inaccesibles, el obstáculo no impide que la actividad tenga lugar, aunque desvía su curso y modifica sus resultados.

Consideremos ahora el segundo problema. Asumir que una tendencia es activa no significa en absoluto que vaya a tener éxito en realizarse obteniendo los resultados deseados. Ni, por otra parte, resulta equivalente el hecho de que una tendencia haya sido construida para actuar y manifestarse con un fracaso por su parte para obtener los resultados que constituyen su realización. Una situación definida como practicable puede ser resuelta activamente, pero la solución ser enteramente diferente de lo que originalmente se esperaba; mientras que al definir como impracticable una situación y no tratar de resolverla activamente la tendencia puede sólo esperar su momento y prepararse para la solución esperada cuando el obstáculo haya sido apartado. El fracaso no es hacer nada, sino hacer algo diferente a lo que estaba indicado.

Aquí, de nuevo, la ciencia cultural debe asumir la posición opuesta a la de la psicología. Por cuanto, aunque la psicología trate de explicar por qué el agente empieza a actuar, y busca la explicación en experiencias estimulantes del agente emocional o volitivamente, deja por entero a un lado el problema de los resultados objetivos de su actividad. Su interés se encuentra confinado al proceso activo como proceso psicofisiológico. El psicólogo más antiguo percibe este proceso como algo confinado en el cuerpo y la conciencia del individuo. El conductista mira sobre él como un proceso de interacción entre el organismo y su entorno; pero para ambos el interés se centra en el agente como una entidad psicobiológica, y la actividad se

define en términos de sus resultados. En consecuencia, el problema de los resultados es teóricamente ilimitado desde el punto de vista del psicólogo y mirado implícitamente o incluso caracterizado explícitamente como tal. Considerada la actividad como un proceso psicobiológico, los resultados de la misma deben ser definidos como el efecto total que este proceso, en tanto que causa, produce en el «mundo exterior» o en el entorno del agente. Pero este efecto, como parece, no puede estar determinado científicamente más allá del primer estadio del movimiento orgánico, por cuanto se combina con los efectos de numerosos otros procesos que acontecen en la realidad concreta en la que vive el individuo activo, y éstos forman pronto un laberinto inextricable de hechos que se influyen mutuamente uno a otro.

Para el científico de lo cultural, sin embargo, puesto que mira la actividad no con referencia al agente sino con referencia al sistema que tiende a construir, los resultados son lo que importa, como lo es para el agente mismo. El define estos resultados, por supuesto, del mismo modo que lo hace el agente, en términos de los valores del agente, con el coeficiente humanístico, y no como procesos naturales; son «productos», no «efectos». Y habiendo dejado a un lado el problema psicológico de los «motivos» o «estímulos» que han hecho al agente actuar, encontramos el problema de los resultados limitado científicamente y capaz de ser resuelto.

La actividad empieza como una serie delimitada de actos que construyen gradualmente un cierto sistema de valores y una vez que hemos descubierto la tendencia dominante que se manifiesta en esos actos, una vez que hemos hallado el sistema que está siendo construido por ellos, es fácil definir los resultados de esta actividad en términos del sistema, para determinar si ha tenido éxito en construirlo del modo propuesto o no; y si es uno diferente, cómo de diferente. En la primera eventualidad, no hay problema alguno. En la segunda, sí que hay un problema, y tenemos que explicar el fracaso en la actividad para construir el sistema que empezó a construir. Esto lo hacemos hallando los factores que lo desviaron de su curso original. Por ejemplo, encontramos un músico que empieza a tocar una cierta sonata o una congregación que empieza a ejecutar cierto rito. Una vez que sabemos lo que la sonata o el rito son para los respectivos agentes, podemos determinar con facilidad al final de la ejecución musical o religiosa si ha resultado ser lo que se proponía originalmente. Si lo es, no hay problema: las cosas son como esperábamos que fueran. Supongamos, sin embargo, que el músico introduce variaciones en la composición original o que la congregación abrevia la ejecución omitiendo ciertas secciones del ritual, naturalmente preguntamos por qué y buscamos explicaciones en algunas influencias perturbadoras.

