

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

HUMANISMO Y EXPLICACIÓN NATURALISTA EN ANTROPOLOGÍA

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA
CIENCIA PRESENTA**

GENARO DAVID SAMANO CHAVEZ

DIRECTOR: DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

México D.F. Junio del 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN

Las tradiciones naturalistas de las ciencias sociales conllevan aspectos divergentes con preocupaciones de tipo humanista¹, que han sido varios. Algunos de ellos están relacionados con sus estrategias metodológicas. Específicamente en el terreno de la antropología, ciertas escuelas clásicas al adscribirse a las tradiciones naturalistas, privilegiaron perspectivas que no presuponen actos libres o intencionales por parte de los seres humanos. Son tradiciones del pensamiento antropológico escépticas respecto a la creencia de que la humanidad pueda, direccionar conscientemente la dinámica de su civilización hacia cualquier meta, sea ésta de tendencia humanista o no. Al parecer así pensaron la mayoría de los autores que han adherido a explicaciones naturalistas en antropología, como sucede en el llamado neo evolucionismo, materialismo cultural y ecología cultural. Esto no implica que los autores adscritos a estas corrientes se hayan privado absolutamente de escribir alguna opinión favorable al reconocimiento de la agencia humana en la evolución cultural, o a una visión de las acciones nativas guiadas fundamentalmente por valores inspiradores de actitudes humanistas², si

¹Para los fines de este trabajo - y también por lo extenso que puede resultar discutir el concepto y sus relaciones con la antropología - seguiremos la propuesta de Mario Rodríguez que considera al humanismo fundamentalmente una actitud y no una filosofía. Este autor ha descrito la actitud humanista a partir de 6 tendencias observables en sujetos y colectividades humanas en distintos momentos históricos de las culturas y civilizaciones: 1) Ubicación del ser humano como valor y preocupación central 2) Afirmación de la igualdad de todos los seres humanos 3) Reconocimiento de la diversidad personal y cultural 4) Tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo establecido como verdad absoluta 5) Afirmación de la libertad de ideas y creencias 6) Repudio de la violencia. (Rodríguez, 2002: 460). Por actitud entenderemos un estado disposicional como lo puede ser también una creencia o una intención (Villoro, 2001). Estimamos que un elemento característico de la actitud humanista es también: “ el reconocimiento de que los seres humanos no están sometidos a leyes inexorables de la historia o del mercado o de la naturaleza sino que pueden hacerse a sí mismos, transformar el mundo y dirigir el curso de la historia, de acuerdo a la capacidad de juicio prudencial en situaciones y sobre problemas específicos” (Velasco, 2010:4). Preferimos hablar de humanismo y no simplemente de libertad, ya que aunque ésta sea un aspecto central en cualquier interpretación que se haga del humanismo, nuestro trabajo no apunta a ofrecer elementos para construir una imagen del ser humano absolutamente libre, lo que queremos es ampliar el significado de una ley científica en el ámbito de las ciencias humanas y sociales de modo que libertad y determinismo puedan coexistir en una misma explicación en forma no contradictoria; en otras palabras, consideramos que en la actitud humanista está también la preocupación permanente por conciliar el determinismo y la libertad.

²Al menos dentro de la tradición teórica que examinaremos en este trabajo, el neo evolucionismo, vemos escasas consideraciones al respecto. Por ejemplo Julian Steward analizó brevemente la posibilidad de que cambios en lo que para él era lo más determinado de una estructura social, lo ideológico, pudieran desencadenar cambios infraestructurales (Kaplan, 1979:90). Marvin Harris adopta cierto holismo humanista a partir de la persona humana al postular “constantes biopsicológicas”. Con ello se detiene levemente en el

lo hicieron, pero sin preocuparse de integrarlos o adaptarlos coherentemente con los compromisos epistémicos implícitos en sus teorías.

Por nuestra parte abordaremos esta problemática asumiendo que en general, las explicaciones antropológicas que identificaremos como naturalistas, están basadas en la distinción metodológica emic/ etic. Aceptando esto, nos hemos preguntado a manera de punto de partida: ¿cómo introducir la intencionalidad de los actores en este tipo de explicaciones?

Antes de entrar en el tema quisiera hacer notar que hoy para muchos, sobre todo en la antropología mexicana, el naturalismo antropológico ha sido “superado”³, olvidado o poco tomado en cuenta⁴ no obstante que la trayectoria del método

factor individual en el proceso de cambio cultural: “La evolución cultural, al igual que la biológica, ha tenido lugar (al menos hasta ahora) a través de cambios oportunistas que incrementan los beneficios y disminuyen los costos para los individuos.” (Harris, 1982: 77). Y también hizo afirmaciones como las siguientes: “Soy consciente de que es probable que mis teorías de determinismo histórico provoquen una reacción desfavorable. Algunos lectores se sentirán ofendidos por los vínculos causales que establezco entre el canibalismo, las religiones de amor y misericordia, el vegetarianismo, el infanticidio y los costos beneficios de la producción. Como resultado de ello, se me puede acusar de intentar encarcelar al espíritu humano dentro de un sistema cerrado de relaciones mecánicas. Pero mi intención es exactamente la contraria. El hecho de que una forma ciega de determinismo haya gobernado el pasado no significa que deba gobernar el futuro” (Harris, 2000:11). Y en su soliloquio moral podemos leer: “En tanto determinista cultural, a veces he sido acusado de reducir los valores humanos a un reflejo mecánico y de retratar a los individuos como simples títeres. Estos son conceptos ajenos a mi comprensión de los procesos culturales. Yo insisto, sencillamente, en que el pensamiento y la conducta de los individuos siempre son canalizados por límites y oportunidades culturales y ecológicos” (Harris, 2000:269). Esta misma actitud dejó entrever Richard N. Adams cuando en una de sus obras (Adams, 1976) parece casi considerar una “gran invención” el exterminio de un grupo de seres humanos por otros y en otra obra suya destaca el valor energético de las actitudes de reciprocidad entre las etnias (Adams, 2001).

³ Algunos lo llegaron a considerar una patología de la civilización (Rossi, Ino y O’higgins, E, 1980:110)

⁴ Escasamente podemos mencionar trabajos antropológicos mexicanos recientes donde se mencione algún autor clásico neo evolucionista, materialista, ecologista o afín en algún sentido, a la tradición naturalista de las ciencias sociales y humanas. Como honrosas excepciones es importante destacar al Dr. Eliseo López Cortés y sus estudios en los Altos de Jalisco (López, 1999) y al Dr. Andrés Fábregas (López, 2003:48) que también retoma autores estrechamente ligados al neo evolucionismo. Tampoco debemos dejar de mencionar a Claudio Lomnitz-Adler (1995) y a Leonardo Tyrtania, este último, en el campo de la ecología cultural, comenta brevemente ideas de Leslie White (Tyrtania, 1992). Sería de sumo interés hacer una historia del pensamiento antropológico mexicano ubicable dentro de la tradición naturalista, seguramente encontraríamos algunas sorpresas, aunque a nivel de hipótesis a comprobar considero que los trabajos son escasos. Esta hipótesis la extiendo también a las tesis de licenciatura en la ENAH. En esta investigación ofreceremos algunas discusiones de las que se podrían derivar explicaciones de esto.

antropológico, como lo consideraba Redfield, es muy similar al de la historia y ciencias naturales (Pérez, 2002:252).

Tal vez a esto se deba que pocas veces en el ambiente antropológico contemporáneo se asocie la palabra naturalismo al sentido que le daremos aquí, esto es, al sentido que adquiere en la dicotomía naturalismo / hermenéutica de las tradiciones filosóficas de las ciencias sociales. Generalmente el significado se relaciona con el que adquiere en la antropología física: un naturalismo biológico. Esto indirectamente ha dado lugar a una tendencia que trata eliminar las explicaciones evolucionistas en ciencias sociales, como lo señala el siguiente comentario:

“El uso de ideas y modelos evolucionistas y seleccionistas en psicología, ciencias sociales y otras ciencias, así como en epistemología, fue bastante común en el siglo XIX, sin embargo, su uso se redujo drásticamente en el siglo XX. El factor más importante en esta reducción drástica del uso de explicaciones evolucionistas en la ciencia parece estar íntimamente ligado al descubrimiento a principios de este siglo, de los mecanismos genéticos de la transmisión de caracteres que lleva a la fundamentación de la teoría la evolución en la genética. Este desarrollo refuerza la idea de que una explicación evolucionista que no tiene lugar en el contexto de la transmisión de genes no es una explicación científica” (Martínez-Olivé, 1997:16).

Si alguien intenta hablar de evolución cultural de acuerdo a la cita anterior tendría que hacerlo en términos de genes o algo equivalente para el terreno de la cultura, y esto conlleva dificultades de varios tipos (Ingold, 1986:92).

En buena medida a esto se debe que explicaciones causales y mecanicistas fueran sustituyendo a las evolucionistas del siglo XIX, con ello la tradición galileana causalista fue remplazando a la aristotélica de tipo finalista (von Right, 1987:17). El futuro de los procesos culturales se dejó de considerar en términos evolucionistas o como necesariamente progresivos, o teleológicos. A partir de los cincuenta del siglo pasado las teorías evolucionistas se fueron convirtiendo en modelos explicativos y predictivos proclives a la ideología positivista que emulaban

a las ciencias naturales y no dejaban espacio alguno para la intencionalidad de los actores, y en consecuencia tampoco un margen para direccionalidad humanista alguna.

Para responder a la pregunta inicial, hemos examinado por un lado lo que puede ofrecernos la introducción de conceptos y enfoques de la cibernética y la termodinámica no lineal en explicaciones neo evolucionistas, suponiendo que si en las ciencias naturales estos conceptos permitieron mostrar el aspecto libre y creativo de la naturaleza (Prigogine, 1969), lo mismo pudieran hacerlo en el campo de la cultura. Por otro lado he propuesto una argumentación para concebir a las explicaciones basadas en la dicotomía emic / etic del materialismo cultural, las de la ecología cultural y en general a las que provengan de considerar a la cultura como un fenómeno natural, como susceptibles de involucrar la mirada y con ella la intencionalidad nativa. En otras palabras, he tratado de integrar al menos un elemento de la metodología hermenéutica de la filosofía de las ciencias sociales para incorporar la “dimensión humanista”⁵ en el campo del naturalismo.

La estrategia argumentativa para realizar este proyecto de investigación parte de un análisis histórico filosófico del evolucionismo y su transformación en neo evolucionismo. A partir de este análisis se considerará el modelo explicativo antropológico basado en la termodinámica alejada del equilibrio desarrollado por Richard Adams, un autor clave del neo evolucionismo contemporáneo. El recurrir a este modelo tiene trascendental repercusión en la misma tradición neo evolucionista que en mi opinión, el mismo Adams no ha percibido del todo, y que la presente investigación pone de manifiesto, lo cual constituye una de las principales contribuciones de este trabajo.

La exploración que he llevado a cabo se inicia haciendo una descripción general de esta corriente clásica de la antropología llamada neo evolucionismo (incluyendo en ella el materialismo cultural y la ecología cultural) mostrando opiniones de sus autores principales reveladoras de sus posiciones respecto a

⁵Hablo de dimensión humanista en el mismo sentido en que se podría hablar de la dimensión subversiva de ciertas formas de influencia del positivismo en las ciencias sociales (Lowy,1991:18). Esto es en cuanto a que se trasluce un interés que orienta epistémica y políticamente el conocimiento.

nuestra libertad de elección frente a la cultura. También se pretende establecer una primera descripción de los presupuestos metodológicos y epistémicos de esta tradición.

En el segundo capítulo, establezco que el tipo de explicación implícita en esta corriente neo evolucionista puede inscribirse dentro del modelo de cobertura legal de Hempel, incluido el modelo teleonómico – cibernético, según lo considera von Wright (1987).

En el tercer capítulo trato de describir aspectos de lo que algunos autores han llamado *nueva racionalidad* (Prigogine, 1996) y sus consecuencias en el pensamiento científico basado en el modelo de cobertura legal de Hempel.

El cuarto capítulo intenta establecer relaciones entre la nueva racionalidad, la racionalidad cartesiana – metodológica y la prudencial, esto con la finalidad de ofrecer argumentos para introducir alternativas a la racionalidad naturalista neo evolucionista una vez que es caracterizada como predominantemente metodológica.

El capítulo V se discute la “fusionabilidad” de las visiones emic y etic, pero el capítulo se centra prioritariamente en caracterizar la explicación comprensión como una narrativa que integre aspectos nomológicos y hermenéuticos. Se intenta mostrar que las explicaciones neo evolucionistas al recurrir al pensamiento complejo se vuelven susceptibles de adquirir un aspecto inestable e indeterminado que trasciende la mentalidad causal y determinista en que fueron formulados los ideales epistémicos de esta corriente antropológica. También en este capítulo propongo a la explicación histórica de von Wright como el modelo a seguir más adecuado para integrar facetas naturalistas y hermenéuticas en una explicación comprensión.

Finalizo este trabajo tratando de ubicar la investigación realizada, dentro del proyecto lanzado por Prigogine desde el campo de la física y que creo, aspiraba a extender a toda la ciencia: “...construir una vía estrecha entre estas dos concepciones que conducen a la alienación, la de un mundo regido por leyes que

no otorgan lugar alguno a la novedad y la de un mundo absurdo, acausal donde nada puede ser previsto ni descrito en términos generales “ (Prigogine, 1996: 209).

Capítulo I

La tradición neo evolucionista

En este capítulo no intentaremos una historia de la corriente neo evolucionista ni de las controversias entre sus autores fundadores, sino un breve recorrido histórico destacando sus opiniones respecto a la capacidad humana de manejar su destino.

A lo largo de todo el trabajo nos referiremos al materialismo cultural y/o ecología cultural como variantes de la corriente neo evolucionista. Aunque sabemos que muchos pensarán – y estaré de acuerdo con ellos - que una de las pocas cosas que tienen en común estas corrientes es compartir las aspiraciones de las tradiciones naturalistas de la filosofía de las ciencias sociales.

Aparición de la corriente neo evolucionista

De manera muy general diremos que el término neo evolucionismo denota un regreso de ideas evolucionistas a mediados del siglo pasado después de un período de aparente abandono y/o descrédito de las mismas. La siguiente cita ilustra con claridad esto:

“Durante el largo período de aproximadamente cuarenta años en los que el evolucionismo cultural estuvo casi totalmente eclipsado, algunos antropólogos continuaron trabajando dentro de esa tradición. Quizás los más conocidos son los antropólogos norteamericanos Leslie A. White y Julian H. Steward, y, en Inglaterra, el célebre arqueólogo V. Gordon Childe.” (Kaplan, 1985:83)

Por otro lado es importante considerar que el neo - evolucionismo no sólo se fue conformando por fijar sus posturas frente a otras corrientes ajenas a la tradición evolucionista - naturalista. Sus autores aunque reconociéndose dentro del pensamiento evolucionista en general, presentaron controversias en sus enfoques que los llevaron a rupturas y continuidades con el evolucionismo antropológico del siglo XIX, con el evolucionismo marxista y aún entre ellos mismos. En esto reconocemos una de las características de las llamadas tradiciones científicas,

como podemos considerar a las diferentes corrientes clásicas de la antropología⁶: tener una larga historia en la que reflexionan formulaciones diferentes (Laudan, 1986) (Alcalá, 199:264). Por ejemplo al pretender establecer leyes que den soporte a explicaciones del cambio cultural en forma nomológica, el neo-evolucionismo evaluó al evolucionismo decimonónico como incapaz de haber establecido enunciados de covariación entre variables, y al marxismo -por basarse en la dialéctica- como carente de base empírica: “No existe ninguna prueba empírica en apoyo de la afirmación de que la evolución de las formas está obligada necesariamente a pasar a través de una serie de estadios opuestos o contradictorios” (Harris,1980:59).

Por su parte los marxistas (evolucionistas a su manera también), acusaron a los neo-evolucionistas de ser “mecanicistas” ya que concebían a los procesos sociales como interacciones mecánicas, sin tomar en cuenta a la dialéctica; les llamaban evolucionistas mecánicos. Este ambiente de controversias forma parte también del escenario en el que emerge el neo evolucionismo e ilustra el momento en que el evolucionismo teleológico y el guiado por utopías cede su lugar al evolucionismo mecanicista.

Breve recorrido histórico del neo evolucionismo

En el arqueólogo Gordon Childe encontramos al primer representante del neo evolucionismo. En los trabajos de este autor, marxismo y neo evolucionismo todavía no se oponen sino que parecen complementarse⁷. En su obra hallamos

⁶Me refiero a las corrientes consideradas como escuelas clásicas del pensamiento antropológico: evolucionismo, difusionismo, particularismo histórico, funcionalismo, estructuralismo y neo evolucionismo (Harris, 1979).

⁷Autores que adhieren a la aplicación de los esquemas basados en el mecanismo de la selección natural a la hora de hablar del progreso en las ciencias (ejemplos de ellos los podemos encontrar en una compilación titulada *Epistemología Evolucionista* (Martínez – Olive, 1997) tal vez encontrarían una oportunidad para establecer una analogía evolutiva en el caso de Childe y W.H. Rivers (Palerm, 2004:145). Ambos compartían esquemas explicativos de distintas tradiciones (incluso opuestas) y ambos son considerados como iniciadores de nuevas tradiciones. En sus obras clásicas Childe parece adoptar argumentaciones materialistas dialécticas y al mismo tiempo, seleccionistas y materialistas mecánicas. A Rivers se le considera el fundador de la antropología social inglesa por ejemplo, no obstante que adhería a formas explicativas sicologistas o evolucionistas. El hecho de que estos autores sean los iniciadores de tradiciones nuevas y al mismo tiempo sean portadores de corrientes antiguas, hace pensar en una analogía paleontológica. Me refiero al

una serie de inferencias acerca de la vida económica, política y religiosa de las civilizaciones antiguas apoyadas en los vestigios materiales, pero también en enfoques inspirados en los principios de la ciencia económica marxista. Por ejemplo criticaba a algunos evolucionistas anteriores por no considerar a la cultura en forma sistémica (Childe, 1980:14) como si lo pretendía el marxismo. La propuesta de Childe acercaba la idea de cultura, a lo que el marxismo entendía por superestructura ideológica. Desde este punto de vista, la crítica a la ideología del progreso que proliferó en los estudios antropológicos, en el neo evolucionismo tomó un curso distinto al que otras corrientes antropológicas – igualmente críticas a la idea de progreso - venían haciendo. Por ejemplo Kluckhohn desde el enfoque de la escuela de cultura y personalidad usaba formas explicativas de tipo holístico basadas en el principio de que ciertos valores configuran un sentido de vida propio de cada grupo:

“Todos los individuos de una cultura tienden a compartir interpretaciones comunes del mundo exterior y del lugar del hombre en él. Todos los individuos son afectados en algún grado por esta visión convencional de la vida. Un grupo supone inconscientemente que cada cadena de acciones tiene una meta y que una vez que se ha alcanzado ésta, se reducirá a la tensión o desaparecerá. Para otro grupo carece de sentido el pensamiento basado en esta suposición; ven la vida no como una serie de secuencias propuestas, sino como un complejo de experiencias que son satisfactorias en y por sí mismas, más bien que como medios para alcanzar determinados fines” (Kluckhohn, (1981:47).

El logro de metas y fines es uno de los grandes pilares de la idea de progreso en la modernidad, se le ha pretendido dar un carácter universal, y la escuela de cultura y personalidad compartida por Kluckhohn recurriendo a los “valores

archaeopterix, ese fósil considerado el precursor de las aves pero que tenía todavía muchas características de reptil.

orientativos o principios básicos que ordenan y orientan la cultura en su conjunto” (Rossi-O’Higgins, 1980:104) ofreció elementos para relativizar esto. Gordon Childe, también, pero relativizando a partir del reconocimiento de distintas formaciones socioculturales⁸ (Childe, 1980:16) en las que actuaba el principio materialista de la prioridad causal de la infraestructura económica. Esto lo lleva a criticar a posturas evolucionistas unilineales que dieron carácter absoluto a la idea de progreso, y que teóricamente estaban impedidas de relativizarlo por no considerar a la cultura de manera sistémica.

Con relación a la corriente antropológica marxista el esquema general del proceso evolutivo de Childe, no llega a ser dialéctico del todo. Involucra aspectos tecnológicos (revoluciones tecnológicas como la agrícola, urbana e industrial) y ecológicos así como criterios⁹ que no fácilmente podemos encontrar en las formas explicativas del materialismo dialéctico e histórico y sí en cambio en biología o paleontología.

Pero a pesar del determinismo que pudiera presentarnos este arqueólogo australiano, reconocemos que concede un espacio a la acción auto constitutiva del ser humano, y con ello nos reconoce a los humanos una cierta capacidad de decisión sobre nuestro destino. Esto lo podemos apreciar en una de sus obras, donde después de testimoniar con vestigios arqueológicos el largo proceso que llevó al hombre a la civilización escribe:

“La tradición hace al hombre, circunscribiendo su conducta dentro de ciertos límites; pero es igualmente cierto que el hombre hace las tradiciones. Y, por tanto, podemos repetir con una comprensión más profunda: “El hombre se hace así mismo”

⁸Para Childe los criterios tecnológicos siguen siendo subjetivos: “...esta objetividad es falsa, ya que la función de un utensilio o de un proceso técnico es la satisfacción de una necesidad humana, y la necesidad humana no es una cantidad fija establecida de antemano”. “Un cazador de renos en el 30 000 a. d. C., o un antiguo egipcio en el 3 000 a.d. C. o un antiguo bretón en el 30 a.d. C. ¿necesitaban o querían realmente recorrer 300 kilómetros a 90 kilómetros por hora? Childe concluye: “Las necesidades humanas no son innatas son históricas”, el arpón de asta de venado es tan eficaz como una computadora” (Childe, 1980:16).

⁹Por ejemplo los criterios de Childe para evaluar el progreso son biológicos. Un ejemplo lo tenemos en el siguiente comentario: “Juzgándola con arreglo a la norma biológica que antes hemos sugerido, la Revolución Industrial ha constituido un éxito. Ha facilitado la supervivencia y la multiplicación de la especie respectiva.” (Childe, 1980: 24).

(Childe, 1954: 288)

Es evidente en la cita anterior la apuesta a la libertad humana, y la confianza en el ser humano en cuanto a su capacidad para construir su destino que tanto defienden los humanistas, no obstante que emerge de un contexto explicativo en el que la tradición se asume como fuente de causalidad del actuar de los seres humanos: “las tradiciones sociales, formadas por la historia de la comunidad, son las que determinan la conducta general de los miembros de la sociedad” (Childe: 1954:288).

En cambio un enfoque radicalmente determinista (cultural) en el sentido de no dejar espacio al libre albedrío, es el que adopta el también neo evolucionista Leslie White:

“Tal vez la razón de que el determinismo cultural se convierta en la expresión más censurable del determinismo, resida en que el determinismo cultural golpea al hombre – ser humano en lugar de al hombre –sistema material o al hombre – organismo animal. Golpea a la secular filosofía del antropocentrismo y el libre albedrío” (White, 1969: XXVI).

A diferencia de Childe, su postura respecto a la libertad no es ambigua, para él la libertad humana es una ilusión antropocéntrica. El hombre no se hace así mismo ni puede decidir sobre el destino de la civilización. Nos encontramos sobre una balsa que sigue el capricho de las corrientes que circulan en el mar inmenso de la cultura sin posibilidad de dirigirla (White, 1969). Esto queda bien claro en el título del capítulo duodécimo de su obra principal, *La ciencia de la cultura* (1969) titulado: El dominio del hombre sobre su civilización: una ilusión antropocéntrica.

Cuando el hombre logró des identificarse y extrajo su ego del entorno cultural, dio un paso en dirección hacia pensar su vida y la de sus semejantes con la suficiente distancia. Entonces pudo aplicarle al mundo de la cultura un tratamiento investigativo similar al que las ciencias naturales ya venían aplicando al universo de los fenómenos físicos. Así explica Leslie White el relativamente tardío surgimiento de las ciencias antropológicas frente a las naturales. Desde este punto

de vista la astronomía no sólo brota por su utilidad calendárica en las labores agrícolas como lo habría sugerido Childe y otros, sino también porque al interesarse por objetos tan lejanos como los astros era más fácil para los hombres adoptar una actitud desinteresada o des identificada de preocupaciones antropocéntricas a la hora de establecer explicaciones sobre las costumbres de los pueblos. Pero una vez que adoptamos esa actitud, e iniciamos una descripción de la cultura en términos “científicos”, para decirlo en palabras de White: una vez que nació la “culturología”, comprendimos la incapacidad humana de dirigir su destino y en ese sentido nos convertimos en seres “más racionales” (White, 1969:34).

La estrategia explicativa de la culturología de White se basa en describir los cambios evolutivos de la cultura en función de las variables que intervienen en estos procesos y en este punto resalta en primer lugar la absorción de energía de los sistemas culturales y en segundo la confección de herramientas y tecnologías adecuadas para aprovechar esa energía.