En una palabra, desde el punto de vista de la ciencia cultural como una teoría de los sistemas culturales, lo que principalmente importa acerca de

la actividad humana a la que obstáculos internos no impiden tener lugar, es si los resultados son los que se esperaba que fueran; y si no, entonces por qué. Y aquí, para hacer el análisis científico posible, asumimos como el segundo principio fundamental de la investigación cultural que, *una vez activa, una tendencia siempre logra la construcción del sistema de valores que empezó a construir y no otro, a menos que haya sido desviada por factores perturbadores*. Llamamos a esto el principio del logro⁹.

Desde luego, tanto el principio de la espontaneidad como el principio del logro son presupuestos heurísticos que, como los principios fundamentales de la mecánica o de la termodinámica en las ciencias físicas, no pueden ser probados o refutados por cualquier hecho particular de la experiencia, sino solamente comprobados por su aplicación continuada como instrumentos para la interpretación científica y la explicación de hechos empíricos.

7. LA DURACION Y EXTENSION DE LOS SISTEMAS CULTURALES

La construcción de un sistema de valores es un acontecimiento real dinámico que implica una serie delimitada de hechos y ocurre en la realidad cultural empírica; trae consigo modificaciones en ciertos objetos existentes y sus conexiones, y produce algunos objetos o conexiones que no existían antes como *datum* empírico, al menos en la esfera de la experiencia del agente, incluso si existían en el mundo real más extenso. Cuando un poeta recita un poema, las palabras y frases de este poema con sus significados particulares acceden a su memoria de entre la masa de palabras y frases que hay en su lenguaje; una serie complicada de movimientos de sus labios, lengua, garganta y pulmones tiene lugar, a través de cuya instrumentalidad esas palabras y frases son expresadas en voz alta y en un orden definido, con una definida entonación; y el resultado total es una experiencia estética específica que se otorga a sí mismo y a quienes le escuchan. Un grupo religioso construye colectivamente, bajo la dirección de un sacerdote, una ceremonia religiosa como sistema de objetos sagrados y entidades míticas, manipulando esos objetos e influenciando esas entidades de tal manera que produzcan una santificación de todos los participantes; y aunque para el observador descreído algunos elementos, conexiones y procesos de este sistema son irreales, debemos recordar el coeficiente

⁹ Utilicé por primera vez este principio para el estudio de las acciones sociales en *Laws of Social Psychology*, Poznan y Chicago, 1925, p. 64. Entonces fue formulado del siguiente modo: «una vez que da comienzo, una acción social continúa hacia su fin previsto, a menos que haya factores que interfieran con su continuación». Desde entonces he llegado a la conclusión, sin embargo, de que este principio es aplicable a todos los sistemas culturales y de que, en consecuencia, debería ser formulado de manera algo diferente, como aquí en el texto.

humanístico y admitir su realidad en la esfera religiosa como parte del mundo cultural, aunque no en la naturaleza. Los gestores, técnicos, capataces y operarios de una fábrica, al ejecutar innumerables movimientos corporales y mantener las máquinas de la factoría en funcionamiento, son capaces de coger la materia prima, modificarla, dividirla, combinarla y, tras una serie de cambios parciales diferentes, presentar el producto terminado —imperdibles o automóviles—. Repiten indefinidamente esta serie de acciones.

La completa existencia de un sistema cultural como sistema de valores se fundamenta esencialmente en esa serie de acciones por medio de las cuales el sistema está siendo construido activamente. Es una existencia «kinésica» y, en este sentido, el sistema cultural tiene una cierta semejanza con esos sistemas naturales que son más sistemas de procesos que de cosas. Pero hay importantes diferencias, debido obviamente al coeficiente humanístico de los sistemas culturales. La duración en el tiempo y la extensión en el espacio no significan lo mismo para la realidad cultural que para la natural¹⁰.

Se supone que un sistema natural kinésico existe ininterrumpidamente a lo largo de un tiempo continuo. Pero fuera de las variedades de acción cultural más simples, pocos sistemas culturales han tenido una duración tan ininterrumpida, y los que la han tenido han sido o bien muy breves o bien hechos intencionadamente para funcionar sin interrupciones por medio de un complicado arreglo social en el cual los agentes individuales o grupales se turnan en llevar a cabo las mismas actividades, y esas ejecuciones se solapan parcialmente. El primer caso puede ser ejemplificado por una muchedumbre como grupo social; el segundo, por ciertas factorías mecánicas con sus turnos de trabajadores y procesos técnicos superpuestos. Esta segunda instancia muestra que tal continuidad es una cuestión menor para la duración de un sistema cultural. Algunas fábricas funcionan continuamente, otras paran una vez a la semana durante treinta y seis horas, otras se detienen cada noche. Todo depende de consideraciones económicas. Cuando una fábrica está trabajando continuamente, suele ser porque la organización de las actividades humanas está siendo adaptada por propósitos económicos al funcionamiento continuado de algún sistema físico hecho artificialmente (por ejemplo, el sistema termodinámico de un motor a vapor).

Ahora, la factoría que se detiene todas las noches; la asociación que se reúne a intervalos poco frecuentes, funcionando mientras tanto de manera vicaria a través de las personas de sus oficiales, representantes y miembros, o ni siquiera así cuando ni oficiales ni miembros actúan por ella; el rito que es llevado a cabo en períodos establecidos, pero no de otro modo; el poema que es recitado o la composición musical interpretada de cuando en cuando: todos éstos no desaparecen en absoluto del mundo durante esos inter-

¹⁰ Véase, del autor, *Cultural Reality*.

valos en los que no están funcionando de hecho. Mantienen una suerte de existencia latente, una realidad potencial. Sus elementos —los valores que los componen— persisten en su contenido y significado, y pueden ser experimentados indefinidamente. Hay edificios, materiales y máquinas de la fábrica, datos palpables cuyo sentido *como* edificios, materiales y máquinas resulta obvio para cualquiera preparado para entender su uso. La asociación tiene una oficina, símbolos como un sello, un nombre (impreso o escrito), una bandera; los individuos que son sus miembros viven y mantienen en sus propias experiencias y en las de otros ajenos esta característica de la pertenencia, este significado social específico que los designa como miembros de la asociación. Y las actitudes hacia esos valores en los que la tendencia del sistema se manifiesta mientras se encuentra inactivo, tienen todavía una influencia real sobre las actividades humanas que se muestra cada vez que esos valores se disponen a ser utilizados: oponen un poder de inercia a cualquier uso que entre en conflicto con la significación axiológica que esos valores han adquirido en su sistema. Así, pues, casos del llamado sabotaje, por ejemplo intentos de arruinar las máquinas que se utilizan en una fábrica durante una huelga, aunque fáciles y efectivos, son relativamente raros, no tanto por consideraciones económicas o morales, sino porque provocan la oposición emocional de parte de esos trabajadores cualificados que conscientemente y de manera planificada usan esas máquinas en momentos de normalidad. Una actitud de reverencia impediría a un soldado usar la bandera de su regimiento para fines privados aun cuando no esté siendo utilizada públicamente por el regimiento como grupo.

Sin embargo, a menos que un sistema cultural sea puesto en funcionamiento de cuando en cuando y traído a la realidad dinámica explícita, pierde gradualmente la existencia latente que estamos describiendo. Incluso si los valores que entran en su composición deberían permanecer, la conexión entre ellos se debilita, y su significación axiológica se pierde. Una asociación que no se reúne y cuyos funcionarios actúan escasamente en su nombre se disuelve de manera gradual, a menudo imperceptiblemente; una granja o una mina desierta tras un tiempo cesan de ser una granja o una mina a todos los efectos; una costumbre que ha cesado de ser llevada a cabo periódicamente deja de ser una costumbre y se olvida; una lengua que ya nadie usa activamente no es sólo lo que comúnmente se llama una «lengua muerta» (por ejemplo, una que como el griego antiguo no existe en el habla, sino sólo en la escritura para aquellos que pueden leerla, y por tanto no evoluciona), sino un lenguaje no existente. En resumen, la existencia de un sistema cultural debe ser mantenido por la actividad humana.