Un tercer autor representante de la corriente neo evolucionista es Julian Steward (1902-1972). Se le considera un evolucionista multilineal pues pensó que las adaptaciones tecno ecológicas son fuente de variabilidad en las direcciones que pueda tomar el cambio cultural. Pero no niega la causalidad cultural, pues apuesta a detectar regularidades comparando distintas culturas. La clave para esto es identificar paralelismos, por ejemplo secuencias históricas similares en el desarrollo de la agricultura entre pueblos que nunca tuvieron contacto entre si.

Es difícil encontrar una reflexión de Steward que nos acerca al problema de la libertad y el determinismo cultural o que analice la capacidad humana de elegir el rumbo de su civilización, sin embargo este autor considera que en todos los sistemas culturales se pueden distinguir aquellas instituciones que son estratégicamente cruciales para darles forma y determinarlos, de aquellas otras que son más bien periféricas desde el punto de vista de su peso causal. Llama a las primeras centrales y les atribuye el mayor valor determinístico. En este rubro ubica sobre todo aspectos tecno económicos. Éstos determinan la organización

sociopolítica que su vez determina la ideología. Sin embargo no deja de considerar la posibilidad de que lo ideológico pueda ser el elemento que inicie el cambio cultural, lo cual nos permitiría hablar de una cierta capacidad del hombre de manejar su proceso histórico (Kaplan1985:90). Steward considera que el cambio puede ser iniciado en cualquier parte del sistema incluyendo los aspectos a los que menos les atribuyó un peso causal como las instituciones periféricas. Lo medular es que el cambio no tendrá lugar hasta que se transformen las instituciones centrales. En ese sentido autores como Kaplan (Kaplan, 1985: 90) interpretando a Steward vieron en la coexistencia de lo viejo y lo nuevo de las sociedades latinoamericanas de los setentas una transformación parcial que no ha llegado a penetrar en las bases de la sociedad.

Con todo, los principios explicativos de Julian Steward son menos deterministas que los de Childe y White, y sobre todo menos que los que sostenían el esquema dogmático unilineal evolutivo impuesto por los teóricos políticos de la Unión Soviética.

Un sinólogo que inicialmente coincidía plenamente con Julian Steward, Karl Wittfogel, aborda la diversidad de los procesos evolutivos de la cultura desde una perspectiva nunca seguida por su maestro y compatible con la libertad: la apuesta moral a los enfoques abiertos de la historia que aceptan la responsabilidad humana del curso de la civilización en oposición a los enfoques cerrados que caen en un determinismo fatalista (Harris, 1979: 583). En su obra más conocida: *Despotismo Oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, asume que en algún momento pueblos cuya subsistencia se basaba en la caza y la recolección o en la agricultura de lluvia, tuvieron que tomar una decisión: someterse al poder de jerarquías políticas que emergían de las sociedades que habían dado el paso a la agricultura de regadío intensiva (como emperadores, faraones etcétera) – y así lograr mayor seguridad alimenticia - o mantenerse al margen conservando su libertad. Es importante señalar que Marvin Harris se lamentó de esta opinión, escribe decepcionado al respecto:

“Aunque el modelo histórico de Wittfogel es más correcto que

todo cuanto se propuso en el nombre de la ortodoxia estalinista, resulta lamentable que en apoyo del evolucionismo multilineal recurriera a la cuestión de la responsabilidad moral. Se podría decir que no existe ni la más mínima prueba de que una visión del mundo que concibe la conducta humana como determinada por los procesos materiales tenga como resultado un “fatalismo” mayor que el propio de los pueblos que creen en el determinismo de un dios omnipotente. Bajo cualquiera de estas dos alternativas, los individuos maduros aprenden por igual a aceptar la responsabilidad de sus actos.” (Harris, 1979: 582).

Harris fue un materialista cultural más que neo evolucionista – no por ello menos naturalista-, cuyos enfoques y posturas respecto a la libertad humana (a la que implícitamente asocia una responsabilidad moral) frente al determinismo cultural es siempre a favor de éste último. Consecuentemente adhiere a los esquemas explicativos en los que la presión demográfica y la necesidad de optimización económica actúan “determinando adaptativamente” aspectos de la religión y las creencias en general. Sin embargo ha hecho declaraciones como las siguientes:

“Muchos humanistas y artistas retroceden ante la propuesta de que hasta este momento la evolución cultural ha sido configurada por fuerzas impersonales de carácter inconsciente. La naturaleza determinada del pasado los llena de temor ante la posibilidad de un futuro igualmente determinado. Pero sus temores son inoportunos. Sólo a través de una conciencia de la naturaleza determinada del pasado podemos abrigar la esperanza de que el futuro dependa menos de fuerzas impersonales e inconscientes. En el nacimiento de una ciencia de la cultura, otros afirman ver la muerte de la iniciativa moral. Yo por mi parte no puedo ver cómo la falta de inteligencia con referencia a los legítimos procesos que han operado hasta ahora puede ser la plataforma sobre la que se ha de erigirse un

futuro civilizado. De modo que el nacimiento de una ciencia de la cultura descubre el comienzo y no el fin de la iniciativa moral.” (Harris, 1987:272).

En términos generales para la mayoría de los neo evolucionistas mencionados las escuelas antropológicas de tipo hermenéutico o historiográfico¹⁰ adolecen de una metodología verdaderamente científica (Lagunas, 2002: 97) como la que ellos si consideran tener, y que como ya hemos dicho, se basa en que las creencias de una sociedad se explican a partir de los factores económicos, tecnológicos, demográficos o energéticos. En última instancia se busca hacer descripciones basadas en un modelo general en el que una variable considerada como dependiente (cultura) sufre transformaciones o es moldeada en función de otra u otras variables consideradas como independientes (tecnología, energía, economía, población).

Este modelo explicativo naturalista nos muestra una antropología que se esforzaba todavía por encontrar su lugar en la Leyenda (Kitcher, 2001:13), esa concepción de la ciencia caracterizada por la confianza absoluta en el progreso y coherencia del conocimiento científico en la versión heredada de las ciencias naturales. Se trata de una imagen de la ciencia fundada en ideales que se remontan hasta la Ilustración y que Harris siempre exhortó a retomar en el seno de la antropología como se aprecia en la siguiente cita de Harris comentada por David Lagunas:

“la antropología que es entre todas las disciplinas la más competente para ocuparse de las cuestiones fundamentales de la causalidad socio- cultural, debe dejar de considerarse así misma como si de algún modo fuera ajena, y estuviera desvinculada de las principales corrientes del pensamiento occidental” (Lagunas, 2002: 96).

¹⁰ Ejemplos de estas corrientes encontramos en la escuela de cultura y personalidad en las que “...se acepta que la descripción etnográfica tiene que incluir como mínimo el estudio y la formulación de los ”objetivos” y las” motivaciones” psicológicamente significativas para las gentes estudiadas” (Harris, 1979: 341).

Sin embargo para otro sector amplio de antropólogos el neo evolucionismo desde sus inicios probablemente no haya sido otra cosa que un cientificismo ya anacrónico que se origina desde un punto de vista “objetivante” de lo cultural, resultado de una “patología de la civilización” Esto lo observamos en el siguiente comentario referido a las tendencias neo evolucionistas:

“parecen aproximarnos a una ciencia natural de la cultura, a la vez que nos alejan de la comprensión de lo que la humanidad realmente es. Es posible que este tipo de relaciones sean inherentes a la naturaleza de las ciencias sociales mismas, además de que, probablemente, tales ideas reflejen la creciente auto – objetivación de la civilización occidental y el creciente extrañamiento que ésta experimenta en los últimos años con respecto a su base humana. De ser esto así, sin duda habría que considerar a la historia de la teoría antropológica como una muestra más del crecimiento actual de una patología de la civilización ...” (Rossi y O’higgins; (1980: 119)

¿Qué significa que la concepción cultural del ser humano se ponga en términos ultra científicos, cuando “ultra científico” lo asociamos al naturalismo antropológico como el que estamos tratando de describir?, autores como Alfredo Marcos señalan el peligro de que la ciencia invada la totalidad de nuestras vidas:

“corremos el riesgo de que la ciencia acabe por colonizar los ámbitos inciertos de la moral y el arte “ Marcos se manifiesta a favor de una autonomía entre lo moral, lo científico y lo artístico (Marcos, 2010: 61) . En las dos citas anteriores nos encontramos reservas muy similares.

En buena medida la desconfianza expresada en las líneas anteriores está asociada al rechazo del determinismo que acompaña a la concepción pública de lo que es una ley científica y en buena medida también a que las tradiciones naturalistas y hermenéuticas de las ciencias sociales al no haberse complementado de manera integradora propiciaron entre los antropólogos el

dominio del de las ideas posmodernas y su escepticismo. Con estas críticas ha dominado desde hace más de un siglo en varias comunidades antropológicas, una descalificación de las pretensiones del pensamiento científico positivista, o en general causal o determinista, similar a la que los evolucionistas del siglo XIX recibieron de los particularistas encabezados por Franz Boas. Pero los neo evolucionistas, se afirmaron centrado sus investigaciones en la búsqueda de determinismos. El nacimiento de esta corriente de pensamiento antropológico en el momento de la declinación de la Leyenda¹¹ (Kitcher, 2001:13) no los predispuso a hacer “leña del árbol caído” ni a ausentarse del escenario como sucedió con los evolucionistas decimonónicos, sino todo lo contrario, se pertrecharon en los ideales de la ciencia nomológica y mantuvieron una crítica “clandestina” a las tendencias ideográficas que se habían impuesto¹². Con mayor o menor éxito el neo evolucionismo se mantuvo como el último reducto fiel a la Leyenda dentro del ámbito de la teoría y metodología antropológica.

Fue solo hasta que el último autor neo evolucionista (considerado todavía como clásico de esta escuela) Richard Adams comenzó a aplicar principios explicativos de la termodinámica alejada del equilibrio en el ámbito de la cultura que el neo evolucionismo se enfrento a la necesidad de revisar sus principios epistemológicos. Las aplicaciones de la segunda ley de la termodinámica clásica, en las cuales el proceso de entropía se asocia únicamente al aumento del desorden había resultaba atractiva pero problemática a los científicos sociales precedentes:

“Una de las razones por la que la segunda ley de la termodinámica fue un instrumento de trabajo atractivo para los científicos sociales es que podía ser directamente aplicable a los fenómenos sociales. Afirmar que el hombre crea entropía en el proceso de la vida y muerte no es una metáfora; es

¹¹Los años en que se inicia el declive de la Leyenda los proporciona Kitcher con estas palabras “Desde finales de los años cincuenta los velos han comenzado a caer. El lustre de la Leyenda se ha opacado” (Kitcher, 2001:16). Y el neo evolucionismo surge en ese tiempo (véase página 8).

¹²Tim Ingold se refiere a Leslie White como ese evolucionista valiente pero errático, de la idea de evolución en antropología (Ingold, 1990:106).

describir un proceso en términos que tienen aplicación directa en el campo de lo social. Éste no es el caso cuando la entropía se equipara con la muerte...” (Adams, 1976: 35).

Adams explica más claramente este tipo de dificultades al referirse a la segunda ley en la manera en que el siglo XIX la había entregado:

“concebía al universo como un agregado masivo de formas de energía que de alguna manera se estaban agotando. Se volvió una ley lúgubre, ya que parecía negar toda esperanza futura y la posibilidad de plantearse metas y objetivos. Es más, parecía intrínsecamente insatisfactoria porque el siglo XIX, la época de su difusión y desarrollo, fue la era de la revolución industrial, un período de expansión nacional exagerada, de éxito imperialista, de desarrollo económico y crecimiento de la población a nivel global. No era posible que una ley tan lúgubre sirviera para explicar estos eventos expansivos” (Adams, 1976: 36).

Estas controversias hicieron pensar que en cierto sentido el neo - evolucionismo estaba acorralado. Había negado a la dialéctica afirmándose en un positivismo y en un fisicalismo de la ciencia social, pero ahora no podía explicar la evolución de la cultura más allá del colapso entrópico.

Con la incorporación de la física alejada del equilibrio el neo evolucionismo “recargó” sus pretensiones naturalistas, pero al mismo tiempo tuvo contacto con una nueva racionalidad incompatible en varios aspectos con el determinismo clásico que tanto perseguía. Esta nueva manera de ver las relaciones entre variables tenía muy escaso desarrollo, si es que alguno, en el neo - evolucionismo anterior. Todavía hasta hacia muy poco Harris opinaba lo siguiente:

“Cuando me refiero a relaciones determinísticas entre fenómenos culturales, quiero decir meramente, que variables similares, bajo condiciones semejantes, tienden a producir consecuencias similares” (Harris, 1987:11).

La idea de sensibilidad a las condiciones iniciales que permite caracterizar a los llamados fenómenos complejos (concebidos por la nueva racionalidad) estaba muy lejos aún.

Los neo evolucionistas se habían venido esforzado por eliminar la agencia humana en los eventos. Sin embargo la nueva racionalidad implícita en las ciencias del no equilibrio conlleva una imagen del ser humano en el que la acción humana es la expresión de una propiedad auto organizadora que se encuentra en todos los niveles de la naturaleza. Esto lo deja bien claro Prigogine en la siguiente cita:

“Sigmund Freud escribió que la historia de la ciencia es la historia de una progresiva alineación. Copérnico demostró que la Tierra no está en el centro del universo; Darwin, que somos animales entre otros animales. Y el mismo Freud, que nuestra vida intelectual es consciente sólo en parte. La ciencia, entonces, sería fuente de sucesivas heridas narcisistas. Me parece que la física lejos del equilibrio invierte esta perspectiva. La actividad humana creativa e innovadora, no es ajena a la naturaleza. Se la puede considerar una ampliación e intensificación de rasgos ya presentes en el mundo físico, que el descubrimiento de los procesos alejados del equilibrio nos ha enseñado a descifrar...” (Prigogine, 1996:78).

Resulta paradójico que una ciencia “dura” como la física, haya ofrecido elementos para reservar un espacio a la libertad y que la antropológica luchando en sentido contrario utilizara esa física, para afirmarse en una tradición caracterizada por negar la agencia humana en su campo de estudio. En el siguiente apartado revisaremos algunos presupuestos de esta corriente antropológica. En esta revisión haremos comentarios tratando de mostrar como ciertos aspectos clave de la física alejada del equilibrio se introdujeron no solo con un cierto grado de inconsistencia, como intentamos ya mostrarlo (Sámano, 2005) sino que se pudieron haber interpretado de una manera favorable para que en las

explicaciones antropológicas sobre la evolución cultural se abriera un espacio a la libertad y creatividad humana.

Presupuestos ontológicos y metodológicos del neo evolucionismo

En la obra de los autores anteriores encontramos aspectos, que nos pueden ayudar a describir sus presupuestos ontológicos y metodológicos en los que están en juego discusiones vinculadas a preocupaciones humanistas, para esto detengámonos brevemente en la concepción de ciencia dominante en esta corriente. Leslie White y Adams nos hacen pensar en una ciencia cercana a la que propone Laudan. Me refiero a ese sentido práctico, que busca resolver problemas para lograr intervenciones exitosas en el mundo (Olive, 2000:136). Trataré de mostrar esto. Leslie White consideraba que “ciencia es hacer ciencia”, “es una conducta, un verbo, más que un sustantivo”. Es una manera de “tratar” la experiencia que se concreta en un sistema de interpretación Otro tipo de conducta es el arte para White por ejemplo. Lo importante es que esta manera de comportarnos al ordenar la experiencia nos proporciona ciertas capacidades de adaptación al medio:

“La finalidad de la ciencia y el arte es una: hacer inteligible la experiencia, es decir ayudar al hombre para que pueda adaptarse a su medio para que pueda vivir” (White, 1969:25).

Esta concepción de la ciencia, base de lo que llamaría culturología, no deja de tener un aspecto contradictorio. Concibe a la ciencia desde una perspectiva, como lo hemos dicho, pragmática, a partir de la utilidad que puede ofrecer para resolver problemas de adaptación a un medio. Pero al mismo tiempo considera que el conocimiento científico de las sociedades no implica que éste nos brinde gran capacidad de manipulación sobre nuestro destino. Tanto Leslie White como Richard Adams e incluso Marvin Harris (Marvin Harris, 1987:12) niegan que por su propia voluntad el ser humano pueda dar dirección al rumbo de su sociedad. Esta ambigüedad, la encontramos en Harris, cuando en ocasiones matiza su posición determinista afirmando que el hecho de que sea muy poco apreciable la libre

elección en la historia cultural de la humanidad no cierra la posibilidad de que puedan ocurrir acontecimientos históricos improbables que impliquen una inversión imprevisible de las relaciones de causa y efecto entre procesos y valores materiales y en consecuencia que todos somos responsables de nuestra contribución a la historia. Para afirmar esto se apoya en la imagen de la ciencia que estaba emanando de la mecánica cuántica (Harris, 1987:12).

En buena medida esta manera de ver las cosas estaba influida por una cierta ambivalencia que los neo evolucionistas han tenido siempre respecto al marxismo. Reconocían su capacidad explicativa materialista, encajaba con sus posturas naturalistas. Pero con la dialéctica había problemas. Childe y White se acercan a los planteamientos dialécticos sin hablar de dialéctica o de manera poco manifiesta en sus escritos. El primero nos habla de una acumulación de “contradicciones” en lo que llama la revolución urbana. Bajo su esquema evolucionista con la revolución urbana aparecen las clases sociales lo cual le da la oportunidad de introducir esquemas implícitamente dialécticos para explicar la desaceleración o estancamiento de conocimientos técnicos entre el 2600 y el 600 a.C. comparado con los dos milenios inmediatamente anteriores al 3000 a.C. que se caracterizan por una gran inventiva (Childe,1980: 275). Esta acumulación de contradicciones de la revolución urbana parecía preparar el “salto” en el desarrollo del conocimiento que darían los griegos. Pero ese “salto” no puede ser explicado más que bajo una racionalidad dialéctica (inexorable) de tipo historicista (Popper, 2008). Leslie White se las había arreglado bastante para evitar esquemas marxistas (Harris, 1979:553) pero utiliza un esquema de “retardación” dialectico similar al de Childe para explicar una “meseta” en la grafica del uso de energía por parte de la humanidad que va de las épocas del surgimiento de las antiguas civilizaciones a la revolución industrial en los siglos XVIII y XIX d. C. Se trata para White, de la prolongación de una super estructura ideológica correspondiente a la utilización de la energía animal y humana (en términos macro históricos) que demora la llegada de la época del combustible.

Otros rechazaban la base dialéctica del marxismo por considerarla un planteamiento metafísico (Harris, 1979) con implicaciones teleológicas dirigidas

hacia el paraíso de una sociedad en la que no existiera la explotación del hombre por el hombre. Algo similar encontramos en Adams como lo muestran las siguientes palabras:

“Las soluciones que proponen los partidarios del progreso desenfrenado, ya sea hacia un paraíso capitalista o hacia un nirvana socialista, tienden a quedar suspendidas entre lo ecológicamente catastrófico y lo termodinámicamente imposible” (Adams, 1976:21).

Igual que Leslie White, Adams es pesimista respecto a la posibilidad de que la ciencia contribuya a que los seres humanos dirijan su destino cultural y social más allá de la animalidad. Ve en la ciencia un recurso de apropiación y de poder que nos da grandes ventajas depredadoras sobre otras especies y dentro de la nuestra, pero que jamás nos podrá brindar un conocimiento que desarticule tal necesidad de depredación. Deja (como Harris) abierta la posibilidad indeterminista - sin que por ello admita la agencia humana- pero ya no apoyándose en el principio de incertidumbre de la mecánica cuántica sino en su enfoque energético de la cultura (y la ciencia) que les otorga cierta “incertidumbre y posibilidad de innovación” (Adams, 2001:171) pero que en última instancia no se plasma en un conocimiento científico que instrumente un cambio social dirigido por aspiraciones humanas.

En todo esto veremos el impacto de la guerra fría, la mayoría eran antropólogos americanos involucrados voluntaria o involuntariamente en este conflicto y junto con ellos un amplio sector de la antropología americana sufrió un trauma con los enfoques marxistas (Harris, 1979: 552). Este proceso podemos considerarlo parte de uno más amplio que mencionaremos más adelante y que deriva en considerar a toda forma científica naturalista positivista que adoptara cualquier disciplina como “objetivamente” descomprometida de la justicia social y de los problemas éticos.

La evolución

Por otro lado el tema fundamental de estudio del neo evolucionismo: la evolución de la cultura, para deslindarlo de cualquier teleología o identificación de progreso con evolución se le concibe como *cambio cultural* (Steward, 1976). Este término reduce la concepción de la evolución a un devenir en el tiempo, o sea al cambio de ciertas variables, como cuando en dinámica se habló de la evolución del movimiento de un cuerpo sin ninguna idea de progreso o avance asociado a las variaciones de posición, velocidad o aceleración del mismo. La distinción permitió establecer una diferencia entre el evolucionismo del siglo XIX y el neo evolucionismo del siglo XX, ambos conceptos de evolución seguían siendo universales en el sentido de que estudian a la CULTURA y no las culturas, pero el segundo proponía parámetros de cambio materiales, observables y no conceptos abstractos de progreso (de Waal Malefijt, 1983:275). Estos parámetros observables deberían de relacionarse para establecer leyes. El primer aporte del neo evolucionismo es entonces asumir que el devenir cultural y el grado de complejidad que alcance dependen de la capacidad de absorción de energía de la humanidad en su conjunto y de los pueblos que la componen. Se establece entonces una de las escasas leyes naturalistas – si no es que la única – en antropología:

“La cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada per capita o a medida que aumenta la eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía” (White, 1969: 341).

Esta ley representa toda una estrategia de investigación. Incluso ha dado lugar en una ciencia social como la antropología, al uso de “válvulas de seguridad” para establecer leyes deterministas. Me refiero a las cláusulas del tipo *ceteris paribus* (Velasco, 2000:38). Un ejemplo es la siguiente versión de la anterior ley:

“mientras los otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona a medida que crece la cantidad de energía disponible por cabeza y por año, o a medida que crece la

eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía” (Harris, 1979: 550).

Expresada en términos de co - variación proporcionó la pauta para incorporar términos métricos - tan característicos de ciencias como la física (Velasco, 2000: 29) - en las explicaciones del cambio cultural de los pueblos, arraigándose así, más aún en las perspectivas naturalistas de la cultura. Por ejemplo Marvin Harris considera que las anteriores formas de expresar esta ley, todavía no alcanzan un nivel de co - variación adecuado, y propone en cambio la siguiente formulación aterrizada en un caso concreto:

“cuando la ratio de eficiencia tecnológica en la producción de alimentos (calorías obtenidas por calorías invertidas en el total de horas / hombre de producción) sea mayor de 20:1, la probabilidad de que existan grupos de filiación endógamos estratificados es mayor que la del simple azar” (Harris, 1979: 563).

A partir de este tipo de enunciados el naturalismo en su versión de la llamada filosofía estándar (Velasco, 2000: 25), se perfila en el desarrollo de la teoría antropológica. Nos lleva a ocuparnos de mediciones concretas y cálculos que nos permitan establecer y distinguir términos observacionales y teóricos. Al mismo tiempo se enuncian leyes de tipo probabilístico que también forman parte de la tradición naturalista. Un ejemplo nos lo ofrece el propio Harris al comentar la obra de Julian Steward:

“Lo que Steward quiere decir realmente en este artículo sobre la formación de comunidades de varios linajes es que dado un cierto conjunto de condiciones ecológicas y tecnológicas, y siempre que la muestra sea lo bastante amplia, la transición de la banda al linaje alcanza un alto grado de probabilidad. Y esto es todo lo que nosotros podemos pedir a las proposiciones nomotéticas en cualquier dominio de la ciencia.” (Harris, 1979:581).

Expresada de esta manera la ley de la energía del neo evolucionismo fundamentó un ingrediente de tipo predictivo. Así la sentencias de White: “La ciencia de la cultura nos permite hacer afirmaciones razonables y bien fundadas sobre el curso futuro del desarrollo cultural” y “Sobre la base de su conocimiento de más de un millón de años de desarrollo cultural, el culturólogo ha podido formular algunos principios básicos del crecimiento de la cultura” (White, 1969) se cumple. El ser humano aparece aquí como el medio a través del cual la cultura se manifiesta, es el “locus” de la cultura (White, 1969, XXXI). Una vez que se “instala” en las mentes de los sujetos se vuelve independiente de estos.

Tiempo y espacio

Recapitulando lo dicho en el apartado anterior podemos afirmar entonces que los fenómenos culturales para el neo evolucionismo, junto con los fenómenos físicos y biológicos constituyen un solo universo de estudio. Este universo está constituido por infinitos hechos que tiene lugar en un tiempo y espacio dados. Con base en esto se definen para White tres maneras de hacer ciencia. Una que capta totalmente la propiedad espacio – tiempo de la realidad, y otras dos auxiliares, la que atiende sólo al tiempo y otra la que sólo al espacio. Esto se plasma en la definición de nueve categorías en las cuales toda realidad y toda manera de hacer ciencia pueden ser divididas pues básicamente hay tres tipos de fenómenos: físicos, culturales y biológicos (White,1969:38).