Mientras que la existencia de un sistema cultural se mantiene, está todavía en el curso de su desarrollo; su construcción no ha sido lograda de modo final; cada caso de su actualización contribuye en algo a su composición en la línea de su estructura. Esto puede ser bastante difícil de enten-

der, a menos que nos demos cuenta de que hay sistemas culturales que tienen un período definido de duración, están destinados a ser «finalizados» una vez que ha sido logrado cierto resultado, en tanto que otros han sido previstos para durar indefinidamente, a menos que lo impidan obstáculos internos, y todos los resultados logrados de hecho dejan una demanda de otros nuevos. Todas las acciones simples o complejas pertenecen al primer tipo: escribir una carta, comprar una casa, construir una vía férrea, combatir en una guerra, son sistemas dinámicos de valores organizados por una actividad que procede hacia una realización final, un «fin». La duración de otros tipos de sistemas puede estar limitada también por anticipado al hallarse subordinada a un resultado último. Así, una relación educativa está previsto que finalice cuando la persona educada ha sido formada de acuerdo con cierto modelo. En suma, los grupos se constituyen para la realización de propósitos explícitos y no están destinados a durar una vez que tales propósitos han sido logrados, ya sea una costumbre social, un ideal moral, una teoría científica, un estilo de arte, una religión, una corporación o un Estado son sistemas con una duración indefinida. Su existencia ha sido mantenida por gente que lleva a cabo —continua, periódica o esporádicamente— actividades de acuerdo con ciertas reglas o principios rectores, introduciendo así una y otra vez nuevos valores en el sistema. Los nuevos valores bien reemplazan a otros valores que han sido eliminados o abandonados, como en una fábrica donde los productos elaborados son enviados al mercado y los productos nuevos han de ser hechos, en una religión tradicionalista donde los fieles y sus pertenencias continuamente se apartan del estado de sanidad y han de ser santificados una y otra vez; bien se añaden a los valores existentes, como las nuevas obras de arte que manifiestan un cierto estilo o los nuevos datos a que se aplica una teoría científica. Esas actividades pueden ser reproducciones de otras actividades o extensiones funcionales originales de principios rectores. Pero eso son problemas posteriores.

La cuestión de la existencia de sistemas culturales «en el espacio» —o, mejor, su «extensión»—, aunque familiar al etnólogo, historiador y geógrafo, raramente es aprehendida en sus implicaciones esenciales. Hablamos del «área» de una costumbre o del «ámbito» de un lenguaje; decimos que los mitos, las invenciones o los productos literarios «se expanden» con mayor o menor amplitud. ¿Son éstas meras formas de hablar o indican un carácter objetivo real del sistema? Obviamente, lo que queremos decir con tales expresiones es que una costumbre, una religión, una invención, es practicada por la gente, o por alguna gente, que habita un cierto territorio geográfico; el viajero que llega a este territorio y entra en contacto con esta gente puede observarlo directa y personalmente. Pero la cuestión es si al descubrir y expresar este hecho descubrimos y expresamos sólo algo que concierne a esa gente o algo que concierne también a la costumbre, la religión o la invención. ¿Tiene alguna importancia para el sistema cultural

lo ampliamente que esté «extendido» en este sentido? Puesto que debemos estar de acuerdo en que no afecta a una cosa natural —digamos, a la luna— cuánta gente la adora o hace el amor gracias a su luminosidad. Aquí se presenta de nuevo la diferencia fundamental entre datos naturales y culturales.

Puesto que el sistema cultural es lo que es por la experiencia humana y ya que la base de su realidad es su construcción de hecho, que sea construido simultáneamente por muchos agentes humanos debe pesar sobre su existencia objetiva en el mundo cultural tanto como que pueda ser construido sucesivamente una y otra vez. El problema es que, aunque podemos pensar con facilidad acerca del mismo como permaneciendo en el tiempo a través de una serie de actualizaciones, no podemos aplicar propiamente ideas de espacio a sus actualizaciones simultáneas: no podemos decir que un mito o una costumbre esté localizada en el espacio y ocupe espacio como hacen los objetos y sistemas materiales. Por esta razón he tratado de introducir la concepción de extensión cultural no espacial¹¹. Asumiendo que todo individuo humano es un centro distinto de experiencia y actividad, la totalidad de tales centros en cualquier momento constituye, por así decirlo, el marco viviente de la extensión cultural concreta en el que toda cultura existe. Todo sistema cultural se extiende sobre una parte de este marco que corresponde al número de agentes individuales que participan en mantenerlo. Puesto que, sin embargo, el individuo es un centro cultural en este sentido¹² sólo si es un agente consciente y no un cuerpo orgánico, la ecología humana es de poca ayuda en la determinación de la extensión de los sistemas culturales. Lo que importa en problemas que atañen a esta extensión no es cuántos cuerpos individuales están localizados en el espacio geométrico, sino cuántos agentes individuales son capaces y están dispuestos a comunicar y cooperar uno con otro. La distancia espacial parece ser un factor condicionante en la expansión cultural, pero incluso este factor debe ser tomado no en términos absolutos, sino en relación a la técnica de transporte¹³ y de comunicación oral y escrita. Y hay otros innumerables factores que facilitan u obstruyen la extensión de cualquier sistema dado: identidad o diferencia de lenguaje, solidaridad social u oposición social, interés intelectual, tabúes religiosos.