Entonces por ejemplo, hacer historia será hacer un tipo de ciencia en la que los hechos, sean físicos, culturales o biológicos son tratados exclusivamente en términos de sus relaciones temporales. Cada hecho es único, no se repite. La historia es el aspecto temporal de la experiencia diría Leslie White (White, 1969: 29). Pero si se ignora el tiempo y solo tomamos en cuenta las relaciones espaciales estamos considerando a la realidad en términos de propiedades estructurales¹³ o funcionales. Finalmente cuando se considera lo temporo -

¹³Probablemente el sentido que da White a las relaciones estructurales sea el mismo que el de Popper cuando habla de las leyes en el sentido de que describen “propiedades estructurales del mundo” mas allá de la experiencia. (Popper, 1999: 394).

espacial simultáneamente estamos entonces ante la evolución o desarrollo que se manifiesta en todos los reinos de la realidad: inanimada, biológica y cultural (White, 1969:32).

White considera que aunque el proceso evolutivo puede parecer irreversible es sólo en apariencia. Si el período fuera más prolongado, podría revelarse como una repetición (White, 1959:32). Con esto queda claro que su tratamiento de la irreversibilidad se mantuvo dentro del canon del positivismo. En éste, el tiempo aparece como un telón de fondo de extensiones infinitas donde los acontecimientos son insertados secuencialmente. Esta representación del tiempo espacializada es incompatible con el aspecto creativo de la evolución. Al parecer White estaba consciente de que enfrentaba un problema que se remonta hasta los griegos pasando por el determinismo laplaciano (Martínez, 2001:135) y trataba de resolverlo con la idea de que en los fenómenos evolutivos se unen lo espacial y lo temporal produciendo formas irreversibles de la cultura, pero fracasa al confundir los dos sentidos de irreversibilidad distinguidos por Bergson: el del tiempo abstracto y el de la evolución creativa. Esta confusión lo lleva a admitir que finalmente la irreversibilidad es sólo una ilusión, ya que en tiempos suficientemente extensos los fenómenos culturales se repiten. Tal vez en este punto White haya pensado que el avance de la ciencia consiste en el descubrimiento de leyes cada vez más generales no sólo en términos de extensión espacial sino temporal. La aparición de por ejemplo una novedad, como lo es el manejo del fuego o de cierta institución, podría representar algo irrepetible en el contexto de un lapso de tiempo, pero en otro más grande se le puede ver como parte de una familia de fenómenos –la clase de eventos que consisten en el descubrimiento de mecanismos de detonación de energía cada vez más eficaces o de surgimiento de instituciones nuevas - derivados de la acción de una ley hasta antes desconocida cuyos efectos sólo se empiezan a apreciar en lapsos de tiempo más extendidos. En ese sentido podemos decir que el neo evolucionismo heredó un sentido de la irreversibilidad similar al de la geología que apuesta a largos períodos de tiempo. En esta ciencia el papel del tiempo en las explicaciones adquirió gran relevancia cuando se pensó en el efecto de una ley (o una

combinación de ellas) que logra actuar ininterrumpidamente durante lapsos de tiempo tan enormes que resultan imposibles de referir a la experiencia humana cotidiana. La teoría del uniformitarismo en geología abrió las escalas de tiempo para entender cómo las montañas pueden desaparecer por la erosión del viento o cómo se pueden formar las estalactitas y estalagmitas en las cavernas. Así los efectos de la acción persistente de una ley durante tiempos enormes han sido la base para concebir la complejidad creciente de los procesos (y la aparición de novedades) sin dejar de pensarlos reversibles. Adams posteriormente, no obstante que a diferencia de White contaba con una termodinámica no clásica, hace lo mismo que Leslie White respecto a la irreversibilidad, su tratamiento del tiempo en los procesos evolutivos no trasciende el laplacianismo.

Es fácil entender que White no alcanzara a vislumbrar un sentido irreversible del tiempo que trascendiera a la visión laplaciana, dado que la termodinámica en la que se apoyaba era la clásica. En Adams en cambio resulta inexplicable si consideramos que Prigogine es la base de todo su esquema de la evolución cultural. Prigogine claramente afirma que la termodinámica alejada del equilibrio se reencuentra con el tiempo real de Bergson, el tiempo de la vida, que como filósofo Bergson distinguió del tiempo reversible y abstracto implícito en las idealizaciones de la ciencia. La de Prigogine es una física en la que sus leyes y mecanismos deben tomar en cuenta la flecha del tiempo, si esta avanza hacia el futuro o si apunta hacia el pasado. Estas consideraciones son totalmente ajenas al mecanismo de selección natural y a la mentalidad científica de la época en la que fue formulado por Darwin, sin embargo Adams combina selección natural y física alejada del equilibrio sin tomar en cuenta estas diferencias¹⁴.

Causalidad

Como tendencia naturalista el neo evolucionismo, siempre ha intentado organizar sus explicaciones de manera causal. Pero entre sus autores encontramos distintas posturas ontológicas y metodológicas para este fin. En Leslie White existe una

¹⁴Esta crítica la podemos extender a otros autores como Norbert Wiener, (véase Evolución y Vida Social de Tim Ingold, 1991).

doble reflexión, por un lado, en su obra se observa el abordaje de problemáticas relacionadas con el rechazo a las explicaciones basadas en causas de tipo biologicista o psicologista. Él se esforzaba por deslindar así el campo de estudio de su culturología de otras disciplinas. En esa ciencia la gran fuente de causalidad para explicar aspectos de la conducta humana como la “evitación de la suegra” era la cultura. De este modo la cultura adquiere una categoría causal similar a la gravedad en los fenómenos físicos o a la presión selectiva en los fenómenos de la vida. Pero al mismo tiempo y no obstante su declaración metodológica de explicar a la cultura por la cultura, encuentra que la complejidad que puede lograr ésta, responde a una variable “no cultural” sino física, la energía, o en otras palabras de la capacidad de absorber y manejar energía de las sociedades humanas y en esto involucra tanto a la energía en calorías como el desarrollo tecnológico de las culturas como variables independientes y causales. Para White una vez que se asume que la vida brota en un minúsculo sector del cosmos “donde la entropía se invirtió”, aparece la cultura para manejar más eficazmente esa energía (White, 1969:340). La cultura entonces bajo la concepción de White parece jugar un papel doble, ser el ambiente que constituye al ser humano y al mismo tiempo su instrumento. Entonces la investigación de White está dirigida a explicar la condición humana en un nuevo ambiente distinto al del resto de los seres vivos y que la constriñe, es ese mar cuyas corrientes nos llevan por derroteros sin que la intencionalidad humana tenga agencia que White menciona en *La ciencia de la cultura*. Tal vez con esta metáfora en White más que un determinista un tanto fatalista, pueda reconocerse a alguien que intentaba construir un universo análogo al que estudian las ciencias naturales despoblado de intenciones humanas. De otro modo - reconociendo la intencionalidad en los fenómenos culturales – no podía concebir la posibilidad de ninguna ciencia. Un síntoma de esta manera de ver las cosas es otra de sus propuestas metodológicas: “considerar a la cultura aislada de sus portadores humanos” (Prefacio a *La ciencia de la cultura*, 1969). Esto nos muestra su convicción de que lo social y cultural solamente fueron “pensados” científicamente hasta que el ser humano dejó de adjudicarles actitudes antropocéntricas. Pero también el programa investigativo

que sugerían sus ideas invitaba a relacionar determinísticamente el cambio cultural con la absorción de energía en forma cada vez más eficaz dándole de paso un valor causal al desarrollo tecnológico.

Otros autores considerados también neo evolucionistas como Elman Service, (posterior a White), llegaron a la conclusión de que no hay una sola causa de la evolución cultural, sino que se trata de un proceso multi causal, sin principios motores únicos (Service, 1973:35).

Marvin Harris, concede en su pensamiento una reflexión importante en torno a la causalidad (Harris, 1979:535). Defiende un punto de vista que considera que las variables culturales pueden tener distinto peso causal entre ellas. El mayor lo tienen aquellas que más drásticamente son afectadas por factores tecno económicos o tecno ecológicos. Aunque la acción causal de estas variables no pueda ser reflejada por la correlación estadística necesariamente, en un período suficientemente largo de tiempo se podrá apreciar. Harris no tiene problemas con asignar a aspectos no estrictamente culturales como la economía, la tecnología o la demografía el papel de ser los principales agentes causales en las explicaciones. Estos aspectos “infraestructurales” y “estructurales” son la base explicativa causal de los fenómenos evolutivos de la cultura.

Richard Adams por su parte, prepara el escenario para presentar a la evolución cultural como un proceso que en pequeñas escalas de tiempo es impredecible pero en grandes escalas es determinista. Para apoyar esta idea recurre al concepto de causa última, esto es, la selección natural actúa como una causa última pues a la larga da lugar a una tendencia o deriva. Con esto Adams intenta superar las limitaciones de las explicaciones mecanicistas deterministas (Martínez, 1989). Una epistemología mecanicista solo tiene como futuro la degradación de cualquier sistema, una epistemología retro alimentante¹⁵ como la de Adams es a la

¹⁵Recordemos que Adams tomó muy en cuenta a Bateson en su manera de concebir a las causas últimas : “En realidad, las misteriosas “causas finales “ de Aristóteles, según las interpretaba Santo Tomas, se ajustaban a lo que la cibernética moderna llama feed back positivo, lo cual permite un primer enfoque de los problemas de finalidad y causalidad ” (Bateson, 2000: 24)

larga determinista pero en un sentido que veremos más adelante cuando analicemos la incorporación del pensamiento complejo en el neo evolucionismo.

Es determinista pero en el sentido de la inevitabilidad de ciertas leyes vinculadas al proceso energético evolutivo que terminan siempre otorgando ventajas a los “más grandes”, “más fuertes” o “más aptos”. De alguna manera ese determinismo lo encontramos en White y Harris por su virtual adherencia al principio de Lotka¹⁶ (Adams, 2001:79).

Haciendo una recapitulación, podemos decir que el neo evolucionismo en su esfuerzo por dar un tratamiento cercano a las perspectivas nomológicas y causales de las ciencias naturales a algo ontológicamente tan alejado u opuesto al mundo natural como lo es la cultura - y más aún cuando a ésta se le toma en un sentido espiritual - ha venido recurriendo a diversas operaciones epistemológicas para representar o traducir culturalmente variables económicas, tecnológicas, ecológicas, demográficas y desde luego físicas. La culminación de estos esfuerzos es una concepción energética de la cultura. Estas representaciones no obstante su origen no cultural, nunca han llevado a esta escuela a renunciar al reconocimiento del campo de la cultura como un universo específico de fenómenos susceptible de abordarse científicamente. Pero se trata de un universo emic, un universo descrito y explicado por el investigador desde los significados establecidos por sus informantes que hasta no ser descrito y explicado desde el mundo etic, esto es, desde los conceptos y teorías del investigador, no se habrá llegado a su verdadero entendimiento científico. Es importante destacar que el neo evolucionismo alcanzó a nacer en la controversia filosófica entre el idealismo y materialismo que desde siglos anteriores se venía realizando gestando. Se asumió como materialista pero no dialéctico. La pertinencia de esta consideración la sustento en la finalidad de dejar bien claro que los conceptos y teorías del neo evolucionismo son y deben ser referidos siempre al mundo de la materia, no al de las ideas. De ahí que toda explicación neo evolucionista de tipo etic tiene que

¹⁶Este principio establece que: “En todos los casos considerados, la selección natural operará de manera tal que aumente el flujo total a través del sistema, siempre y cuando esté disponible un remanente no utilizado de materia y energía” (Adams, 2001: 78).

establecerse en última instancia en términos de costo beneficio, tecnología, medio ambiente, demografía o energía. Esto es, en términos de variables cuantificables. Este “materialismo” llevó a algunos de sus patriarcas como Harris a considerar que corrientes antropológicas como la denominada nueva etnografía y el estructuralismo pese a su rigurosidad descriptiva inspirada en la lingüística, o en el desciframiento del “código”, la regla o la estructura sincrónica inconsciente, no lograban presentar credenciales de cientificidad al punto que les adjudicó el calificativo de idealistas junto con otras escuelas clásicas anteriores (Harris, 1979:491).

El punto de vista materialista tiene su propia manera de abordar la racionalidad del pensamiento “primitivo”. No lo considerará en términos emic, esto es basando su comprensión o explicación en las opiniones nativas. Pareciera que supone una meta racionalidad material “inconsciente”. Material porque se puede evaluar en términos económicos de costo beneficio, o en términos de sustentabilidad con respecto a las posibilidades que le ofrece un medio ambiente a la demografía de su pueblo, en otras palabras de su capacidad de carga. O en términos puramente energéticos o sea, asumiendo que en última instancia los significados de las palabras, los símbolos y los signos se van transformando en función de lo que puedan aportar para el incremento de los flujos de energía hacia los sistemas socioculturales. La tarea del investigador será entonces hacer evidente esta meta racionalidad en términos etic. El mundo emic podría ser interpretado por el hermeneuta pero esto no dejará de ser parte de un idealismo incapaz de relacionar causalmente la cultura con los variables materiales que la sostienen.

La cultura, esto es el mundo emic, aparece entonces como el resultado de un equilibrio entre variables no culturales que opera a manera de una causalidad no homogénea en la población¹⁷, Hasta aquí pareciera que esta manera de ver las cosas cerraba sus puertas a todo ejercicio de tipo interpretativo o ideográfico. Esto lo revisaremos en profundidad más adelante.

¹⁷Para mayor detalle sobre este punto ver los apuntes del curso *Induction, Probability and Scientific Reasoning*, (clase 12).

La objetividad

La pretensión de objetividad que siempre se reservó el neo evolucionismo frente a otras corrientes, lo hizo caer en ese totalitarismo epistémico advertido por Polanyi, donde “en nombre de la objetividad se reduce el conocimiento a aspectos susceptibles de ser explicados en términos de fuerzas y de materia, y se excluye la posibilidad de cualquier análisis que pretenda dar cuenta de la dimensión ética del hombre...” (Córdoba, 2005:75) ya que esto no puede ser evaluado en términos de reglas objetivas.

Con esta apelación a la objetividad los neo evolucionistas venían combatiendo simultáneamente en varios frentes décadas antes de la incorporación de esquemas explicativos alejados del equilibrio. Por un lado como lo hemos dicho luchaban contra los enfoques ideográficos de la antropología. Por otro lado atacaban a los idealistas que creían que la evolución de las ideas son el motor del cambio y en ese sentido a los marxistas utópicos que veían en la antropología una ciencia comprometida contra la explotación económica.

Sin embargo este rechazo a la utopía como principio explicativo no fue generalizada, en Angel Palerm antropólogo de origen español pero nacionalizado mexicano, nos encontramos con un pensamiento que sin dejar el naturalismo concede un espacio a los valores éticos implícitos en las utopías sociales. Para algunos Palerm es considerado uno de los autores fundadores del neo evolucionismo en México. Resulta muy ilustrativo comparar la historia del neo evolucionismo que presenta este autor con la que nos presenta Marvin Harris. Éste último considera que la ciencia de la cultura, o la teoría antropología nace en la Ilustración: “los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y se esforzaron resueltamente, pero sin éxito, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socioculturales” (Harris, 1979: 7). Entre otras cosas Harris considera que se debe de situar en ese período el origen de la antropología como ciencia porque por primera vez los pensadores se plantearon el estudio de los fenómenos humanos

como parte de la naturaleza: “Aquellos que creen que el destino único del hombre es vivir fuera del orden determinado por la naturaleza no pueden reconocer la importancia del siglo XVIII” (Harris, 1979:7). Palerm en cambio no considera a la Ilustración como único punto de partida. Los intentos de algunos autores de este período por extender el modelo de ciencia heredado de la mecánica de Newton, del empirismo y del racionalismo al ámbito de la sociedad y la cultura - y que hicieron que a los ojos de Harris aparecieran como los verdaderos “ proto antropólogos” – son para Palerm sólo una de las fuentes de la reflexión antropológica teórica, pero hay otros puntos de partida que Harris descalifica por considerarlos idealistas o adoleciendo de cientificidad y que Palerm en cambio tomará muy en cuenta. Una de ellos es la convicción de que la libertad del ser humano y su capacidad de elegir y luchar por el mundo que considere el mejor (Palerm, 1997:50-51) es también un elemento precursor de la reflexión antropológica con carácter científico. Esto lo conduce a buscar antecedentes del pensamiento antropológico evolucionista remontándose hasta Platón y su utopía. Afirma que así como muchos han visto en los alquimistas los antecedentes de la química, o en los astrólogos los antecedentes de la astronomía, los utopistas pueden verse como los precursores de la ciencia social. Su revaloración de la utopía en el ámbito de la ciencia lo lleva a ver en Sahagún y en varios misioneros, un antecedente importantísimo de la etnografía y de la misma antropología pobremente reconocido en los trabajos sobre la historia del pensamiento etnológico. Esta combinación de ciencia y humanismo que encontramos en Palerm es muy próxima a la que tuvieron antropólogos claramente definidos en dirección humanista como Redfield, para quien la antropología tiene por objeto de estudio las elecciones humanas (Pérez, 2002:264).

También es necesario mencionar la reivindicación que hace Palerm de Vico al postularlo como el gran referente de filósofos, historiadores y antropólogos evolucionistas y que fue también muy poco tomado en cuenta por las corrientes antropológicas dominantes. En este autor Palerm reconoce la intuición de una ciencia de la humanidad en la que trata de discernir las tendencias, regularidades e incluso las leyes del desarrollo de la humanidad y al mismo tiempo se reconoce

la acción humana intencional dirigida hacia la concreción de un ideal. Y la comprobación para Vico de la presencia causal de esto (que para Harris no sería más que mero idealismo), no será la claridad y diferencia de las ideas que pusieron en marcha tal cambio como lo establecería el cartesianismo, sino la conversión de la verdad en hecho, el llamado *verum- factum* : “lo verdadero (es decir el conocimiento cierto) es aquello que puede ser convertido en hecho (es decir transformado en realidad) (Palerm, 1997:41). Tanto en Vico como en Palerm reconocemos una aproximación al humanismo que tienden a una reconciliación entre la tradición naturalista y preocupaciones inherentes al humanismo. Vico fue contemporáneo de pensadores deterministas de la Ilustración pero su actitud ante el dilema entre el determinismo y la libertad es integradora. Esto mismo observamos en Palerm frente al marxismo dogmático y determinista.

El ser humano como ser cultural

La antropología filosófica venía reflexionando entorno al ser humano tratando de hacerlo más allá de toda tradición cultural, apostando siempre a una reflexión crítica tanto de la cultura propia como de la ajena (Tugendhat, 2008:29), pero con el advenimiento de la etnología y/o la antropología cultural se retomaron estas reflexiones filosóficas sobre el ser humano desde otros enfoques. Por ejemplo en su *Antropología* (1949) Clyde Kluckhohn conjeturó acerca de la naturaleza humana desde la perspectiva del difusionismo y el evolucionismo ¿hasta qué punto la naturaleza humana es imitativa y hasta qué punto es creativa?. Y su respuesta es orientada más por un ejercicio empírico que puramente racional - crítico. Deja que hablen los hechos arqueológicos para decir que el hombre tiende más a la imitación que a la innovación (Kluckhohn, 1981:63).

Una nueva relación entre la antropología filosófica y la cultural comenzó a surgir entonces, gracias al robustecimiento del concepto de cultura, la pregunta en tercera persona que hace la etnología acerca del hombre, empieza a influir en los planteamientos y respuestas a la pregunta filosófica por el hombre en primera persona. Reflexiones antropológico –culturales dieron pie a indagaciones propias de la antropología filosófica, pero con los nuevos vientos de la causalidad cultural

y del empirismo etnográfico, elementos renovadores y saludables, pero al mismo tiempo irreverentes, comienzan a entrar en juego. Irreverentes entre otras cosas porque afirmaciones acerca del ser humano, ya sea en lo que hace a su ontología o su interpretación, que se les otorgaba un carácter universal, tenían que enfrentar el relativismo que reportaba el trabajo de campo realizado en otras culturas, pueblos y comunidades. Este proceso presionaba también hacia la configuración de un nuevo humanismo, un humanismo multicultural y no etnocéntrico como hasta ahora había sido el humanismo renacentista italiano. (Velasco, 2010).

Otros no considerados neo evolucionistas se acercaron a explicaciones próximas al fisicalismo pero sin radicalizarse. Por ejemplo, volviendo a Clyde Kluckhohn, éste consideró a la cultura un concepto abstracto, como la gravedad (Kluckhohn, 1949: 32). Pero probablemente para estos autores el ser humano podía estar parcialmente determinado por su cultura.

De manera general podemos considerar que la antropología cultural en mayor o menor grado según la escuela antropológica, apresuró el desmonte de la imagen del ser humano desde la cual las reflexiones filosóficas y humanísticas sobre la libertad se habían realizado¹⁸ y en las que se razonaba en torno a la libertad no a partir de la condición cultural humana.

La visión cultural del ser humano parece haber tenido un gran valor heurístico para abordar problemas fundamentales de la condición humana, por ejemplo ha sido de gran utilidad para pensar la diversidad. Pero si nos pensamos como seres culturales exclusivamente, en el contexto de una corriente como el neo evolucionismo tendiente a concebir lo cultural en términos de objeto, se corre el riesgo de cosificar nuestra mirada sobre nosotros mismos y los otros.

Así sucedió con Leslie White donde el ser humano es solo el medio a través del cual la cultura se manifiesta, es el “locus” de la cultura (White, 1969, XXXI). Una vez que se “instala” en las mentes de los sujetos se vuelve independiente de

¹⁸En relación a esto Leslie White escribió: “Tal vez la razón de que el determinismo cultural se convierta en la expresión más censurable del determinismo, reside en que el determinismo cultural golpea al hombre ser humano en lugar de al hombre – sistema material, o al hombre – organismo animal. (White, 1969:XXVI)

estos. La cultura entonces bajo la concepción de White parece jugar un papel doble, ser el ambiente que constituye al ser humano y al mismo tiempo su instrumento. Entonces la investigación de White está dirigida a explicar la condición humana en un nuevo ambiente distinto al del resto de los seres vivos y que lo constriñe; es ese mar cuyas corrientes nos llevan por derroteros sin que lo podamos evitar que menciona en su obra *La ciencia de la cultura*. Tal vez con esta metáfora en White más que un determinista un tanto fatalista, pueda reconocerse a alguien que intentaba construir un universo análogo al que estudian las ciencias naturales desprovisto de intenciones humanas. De otro modo - si hubiera reconocido la intencionalidad en los fenómenos culturales – no podría concebir la posibilidad de ninguna ciencia acerca de ellos. Un síntoma de esta manera de ver las cosas es otra de sus propuestas metodológicas: “considerar a la cultura aislada de sus portadores humanos” (Prefacio a *La ciencia de la cultura*, 1969). Esto nos muestra su convicción de que lo social y cultural solamente fueron “pensados” científicamente hasta que el ser humano dejó de adjudicarles actitudes antropocéntricas.

Lo anterior nos lleva a reparar en el concepto de ser humano implícito en estas posturas. Hay un manejo ambiguo. Los autores neo evolucionistas se esfuerzan por presentar al ser humano como el vehículo de la cultura, con esto le asigna un carácter pasivo, útil para fundar su ciencia de la cultura. Como ya lo hemos dicho, no le interesaba el sujeto en sentido psicológico o biológico de la misma manera que a la física clásica no le interesaban las propiedades individuales de los cuerpos a la hora de investigar las leyes que regían su interacción. En su reflexión acerca de si la violencia es algo innato, podemos apreciar este punto de vista. Afirma que la violencia es cultural, no hay esencia humana que nos determine psicológicamente o instintivamente a ser o no violentos. Hasta ahí su imagen del ser humano es compatible con ciertas corrientes no esencialistas del humanismo. Pero esta “desnaturalización de lo humano en White, en Adams, y en el propio Childe, cuando éste afirma “el hombre se hace a si mismo” no es más que un paso para acto seguido, asignarle el determinismo cultural. Específicamente White no pretende definir entonces una esencia humana ahora de tipo cultural, simplemente

el espacio de libertad que queda abierto al abandonar la psicología o la biología es invadido por el determinismo de las leyes culturales. Estas leyes finalmente lo hacen considerar la libre elección como una “ilusión antropocéntrica”. La cultura entonces propicia un “ambiente” más constrictor que constituyente, dirige nuestra actividad como no lo puede hacer con ningún animal gracias a las propiedades de la mente humana. Estas propiedades son dos (al menos para White): la dimensión simbólica y la ampliación del horizonte temporal. Ninguna de estas propiedades podemos encontrarlas en los animales. En última instancia, la acción humana responde a su activación por símbolos más que por el libre albedrío. Coincide así con Durkheim en “que los rasgos culturales tienen una existencia previa al organismo humano individual e independiente a tal organismo” (White, 1969:105).

Observamos en White, esta vez en el caso de la mente, una liberación del determinismo psicológico y/ o biológico para luego de esta liberación encadenar la mente humana a “los determinantes culturales de la psiquis”. (White, 1969). Concluyendo podemos decir que bajo la visión de los neo evolucionistas el ser humano es un animal, pero simbólico, su sobrevivencia tiene lugar en un ambiente que tiende a ser cada vez mas cultural que natural. El mundo actúa sobre él simbólicamente y viceversa el hombre actúa sobre el mundo simbólicamente. Pero la respuesta que el ser humano da al mundo no está sujeta en última instancia a su parecer, responde a inflexibles leyes de la cultura; en última instancia para White el ser humano y su mente son epifenómenos de la cultura.

Monismo

Esta concepción utilitaria de la ciencia parte de la certeza de que es posible, una vez que se definen las variables más fundamentales, un monismo en el universo de estudio. Ese monismo “que supone que las teorías filosóficas de las ciencias naturales pueden aplicarse a las ciencias sociales (Velasco, 2000:11) se manifiesta en el neo evolucionismo cuando sus autores asumen que todo se reduce a materia y energía (White, 1969) o a energía como en Richard Adams (Adams, 2001). Sin embargo, ese monismo energético en su versión no lineal terminó por dejar de adjudicar a sus objetos de estudio una identidad totalmente

estable. Desde su perspectiva cualquier fenómeno, sea este material, orgánico o cultural podía ser interpretado como una manifestación energética que, dependiendo de su alejamiento del equilibrio termodinámico, podía presentar facetas inesperadas. A este tipo de concepciones las ciencias naturales, por lo menos en la versión que pretendía emular el neo evolucionismo original hasta Harris, “no estaban acostumbradas”. Una ontología de procesos (Beltrán, 1998) más que de cosas fue la que empezó a dominar en el neo evolucionismo de Adams, una vez que con la combinación de antropología y física alejada del equilibrio abordó a la cultura y civilización como formas energéticas (Adams, 2001).

Capítulo II

La explicación neo evolucionista

Como ya lo adelantábamos en nuestra introducción, las explicaciones evolucionistas descritas en el capítulo anterior fueron alejándose de los esquemas teleológicos del evolucionismo del siglo XIX. En ese siglo se puede apreciar un finalismo evolutivo con carácter de inevitable y de independencia de la voluntad humana; tanto en pensadores idealistas como: Claude Henri Saint-Simon, Auguste Comte y George W.F. Hegel, en materialistas como: John S. Mill, Adophe Quételet, Thomas Buckle y en los más radicales como Spencer y Marx (Harris, 1979:51). Este tipo de pensamiento evolucionista, implica un determinismo al suponer la existencia de leyes inevitables que nos llevarían hacia algún destino. Para Popper (2008) se trataría de una mentalidad historicista que como hemos visto el neo evolucionismo intentaba superar.

Ese contexto del siglo XIX animaba a los pensadores de la época a hacer esquemas evolutivos sin contar con el mecanicismo ilustrado del siglo XVIII¹⁹ dada su incapacidad de dar cuenta de los procesos evolutivos. Es sólo hasta el surgimiento de la corriente materialista – neo evolucionista de mediados del siglo XX que el mecanicismo ilustrado se intenta retomar en los estudios antropológicos. Este intento termina aventurándose luego por el uso de mecanismos cibernéticos en sus explicaciones (Adams, 2001). Pero el uso de la cibernética no hace que se aleje de la esencia del modelo de cobertura legal de Hempel (von Wright, 1987: 43). En este modelo es fácil conceder a la Cultura²⁰ el

¹⁹Cabría suponer aquí un cambio en el significado de la variable tiempo. En el contexto mecanicista del siglo XVIII el factor tiempo no juega ningún papel constructivo en los fenómenos. En el siglo XIX en cambio se le empieza a dar peso a la acción de una ley en función del tiempo que actúa. Harris lo expone de este modo: “Para captar la diferencia entre las doctrinas del determinismo racial del siglo XVIII y las del siglo XIX hay que centrar la atención en el importantísimo factor temporal.” y más adelante añade: “Comparado con las teorías racistas de mediados del siglo XIX, el monogenismo del siglo XVIII se inclinaba a considerar los rasgos raciales como adquisiciones recientes.” (Harris, 1979:74). En esta variación del papel del tiempo vemos un antecedente del papel constructivo del tiempo por el que más tarde se pronunciaría la física alejada del equilibrio.

²⁰Cultura con mayúsculas para diferenciarla de cultura con minúsculas. La primera se refiere a la cultura en general de la humanidad independientemente del pueblo portador de ésta. La segunda se refiere a un grupo humano en particular.

papel de la variable dependiente y a factores como la energía el de variables independientes²¹, lo que a su vez contribuyó a que, no obstante, hacia el interior del círculo neo evolucionista hubiera un cierto grado de diversidad en la idea de Cultura, en general asumiera como algo que podía ser abordado en forma fisicalista, ya sea porque se intentara poner en relación causal un objeto físico con un objeto cultural²² o por considerar a la cultura un conjunto de fenómenos autónomos donde existía la posibilidad de reconocer regularidades, y a partir de ellas leyes, principios y verificaciones empíricas.

En la mayoría de los autores encontramos desarrollos donde el objeto cultural no se mantiene separado del “no cultural” sino que se constituye en “combinación” con él, o sea en combinación con un objeto biológico, histórico, económico, ambiental, tecnológico o energético. A partir de esta fusión la estrategia evolucionista se esfuerza entonces por dar mayor peso causal a alguno de estos objetos sobre los otros. Kluckhohn sin ser considerado un autor neo evolucionista compartía esta manera de ver las cosas²³:

²¹La fórmula de White: Cambio Cultural=ExT (donde E es ingreso de energía per capita en una sociedad y T la tecnología disponible para aprovechar esa energía) es un ejemplo paradigmático de esto. Es significativo que White haya preferido esta expresión aunque quizás no estaba al tanto de propuestas como la de Russell que pugnaban por abandonar explicaciones en términos de causalidad optando por la idea de relación función(von Wright, 1987:60) .

²²Sin tomar en cuenta consideraciones como las de Carnap acerca de la imposibilidad de poner en relación causal un objeto físico y uno cultural: “...ningún objeto cultural puede ser colocado en una proposición acerca de objetos físicos o de objetos síquicos que tenga sentido” (Carnap, 1988: 41) o las relativas a la distinción entre causalidad humeana y no humeana (von Wright, 1987:121) que para las preocupaciones que motivan este trabajo resultan relevantes.

²³Conviene además aclarar que Kluckhohn no era determinista:

“En el siglo XVIII, un filósofo napolitano, Vico, formuló un profundo concepto que era nuevo, violento y paso inadvertido. Fue sencillamente el descubrimiento de que “el mundo social es seguramente una obra del hombre”. Dos generaciones de antropólogos han obligado a los pensadores a enfrentarse a este hecho. Tampoco están dispuestos los antropólogos a dejar que marxistas u otros deterministas culturales hagan de la cultura otro absoluto tan autocrítico como el Dios o el Destino de algunas filosofías. El conocimiento antropológico no permite una evasión tan fácil de la responsabilidad del hombre sobre su propio destino. Es indudable que la cultura es una fuerza compulsiva para la mayoría de nosotros la mayor parte del tiempo. En cierta medida, como dice Leslie White “la cultura tiene vida y leyes que le son propias”. Algunos cambios culturales son también el resultado de las circunstancias económicas o físicas. Pero gran proporción de una economía es en sí misma un artefacto cultural. Y son los hombres los que cambian sus culturas, incluso si durante la mayor parte de la historia anterior han estado actuando como instrumentos de procesos culturales de los cuales no se daban cuenta en gran medida. La historia muestra que si bien la situación limita la amplitud de las posibilidades, existe siempre una alternativa viable. La esencia del proceso cultural es la selectividad; los hombres pueden a menudo elegir.” (Kluckhohn, 1980: 53)

“...no existe ninguna incompatibilidad entre los tratamientos biológicos, ambientales, culturales, históricos y económicos. Todos son necesarios. El antropólogo cree que la parte de la historia que es todavía una fuerza viva está incorporada en la cultura. Considera la economía como una parte especializada de la cultura. Pero comprende la utilidad de hacer que los economistas y los historiadores resuman, como especialistas, sus aspectos especiales, siempre que no se pierda de vista el contexto completo” (Kluckhohn, 1949: 53).

Algo parecido hacia Leslie White con la tecnología, concebía a las herramientas como herramientas – símbolos. Intentaba así fundir un objeto tecnológico con uno cultural. Steward hace este tipo de fusión pero entre un objeto tecnológico y cultural en su propuesta metodológica de los núcleos culturales (Harris, 1979:572).

En suma, si tomamos en cuenta la dicotomía sugerida por von Wright - que dicho sea de paso considera este autor que ésta podría contribuir significativamente a la historia de las ideas Wright (1987:18) - diremos que entre el evolucionismo del siglo XIX y el neo evolucionismo del siglo XX pasamos de la tradición Aristotélica inspiradora de explicaciones finalistas teleológicas, a la tradición galileana con sus explicaciones causales mecanicistas.

Pero entre los autores neo evolucionistas encontramos distintas estrategias para mantenerse dentro de la tradición galileana En Leslie White existe una doble reflexión, por un lado, en su obra se observa el abordaje de problemáticas relacionadas con el rechazo a las explicaciones basadas en causas provenientes de ciencias como la biología o psicología. Como ya lo dijimos (página 23) buscaba construir como un universo autónomo, el de los fenómenos culturales. Se esforzaba así por deslindar el campo de estudio de su culturología de otras disciplinas. En esa ciencia la gran fuente de causalidad explicativa de la conducta (por ejemplo de algo tan abordable por la psicología como la “evitación de la suegra”) era la cultura. De este modo la cultura adquiere una categoría causal

similar a la gravedad en los fenómenos físicos o a la presión selectiva en los fenómenos de la vida. Pero al mismo tiempo y no obstante su declaración metodológica de explicar a la cultura por la cultura, encuentra que la complejidad que puede lograr ésta, responde a una variable “no cultural” sino física, la energía, o en otras palabras de la capacidad de absorber y manejar energía de las sociedades humanas y en esto involucra tanto a la energía en calorías como el desarrollo tecnológico de las culturas como variables independientes y causales. Para White una vez que se asume que la vida brota en un minúsculo sector del cosmos “donde la entropía se invirtió”, aparece la cultura para manejar más eficazmente esa energía (White, 1969:340). Con ello el programa investigativo que sugerían sus ideas invitaba a relacionar causalmente el cambio cultural con la absorción de energía en forma cada vez más eficaz, esto dejaba cierto valor causal también al desarrollo tecnológico.

No obstante que el naturalismo antropológico había definido sus objetivos en términos del establecimiento de regularidades y leyes culturales, su historia nos muestra que se orientó sobre todo a establecer relaciones deterministas entre variables no culturales y pautas culturales. Una de las escasas leyes obtenidas por el programa neo evolucionista puede ejemplificar esto. Me refiero a la que estableció Julian Steward y que relaciona calorías energéticas y cambios en la organización social. Esto no impide que estas leyes se usen en modelos explicativos históricos como los analizados y comentados por von Wright, ya que para este autor las explicaciones históricas pueden incluir enunciados causales, sean estos de tipo nomológico o no.

El neo evolucionismo y el modelo de cobertura legal de Hempel

En la arena en la que han tenido lugar los debates entre las corrientes antropológicas, el surgimiento de la tradición neo evolucionista ha sido considerado, como el momento de la defensa de la viabilidad de las proposiciones no metódicas (o nomológicas) (Harris, 1979:524) frente al escepticismo del particularismo y relativismo cultural hacia generalizaciones causales, y la

descalificación de los estudios evolucionistas en pueblos tribales, en aras del análisis estructural sincrónico del funcionalismo.

Estas explicaciones nomotéticas son subsumibles dentro del esquema de cobertura legal hempeliano²⁴. Por ejemplo el cambio de la Cultura (con mayúsculas), que tanto ha preocupado a los neo evolucionistas, está regido por leyes que pueden adoptar la forma de un condicional universal. Así si tomáramos en cuenta las ideas de Gordon Childe podríamos establecer las siguientes dos leyes: $L_1 : (s) P (s) \text{ implica } Q(s)$. Que se puede leer: “En toda sociedad, si existe un cambio tecnológico, hay un cambio cultural” y L_2 : “En toda sociedad, si hay una acumulación de excedentes, aparecen especialistas”. Siguiendo las ideas de Leslie White expresadas en su fórmula Cambio cultural = $E \times T$ donde E = energía (en calorías) y T = tecnología para hacer trabajar dicha energía, podemos sugerir una tercera ley $L(3)$: en toda sociedad si hay un aumento de sus ingresos de energía, hay un cambio cultural.

Estas leyes²⁵ que los autores neo evolucionistas podrían proponer válidas para la Cultura universal, tomando en cuenta ciertos hechos particulares de culturas específicas, dan lugar explicaciones que cumplen con el modelo de la filosofía estándar de Hempel.

Este modelo explica cómo se produjo un acontecimiento (retrodicción) y trata de predecir su futuro (predicción). En otras palabras cuando vemos hacia el pasado estamos ante una explicación y esto nos obliga a tomar en cuenta las condiciones necesarias, cuando miramos hacia el futuro estamos ante una predicción.

Modelos cibernéticos y teleonómicos en el neo evolucionismo

²⁴Si consideramos que el neo evolucionismo a través de sus distintos autores tenían como gran explanandum a la Cultura humana en general y a la cultura de cada pueblo como explanandum específicos.

²⁵Herskovits parece ofrecernos un resumen de “generalizaciones” (termino que utiliza para referirse a las leyes culturales) del neo evolucionismo en un recuento que hace de éstas en antropología: “Otra de estas generalizaciones es que la auténtica situación de una cultura está relacionada íntimamente con las formas de su tecnología, o bien, en el campo de su economía, que la especialización aumenta a medida que aumenta el excedente representado por el grado en que la producción sobrepasa a las necesidades de subsistencia de un pueblo”(Herskovits, 1995:672).

Adams por su parte recurre a los conceptos de causa próxima y última (Adams, 2001: 32) para explicar los procesos evolutivos:

“Las explicaciones basadas en causas próximas nos permiten tratar con una gama muy amplia de sucesos en situaciones claramente estables y previsibles que confrontamos en la vida cotidiana y que pueden depender de una sola variable; a ella nos referimos como a una “causa” única y simple. Si se nos pide que expliquemos acontecimientos cotidianos, rara vez nos preocupamos por establecer todas las condiciones concomitantes presentes en el momento. La estabilidad que caracteriza a muchas de las situaciones para las que buscamos explicaciones basadas en causas próximas suele tener importantes consecuencias: gran parte de nuestra búsqueda de causas próximas suele estar guiada por un pensamiento de tipo determinista” (Adams, 2001:32).

En cambio una causa última es para Adams la basada en la selección, que opera en larguísimos períodos de tiempo si los comparamos con los tiempos de las causas próximas (Adams, 2001:33). De acuerdo con esto, la selección natural actúa como una causa última pues a largo plazo manifiesta una tendencia o deriva. Con estas distinciones Adams intenta superar las limitaciones de las explicaciones mecanicistas deterministas y también darle un papel constructivo al transcurrir temporal cercano al que intentaban los geólogos uniformitaristas²⁶ del siglo XVIII.

En suma, las explicaciones materialistas culturales de tipo emic / etic, las ecologistas y las de Adams basadas en selección natural y estructuras dispativas podemos considerarlas en principio y según la terminología de Von Wright del tipo teleonómico o cuasi teleológico (Von Wright, 1987: 108) pues hay en ellas solo una

²⁶Probablemente la ciencia geológica fue la primera en apelar al papel constructivo de grandes períodos de tiempo con la teoría del *uniformitarismo* desarrollada en el siglo XVIII primero por James Hutton y luego Charles Lyell (Nava, 2003:16).

aparición de teleología. Pero ninguna atraviesa por el “momento comprensivo” que permita involucrar aspectos propositivos o intencionales de los actores.

El enfoque sistémico de la ecología cultural nos lleva a una discusión acerca de si a ésta la podemos colocar dentro del naturalismo antropológico. En estos enfoques encontramos frecuentemente explicaciones con base en mecanismos cibernéticos donde el esquema hempeliano no es fácil de aplicar: los efectos se vuelven causas y las causas efectos. Sin embargo los modelos cibernéticos y hempelianos “difieren esencialmente en su respectivo grado de complejidad y de sofisticación lógica, no en los principios básicos de la explicación o en el punto de vista sobre la naturaleza de las leyes científicas” (von Wright, 1987:39), esto nos da razones para incluirlos en la tradición naturalista.

Concluimos este apartado subrayando una vez más que las explicaciones neo evolucionistas se consideran materialistas por otorgar mayor peso causal a aspectos detectables empíricamente, ya sea económicos (de costo / beneficio), demográficos o de sustentabilidad con respecto a las posibilidades que ofrece el medio ambiente, lo que se conoce como su capacidad de carga; o en términos puramente energéticos (calorías) (Adams , 2001) .

La estrategia emic / etic

Pero Harris introduce una dicotomía en este materialismo, considera emics los estudios basados en las perspectivas del participante, esto es los juicios del investigador basados en las razones que brinda el nativo acerca de lo que él mismo hace, y considera etics en cambio, los estudios desde la perspectiva del observador, o sea, los basados en las explicaciones que proporciona el antropólogo acerca de lo que hace el nativo.

“...los enunciados emics describen los sistemas sociales de pensamiento y comportamiento cuyas distinciones, entidades o hechos fenoménicos están constituidos por contrastes y discriminaciones percibidos por los propios participantes como similares o diferentes, reales, representativos, significativos o

apropiados.” (Harris, 2007: 29)

Las explicaciones que se derivan de este enfoque son similares a las explicaciones ecologistas y cibernéticas, en cuanto a que son *homeostáticas* o *autoreguladas* (von Wright, 1987:37). Por medio de una selección de creencias que propician comportamientos más o menos adecuados que otros a las condiciones tecno económicas, demográficas y ecológicas en que se desenvuelve el grupo en cuestión, se logra establecer una superestructura mental emic altamente adaptada a su medio natural y cultural.

Sin embargo, Harris, a pesar de utilizar esquemas donde lo emic pareciera tener alguna funcionalidad sistémica termina siempre subrayando el mayor peso causal de alguna variable infraestructural (Harris, 1979:537). Para este autor el mundo emic podrá ser interpretado por el hermeneuta, pero esto no dejará de ser parte de un idealismo incapaz de relacionar causalmente la cultura con los variables materiales que la sostienen – consideraría Harris -.

Esta estrategia hace pensar que en los sistemas socioculturales existe una racionalidad causal de la cual el nativo es inconsciente. De acuerdo a esto, la tarea del investigador será entonces hacer evidente esta racionalidad en términos etic. La cultura, esto es el universo emic, aparece como un “campo” resultante de la combinación y selección de variables no culturales. En última instancia esta combinación y selección de variables produce también el efecto causal tanto de la diversidad como de la semejanza cultural entre los pueblos.

Siguiendo este enfoque podemos considerar que el antropólogo materialista cultural presupone que un conjunto de variables etics tecno económicas, ecológicas y demográficas, se combinan causalmente según ciertas leyes, para producir un tipo de conducta nativa. Estas conductas reflejan un patrón selectivo, ciertos sistemas de creencias y comportamientos de los nativos se van imponiendo unos sobre otros hasta que algunos desaparecen y otras permanecen de manera “natural”. Para decirlo en palabras de Harris: “Yo insisto, sencillamente, en que el pensamiento y la conducta de los individuos siempre son canalizados por límites y oportunidades culturales y ecológicos” (Harris, 1987:

271). Hasta donde él dejó este asunto, seguimos trabajando tras de una explicación donde lo infraestructural etic explica lo emic sin conciencia de esto por parte del nativo. Esto representa para Harris un paso que no dieron los “proto antropólogos” ilustrados. Ellos al aferrarse a la idea de que tarde o temprano todos los pueblos haciendo uso de la razón llegarían a las mismas conclusiones se cegaron a lo que la antropología y la etnografía mostraban: que los pueblos no siempre toman las decisiones más racionales ya que su cultura, su mentalidad y con ella su racionalidad forman parte de una totalidad sistemática, un factor superorgánico que influye en ellas y que no fue considerado por la mayoría de los pensadores del siglo de las luces:

“Al aferrarse a la elección racional consciente como el factor clave en la explicación de las diferencias socioculturales, los teóricos de la Ilustración se cerraron el acceso a una auténtica comprensión de la naturaleza sistemática y adaptativa de la organización social. Lo único que podían ver era una colección de individuos que con más o menos éxito controlaban sus pasiones por la influencia morigeradora de la razón. No podían ver en cambio un sistema superorgánico que actuaba sobre el medio natural y a la vez respondía a la actuación de éste sobre él con transformaciones evolutivas adaptativas que los miembros individuales de la sociedad no comprendían ni escogían conscientemente” (Harris, 1979:44).

En suma, podemos decir que todos los autores neo evolucionistas son nomológicos, causalistas y / o teleonómicos en distintas proporciones. Quizás sólo Palerm pueda ser considerado finalista teleológico. Todos apelan a lo que von Wright establece como causas humeanas²⁷ para explicar tanto el cambio cultural como las semejanzas y diferencias culturales.

²⁷Wright nos da una definición de causa humana que consideramos de utilidad para caracterizar los presupuestos metodológicos de Harris.: “...los filósofos, especialmente a partir de Hume, han adoptado el hábito de distinguir entre causa y efecto, por un lado, y fundamento y consecuencia por otro. El objeto de esta distinción es llamar la atención sobre una característica diferencial de la relación causal, la de que causa y

CAPITULO III

Una nueva racionalidad

Ya he mencionado, que el neo evolucionismo echó mano de la termodinámica alejada del equilibrio y de elementos de la teoría de sistemas, la cibernética y la teoría de la información (Adams, 2001). Con esto incorporó esquemas explicativos complejos que no fácilmente se podían encuadrar en la racionalidad metodológica determinista en la que se había gestado originalmente. Sin embargo creo que existe mayor distanciamiento y adecuación a los fines deterministas del neo evolucionismo con ciertas fuentes del pensamiento complejo que con otras. La termodinámica alejada del equilibrio conlleva un cuestionamiento profundo a la racionalidad clásica por la irreversibilidad de la flecha del tiempo. En cambio la cibernética y la teoría de sistemas, sugieren secuencias irreversibles de sus fenómenos analizados sin presuponer una flecha del tiempo irreversible. Lo anterior nos hace diferir con Reynoso en cuanto a su consideración de que científicos como Wiener o Sir Arthur Eddington ya señalaban la importancia de la flecha del tiempo de manera equivalente a como lo hizo Prigogine (Reynoso, 2006:103). El hecho de que en comentarios escritos, estos autores hayan tocado el tema o acuñado el término “flecha del tiempo” no implica que en las ecuaciones, sistemas, algoritmos o mecanismos cibernéticos asociados a la complejidad desarrollados por ellos o por otros hayan incorporado “el papel constructivo de la flecha del tiempo” del que habla Prigogine. Tampoco implica que por esto, esos mecanismos no sean capaces de generar secuencias irreversibles. Como dice Ingold: “Wiener toma de Darwin su concepto de la evolución de la vida, y no de Spencer, y considera la descendencia con modificación darwiniana como

efecto son lógicamente independientes entre sí. Llamaré humeana a una relación causal que satisfaga este requisito de independencia lógica entre sus términos. “ (von Wright, 1987:118). Más adelante Wright explica que considera no humeana a la causalidad entre la voluntad y la causa de la conducta. Afirma que los causalistas consideran que “la intención es una causa humeana de la conducta”. En cambio los intencionalistas consideran que “la conexión entre intención y conducta es de carácter conceptual o lógico” (Wright, 1987:121).

Harris al defender que los comportamientos guían el pensamiento (y no al revés) y que a su vez el comportamiento es un resultado del determinismo infraestructural de la cultura define claramente su postura causalista en los términos de von Wright (Harris, 1989:20).

un movimiento en el tiempo irreversible bergsonian. Aquí cae en un lamentable error...” (Ingold, 1991:166). El mismo error en mi opinión comete Reynoso al suponer que las teorías de sistemas o los algoritmos de la complejidad por generar irreversibilidad conllevan un tiempo irreversible.

En otras palabras, si asumimos que todo mecanismo lleva implícita una metafísica, hasta donde sabemos, no encontramos una metafísica de un universo irreversible y en ese sentido creativo, en los mecanismos cibernéticos.

Lo que si encontramos es una secuencia irreversible que hace una “nube de posibilidades” generando un indeterminismo “determinista” en el sentido de que cualquier intento de direccionar el proceso por voluntad humana parece imposible. Esta es la conclusión a la que llega Adams en sus estudios sobre la civilización y la cultura cuando incorpora elementos complejos . Por eso pese a que en su estudio de la cultura como proceso energético afirma que el determinismo no es una característica esencial de éste (Adams,2001:171) no podemos considerarlo un autor que deje posibilidades a la decisión humana para manejar su destino general, ese es el sentido del determinismo que dejamos pendiente de definir cuando hablamos de Adams inicialmente.