Pero cuando un sistema se mantiene en existencia sólo por actividades múltiples, contemporáneas o sucesivas, cada una de las cuales introduce en el mismo al menos algunos valores nuevos y a menudo también nuevas y

¹¹ Véase *Cultural Reality*, capítulo III.

¹² Creo que el término «centro cultural» es aplicable más estrictamente a un individuo que a una comunidad, aunque se emplea de modo habitual con relación a la última por parte de los etnólogos e historiadores; por cuanto, hablando con precisión, una comunidad de la que irradia cultura es una multiplicidad de individuos más o menos productivos que están cooperando en algunas de las actividades.

¹³ El profesor Erle F. Young está trabajando en un esquema ecológico que utilizará distancias medidas en unidades de tiempo usadas para el transporte en lugar de distancias medidas en mera longitud.

originales formas, ¿cuáles son los criterios que nos permiten juzgar la identidad de un sistema en cuanto a su duración y extensión? ¿Cómo podemos notar si una particular pieza de música, historia mítica, ceremonia religiosa o concepción científica realizada por el Agente A en el momento t_1 es o no la misma que la realizada por el Agente B en el momento t_2 ? ¿Podemos estar seguros de que un Estado o una religión existentes en un período histórico p_1 sean o no los mismos que el Estado o la religión existentes en un período p precedente, particularmente si han pasado varios siglos entre ambos? ¿Cómo sabemos si dos obras de arte pertenecen o no al mismo estilo, si dos estudios científicos son o no partes de la misma teoría, si dos dialectos son ambos variaciones de un lenguaje o diferentes lenguajes?

La percepción común es que resulta posible determinar la identidad o no identidad de dos sistemas por medio de la observación externa y sobre la base de su similitud o falta de similitud. En campos como el arte y la literatura se establece una distinción radical entre «crear» un sistema nuevo y original o meramente «copiar» un sistema que ya existía; y el término especial de «plagio» ha sido inventado para indicar una obra que pretende ser original cuando no es más que una copia —juzgada tal por su similitud con el original—. En la historia de la ciencia, de la religión, de la política, es también un procedimiento habitual juzgar si una teoría, religión o Estado ha permanecido o no la misma a lo largo de los cambios por los que ha pasado, juzgando por la importancia de tales cambios. Al identificar una palabra, un cuento, una técnica, una costumbre en diferentes países, el etnólogo o el «antropólogo cultural» se encuentra influenciado sobre todo por la similitud de la palabra tal y como es pronunciada, el cuento narrado y la costumbre observada en esos países.

Obviamente, la similitud no es una prueba de identidad suficiente. Desde el punto de vista de una ciencia cultural generalizadora y objetiva, la diferencia inherente entre un sistema «creado» y un sistema meramente «reproducido» lo es de grado, no de naturaleza. Incluso la innovación más original puede ser vista como una variación de algo que existía antes; incluso cuando la evolución cultural es inusualmente rápida y progresa a saltos, hay todavía cierta continuidad en el mismo, en el sentido de que todo nuevo sistema aparece como consecuencia de una modificación, diferenciación o integración de algún sistema o algunos sistemas ya existentes. Por otra parte, en toda construcción repetida un sistema particular es en realidad algo diferente de lo que era en una construcción precedente, ya que se construye en circunstancias de alguna manera diferentes; y cualesquiera esfuerzos puedan hacerse para mantenerlo como era adaptando las circunstancias al mismo, alguna adaptación recíproca del mismo a las circunstancias es indispensable. Tal adaptación puede ser muy leve; y si no hay una tendencia definida en el cambio de las circunstancias, puede ser ignorada. De este modo, un rito religioso, una costumbre social, un proce-

so de producción técnica apenas es diferente en cada actualización; pero sus variaciones no son significativas si no afectan actualizaciones ulteriores.