Reflexión sobre la irreversibilidad de la flecha del tiempo

Reparemos en que la irreversibilidad tiene su costo: implica límites no provisorios a las pretensiones del conocimiento determinista, esto nos desencanta de la posibilidad de arribar totalmente a leyes de este tipo. Digo *no provisorios* porque en la ciencia positivista estaba implícita la idea de que con suficiente información tanto en sentido cualitativo como cuantitativo siempre será posible echar hacia adelante o hacia atrás los procesos a voluntad. Si por el momento no contamos con conocimientos precisos para hacer que la naturaleza se comporte como un autómatas reversible, se esperaba que en algún momento el progreso del conocimiento nos llevara a tal posibilidad. “Tan solo una ilusión”²⁸ son los fenómenos irreversibles - han dicho quienes no ven otra posibilidad de ciencia que la que entregó la revolución científica del XVII - y el sentido de la ilusión puede

²⁸ Véase “¿Tan solo una ilusión?” (Prigogine, 1983)

tomarse en dos sentidos. Por un lado se puede considerar que pensar un fenómeno como irreversible es un error de apreciación, una ilusión óptica, por otro, en un sentido valorativo o esperanzador, pretender que un fenómeno es irreversible es seguir una quimera, mantener la ilusión de que podemos encontrarnos o reencontrarnos²⁹ con la naturaleza creativa, no autómatas y en ese sentido no inerte. Pero la naturaleza ha mostrado ese aspecto irreversible en numerosos experimentos, probablemente en ellos se inspiró Prigogine para decir: “lejos del equilibrio la materia se pone inteligente” y con esto se afirma la posibilidad de relaciones no exclusivamente causales entre los fenómenos, o mejor dicho se hace una reinterpretación de las relaciones entre los fenómenos de tipo creativo, lo cual – dicho sea de paso- afirma más aún la hipótesis compatibilista, que propone que tanto el determinismo como la libertad pueden ser compatibles (Cornman, 2006: 205).

El abandono de la simetría temporal, esto es, asumir que el papel jugado por la flecha del tiempo en nuestros conocimientos no es el mismo cuando apunta hacia el futuro que cuando lo hace el pasado (Prigogine, 1997:182) pone al sujeto cognoscente fuera de la idealización del mundo construida por la ciencia reversible. Generalmente se ha considerado que la ciencia es una idealización en cuanto a por ejemplo, márgenes de error en las mediciones por las condiciones materiales de los aparatos e instrumentos o simplemente por la siempre perfectible precisión de nuestras medidas, pero no en el sentido de la atemporalidad implícita hasta ahora en ella. Habitados como estamos a interpretar a los fenómenos, como elementos del mundo de las regularidades, como “cosas” que al ser repetibles nos inducen hacia la formulación de leyes con alto grado de certidumbre; tenemos problemas para ver en una ley la descripción de un proceso de tipo evolutivo – creativo. Popper habló de lo insostenible que es la doctrina de “la primacía de las repeticiones” (Popper, 1962: 392), para referirse a esa actitud de la mente dispuesta a considerar la repetición de los ejemplos de

²⁹Los primeros renacentistas concebían a la naturaleza creativa llena de fluidos mágicos que operaban en todas direcciones.... “infinitas corrientes atraviesan el mundo natural y al igual que los hombres las sustancias poseen simpatías y antipatías” (Puledda: 1996: 34). Por otro lado los etnólogos en algún momento hablaron del regreso al innatismo de la física moderna (Dittmer, 1954:92).

algo la justificación de la universalidad de una ley. Producto de esta doctrina es pensar que entonces las leyes nos muestran propiedades estructurales del mundo, y que por lo tanto tienen una esencia que les proporciona el carácter de causas últimas. Del mismo modo permítaseme hablar de una lógica evolutiva que sin bases empíricas atribuía a la acción prolongada en el tiempo de una ley procesos evolutivos de los que emergen novedades. Un buen ejemplo de esto es la doctrina del uniformitarismo en geología de Hutton (Hallan, 1994:52). Suponía que los mismos procesos que actuaron en el pasado continúan actuando en el presente pero al hacerlo a través de lapsos de tiempo tan enormes producen novedades en la corteza terrestre (ver nota a pie de página 19). Otros ejemplos los encontramos en el terreno filosófico con la dialéctica y los estadios evolutivos del positivismo comptiano. Estas doctrinas, basadas en algún tipo de lógica evolucionista aparecieron insostenibles ante las leyes de la termodinámica clásica. Específicamente a partir de la formulación de la segunda ley: “la energía en el universo es constante la entropía aumenta” (Gribbin, 1990:19). Con esta “ley de hierro” no fue posible seguir apoyando desde la ciencia, metafísica evolucionista alguna. Para Popper aunque equivocada y esencialmente relativa, la lógica de las repeticiones tenía la ventaja de darle un sentido negativo a una ley establecida, una suerte de prohibición de que sucediera tal o cual evento. Pero una ley científica en el contexto de la complejidad puede adquirir un significado que no habíamos podido apreciar si usamos el instrumental matemático adecuado. Puede adquirir por ejemplo un sentido posibilitario³⁰, y no solo prohibitivo como lo postulaba Popper. En este caso el uso del signo negativo o positivo expresando si el tiempo avanza hacia el pasado o hacia el futuro respectivamente, puede denotar la intuición metafísica de un universo creativo donde el futuro no solo es la repetición del pasado.

³⁰ Pablo González Casanova habla de : “modelos matemáticos de la creación frente a modelos matemáticos de lo creado” (González, 2005: 46) .

Se impone una revisión de las corrientes epistemológicas a la luz de la complejidad³¹. En cada ley puede quedar expresada una inestabilidad evolutiva de la naturaleza³². Si con la revolución científica una ley terminó expresando relaciones regulares entre los fenómenos, con el no equilibrio esa misma ley expresa irregularidades posibles. Sin embargo a pesar de que el sustento de esta lógica evolutiva es el papel desigual de la flecha del tiempo en una ley (Briggs-Peat, 1999:111), los algoritmos que se han empleado hasta la fecha y los distintos tipos de lógica conocidos no expresan tal cosa (Reynoso, 2006). Al parecer todo ha quedado reducido a modelar algorítmicamente alguna de estas posibilidades: que las condiciones del presente pueden ser consideradas ya sea como el resultado del determinismo de una ley o como el producto inesperado del trabajo de esa misma ley operando en condiciones alejadas del equilibrio termodinámico o simplemente producto de otras circunstancias desconocidas. Nuestra postura ante esta problemática es que mientras no encontremos otra manera de expresar el papel constructivo de la flecha del tiempo en los procesos consideraremos que el relato histórico o si se quiere las explicaciones ideográficas, hermenéuticas y

³¹ Si por ejemplo una ley establece que siempre que incrementamos A en una proporción a_1 , se incrementa B en una proporción b_1 y luego sucede que hemos incrementado A en una proporción a_1 pero B no se incrementa en la proporción esperada b_1 , el falsacionismo o criterio de refutabilidad invalidaría nuestra ley. En cierta medida el falsacionismo tiene que suponer que el universo tiene esencialidades que se pueden apreciar a través de alguna ley para luego encontrar un caso que al echar por tierra una ley se pueda seguir sosteniendo que no hay esencialidades en el funcionamiento del universo. Se asume que las condiciones iniciales y los eventos que pueden falsear una teoría ya existen, solo falta localizarlos empíricamente, trabaja sobre un universo ya construido. Sin embargo a la luz del alejamiento del equilibrio la ley sigue funcionando si se aplica a ella el tratamiento matemático adecuado. Esta ciencia trabaja sobre un universo en construcción. Si el trabajo de una ley, entendida como un mecanismo aplicado reiterativamente, produce novedades o algún tipo de deriva no prevista no se interpreta que estamos ante imperfecciones de esta ley ni de las condiciones experimentales bajo las que se formuló que dan lugar a errores sistemáticos. Estamos ante una propiedad intrínsecamente evolutiva esencial de la naturaleza donde el tiempo juega un papel constructivo.

³² La idea de que todo está en evolución incluidas nuestras ideas, si bien pareciera que ha sido aceptada por el público en general, pocas veces se analiza en toda su profundidad ontológica y epistémica. Suponer el cambio continuo en todo lo existente conlleva problemas que muchas veces se han soslayado y que de atenderse transformarían radicalmente las creencias que nos acompañan cuando investigamos. Hay un "empuje" evolutivo que se manifiesta como un principio unificador organizativo en todo lo existente. González Casanova encuentra en Bertalanffy las palabras para expresar esto: "Von Bertalanffy dijo que en toda la naturaleza y la sociedad hay algo que se está ocultando: la organización de estructuras articuladas y complejas. Para él ese es el problema científico número uno y abarca el conjunto de las áreas de la física, la biología y la sociedad." (González, 2005:53)

fenomenológicas deberán acompañar a toda explicación naturalista, de lo contrario estaremos ante una descripción incompleta.

Y ¿por qué esta reflexión sobre la irreversibilidad?, porque los autores neo evolucionistas teniendo la oportunidad de considerar estas cuestiones favoreciendo la concesión de un espacio a la agencia humana en las explicaciones, no lo hicieron.

Preocupaciones humanistas en el pensamiento sistémico - cibernético

Pero incluso aunque no hayan tomado en cuenta la irreversibilidad creativa, la tradición neo evolucionista parece no haber reparado lo suficiente en que los modelos sistémicos y cibernéticos que incorporaba en sus explicaciones tenían ya una previa discusión en torno a preocupaciones humanísticas desde los padres fundadores de la cibernética misma. En los autores comentados por Reynoso (Reynoso, 2006) vinculados a lo que podría considerarse una antropología compleja podemos apreciar dos tendencias al respecto, una no compatible o indiferente a preocupaciones humanistas, más cercana al naturalismo, y otra hermenéutica, que en la complejidad ve la oportunidad de representar inquietudes propias del humanismo, como los actos libres.

La primera tendencia está constituida por los que consideran a los fenómenos culturales – y a todos los fenómenos - un sistema o un elemento de algún sistema, de tal modo que se les pueda ver como resultado de procesos similares a los que tienen lugar en la cibernética, siendo así susceptibles de representarse o simularse en computadoras. Reynoso afirma en relación a esto: “La idea dominante en este espacio de saber, después de todo, es tratar de desarrollar herramientas que ayuden a comprender la forma en que los sistemas (desde la replicación del ADN en adelante) ejecutan sus operaciones de computación.”(Reynoso, 2006:200).

Ciertos sistemas al operar recursivamente perfilan una deriva, una tendencia, o en términos más generales: relaciones entre sus partes, que no pueden comprenderse causal o determinísticamente. Aquí tenemos algunas diferencias, en lo que hace a la ontología de lo que consideramos causa, entre la ciencia

determinista, con su causalidad lineal y la ciencia compleja. Profundizar en esto se antoja muy importante, pero rebaza los objetivos de este trabajo. Podemos considerar a estos sistemas, mecanismos que al operar recursivamente, - como ha ocurrido con la selección natural – han logrado representaciones de los procesos evolutivos que ni Darwin en biología (Dennett, 2003:153), ni los neo evolucionistas en la cultura hubieran soñado. Unas cuantas reglas basadas en una lógica muy simple –como la de la lógica booleana y sus compuertas lógicas – “hacen brotar” emergencias, efectos impredecibles que se perciben como expresiones creativas en los sistemas físicos, vivos o culturales³³. La “racionalidad” de esta epistemología es no clásica, la siguiente cita utilizada por Reynoso (2006:194) para caracterizar lo que llama “sistemas complejos adaptativos” nos la muestra:

“La entrada y la salida no se encuentran relacionadas de manera que se pueda graficar como un mapeado biyectivo. Diferentes entradas pueden conducir a la misma salida, y la misma entrada puede llevar a salidas diferentes. De este modo causa y efecto no están acoplados de manera no ambigua. Debido a que no son aplicables los atajos matemáticos, los efectos emergentes no se pueden predecir en detalle. Ninguna transformación mecanicista convierte la causa en efecto. El sistema mismo posee una actividad que selecciona una entre muchas posibles formas de reaccionar.”(Fleissner y Hofkirchner, 1997)

Reynoso no duda en criticar a quienes pretenden utilizar la complejidad para postular el surgimiento de un nuevo tipo de ciencia o un indeterminismo aprovechable por las posturas humanistas y posmodernas. Esto parece expresarse - aunque también un tanto contradictoriamente - en sus siguientes palabras:

³³ Reynoso ejemplifica estos sistemas con el llamado “Juego de la vida” y el juego africano owari en biología y antropología cultural respectivamente. Expresar esto mediante modelos cibernéticos es parte de la antropología compleja, problemas de segregación racial y etnojuegos pueden ser analizados de esta manera. (Reynoso,2006: 209-219)

“Mi convicción es que el aporte de las teorías de la complejidad, liberado de una escoria que no es poca, involucra menos un renunciamiento a lo que antes se tenía que una renovación estratégica, una oportunidad para trascender la propensión mecanicista y nomológica que muchos (me incluyo) tenemos incorporada como la forma natural de pensar”
(Reynoso, 2006: 18)

Digo contradictoriamente porque justamente “lo que antes se tenía” era la propuesta nomológica de la revolución científica, se me podrá objetar que no es lo mismo renunciar a una propuesta epistemológica que trascenderla, sin embargo Reynoso no deja clara la diferencia entre una y otra cosa. En mi opinión trascender una tradición epistemológica no es negarla necesariamente y me parece que es el caso con entre el positivismo lógico y la complejidad, al menos eso tratamos de insinuar líneas atrás cuando hablamos de Fregge y su propuesta respecto a los símbolos y signos matemáticos, pero volveremos sobre esto en el siguiente apartado.

Desde un contexto más amplio como el que abarca la problemática de las humanidades y las ciencias sociales ante la inter disciplina y la complejidad, González Casanova brinda un recuento de preocupaciones humanistas en estos terrenos. Su perspectiva trasciende la dicotomía racionalismo- ilustración / irracionalismo – (humanismo y hermenéutica) que prevalece en muchos de los análisis de Reynoso. Para Casanova hay unas nuevas ciencias y unas nuevas humanidades a partir de la interdisciplina, la tecnociencia y el pensar complejo. Y esta renovación conlleva tanto peligros de deshumanización como posibilidades de humanización. Los primeros los encuentra González Casanova ya en los orígenes de la cibernética. Si Reynoso menciona las reservas de Wiener, padre de esta ciencia, acerca de su uso en ciencias sociales y menciona también la opinión de Wiener de mantener a las ciencias sociales en el contexto de lo narrativo acientífico (Reynoso,2006: 49) , Casanova se extiende ampliamente en las preocupaciones humanistas, de Wiener y destaca sus críticas al gobierno de Estados Unidos:

“Con una gran valentía y profundidad intelectual precisó el carácter inhumano del desarrollo tecnológico, las causas del mismo en sus relaciones de explotación del trabajo y los recursos naturales, y las posibles consecuencias de una “dictadura mundial” que amenazaría la sobrevivencia de la humanidad” (González, 2005:62).

Casanova señala que la interdisciplina no es solo un fenómeno académico sino que también está ligado a la tecnología y al complejo político empresarial que ha dominado en Estados Unidos y en el mundo por lo menos desde la segunda guerra mundial. Pero como decíamos líneas atrás, hay para Casanova un aspecto posibilitario a favor del “proyecto humanista”, pues considera que la misma interdisciplina ofrece alternativas frente al propio sistema dominante. Y en ese contexto aunque lamenta el escaso diálogo entre quienes dominan la complejidad y los que sostienen la crítica marxista a la sociedad capitalista afirma:

“En el “marco epistémico” de la ciencia “normal” sobre sistemas complejos, esto es en el conjunto de preguntas o preocupaciones que sus investigadores se plantean, y en el dominio de la realidad que se proponen estudiar no encuentran cabida las relaciones de explotación – para acabar con ellas- ni las alternativas al actual sistema de dominación - apropiación conocido como capitalismo para sustituirlo por otro menos depredador y auto destructivo. Pero muchas de sus contribuciones ayudan a replantear los problemas de una dialéctica compleja y de la construcción de un mundo alternativo” (González, 2005:79).

Pero en Piaget reconoce Casanova un cuidado del proyecto humanista mucho más coherente que en Wiener y Von Newman. Y esto es muy saludable, ya que Piaget encuentra a su vez la oportunidad de “...acabar con las rupturas metafísicas de los sistemas mecánicos aplicados a todos los fenómenos de la naturaleza, la vida y la sociedad, o de los sistemas idealistas que atribuyen la

dinámica a elementos teleológicos de tipo religioso o laico “(Casanova, 2005: 78). Esto último representa ya no una horrorización ante el naturalismo antropológico complejo de los padres fundadores de la cibernética contradictoria con sus propios aportes, como sucedía en Wiener y Von Newmann, sino una esperanza de reconciliación entre tradiciones naturalistas, hermenéuticas y utopías evolutivas tan importantes para el humanista³⁴. El ejemplo que nos brinda Adams donde física, cibernética, ecología y biología se combinan para configurar una imagen de la cultura como fenómeno energético ilustra muy bien esta propuesta del trabajo multidisciplinar pero no incorpora aspectos ni humanistas ni hermenéuticos con claridad.

Antecedentes del pensamiento complejo en el positivismo lógico

El esfuerzo de Reynoso por establecer una continuidad entre la epistemología clásica y la compleja -, que, considero, es la otra cara de la moneda de sus críticas a autores que postulan una nueva racionalidad sin fundamentos claros para él - puede esclarecerse si encontramos antecedentes del pensamiento complejo en el positivismo lógico. Esto contribuiría a ofrecer una imagen del conocimiento científico actual integradora y menos manipulable para uno u otro fin. Señalemos brevemente estos antecedentes.

Varios estudios sobre el positivismo lógico disparan la intuición de que antecedentes del pensamiento transdisciplinar (derivado de la complejidad) están ya presentes en el positivismo lógico³⁵. Esto para nosotros es de sumo interés ya que en los fines de una ciencia unificada hay un importante compromiso con valores humanistas que hoy podemos reconsiderar a la hora de buscar un camino hacia el humanismo en tradiciones naturalistas de la antropología. Y no solo en autores netamente ubicados en el positivismo lógico encontramos antecedentes, ¿acaso los señalamientos que emergen de la complejidad, relativos a que por ejemplo una ley expresada matemáticamente en forma determinista con el

³⁴ Un buen ejemplo de esto es el modelo cibernético de pecado mortal que Bateson desarrolla en *El temor de los Angeles*, (Bateson, 2000).

³⁵ Para ampliar esto acudir a los trabajos de Ambrosio Velasco en la Revista Mexicana de Sociología 68, núm. 3 (julio-septiembre, 2006): 589-602.

tratamiento matemático adecuado adquiere cierta inestabilidad impredecible no podrían considerarse una nueva interpretación propia del tercer mundo de Popper, una interpretación que mejora nuestra comprensión del significado del conocimiento logrado hasta el momento y de las acciones que emprendemos en base a él? (Velasco,2000:73). Y ¿acaso no podemos recurrir a Fregge para abrir las posibilidades de interpretación de una ley variando su expresión matemática?

En todo lo anterior vemos que en la filosofía de la ciencia de los positivistas lógicos y en los que influyeron en ellos había recursos para asimilar consecuencias del pensamiento complejo que en principio parecían imposibles de integrar. Por ejemplo que una ley científica pueda adquirir un sentido posibilitario³⁶ y no solo prohibitivo como lo postulaba Popper.

Lo anterior es de suma importancia, si se aprecia que desde hace tiempo se contaba con elementos epistemológicos para ofrecer una interpretación del conocimiento científico que nos podía haber llevado por un camino distinto al que ahora recorreremos. Desde hace tiempo se podía haber entregado una visión menos arrogante de la ciencia, en el sentido de que estaba en situación de reconocer que no podía ofrecer certidumbres, pero a cambio nos ofrecía una imagen del universo en el que la libertad tenía un lugar y también en el sentido de reservar un lugar a los distintos saberes y lógicas. Pero el positivismo lógico fue deformado entre otras cosas por la influencia de la guerra fría³⁷. Quedó comprometido con los intereses controladores que demandaban las estrategias militares. Requería subyacentemente una imagen del universo científico predominantemente determinista, útil no solo a los militares sino también a los monopolios industriales y económicos en general. Así la ciencia se vio obligada a

³⁶Pablo González Casanova habla de: “modelos matemáticos de la creación frente a modelos matemáticos de lo creado” (González, 2005: 46).

³⁷Véase la presentación del libro de George A. Reisch: *Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2009, 480pp.

producir certezas, asumió el papel de “fábrica de verdad” como Puledda alguna vez la caracterizó (Puledda, 2002).

La versión anterior a la guerra fría del positivismo lógico era distinta al de la posguerra. Entre otras cosas era más coherente con las preocupaciones humanísticas de las que partimos en esta investigación referidas al problema de la libertad y el determinismo. Había implícita una humildad, – tal vez una ciencia sin Leyenda (Kitcher, 2001) - que hubiera sido muy saludable para un diálogo temprano de la ciencia con la filosofía y el humanismo que hasta hoy no encuentra su mejor momento.

Cooperación entre distintas racionalidades

Si asumimos también que detrás de toda explicación científica hay una metafísica³⁸ podemos reconocer autores donde lo complejo no se limita simplemente a la escala y conceptos que se utilicen como lo pretende Reynoso (Reynoso, 2006: 31). Sus desarrollos apuntan hacia una ontología muy distinta a la que subyace en las explicaciones en base a leyes y mecanismos de la ciencia tradicional³⁹. Muchos autores acusados por Reynoso de acientíficos, posmodernos o que en última instancia no dicen nada nuevo, han encontrado en la complejidad un recurso para traducir al mundo de la ciencia una ontología no esencialista e inestable de todo lo que puede ser objeto de conocimiento. En cierta forma coinciden con Reynoso en cuanto no desechar a la vieja racionalidad pero solo como un elemento al que se suma la visión de la complejidad para configurar una imagen del mundo diferente a la que presupone la revolución científica. Por ejemplo Sergio Villar considera a la complejidad una revolución mental que explora alejándose de la lógica aristotélica, la división metodológica de Descartes

³⁸Varios autores han adelantado opiniones en ese sentido Pierre Duhem reconoce la necesidad de la metafísica en la ciencia y Marvin Harris reconoce la necesidad de macro teorías y no solo una estadística del “chicle y pega” (Harris, 1979: 547) aunque contradictoriamente criticaría a Hegel de metafísico.

³⁹O podríamos plantear algo mucho más atrevido: que con la epistemología compleja se vislumbra la posibilidad de eliminar la barrera entre la ciencia y la metafísica, al menos entre una ciencia y su metafísica. Por ejemplo la idea de causa o substancia podría ser resultado de reiteraciones de procesos síquicos que se originan en algo parecido a los circuitos cibernéticos donde el estímulo externo ya no se puede ver como el origen esencial del dato, sino un componente de un mecanismo cibernético reiterativo que finalmente da lugar a la idea metafísica de sustancia, del mismo modo la idea de evolución, progreso o algún tipo de teleología.

y el determinismo newtoniano (Villar, 1997:11). No las descalifica a éstas, pero resalta la pertinencia y la necesidad de la coexistencia de ambos enfoques. El reduccionismo es también expresión de la vieja racionalidad, frente a éste Villar destaca la interdisciplina y el método transdisciplinario para construir el objeto de estudio. Tanto la una como la otra aluden a relaciones de reciprocidad de cooperación, de interpretación e intercambio. Las dos implican una “fertilización cruzada de métodos para una integración ampliada del saber, hacia un “todo” relativo manteniendo los conocimientos de las partes” (Villar, 1997: 29). En las dos hay una coordinación de conocimientos y humildad para aprender de otras disciplinas ajenas a la propia. Sin embargo vale mencionar la diferencia que hace Villar, la interdisciplina es una relación recíproca de una o más disciplinas en la que cada una aporta lo que sabe en torno a un mismo sujeto – objeto, situación o problema. En la transdisciplina se dan relaciones de transformación entre las disciplinas del saber que cada una por separado tenía. Con tales relaciones la transdisciplina construye un más allá de la cultura heredada. Pero esto requiere una disposición de cooperar, de no cerrarse intelectualmente, de aceptar que mi disciplina y sus conceptos requieren de otros ámbitos del conocimiento para terminar de completarse⁴⁰ (Villar, 1997:94). Esta perspectiva es un constructivismo, pero en el sentido de que cada disciplina provee de ciertas visiones que se van sumando, incluso a la ciencia determinista se suma la visión de la ciencia compleja para construir el tema de estudio. Por otro lado si Reynoso destaca a autores, mecanismos y teorías basados en tiempos irreversibles, como ya lo dijimos, lo hace en un contexto del tiempo abstracto señalado por Bergson (Ingold, 1991: 159); en general parece desconfiar de cualquier aproximación a la complejidad que pretenda dotar a las variables involucradas en ella - como la variable tiempo- una realidad más allá de la conciencia del observador, esto permite una tremenda aplicación práctica, pero nos aleja de una comprensión profunda. En cambio Villar - como muchos otros inspirados fundamentalmente en Prigogine– se sienten atraídos por consideraciones que incorporan en la ontología

⁴⁰Adams por ejemplo nos proporciona muchos ejemplos donde la cultura se aborda como energía de tal modo que se puede estudiar la cultura como proceso termodinámico, véase El Octavo Día, (Adams, 2001) .

de los fenómenos el flujo temporal unidireccional pasado-presente – futuro, así para Villar el futuro determina también los procesos, no sólo los factores del pasado (Villar, 1997:70). La relación del pasado y el futuro rompe entonces con la mera proyección del pasado que la vieja racionalidad venía haciendo. Esto lo expresa Villar del siguiente modo: “la investigación histórica del pasado se desarrolla en cada época, explícita o implícitamente, en función de las necesidades del respectivo presente y de los proyectos que se desean materializar en el futuro” (Villar, 1997:103).

Villar entonces invita a que el historiador y la historia misma no sólo pregunten ¿por qué? sino también ¿hacia dónde?. El estudio del pasado se hace ahora desde la perspectiva de ubicar las rupturas, las mutaciones, para con ello fundamentar las rupturas y mutaciones del porvenir. El acontecimiento deja de ser esclavo de la estructura que lo explica y se convierte en “portador de futuro, de generación de nuevas estructuras” (Villar, 1997: 105).

Desde esa manera “temporal” de ver las cosas se niega el presentismo, el equivalente de lo que se ha llamado determinismo laplaciano, incompatible con la condición humana, según Villar:

“El ser humano necesita de las tres dimensiones del tiempo, el pasado, el presente y el futuro: necesita conocer sus orígenes, encontrar el sentido de la duración y la ilusión de que podrá transformar el presente y edificar el futuro cuyas posibilidades son múltiples, no las que esquemáticamente suelen dibujar los prospectivistas” (Villar, 1997:108).

En la nueva racionalidad el mañana no está contenido en el hoy (Villar, 1997:233), hay una nueva concepción del ser humano que Villar llama *La autonomía limitada*. Para Villar aunque la vida del ser humano transcurre como parte de un todo interrelacionado, es necesario reconocer en las personas una autonomía relativa que no puede dejar de considerarse a la hora de hacer historia, sociología, ciencia política o economía. Esta autonomía se expresa en la capacidad de construir nuestro propio destino. Villar resalta esto en las siguientes citas:

“En la famosa dialéctica entre azar y necesidad falta un término. Ese término es nosotros mismos al responsabilizarnos de nuestro propio destino”, “la verdadera evolución del hombre no es la evolución según las leyes o lo imprevisible de la naturaleza: es la evolución en función de la voluntad humana; de ahí la necesidad de saber lo que se quiere” . (Villar, 1997: 233)

La nueva racionalidad de la que hablan estos autores podría ofrecer el contexto para reformular problemas del humanismo, por ejemplo la relación de éste frente al todo social. Villar caracteriza la nueva racionalidad señalando las “prioridades” (Villar, 1997:226) y ventajas que ésta tiene sobre la vieja racionalidad. Entre éstas, localiza la urgencia de la creación de instituciones de alcance mundial que puedan regular los procesos auto organizativos (mutaciones) sin que la auto organización más importante: la que cada ser humano tiene que llevar a cabo con su propia vida sea imposible⁴¹. La “ nueva racionalidad puede contribuir a organizar ese nuevo tipo de instituciones” nos dice Villar (Villar, 1997:101). Ejemplos de esto, son los conceptos “construcciones eutrópicas – eucrónicas⁴² creados por él: “es decir realizaciones que podemos materializar, si nuestros proyectos son suficientes y se engranan con las potencialidades de la realidad, en un espacio de tiempo históricamente corto: dentro de uno o dos años, dentro de cinco diez años...”

La base de esta manera de caracterizar la nueva racionalidad (en terrenos de la gestión de la sociedad) es la certeza de que por sí misma, la mundialización responde únicamente a las estrategias de los que mandan y estos por lo regular no piensan en las necesidades humanas.

⁴¹Una preocupación similar la expresé en un breve ensayo titulado Etnología y Humanismo (Revista Coexistencia No.1, 2004). En ese texto propongo que la dirección humanista orientada a la transformación social puede partir de lograr mantener en equilibrio “la tensión esencial “ (Kuhn , 1982) entre la ideología grupal e individual. En otras palabras las instituciones favorecen lo social siempre y cuando lo social se encamine fundamentalmente a la emergencia de individuos humanos plenos.

⁴²“eu” del griego “bien”; y no “u” = “no”, “nada”; y “topos” = “lugar”. O sea eutopia= buen lugar y no la utopia: no – lugar. Lo mismo “eucronía” “buen tiempo”.

Reynoso por su parte parece sospechar que la mayoría de estos autores no comprende la base “dura” de la que provienen “los conceptos complejos” y considera que se abusa de ellos.

El intento de unir humanismo y ciencia me hace ver las cosas de una manera diferente a la de Reynoso, creo que estamos ante una situación similar a la que en su momento se dió cuando el episteme de la historicidad irrumpió (Puledda, 1996:33). Proliferaron autores que reforzaron sus ideas evolucionistas sin comprender la poca aplicabilidad que el mecanismo de la selección natural establecido por Darwin tenía para la evolución cultural. Desde luego que si lo hubieran comprendido con mayor profundidad, sus teorías se hubieran fortalecido, sin embargo desde una perspectiva más amplia lo importante es que un nuevo substrato de creencias estaba empezando a operar en la mente de los científicos y público en general. La historicidad ahora era la base de toda explicación, se había dejado de creer en la racionalidad estática que a lo más abordaba los fenómenos en el tiempo como un continuo desgaste de un sistema mecánico. Se empezó a pensar en términos histórico evolutivos según el transcurrir del tiempo, aunque no se contara con la racionalidad adecuada para explicar la emergencia de lo nuevo en todas las ciencias de manera homogénea. Así la biología era exitosa con la racionalidad ofrecida por Darwin con sus ideas de selección natural, descendencia con modificación, etcétera. Pero en las ciencias sociales y la antropología cultural no eran así las cosas, y sin embargo muchos sociólogos y antropólogos reforzaron posiciones evolucionistas. Sucede lo mismo con la complejidad, se puede observar que la creencia en la evolución mecánica, en la relación sujeto-objeto según el dualismo cartesiano y en la estabilidad empírica y ontológica de los fenómenos pierde terreno aunque no se cuente con una “nueva racionalidad” totalmente formalizada o la comprensión sea solo intuitiva por quienes se entusiasman con ella y promueven tales derrumbes de creencias.

Historia y evolución

En la introducción de su libro *El fin de las certidumbres*, Prigogine habla de *una nueva racionalidad*, en la que determinismo y libertad se conjugan en una sola

explicación. Ocurre algo similar con la relación entre ciencias sociales e historia que establece Braudel (Braudel, 1976) donde se hacen coincidir contingencia y determinismo, creatividad y causalidad, lo repetible e irrepetible en una misma narrativa, todo como parte del relato histórico. Este objetivo final: una descripción nomológica y a la vez evolutiva, irrepetible e irreversible es en mi opinión el nuevo reto del conocimiento. El juicio prudencial puede muy bien integrarse a esta propuesta como representante de lo contingente, de aquello que solo mediante el relato histórico adquiere inteligibilidad. Entonces la “vía estrecha” (Prigogine, 1996:209) no se limita al mundo físico sino que también puede concebirse en la visión naturalista de la cultura.

La racionalidad irreversible (o nueva racionalidad) no niega la ciencia “positivista” sino que ofrece una interpretación de ésta que trasciende el determinismo, las explicaciones basadas en la dicotomía etic/ emic “paridas” en la matriz racional del positivismo, pueden tener también su interpretación irreversible (alejada del equilibrio) , ya que cualquier explicación en base a leyes en la medida que se le aplica un “tratamiento” adecuado (termodinámico, matemático o sistémico) puede mostrar su inestabilidad y con ello a su vez, facilitar su integración a una narrativa orientada por una cierta interpretación u otra, según se adecúe a las versiones emics nativas, etics no materialistas⁴³ . Aquí encontramos un paralelo con lo que sucede en física alejada del equilibrio, Prigogine en este campo sugiere “enraizar el indeterminismo y la asimetría del tiempo en las leyes de la física. De lo contrario, dichas leyes son incompletas como si ignorasen la gravitación o la electricidad” (Prigogine, 1996:23).

Complejidad y libertad

Al echar mano de la termodinámica alejada del equilibrio el neo evolucionismo afirmó su tendencia al uso de formas explicativas similares a las de las ciencias naturales, sin embargo como hemos visto, los desarrollos de la termodinámica alejada del equilibrio propiciaron una revisión profunda de varios supuestos y

⁴³ Por *explicaciones* etics no materialistas entenderé todas las que Harris considera forman parte de la *Nueva Etnografía* (Harris, 1979:491)

conceptos fundamentales de la ciencia que terminaron abriendo una “vía estrecha” (Prigogine, 1996) para incluir un campo de libertad en las explicaciones. ¿Hasta qué punto el neo evolucionismo incorporó en sus esquemas explicativos este espacio para la libertad frente al determinismo cultural que tanto postulaba en sus inicios? ¿acaso solo aprovechó lo que reforzaba su postura naturalizada - determinista? Creo que Richard Adams avanzó hasta un punto en el que la civilización aparece como un fenómeno inestable, predecible sólo a muy largo plazo e inmanejable (Adams, 1976), la corriente neo evolucionista no dió el paso hacia una forma de antropología compleja, no obstante que Adams estaba muy cerca. Así parece considerarlo Reynoso al comentar las incorporaciones que del pensamiento de Prigogine hizo Adams en antropología:

“Hasta aquí todo bien, sin duda; el problema es que sólo hasta aquí se llega. Adams no es, según los indicios, un teórico laborioso; la dimensión metodológica de su modelo está sin desarrollar. ¿Cómo podría identificarse una estructura disipativa en una investigación empírica? ¿Qué se puede hacer con los fenómenos culturales, aparte de ratificar una teoría física? (Reynoso, 2006:136).

En mi opinión lo que se podía hacer era dar un giro no hacia lo que consideraría Reynoso un avance hacia la complejidad por parte del neo evolucionismo, sino hacia la humanización del naturalismo antropológico, mostrando como los determinantes infraestructurales etic (sobre todo los expresados en forma de leyes causales como aspiraba Harris) en el contexto del alejamiento del equilibrio termodinámico adquieren la inestabilidad necesaria para mostrar el aspecto no determinístico de la mentalidad “nativa” emic frente a las presiones infra y así allanar el camino para introducir el aspecto intencional de los actores. Había elementos entonces, para mostrar que las relaciones de dependencia de la cultura con respecto a las variables tecnoeconómicas, energéticas o demográficas, tienen un aspecto inestable que matiza su carácter biunívoco y recíproco. Con ello los juicios nativos emic aparecerían con un mayor espectro de posibilidades de vinculación con las variables independientes infraestructurales. Todo ello

redundando en la disolución de la frontera entre las racionalidades *etic* y *emic* y con ello sustentando también la pertinencia del ejercicio interpretativo y una mirada menos autoritaria del saber científico sobre el saber nativo.

Si en el campo de la biología Rupert Sheldrake, prefiere hablar de hábitos de la naturaleza (Sheldrake, 1994:137) que de leyes, ¿por qué no hacerlo en el campo de la cultura?. Este “ablandamiento” del sentido que puede tomar una ley diluye otra frontera, la que separa las leyes naturales de la regla o norma social. Es un paso riesgoso tanto para el naturalismo como para el enfoque hermenéutico: las regularidades se vuelven irregulares sin perder la pertinencia de lo nomológico y por otro lado lo que se concebía como radicalmente inatrapable por lo nomológico se puede reconocer como emergente de las variables involucradas en las leyes y por lo tanto no radicalmente disociado de éste. Quizás así pudiésemos interpretar a Reynoso cuando dice que el pensamiento complejo en antropología da la impresión de ser: “un punto de negociación entre posiciones antagónicas, pero tradicionales: científicismo y estudios culturales, positivismo y estudios culturales, positivismo y hermenéutica, sistemática procesualista y post-procesualismo” (Reynoso, 2006:15).

Capítulo IV

Crítica a la racionalidad metodológica en el neo evolucionismo

En este capítulo retomaremos la crítica a la racionalidad metodológica desde lo que se ha llamado racionalidad prudencial y añadiremos a la misma algunos elementos derivados de lo que hemos llamado nueva racionalidad, tan asociada ésta última, al pensamiento complejo por varios autores. Destacaremos que entre los autores neo evolucionistas prevaleció un científicismo deshumanizante que obvió esta crítica y que alguna reflexión - con la que pudiéramos tropezarnos en algunos rincones de sus obras – que fuera calificable como de herencia humanista (véanse las notas a pie de página 1 y 2) no lo contrarrestarían suficientemente. Sostendremos además, que este científicismo es en buena medida resultado de una visión deformada del positivismo lógico que lo hizo ver como una corriente radicalmente racionalista metodológica.

La racionalidad prudencial

Ambrosio Velasco al caracterizar la racionalidad prudencial resalta aspectos no metodológicos de las decisiones cognitivas que nos ponen ante un escenario donde la racionalidad recobra su dimensión humana, dimensión que dicho sea de paso nunca debe haberse perdido de vista. Es importante señalar que no por ser humana se considera una dimensión subjetiva, como seguramente los neo evolucionistas lo hubieran pensado.

Para Velasco en principio existen dos maneras de concebir la racionalidad, como resultado de un análisis metodológico, lógico y conceptual o como un proceso fundamentalmente de tipo histórico-sociológico. El primero prioriza la formulación de rigurosas reglas metodológicas y estrictos criterios en la definición de las secuencias del pensar para la justificación del conocimiento científico. El segundo enfoque aborda la actividad racional de la ciencia como resultado de “procesos que desarrollan los científicos en sus comunidades específicas, prestando poca atención a reflexiones epistémicas acerca de la justificación racional de las hipótesis y teorías científicas” (Velasco, 2005: 381). Cada una de estas visiones si

se deja de tomar en cuenta deja incompleta la reflexión sobre la racionalidad en ciencia. Velasco menciona a varios autores fundadores de la filosofía de la ciencia (en su generalidad pos positivistas) que han intentado resolver este “dilema incómodo”; todos ellos si bien coinciden en que la racionalidad del conocimiento científico radica en la forma en que cambian las teorías, coinciden también en seguir otorgándole un peso absolutamente determinante a la metodología para la justificación de éstas. Esta visión la sustentan en la dicotomía historia interna/ historia externa de la ciencia, aspectos racionales e irracionales de la ciencia respectivamente.

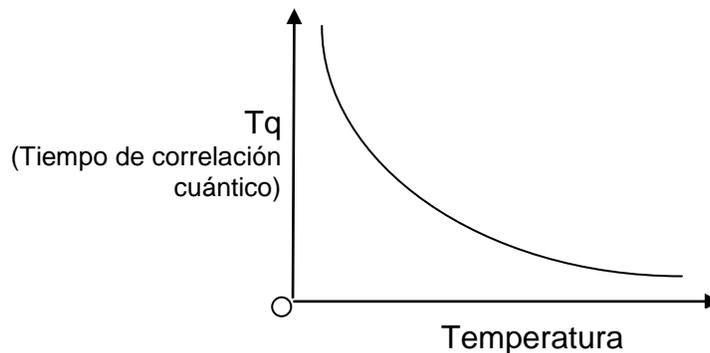
Para superar esta “visión esquizofrénica” Velasco considera necesario:

“...cambiar la noción de racionalidad científica centrada en reglas metodológicas y sustituirla por una noción de racionalidad que recupere controversias, discusiones, resoluciones y acuerdos a través de los cuáles los científicos proponen, critican, cambian y aceptan soluciones a problemas relevantes en el senos de sus comunidades específicas” (Velasco, 2005: 381).

Con ello se podrá apreciar el aspecto dialógico y prudencial de la racionalidad involucrada en las comunidades científicas. La propuesta de Velasco pone al centro la racionalidad práctica de las ciencias y con ella el juicio del *buen sentido*, ese que Duhem destacaba ya en algo aparentemente tan reglamentado metodológicamente como lo es la teoría física. Quisiera presentar un caso también extraído de la física que me parece ilustra este tipo de reflexiones:

En un texto de divulgación científica acerca del movimiento browniano podemos apreciar que nuestra idea de causalidad no deja de ser una construcción que echa mano de los recursos técnicos para producir cierto tipo de experimentos que la sostengan. Su autor Eliécer Braun presenta una grafica del efecto causal de una fuerza estocástica sobre una partícula microscópica como el polen. En esta gráfica en el eje vertical se encuentra una escala que mide el tiempo de correlación entre la fuerza estocástica del golpeteo de los átomos y el efecto en la partícula. Todo

esto a muy baja temperatura. El eje horizontal representa el incremento de la temperatura del medio en el que se encuentra el polen. La gráfica indica que a medida que la temperatura desciende el tiempo de correlación entre la fuerza y el efecto en la partícula es mayor. Esto se conoce como persistencia de las fluctuaciones (Braun, 1986: 68).



Eliécer Braun destaca que una característica muy importante de este tiempo es que es universal, y por lo tanto no depende de ninguna característica del sistema en que se encuentren los fenómenos que se relacionan causalmente.

Ya Hume decía que un fenómeno A nos sugiere ser causa de un fenómeno B si A precede a B en el tiempo, pero a la luz de la gráfica el problema de causalidad se hace mucho más sofisticado. Por un lado se trata de fuerzas estocásticas, esto es “no están correlacionadas en distintos instantes de tiempo”. En este caso hablar de la precedencia en el tiempo de A (la causa) sobre B (el efecto) pierde sentido. Por otro, en el mismo texto se analiza lo que le sucede a una fuerza estocástica a bajas temperaturas. En esas condiciones el tiempo de correlación entre las fuerzas estocásticas si existe. En otras palabras la causalidad implica una cierta condición termodinámica, entre más altas son las temperaturas el tiempo que la causa precede a su efecto es cada vez menor y cuanto más baja es la temperatura el tiempo de correlación entre la causa y su efecto aumenta Si consideramos al tiempo de correlación como una suerte de medida del determinismo, vemos que la idea de éste comienza a depender de aspectos netamente experimentales, como también nuestras ideas acerca del espacio de libertad en los fenómenos, por ejemplo podemos pensar que a muy altas

temperaturas aumenta la libertad del efecto respecto a su causa. En mi opinión el experimento a bajas temperaturas acota empíricamente la racionalidad determinista.

Se me podrá objetar que no podemos pretender hacer enunciados filosóficos sobre la causalidad con un sustento experimental tan “especializado” como el que representa la grafica de Braun con sus fuerzas estocásticas a bajas temperaturas. Yo estaría de acuerdo con esa objeción aunque también se la aplicaría a Braun en sentido contrario, esto es en el sentido de que el experimento del polen a bajas temperaturas es muy poco soporte empírico para salvar la idea de causalidad en los fenómenos. Y ya en el contexto de la ciencia en general no es tampoco un argumento contundente para preservar una ciencia absolutamente reversible o donde la irreversibilidad es absolutamente ilusoria. Quiero dejar bien claro que mi desarrollo no pretende negar el determinismo sino mostrar que por independiente de nuestra voluntad que se nos haya querido presentar, no deja de ser resultado de la intencionalidad humana aplicada al arreglo experimental⁴⁴.

La intencionalidad humana como factor de contingencia en los fenómenos.

Esto no quiere decir que lejos del equilibrio la conciencia humana construya los fenómenos a voluntad. No estamos apelando a algo como el principio antrópico - como lo hace Puledda para asegurar la función activa de la conciencia respecto del fenómeno (Puledda, 2002:240) - . Me inclino por una interpretación de la actividad experimental que hacen los científicos asociada a la contingencia misma del fenómeno estudiado. Creo que eso es lo que Prigogine nos dice con estas palabras:

"¿Nuestras mediciones? ¿Acaso ello sugiere que somos nosotros, con nuestras mediciones, los responsables de lo que

⁴⁴Me permitiré agregar una analogía para regresar del campo de la física al de la antropología diciendo que si consideramos que las relaciones entre los fenómenos culturales - como sucede en todo tipo de fenómeno alejado del equilibrio termodinámico - pueden volverse menos causales en sentido humeano y más intencionales (von Wright, 1987:121), podemos ver en el alejamiento del equilibrio termodinámico también una condición suficiente para la expresión de la racionalidad prudencial en las culturas.

escapa al determinismo universal? ¿Estaríamos por lo tanto en el origen de la evolución cósmica? También Stephen Hawking defiende este punto de vista en *Breve historia del tiempo*. Allí expone una interpretación puramente geométrica de la cosmología: de alguna manera, el tiempo sólo sería un accidente en el espacio. Pero Hawking entiende que no es suficiente necesitamos una flecha del tiempo para dar cuenta de la vida inteligente. Así, tal como muchos otros cosmólogos, Hawking se vuelve hacia el principio antrópico, principio por lo menos tan arbitrario como el clinamen de Epicuro. ¿Cómo entender que tal principio pueda surgir de un universo geométrico estático? Nos retrotrae directamente al dualismo cartesiano. Mientras Einstein - aceptando reducir al hombre a un autómatas en nombre de la unidad de la naturaleza - se refería a Spinoza, los físicos contemporáneos (que quieren conservar un hombre capaz de ser el observador que requiere la mecánica cuántica) insertan un principio tan ajeno a su propia concepción del universo como la *res cogitans* de Descartes lo era a la *res extensa*" Prigogine en *El fin de las certidumbres* (Prigogine:1996: 23).

Desde lo que se ha llamado ciencia irreversible la acción humana se puede interpretar en cambio como parte de la contingencia (y no de la creación del fenómeno a observar) inherente a todo fenómeno. En otras palabras intervenimos en la presentación del fenómeno ante nuestra conciencia, pero no por ello tenemos control absoluto sobre éste. Nuestras teorías, y manipulaciones experimentales en base a ellas, aparecen como parte de la contingencia del fenómeno, así como también pueden serlo nuestros sentidos y los instrumentos que utilicemos para potenciarlos.

Duhem ya había expresado este aspecto contingente de la construcción de la ciencia cuando considera que ninguna hipótesis puede decidirse de manera concluyente a través de método alguno. Con esto apuntaló lo que se conoce como

sub determinación de las teorías. Por otro lado en el mismo positivismo lógico se reconoce una crítica al determinismo desde Neurath, (Velasco, 2008: 169). Se ha ido configurando entonces una tradición que incluye a varios autores que convergen en el interés por desarrollar alternativas a un tipo de racionalidad con pretensiones fundacionales universales en tiempo y espacio que aseguren un camino seguro hacia el conocimiento. Buscan pensar a la racionalidad científica, desde perspectivas también ideográficas y/o como resultado, de procesos históricos de la condición cognitiva humana. No solo desde una lógica “meta humana”, reguladora de todo el proceso de decisiones epistémicas o metodológicas.

El juicio prudencial puede muy bien integrarse a esta propuesta como ordenador de lo contingente, de aquello que solo mediante el relato histórico adquiere inteligibilidad. Entonces la “vía estrecha” (Prigogine, 1996:209) no se limita al mundo físico sino que también puede concebirse en la visión naturalista de la cultura.

Intereses políticos y racionalidad metodológica

Por lo menos en la antropología mexicana y en la de los países socialistas, a lo largo de varias décadas de la segunda mitad del siglo pasado, el marxismo y su lucha de clases como principio explicativo, fue el paradigma dominante en el que se discutía el cambio cultural. El darwinismo social había sido contenido por las explicaciones inspiradas en la dialéctica. El peor epíteto que se le podía hacer a un antropólogo de tendencia materialista al no basar sus ideas evolucionistas en términos dialécticos era referirse a él como “materialista mecánico”. La palabra mecánico, estaba asociada todavía a la mecánica clásica y por lo tanto al devenir en una dirección de desgaste de cualquier sistema, no a un devenir que de lugar a complejidad creciente. Lo que inspiraba este tipo de críticas era el método dialéctico, considerado por quienes lo utilizaban, una meta racionalidad aplicable políticamente por el marxismo – leninismo. Esto nos muestra una faceta de lo que Popper llamó historicismo: un punto de vista sobre las ciencias sociales en el que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es

realizable por medio del descubrimiento de los “ritmos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia” (Popper, 2008:17). Este dogmatismo decayó con el tipo de actividad ideológica que se generó a raíz de la desintegración de la URSS y que dio al traste con jerarquías políticas impactando finalmente en el proceso de elección entre teorías por parte de los científicos. Con estos eventos la cultura científica marxista - leninista de todo el planeta, probablemente comenzó a sufrir una desorientación que aumentaba a medida que las imágenes establecidas de orden político perdían vigencia o se desacreditaban. En su análisis de la ideología como sistema cultural Clifford Geertz (Geertz, 1996) considera que la actividad ideológica se inicia cuando la cultura de un grupo no tiene recursos para darle sentido a las tensiones sociopsicológicas que se viven. La ideología es una respuesta a estas tensiones. No pretendo en este trabajo describir las características de la ideología científica que se generó a raíz de los cambios en el mundo socialista. Sin embargo creo adecuado mencionar que una racionalidad que pretende emitir juicios sobre el “mundo” (sin importar que tan local sea ese “mundo”) pensándolos como si fueran la realidad misma, “lo más concreto e inmediato, exentos de toda ideología” (Rodríguez, 1989:127) comenzó a impregnar el ambiente. Al mismo tiempo, las tendencias que coexistían debatiendo con el modelo marxista ortodoxo se afirmaron y ganaron adeptos, como la desconfianza en la dialéctica y el uso de modelos spencerianos y positivistas aplicados a la evolución social. Así la meta racionalidad historicista daba paso a una meta racionalidad galileana – positivista. Por otro lado, la libertad para pensar teorías alternativas aumentó, pero en un contexto posmoderno (escéptico de las generalizaciones) y en franca dirección hacia el capitalismo con su modelo de ciencia popperiano, reforzando la objetividad y en última instancia la tiranía epistémica⁴⁵ (Córdoba, 2005). Probablemente todo esto, se continúa hasta el día de hoy con fuerza debido a otros factores, pero algo que ha influido es el

⁴⁵Sin embargo Popper también ha contribuido “a su manera” a evitar el autoritarismo científico, como lo podemos constatar en una de sus últimas entrevistas (<http://www.catalactica.com.ar/?p=1196>) . Ahí declara que los científicos deberían adherir al “yo sólo sé que no sé nada” socrático, promoviendo la no arrogancia de sus actitudes .

desplazamiento de creencias que se inició en el terreno político, un proceso similar al que observa Clifford Geertz en la revolución francesa:

“...La razón por la cual la revolución francesa fue la más grande incubadora de ideologías extremistas, de ideologías “progresistas” y de ideologías “reaccionarias” por igual en la historia humana, no fue la de que la inseguridad personal o el desequilibrio social fueran más profundos y más agudos que en muchos otros períodos anteriores –aunque ciertamente fueron muy profundos y agudos- sino la de que el principio central de organización de la vida política, el derecho divino de los reyes estuviera aniquilado” (Geertz, 1996: 192).