Pero algunas veces esas variaciones leves se aglomeran, y tras un período de tiempo nos encontramos con que el rito, la costumbre y el proceso técnico han cambiado tan profundamente como si se hubieran transformado súbitamente debido a alguna innovación importante. ¿Es todavía el mismo rito o costumbre, o son un rito o costumbre nuevos? Y, en el segundo caso, ¿cuándo desapareció el antiguo y emergió el nuevo? El criterio de similitud es incluso más difícil de aplicar cuando se trata de determinar la identidad de sistemas que coexisten en extensión. Pongamos el caso de dos fábricas: su composición y estructura puede ser tan similar que resulte casi indistinguible a primera vista, y a pesar de ello son obviamente sistemas separados, aunque pertenezcan a una misma clase. Pero el método técnico que fue inventado y patentado hace algunos años y ahora hace posible el funcionamiento de esas fábricas es «el mismo» idéntico sistema en ambos casos, no dos sistemas similares, como puede probarse por el hecho de que se encuentra protegido por una única patente. Una ceremonia de matrimonio de las que se utilizan en un determinado país es manifiestamente un sistema idéntico en todas sus realizaciones; pero cada una de las relaciones conyugales que dan comienzo con la ejecución de esta ceremonia es una relación separada. ¿Por qué es esto así?

La única clave para solucionar todas esas dificultades es el coeficiente humanístico. La construcción de un sistema cultural es mera reproducción de un sistema ya existente cuando el agente pretende que así sea y es considerado como tal por otros participantes, incluso si la copia es muy diferente del original; es la creación de un nuevo sistema cuando ha sido previsto que lo sea y es tomado por tal, incluso si el nuevo sistema es exactamente igual a otro que ya existía. Una ejecución musical que pretende reproducir cierta composición es todavía la actualización de esa composición, a pesar de lo distinta que resulte respecto a la interpretación del compositor; mientras que un plagio es una obra separada, no importa lo similar que sea respecto al original plagiado. Un rito, una costumbre, incluso un «hábito» personal, permanecen idénticos mientras el agente trate de mantenerlos iguales, aunque puedan cambiar notablemente en su composición y estructura; mientras que, en otros momentos, una ligera desviación de una costumbre puede constituir su quiebra, si pretende quebrarla y es juzgada como una quiebra por la comunidad. Tras una revolución, un Estado es todavía el mismo Estado, aunque cambiado, si sus autoridades y los ciudadanos lo tratan como tal; no es el mismo si repudian su identidad —compárense Alemania y Rusia—. La ceremonia de matrimonio es la misma en todas las bodas, porque las parejas que se casan y sus familias desean tener la misma ceremonia tradicional sancionada por la iglesia o algún otro grupo; en tanto que la relación conyugal es un sistema

diferente en cada caso, ya que cada pareja casada se considera a sí misma única. De igual manera, si un trabajo de arte pertenece o no a un cierto estilo, si una monografía es o no parte de una teoría científica, sólo puede ser decidido cuando sabemos cuál era la intención del artista o del científico a este respecto durante el tiempo en que estuvo produciendo ese particular sistema, y cómo es éste visto por otros artistas, conocedores, científicos o críticos.

El coeficiente humanístico no es un criterio infalible, ni siempre fácil de aplicar. Hay a menudo conflictos entre las intenciones y las experiencias de diferentes agentes que cooperan en un sistema cultural: así, un artista puede ver a su obra como perteneciente a un cierto estilo, mientras que sus críticos lo niegan, o viceversa. También con frecuencia, el agente individual o grupal puede equivocarse acerca de sus propias intenciones cuando reflexiona sobre ellas. Pero éstos son problemas de técnica científica a los cuales deberá volverse más adelante y no afectan los principios fundamentales expresados con el coeficiente humanístico.

(Traducción: Fernando REINARES.)

CRITICA DE LIBROS