El uso de la física alejada del equilibrio en la explicación del cambio cultural puede ser resultado de una apertura similar del pensamiento después de un derrumbe político como sucedió en lo que fuera la U:R:S:S. Ahora el que era tildado de materialista (fiscalista) mecánico, podía argumentar que la física ya estaba en condiciones de “no ser mecánica” pues podía dar cuenta también de lo evolutivo como una auto organización emergente, paralela al aumento de entropía⁴⁶. No se trataba ya de una complejidad derivada de la “disipación del impulso” implícita en la ley de evolución de Spencer, sino de la que se origina por el alejamiento del equilibrio termodinámico. Pero por otro lado, si por materialismo se entiende la dependencia del cambio cultural de las condiciones materiales de las sociedades, esto es, de sus modos de producción, su tecnología o subsistencia, el “materialista mecánico” tenía que enfrentar la crítica al determinismo que la misma física del no equilibrio conlleva. Esto ya era suficiente para avanzar hacia una concepción de la ciencia antropológica evolucionista menos determinista y en ese sentido más humanista, pero ningún autor neo

⁴⁶Creo que varios autores agrupados bajo el llamado El club de Moscú (Semenov, 1994:9) han realizado interpretaciones de esta “no mecanicidad” en la física, que permiten introducir preocupaciones humanísticas. Los trabajos de Akop P. Nazaretyan sobre la *Big History* ejemplifican esto (Nazaretyan, 2005:61). Pero seguramente otros neo dialécticos (si se me permite el término) ajenos al proceso del derrumbe del socialismo vieron en los modelos explicativos termodinámicos alejados del equilibrio no la confirmación del positivismo mecanicista sino un nuevo camino para afirmar a la dialéctica misma, véanse los desarrollos de Gadotti en *Pedagogía de la Tierra* (Gadotti, 2002:37).

evolucionista considerado como clásico se ocupó de esto seriamente. La tendencia dominante fue hacia el uso de las explicaciones del no equilibrio y del pensamiento complejo en general para la dominación, usando el pretexto epistémico de retomar los ideales de la Ilustración, Carlos Reynoso es un buen ejemplo de esto. Si bien la idea de modernidad, desde su reconocimiento como tal hasta el día de hoy cambia o transforma, sus bases cartesianas originadas y formalizadas en los siglos XVI y XVII, hoy nos han conducido a una cosificación generalizada y por consecuencia a una violencia generalizada. Como parte de este proceso en la segunda mitad del siglo XX adquiere relevancia sin precedentes la utilidad económica o productiva de la ciencia, y la capacidad de control que ésta nos proporcione. Estamos ante un quehacer científico preocupado casi exclusivamente de lograr formulas deterministas y con ello manipulaciones tecnológicas cada vez más contundentes⁴⁷. Aspectos contingentes e indeterministas de cualquier ciencia se consideran defectos provisionales que eventualmente se eliminarían con teorías más exitosas en cuanto a logros predictivos ¡no obstante que hoy con más claridad que nunca se cuenta con argumentos que afirman el fin de las certidumbres!

Ya bajo los nuevos enfoques del incipiente pensamiento complejo, lo contingente recibió un tratamiento concomitante también con este afán de dominio. Así no solo desde los intereses del mercado, sino desde las necesidades de control que exigía la llamada guerra fría se manipula la idea de complejidad. Con ello las posibilidades de hacer desarrollos dirigidos a mostrar el aspecto “libre” del devenir de los fenómenos declinan en favor de la elaboración de modelos sistémicos útiles para crear simulaciones y estrategias militares o de control social, expansión de mercados y situaciones donde a pesar de que intervienen muchas variables se quiere evitar la desviación de los objetivos trazados (González, 2005:121). Así una actitud mecanicista instrumental, y no la visión evolucionista creativa y junto con

⁴⁷Hoy se valora más una acción manipulativa que una cognitiva, el homo faber se impone sobre el homo sapiens (Jonas, H, 1995:271).

ella prudencial han prevalecido hasta hoy⁴⁸. Este tipo de intereses propiciaron una situación paradójica que no quisiera dejar de señalar. Científicos “duros” como el físico – químico Prigogine vieron en la acción humana un aspecto no determinista de la naturaleza y científicos “blandos” - antropólogos como Adams y Reynoso - utilizan las ideas de Prigogine y la complejidad en general para preservar el determinismo en los fenómenos culturales. En otras palabras: la física, una ciencia de la materia y la energía se humanizaba estableciendo una “vía estrecha” en la que se podía dar cabida a la libertad humana y que se traduce para Prigogine en una propiedad general del universo auto organizadora y creativa; y la antropología, una ciencia humana, se deshumanizaba optando por un determinismo “complejo” en el que por fin logran cuadrarse todas las posibles significaciones que se les puedan dar a los actos humanos bajo formulas termodinámicas o algorítmicas. En estos enfoques complejos reconocemos un determinismo que por refinado que sea al presentársenos inocentemente como meras experiencias de simulaciones (Reynoso, 200 b:193), no dejan de estar profundamente guiados por actitudes epistémicas guiadas por valores asociados al utilitarismo y al control. Eric Wolf denuncia desde 1951 estos usos del conocimiento antropológico en forma para nosotros metodológica predictiva en su libro *Etnias y Culturas de Mesoamérica*:

“Un estudioso holandés ha llegado incluso a elaborar una fórmula matemática que determina la cantidad de terreno que hay que retirar a una población que practique el sistema de roza, para obligarla a trabajar en plantaciones pertenecientes a europeos” (Wolf, 2000: 64).

El determinismo entonces, no ha dejado de ser un supuesto deseable de cualquier ciencia, humana, social o natural; se hizo dominante gracias a una “mirada” controladora que “pintó un paisaje determinista” (Rodríguez, 1989) de la naturaleza y sociedad . Si los experimentos ponen en peligro la causalidad se buscará el arreglo experimental para salvar la imagen determinista de los

⁴⁸En esta trabajo estamos sugiriendo implícitamente la siguiente equivalencia entre dicotomías: racionalidad metodológica / racionalidad prudencial y determinismo / libertad.

fenómenos como lo mostramos en el ejemplo extraído de la física líneas atrás.

Excesos de la racionalidad metodológica instrumental

Tratando de establecer una conclusión en lo que respecta a este apartado diré que el activismo político originado por las visiones más dogmáticas marxistas y las visiones del mundo capitalista, llevaron a la mentalidad humanista y de la revolución científica por un camino que exacerbaba la visión del hombre como transformador y manipulador de la naturaleza y su sociedad. Esta capacidad se basaba en la confianza - también humanista - del progresivo ajuste del pensar y actuar humano según reglas del pensamiento universales y leyes de la naturaleza. Pero los problemas derivados de la sobreexplotación del medio ambiente ahora por el capitalismo y antes por éste y la ideología de la intensificación de las fuerzas productivas impulsada por el fetichismo de producción⁴⁹ (Sánchez - Vásquez , 2003: 479) aparecieron. Como anticipación de estas catástrofes se anunciaba ya el accidente de Chernobil que pudo haber sido el inicio de una cadena de accidentes que de no ser por la desaparición de la mayoría de los países socialistas, éstos hubieran tenido que compartir con los capitalistas la responsabilidad de la destrucción ecológica del planeta actual. Hoy ya no podemos seguir analizando las cosas según el esquema de la guerra fría. No podemos partir de una competencia entre el mundo de izquierda y el de la derecha por intensificar sus fuerzas productivas. Sin embargo al menos una versión del problema continúa: ¿ cuáles son los límites de la acción instrumental tecnológica?. Los accidentes nucleares derivados del terremoto en Japón en el 2011 nos ponen en alerta y nos apremian a establecer criterios claros para delimitar la capacidad manipulativa humana sobre su entorno.

⁴⁹Hoy podríamos considerar que vivimos bajo el fetichismo la tecnología. Las fuentes de certeza están cada vez más definidas por ésta (Beck, 1998:26).

Bajo el estilo de vida dominante, basado en el mercado, hemos desarrollado la convicción de que la capacidad manipulativa que nos brinde el conocimiento define en buena medida las fuentes de certeza del mismo (Berman, 1981:39). Las acciones humanas culminan fundamentalmente cuando logran sus empresas (apoyadas o no en el conocimiento científico), lo que venga después no interesa.

La respuesta de los que promueven un humanismo centrado en la libertad de elección para superar este tipo de objeciones, ha establecido una diferencia entre antropocentrismo y humanismo (Rodríguez, 2002: 461) (Marcos, 2001:127). Los dos ponen al centro al ser humano pero el primero considera a la naturaleza en forma pasiva y no supone restricciones a la libertad de utilizarla según los intereses humanos. En cambio el segundo, se define como un nuevo humanismo que apunta al replanteamiento de la relación con la naturaleza tan urgente, por cierto, en el momento actual. El ser humano actúa sobre su medio y el medio actúa sobre él definiendo un circuito que termina transformándolos a ambos. La acción instrumental retro alimentante produce alteraciones en el medio que tiene consecuencias no sólo utilitarias sino constitutivas del actor. Estas relaciones pueden llegar a considerarse auto constitutivas desde el momento en que el ser humano está consciente de que el uso de ciertos medios termina conformándolo, y en ese sentido es responsable de decidir prudencialmente no solo sus metas, fines u objetivos y actitudes, sino su constitución futura, incluyendo en ella su manera de entender al mundo. La naturaleza, como elemento de ese medio juega un papel activo, no el de materia inerte destinada a un único fin utilitario.

Quisiera resaltar que no he tratado de argumentar a favor de la erradicación pensamiento racionalista metodológico, sea en una u otra de sus expresiones, lo que he pretendido queremos es destacar la necesidad de contextualizarlo en el ámbito mayor de las decisiones prudenciales que están detrás de toda construcción científica. La afirmación (prudencial a nuestro juicio) de Harris en *El desarrollo...* (1979) en relación a una de las racionalidades metodológicas más dominantes como lo era el marxismo en esos tiempos: “no porque nuestra ideología nacional esté tan profundamente comprometida con la supresión del pensamiento marxista en su totalidad podemos nosotros permitir que se nos haga

prescindir de las contribuciones válidas de Marx” (Harris, 1979: 552) nos proporciona un ejemplo de esto.

Pero al parecer ni los marxistas leninistas ni Harris fueron totalmente conscientes de la profundidad del problema que brota al relacionar⁵⁰ la racionalidad metodológica y los procesos políticos; este problema tiene en realidad varias aristas y consecuencias inesperadas. Opiniones que consideran que la guerra fría produjo una deformación del positivismo lógico⁵¹ presentándolo como una corriente epistemológica radicalmente anti metafísica, racionalista, determinista y desligada de compromisos sociales de justicia y libertad nos ponen ante un Carnap comprometido con la libertad de presos políticos y con un Neurath aceptando que “hay razones del corazón que el corazón no conoce”. Esto se aleja del positivismo lógico subyacente en los autores neo evolucionistas para quienes controlar y dominar se convierte frecuentemente – no siempre- en sinónimos y fines de la actividad científica. Esta visión de la antropología científica los ha conducido a una situación final donde objetivos no epistémicos, se apropian de un fin de la ciencia tan autentico como buscar la obtención de relaciones deterministas, dejando el trofeo de la libertad - entendida como mayor poder de manipulación y control- únicamente para quienes hacen las investigaciones y eventualmente solo a los que dirigen a los científicos, remitiendo todo lo demás a la visión causal. Adams padeció este tipo de proceso en sus investigaciones en Guatemala, su disconformidad por ciertos aspectos poco éticos del gobierno de su país (Adams, 2005:43) lo han llevado a ser el mismo, un ejemplo de las ideas que maneja. Parece haber sufrido en carne propia la consecuencia del principio de San Mateo, principio inspirado en la termodinámica al que le concede especial importancia en su obra *El octavo día* y que lo ha llevado a establecer que:

⁵⁰Encuentro de utilidad para la comprensión de este tipo de problemas un abordaje desde la sociología del conocimiento, ya que tanto la ciencia marxista – leninista , como el positivismo (base epistémica del neo evolucionismo) respondieron a las necesidades de los procesos políticos de su época. Una profundización que tiende a resaltar estas influencias nos las ofrece Michael Lowy en los capítulos primero y tercero su libro *¿Qué es la sociología del conocimiento?* (Lowy, 1986).

⁵¹Véase la presentación del libro de George A. Reisch: *Cómo la guerra fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2009,480 pp.

“cualquier investigación científica beneficia solo a los que están en el poder” (Adams, 2001:86).

El proceso que trato de describir es solo una aproximación a la problemática derivada de una progresiva reconceptualización de la racionalidad científica en términos exclusivamente instrumentales que caracteriza la modernidad como ya lo anunciaba Habermas (Marcos, 2010: 81) y que en la antropología encontró su camino a través del neo evolucionismo.

Y es que a pesar de la difusión de posiciones pluralistas respecto a los fines de la ciencia (Olivé, 2000:131) como ya lo hemos dicho – y los hechos lo indican - el control y manipulación de la naturaleza y la sociedad es con mucho el objetivo privilegiado que ha acompañado la actividad científica desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Se trata, entre otras cosas de la hegemonía de una racionalidad que se asume en situación de poder establecer certezas y reglas para sancionar cuando un pensamiento es coherente sin tomar en cuenta el contexto cultural en el que se genera y como si el que hace la evaluación no perteneciera también a una cosmovisión particular.

Capítulo V

Hacia la explicación comprensión en antropología naturalista

Me propondré en este capítulo - dadas las conclusiones del anterior - establecer algún tipo de explicación comprensión que tenga la propiedad de no ser determinista absolutamente. Esto nos permitirá además, que no esté “diseñada” para servir a intereses controladores o manipulativos en cuanto a su componente naturalista. Pretendemos también que no sea peyorativa de la cosmovisión⁵² nativa.

Harris reconoce la necesidad de tomar en cuenta las explicaciones emic y etic:

“...a priori me inclino a pensar que las estrategias que se limiten exclusivamente a la perspectiva emic o a la etic no pueden satisfacer los criterios de una ciencia orientada hacia metas de una manera tan efectiva como aquellas que abarcan ambos puntos de vista” (Harris,1982:49).

Sin embargo no creo que aceptará una sola explicación comprensión donde los términos de esta dicotomía se hayan fusionado.

Recordemos que para Harris emics son los estudios basados en los juicios del participante; por ejemplo las razones que brinda el nativo acerca de lo que él hace. Y etics son los estudios desde la perspectiva del observador, las explicaciones que proporciona el antropólogo acerca de lo que hace el nativo.

⁵²Me he permitido utilizar la palabra cosmovisión para hacerlo en la línea en que Redfield lo hacía: “Redfield distinguió entre cultura y la visión del mundo, señalando que la segunda es la forma en que se mira el propio grupo, mientras que la primera es la mirada del antropólogo. Estas ideas se expresarían más tarde en una de sus grandes preocupaciones teóricas: la cosmovisión.” (Pérez, 2002:12). Esta distinción que hace Redfield se anticipa a la emic / etic defendida por Harris, pero creo es mas amplia. El hecho de que pongamos a la cultura como un principio para entender la cosmovisión de un pueblo nos invita a no restringirnos exclusivamente a lo etic como lo pretendería el materialismo cultural. Nos obliga a introducir aspectos interpretativos como parte de este proceso de entendimiento de la cosmovisión ajena. Esto demanda a su vez el cuidado ético de no infravalorar la cosmovisión ajena frente a la propia. En su texto sobre ética y conocimiento Andoni Ibarra señala como parte del problema ético de las tradiciones hermenéuticas no la falta de lógica o de objetividad de las opiniones nativas, sino su infravaloración por ser parte de una cosmovisión distinta a la nuestra.

Esta diferencia metodológica como punto de partida, desde luego no contribuye a la integración en una sola explicación de lo emic y lo etic; sobre todo porque Harris considera que lo etic explica lo emic en forma determinista (Harris, 1982: 71).

En este trabajo quisiéramos sugerir la equivalencia de la dicotomía emic / etic con la dicotomía comprensión / explicación asumiendo equivalente también la fusión de los dos términos de cada dicotomía en uno solo, esto es la fusión de lo emic y lo etic es equivalente a la fusión de la explicación y la comprensión. Pero si lo emic en general se explica por lo etic no se ve clara tal fusión. Al parecer mientras consideremos a lo emic un epifenómeno de lo etic no avanzaremos hacia una explicación comprensión. Y además al reducir lo emic a lo etic corremos el peligro de perder de vista el objeto de estudio de la antropología: la cultura en sus más diversas concepciones. Por ejemplo pensemos en aquellas que la consideran fundamentalmente un proceso cognitivo (Marquina-Ramírez, 2003: 36). La necesidad de dar coherencia al pensamiento es un factor que puede ir en contra de lo que podría esperarse de un pensamiento nativo moldeado exclusivamente por presiones de subsistencia. Como dice Villoro: “Una amplia literatura psicológica ha presentado la hipótesis de que la adopción de creencias estaría dirigida por un principio de “consistencia cognitiva”. Las teorías para explicarlo varían, pero tiene en común, en palabras de W.J. Mc Guire “la noción de que la persona tiende a comportarse de manera de minimizar la inconsistencia interna entre sus relaciones interpersonales, entre sus cogniciones intrapersonales o entre sus creencias, sentimientos y acciones”. Si un individuo se enfrenta a una inconsistencia entre sus creencias, puede responder de muy distintas maneras. Una de ellas es no parar mientes en la inconsistencia, otra es justamente desechar una de las creencias en conflicto por justificada que estuviere.”. Este factor - probablemente inaceptable para Harris - me parece que debe ser tomado en cuenta. Como ya lo hemos dicho a la estrategia emic/ etic no le interesa la coherencia racional ni objetiva de la mentalidad nativa sino su solidaridad con las presiones infraestructurales; no interesa por ejemplo, reconocer juicios prudentiales de los nativos. Consideremos en relación a esto el caso destacado por Harris en Kerala, India donde la gente parece pensar y decir una cosa y hacer otra distinta (Harris,

1982: 168). Declaran su convicción de que no se deja morir de hambre a ningún bovino sea hembra o macho. Sin embargo en la práctica dejan morir de hambre a los machos cuando escasea el forraje. Para Harris la explicación de este hecho radica en razones de tipo económico que no están al alcance de la conciencia de los nativos. Sin embargo un estudio emic puede revelar aspectos que tampoco estarían al alcance de los antropólogos si estos se empeñaran en mantenerse exclusivamente bajo su enfoque etic. Por ejemplo el hecho de que dejen morir de hambre a un bovino macho puede tener un significado para el nativo relacionado con evitar la sensación de incoherencia entre su pensar y actuar. Comprender esto demanda por parte del antropólogo un esfuerzo interpretativo impensable bajo el enfoque etic. Demanda una profundización hermenéutica dirigida a comprender ciertos principios del pensamiento nativo indetectables bajo un enfoque exclusivamente infraestructural.

Por otro lado si los estudios mentales etics –según Harris - como los de la nueva etnografía, carecen de referentes empíricos claros - como si los tienen los etics (Harris, 1979:523) - ¿que nos diría Harris de algunos estudios propios de la ecología cultural, donde los rituales e indicaciones de los chamanes adquieren características que sirven a la auto regulación ecológica de las poblaciones humanas con su entorno cumpliendo funciones de transducción? (Rappaport,1987:254). Leonardo Tyrtania establece consideraciones parecidas al analizar el papel que juega el mercado local entre los agricultores de Oaxaca, por ejemplo (Tyrtania, 1992).

Estudios como los anteriores están logrando que lo más intangible de la cultura se relacione con los aspectos más tangibles. En otras palabras un ritual puede verse como una representación cualitativa de información cuantitativa compleja.

Lo anterior revela en mi opinión la posibilidad de un enfoque transdisciplinar⁵³ donde el saber nativo se articula con el del antropólogo. Al menos en estos casos

⁵³En las siguientes palabras de Kluckhohn veo antecedentes del concepto transdisciplinar de la cultura: "...no existe ninguna incompatibilidad entre los tratamientos biológicos, ambientales, culturales, históricos y económicos. Todos son necesarios. El antropólogo cree que la parte de la historia que es todavía una fuerza viva está incorporada en la cultura. Considera la economía como una parte especializada de la cultura. Pero

provenientes de la ecología cultural, aunque pocos todavía, la frontera entre lo emic y lo etic pareciera disolverse desde un ángulo inesperado, un ángulo que ni el propio Harris - que siempre tomo en cuenta a la ecología - había considerado.

El desaliento de Harris por indagar acerca del proceso de justificación de las creencias emics nativas desembocó en la crítica de Harris a todo lo que se denominó nueva etnografía, incluidos en ella los estudios estructuralistas de Lévi-Strauss y los semánticos. Este tipo de estudios pareciera que no son tomados en serio por Harris como se podrá observar en la siguiente cita:

“...hemos de hacer un comentario sobre la relación entre la etnosemántica y el enfoque diacrónico de los fenómenos socioculturales a través de la etnología, la historia, la arqueología y el método comparativo. La etnosemántica puede ser capaz de hacer descripciones válidas de los sistemas socioculturales contemporáneos y, dentro de ciertos límites, descripciones útiles. Mas el modelo lingüístico es todavía menos capaz que el modelo empleado por los funcionalistas estructurales británicos en lo referente a hacer descubrimientos sobre el contenido de la historia y la naturaleza de los procesos históricos. Si la antropología ha de tener un componente diacrónico, ese componente no puede consistir en un inventario de reglas cognitivas. La razón de esto es que para la mayor parte de la historia humana no tenemos ningún medio de llegar al interior de las cabezas de las gentes en la forma propuesta por Frazer. Pero, incluso si lo tuviéramos, seguiríamos enfrentándonos con una dificultad insuperable. La porción arqueológicamente recuperable de la mayor parte de la historia humana consiste en modificaciones del entorno que han sido producidas gracias a la inversión de diferentes variedades y

comprende la utilidad de hacer que los economistas y los historiadores resuman, como especialistas, sus aspectos especiales, siempre que no se pierda de vista el contexto completo” (Kluckhohn, 1949: 53).

expresiones de energía. Las oposiciones binarias, los rasgos contrastantes, la distribución complementaria tiene una cosa en común: que carecen de un costo de energía mensurable". (Harris, 1979: 523)

Esta cita me sugiere una única vía para fusionar los enfoques emics y étics, vinculando los primeros a procesos materiales o energéticos como los que estudia la ecología cultural o el enfoque energético de Adams (al abordar la evolución de las estructuras de poder nativas) (Adams, 1979). Con estos enfoques una hermenéutica que registre cualquier conjunto de normas o reglas de la cultura declaradas por los nativos (y por tanto emics) y que a los ojos del observador externo parezcan como muy flexibles, encuentra su contraparte en la inestabilidad de los sistemas culturales cuando incrementan sus flujos de energía hacia dentro de ellos. Avanzar en esta dirección queda por el momento fuera de los objetivos que nos hemos fijado. Sin embargo estos relativamente escasos modelos explicativos que parecieran prometer el uso de categorías nativas y científicas son muy significativos. Entre otras cosas porque deja abierta la intersubjetividad entre las explicaciones etic y las comprensiones emic.

Por otro lado tomando en cuenta la opinión de Villoro de que cualquier creencia - no solo las que Harris consideraría emic - puede someterse a un proceso que saque a flote las razones implícitas que la justifican, diré que ya sea que se trate de un juicio del antropólogo o del nativo, las razones que justifican las creencias se suceden unas a otras infinitamente, o se constituyen como experiencias perceptuales para llegar finalmente a lo que Villoro llama razones básicas; y este proceso puede ser infinito a menos que se decida detener el cuestionamiento de las razones (Villoro, 1982: 86). Esto nos hace pensar no sólo que cualquier juicio etic puede tratarse como emic si se adopta la perspectiva de un sistema de creencias más básico que el que le dio origen, sino que queda abierta la posibilidad de que en algún punto de la infinitud de secuencias explicativas cada vez más básicas las explicaciones emics y étics éstas se encuentren. Pensemos en la similitud entre las explicaciones mágicas basadas en categorías nativas con las que produjeron los primeros físicos cuánticos. Hasta antes del desarrollo de la

teoría cuántica la racionalidad de la física clásica no podía tener un punto de encuentro con un tipo de racionalidad mágica nativa denominada por los etnólogos “dinamismo”⁵⁴. Pero la siguiente cita da testimonio de lo contrario:

“Es interesante observar que la imagen del mundo que nos ofrece la física moderna, que ha destronado el concepto sustancial de materia para ocuparse en primer término de energías y campos de fuerzas, está mucho más cerca de ese primitivo dinamismo – aunque naturalmente en un nivel de conciencia superior – que la física mecánica de los siglos pasados.” (Dittmer, 1975: 92).

El cuestionamiento de nuestras creencias es una suerte de tradición de segundo orden que se inicia con los griegos (Velasco, 2005:383) y que se ha institucionalizado en las comunidades científicas, pero potencialmente está en cualquier colectividad humana como lo adelantaba ya Redfield (Pérez, 2004:71). Un estilo de pensamiento cercano al que dio lugar a la ciencia – exclusivo de las comunidades científicas para Harris- lo podemos encontrar también de alguna manera en “los nativos” ya sea de manera incipiente o no.

Al respecto vale la pena recordar a Malinowski cuando reconocía una actitud científica en los seres humanos de cualquier cultura y tiempo:

“La actitud científica está incorporada a toda tecnología primitiva y también a las empresas económicas y a la organización social; es aquella confianza en el pasado con miras a la actuación futura y constituye un factor integral que debemos suponer ha estado actuando desde los comienzos mismos de la humanidad, desde que las especies iniciaron su evolución como homo faber, homo sapiens, y homo politicus. Si

⁵⁴Según una antigua clasificación de los etnólogos el dinamismo es un tipo de racionalidad nativa donde “las plantas poseen “fuerzas” especiales con las que alimentan, curan o envenenan a los hombres. Los animales también tienen “fuerzas” con las que frecuentemente sobrepasan a los hombres...” (Dittmer, 1975:90). Esta mentalidad se representa a todo ser como una fuerza o potencia distinto de su imagen externa y ese aspecto es considerado lo fundamental de dicho ente que puede ser planta animal o cosa.

llega a extinguirse la actitud científica y la valoración de ella, aun por solo una generación, en una comunidad primitiva, ésta retrogradaría a un estado animal o, más probablemente, se extinguiría.”(Malinowski, 1984:30)

De manera más específica en la “capacidad de aislar los elementos pertinentes del conjunto de los proporcionados por el medio” Malinowski encuentra evidencia de la mentalidad científica (Malinowski,1984:30). Malinowski no veía la diferencia entre una racionalidad metodológica y una prudencial, simplemente la racionalidad científica está ya ante una serie de juicios metodológicos que permiten al nativo decidir los elementos esenciales y los contingentes para, por ejemplo, la construcción de una canoa⁵⁵. Pero esto nos permite considerar que con un “entrenamiento” similar al que recibe el antropólogo en su universidad un nativo estaría en condiciones de dialogar a nivel etic acerca de su propia sociedad y la de los antropólogos. Estamos hablando de un caso hipotético que sin embargo podría tener lugar como una apropiación similar a la que describe Guillermo Bonfil Batalla, cuando se refiere a la cultura apropiada: “donde los elementos culturales son ajenos, en el sentido de que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero este los usa y decide sobre ellos” (Bonfil, 1991: 52).

La perspectiva etic / emic del materialismo cultural, a pesar de que se asume “meta”, no intenta valorar la racionalidad nativa emic en cuanto a su alejamiento o acercamiento a la realidad. Lo que interesa es vincular esa mentalidad y el tipo de comportamientos que suscita con presiones infraestructurales, y en ese sentido lo que pueda hacer “respetable” una explicación emic es su eficacia para resolver los desafíos materiales que enfrenta una sociedad, pero esta apreciación solo puede hacerla el observador externo, no el nativo. En ese sentido podemos concederle una cierta neutralidad valorativa en cuanto a que no pretende ofrecer un dictamen que valida la racionalidad nativa frente a la del antropólogo y su ciencia. Son ya

⁵⁵En el contexto de esta discusión sería interesante analizar la legislación de los derechos de autor en los casos en que compañías farmacéuticas se apropian de conocimientos nativos. El materialismo cultural ortodoxo coloca a la etnobotánica como categoría emic (Harris, 1982:70). Si suponemos que las compañías farmacéuticas solo utilizan conocimientos etic ¿acaso cada que resulta conveniente diluyen la frontera emic/etic que tanto defiende Harris?.

clásicos los estudios de Marvin Harris que nos muestran como conductas que podrían considerarse irracionales, o creencias que bajo un primer vistazo aparecen como contradictorias, encierran una racionalidad que de manera inconsciente asegura la sobrevivencia del grupo.

En principio podríamos decir que estamos entonces ante un caso en el que desde una perspectiva naturalista se pueden propiciar actitudes si no valorativas y de respeto, por lo menos comprensivas hacia la mentalidad nativa, y esto desde un enfoque distinto al de las tradiciones interpretativas de las ciencias sociales y humanas. Sin embargo en este tipo de explicaciones los pensamientos y los comportamientos son despojados de sus intenciones.

Pero como ya lo dijimos, al reducir lo emic a una epifenomenalidad de lo etic, perdemos la posibilidad de comprensión que busca la hermenéutica, por ello concluimos que el juicio etic encontrará su mayor sentido si contribuye a flexibilizar nuestros esquemas frente a los de nuestro interlocutor nativo favoreciendo nuestro ejercicio interpretativo. Con esto no estamos más que tratando de perfilar un tipo de explicación – comprensión siguiendo el espíritu que se aprecia en la siguiente cita de Winch:

“Para comprender en serio otra forma de vida es necesario tratar de ampliar la nuestra, no simplemente incorporar la otra forma dentro de los límites ya existentes en la nuestra”
(Winch, 1991: 93).

Haciendo esta equivalencia, podríamos establecer que una explicación comprensión sería para nosotros una narración que prudencialmente alterna el relato interpretativo con la explicación nomológica. Pero a diferencia de la propuesta de Harris, en esta alternancia lo emic no se debe reducir a mera epifenomenalidad de variables tipo etic. Para nosotros las explicaciones etic son un elemento a tomar en cuenta en la interpretación, pero insuficientes en sí mismas si no se da paso al ejercicio hermenéutico en profundidad.

Enrique Florescano en su *Memoria Indígena* nos ofrece un recorrido por los mitos de origen de las culturas mesoamericanas. Al leer su obra uno puede tener la

impresión de que nos encontramos exclusivamente en el universo emic de nuestros antepasados mesoamericanos, sin embargo al encontramos la siguiente advertencia al inicio de su obra: “Este ensayo sostiene la cándida idea de que el pasado, antes que conocimiento especulativo acerca del desarrollo de los seres humanos, fue memoria práctica de lo vivido y heredado, aplicada a la sobrevivencia del grupo” (Florescano, 1999: 13) , reconocemos el enfoque infraestructural que nos remite a considerar que la memoria de los pueblos está ligada fundamentalmente a la subsistencia y en los mitos sobre el origen ha quedado depositado sobre todo, un saber en el que se encuentran claves para los trabajos agrícolas.

Algo similar ocurre con la obra de Eric Wolf titulada *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Su enfoque económico lo compromete con ciertos aspectos nomológicos de la economía marxista, sin embargo capítulo tras capítulo Eric Wolf nos va brindando un relato histórico narrativo que sin él, la pura explicación en base a leyes, no nos brindaría el amplio horizonte comprensivo que nos deja la lectura de esta obra. Estamos ante una historia cultural donde las regularidades se alternan con las novedades (Wolf, 2000).

En estos ejemplos vemos presente el punto de vista etic, pero integrado prudencialmente en una narrativa.

El problema del humanismo universalista

Siguiendo lo anterior creo que viene al caso considerar brevemente el problema hermenéutico de dar significado humanista a ciertas prácticas culturales.

Empecemos por considerar que para algunos:

“Los elementos del pensamiento y estilo de vida humanistas surgen independientemente en las grandes civilizaciones antiguas de Eurasia, África y América. Su nacimiento hace 2 500 a 3 000 años se debe a la superación de las creencias tribales y a la aparición de la cosmovisión y moral universales.”(Semenov, 1994:12)

En las palabras anteriores, vemos un enfoque que tiende a privilegiar las condiciones materiales para entender el fenómeno del humanismo desde una perspectiva cultural. En ellas la dicotomía tribalismo / civilización, se define fundamentalmente en términos materiales. En ese sentido la valoración del ser humano como persona individual y frente al todo social, característica del humanismo, es difícil de localizar o rescatar en alguna interpretación cuando estamos en un contexto de sociedades “primitivas” donde la vida grupal pareciera reducir al mínimo los intereses personales. Lo primero que se piensa es que para este tipo de grupos la individualidad es algo inconcebible, inalcanzable o que simplemente no existe. Sin embargo las siguientes palabras de Redfield nos ilustran acerca de como la individualidad no es algo que se opone a lo colectivo y que dentro de las limitaciones que imponen las circunstancias, las culturas han sido capaces de establecer recursos para dar un espacio de respeto a la persona humana en el contexto de una vida cotidiana que resuelve casi todos los aspectos de su existencia en forma grupal:

“...por doquier encontramos testimonios que nos recuerdan el grado en que puede llegarse a desarrollar el respeto por la integridad personal entre recolectores primitivos de alimentos. Entre los yaguas, pueblo que vive en condiciones difíciles en el bosque tropical de América del Sur, aunque todo clan vive en una sola casa larga, Fejos nos dice que los miembros de la gran casa “pueden obtener una intimidad perfecta siempre que lo desean con sólo volver el rostro a la pared. Siempre que un hombre, una mujer o un niño mira a la pared, los demás consideran a ese individuo como si ya no estuviera presente”
(Redfield, 1978: 36)

Tomar en cuenta las condiciones ético infraestructurales a la hora de llevar a cabo un ejercicio hermenéutico, nos permite interpretar y dar significado humanista a ciertas costumbres tribales de una manera que no lo haríamos apelando solamente al método hermenéutico. A esta costumbre de los yaguas que nos da a conocer Redfield - considerando las condiciones infraestructurales en que se lleva

a cabo - se le puede otorgar un significado valorativo del individuo ante el entorno social, cercano a la tradición humanista, si tomamos en cuenta las difíciles condiciones de presión social, económica y ecológica en las que se encuentra cada individuo.

El problema del humanismo universalista: ubicar aspectos de la cultura e historia de pueblos “no occidentales” donde se puedan reconocer actitudes humanistas (Rodríguez, 1994), si bien se puede plantear en términos hermenéuticos exclusivamente, puede también ser un ejercicio interpretativo que tome en cuenta las condiciones infraestructurales en las que se produce el texto a interpretar. Una acción solidaria generada en ciertas condiciones infraestructurales se interpreta de otra manera bajo otras condiciones infraestructurales y esto demanda flexibilidad para concebir los esquemas desde donde hemos planeado nuestros ejercicios interpretativos.

Hemos mencionado todo esto en el contexto de proponer una racionalidad prudencial en las explicaciones antropológicas, donde el sentido común pueda entrar en juego a la hora de decidir la alternancia entre aspectos nomológicos – causales y aspectos ideográficos - interpretativos.

La explicación histórica: fusión de lo emic y lo etic

Una explicación histórica según la establece von Wright (Velasco, 2000:111) combina explicaciones causales – nosotros incluiríamos en éstas las explicaciones teleonómicas como son las cibernéticas - y teleológicas. El elemento teleológico nos permite involucrar la intencionalidad de los actores.

Podríamos hacer explícito el argumento de una explicación de este tipo en el contexto emic / etic de la siguiente manera: la combinación de fuerzas humanas infraestructurales etics ya sea actuando en forma nomológica y/o teleonómica, generaran un “campo cultural” . Este campo cultural puede considerarse un conjunto de motivaciones generadoras de acciones emic, o pautas culturales si se quiere, que se vuelve más inestable - y más diverso - en la medida que estas fuerzas humanas actúan más alejadas del equilibrio termodinámico.

De este campo de acciones motivadoras emerge en forma compleja: el comportamiento humano y su intencionalidad, explicable únicamente por medio del silogismo práctico⁵⁶ que conlleva el conocimiento de la intención original del actor por parte de su intérprete, esto demanda que éste comparta con el agente una determinada comunidad de vida (Velasco, 2000:104).

En este modelo la cultura jugaría el papel de ser el vínculo causal de por un lado factores infraestructurales (demografía, tecnología, economía, energía, medio ambiente, etcétera) y acciones, sería (la cultura) en otras palabras, el vínculo causal entre lo que von Wright consideraría los acontecimientos antecedentes o *explanans* y por otro acontecimientos- efecto: *explanandum* que hayan tenido lugar.

Así en esta explicación los motivos y las intenciones **no son las causas finales de la acción** sino como hemos dicho "...efectos de complejos de normas y circunstancias que a su vez dan direccionalidad a los eventos sociales" (Velasco, 2000:96). Estos complejos de normas son también parte de la cultura.

Cuando von Wright afirma que "Las acciones responden a motivos; la fuerza de los motivos descansa en el hecho de que los agentes están dispuestos a seguir pautas de conducta características; tales pautas (disposiciones) proporcionan las "leyes" que conectan motivos y acción en el caso individual" (von Wright, 1987:44), no podemos dejar de volver a la diferencia entre las formas explicativas de Kluckhohn y Childe (véase página 10). En ellas ya se anticipa la profunda diferencia explicativa entre el neo evolucionismo y otras corrientes antropológicas. Pese a que los neo evolucionistas proclamaban que su objetivo era hacer una culturología, en los hechos lo que mostraban era defender un determinismo infraestructural de la Cultura, a partir de lo que von Wright denominaría fuerzas humanas. Apelaré al ejemplo que el propio von Wright comenta cuando nos dice

⁵⁶ El esquema más elaborado del silogismo práctico, Von Wright lo expone de la siguiente forma: "A" se propone de ahora en adelante dar lugar a "p" en el momento "t". "A" considera de ahora en adelante que a menos de hacer "a" no más tarde de "t", no estará en condiciones de dar lugar a "p" en el momento "t".

Por consiguiente "A" se dispone a hacer "a" no más tarde de cuando juzgue llegado el momento "t", a no ser que se halle imposibilitado. (Velasco, 2000:104)

que para satisfacer la demanda de explicación se pueden tomar dos caminos. El primero consistiría en buscar la causa de la negrura de los cuervos. El segundo camino asume que la negrura de los cuervos es definitoria de ellos (von Wright, 1987:40). El neo evolucionismo permanentemente está intentando hacer lo primero, corrientes como las configuracionistas (en las que incluyo a Kluckhohn) lo segundo. White sostuvo una polémica con Kroeber (afín al configuracionismo) que ilustra bastante lo que queremos decir. Mientras del primero podemos deducir explicaciones de la diversidad cultural evolutiva por la capacidad tecnológica, el segundo nos invita a tomar en cuenta aspectos como el *estilo* de cada cultura la principal fuente causal, sin hacer esquemas evolutivos. En cuanto al porque de estos estilos Kroeber solo decía: “sabemos muy poco” (Rossi-O’higgins, 1980:114) pero eso no le impedía hacer una ciencia de la cultura basada en la descripción de rasgos moldeados por ese estilo. Esto coincide con la opinión de von Wright de que puede haber explicaciones que involucren aspectos nomológicos y también causales o solo algunos de ellos.

Conclusiones

La intersubjetividad entre las explicaciones etic y las comprensiones emic que hemos sugerido, aunque se reduzca a los escasos ejemplos que nos brinda la ecología cultural, me anima a mantener y defender la posibilidad de que la antropología, como conocimiento científico, pueda continuar avanzando hacia el tipo de universalidad que Villoro confiere a la ciencia en general:

“Porque la ciencia es un cuerpo de saberes, antes que un conocer, le importa la objetividad. Su propósito es establecer razones incontrovertibles. Su ideal es un conocimiento compartible por la intersubjetividad racional más amplia.”

“Por ello la ciencia es un instrumento universal. La objetividad de su justificación le permite ser una garantía de verdad para cualquier sujeto que tenga acceso a sus razones. El saber científico no sólo asegura el acierto en su acción a un individuo, sino a cualquier miembro de la especie.” (Villoro, 2002: 224).

Siguiendo esta visión de la ciencia y en el contexto de la discusión que hemos planteado en este trabajo, el universalismo de la ciencia debe trascender lo etic; en otras palabras, debe trascender la perspectiva del observador científico. El esfuerzo por captar la perspectiva nativa y desde ahí generar explicaciones y comprensiones confiables y discutibles tanto para los observadores externos al grupo en cuestión, como para los actores nativos es parte de la construcción de este universalismo de la ciencia.

Por otro lado, adoptando una visión constructivista, un abordaje que se cierre a una comprensión en términos exclusivamente emic nativos, corre el peligro de caer en un constructivismo devastador (Olive, 2000:171), que no es otra cosa que el relativismo cultural radical que ha llevado varias veces a la antropología a una situación crítica.

Estas consideraciones representan para mí la justificación de la búsqueda de un camino hacia la fusión de las visiones emics y etics, y nos muestran además el

largo camino por recorrer que todavía tiene la ciencia para producir un saber cuyo significado y sentido sea compartible para todas las cosmovisiones⁵⁷. El monismo energético del neo evolucionismo puede contribuir al avance en esa dirección como - repito - nos ha dado ya escasísimas muestras una variante de esta corriente: la ecología cultural.

El interés predictivo - con el grado de determinismo que pudiese demandar - está incluido en esta imagen de la ciencia de la que estamos hablando. Sin embargo el enfoque neo evolucionista que parte de concebir a los rasgos culturales, la cultura y la civilización en general, como formas energéticas, nos ha llevado en este trabajo por caminos distintos a los de los clásicos para resolver la tensión entre determinismo y libertad. Herskovits por ejemplo - no obstante ser un autor que probablemente para Harris resultaba “demasiado emic” - tomó muy en cuenta las aspiraciones de una ciencia antropológica interesada en la predicción; hace ya más de medio siglo en su *El hombre y sus obras* planteo la siguiente cuestión:

“Si el curso real de los acontecimientos de la historia humana no representa sino uno solo entre una posible serie de desarrollos, ¿podemos encerrar las alternativas en una formulación que permita al estudio de la cultura conseguir el objetivo de la investigación científica, que es la predicción? (Herskovits, 1948:670).

La fuente de alternancia, Herskovits la encuentra en buena medida en el hecho de que leyes como el préstamo cultural actúan siempre, pero lo hacen de diferente manera en cada ocasión:

“Podemos, así, decir que el préstamo resultará del contacto entre pueblos. Pero en cuanto a lo que será prestado en un determinado caso, sean objetos materiales o ideas, sea

⁵⁷Me parece que un avance en esta dirección se acercaría al pluralismo ontoepistemológico que propone Mónica Gómez Salazar como conclusión de sus reflexiones en torno al realismo interno y la relatividad conceptual: “...es la Realidad independiente común a los mundos lo que constriñe las prácticas sociales de los sujetos y permite que miembros de diferentes realidades puedan llegar a comunicarse. A esta postura que admite la diversidad ontológica y conceptual sin caer en el relativismo extremo la llamaremos pluralismo ontoepistemológico” (Gómez, 2009:28).

tecnología o religión, y en que cuantía, eso diferirá de cualquiera de los casos al siguiente” (Herskovits, 1995:671).

Con esta afirmación Herkskovits hace pertinente un lugar para el particularismo histórico ajeno a toda pretensión nomológica y predictiva. Otra fuente de alternancia la encuentra en el accidente histórico (Herskovits, 1995:628). Sin embargo la idea de accidente, es algo ajeno a la de ley, no podemos admitirla al mismo tiempo que el ideal nomológico. Esto sería tan contradictorio como lo es el *clinamen* de Epicuro para Prigogine (Prigogine,1996:23). En cambio –según tratamos de mostrarlo en el capítulo III- si nos aventuramos por la *nueva racionalidad* donde las leyes - sean éstas de la naturaleza o la cultura - nos revelan cierto espacio de libertad en la medida que actúan alejadas del equilibrio termodinámico, encontramos un punto de unión entre las aspiraciones de una ciencia antropológica naturalista y actitudes humanísticas – hermenéuticas que involucran la intencionalidad de los sujetos y por lo tanto su capacidad de construir su destino conscientemente.

Un texto básico de filosofía: Introducción a los problemas y argumentos filosóficos de (Cornman, 2006) dedica uno de sus capítulos al problema del determinismo y la libertad en los actos humanos. Sostiene que el determinismo es la tesis de la causalidad universal, ésta se expresa en la frase “todo tiene una causa”. A esta tesis el mismo texto opone la tesis de la libertad: “algunos de nuestros actos son libres” o sea, no responden a ninguna causa. El punto de partida de los razonamientos que ahí se vierten es una paradoja: tanto el determinismo como la doctrina de la libertad son aceptables para el entendimiento y operan a nivel de creencia, sin embargo, conducen a resultados aparentemente incompatibles: si la tesis del determinismo es verdadera entonces no hay actos libres. La paradoja se resuelve finalmente postulando una tercera tesis, la compatibilista:

“El libertario y el determinista comparten una premisa común: si el determinismo es verdadero, entonces no hay actos libres o, si los hay, entonces el determinismo no es verdadero. En otras palabras, el determinismo y el acto libre son incompatibles. En

consecuencia podemos ver fácilmente que alguien podría rechazar del mismo modo tanto la posición determinista como la libertaria rechazando la premisa que les es común. Nos referimos a los filósofos que proceden de este modo con la palabra compatibilistas, en contraste con los deterministas y los libertarios, a los que nos referimos en conjunto con la palabra incompatibilistas ...” (Cornman, 2006: 205).

En última instancia esta tesis – la compatibilista - resulta ser la más razonable. Se demuestra que los mejores argumentos de las posiciones deterministas y libertarias cuando se les considera en conjunto, “presentan el mejor argumento a favor de la falsedad de esas mismas posiciones” (Cornman, 2006:232). La tesis compatibilista deja abierta la posibilidad de que existan ciertas acciones que no respondan a ninguna causa e invalida la posición incompatibilista que afirma que si la tesis del determinismo es verdadera entonces no hay actos libres.

El análisis que se presenta en ese texto se concentra en las acciones humanas, no se detiene en los objetos. Esto queda bien claro en uno de los debates entre deterministas y libertarios también expuestos en esta obra. El libertario sostiene que un acto libre ha sido llevado a cabo por un sujeto si tiene la certeza de que pudo actuar de una manera diferente a la que finalmente eligió después de una deliberación. La objeción del determinista consiste en que también las cosas pueden haber actuado de otro modo y no por ello les podemos adjudicar una libertad en sus comportamientos. A esto responden los libertarios que cuando se habla de acciones libres se refieren a agentes y no a cosas.

Pero... ¿hasta dónde podemos considerar que el problema del determinismo y la libertad en los objetos o cosas es ajeno al problema de la libertad de los agentes o en otras palabras de las acciones humanas?

El surgimiento de las ciencias sociales y humanas contribuyó a que las reflexiones en torno a estos problemas llevadas a cabo en ámbitos separados se traslaparan con mayor frecuencia. El pensamiento determinista limitado al ámbito de las cosas encontró una nueva vía para extenderse hacia el ámbito de lo

humano y viceversa. Y en estos intentos, el concepto de cultura operó como una “bisagra” entre el mundo de los fenómenos naturales y el mundo de lo humano, la pregunta filosófica por lo humano, la antropología filosófica, empezó a ceder terreno a la antropología cultural asumiendo el riesgo de, en este trance, perder de vista lo fundamentalmente humano. Creo que este riesgo disminuye - al menos en lo que respecta a la crítica a la libertad de elección del ser humano que el determinismo cultural venía haciendo - gracias al aspecto inestable que adquiere el campo cultural con los enfoques termodinámicos alejados del equilibrio.

La pertinencia de la tesis compatibilista radica en que a pesar de los debates entre el determinismo y la libertad, tanto en el terreno de la vida cotidiana, como en el de la reflexión filosófica, la ciencia, la cultura y la vida social el pensamiento determinista y el que apuesta a la libertad tienen su ocasión para ser tomados en cuenta. Si por un momento interpretamos a la actividad cognitiva como un proceso a través del cual el ser humano “construye” mundos a los que va migrando en la medida en que le resultan más habitables, diremos que el grado de “habitabilidad” de los nuevos mundos que pueda construir, por ejemplo, un saber como el que proviene de la ciencia, radica no solo en las posibilidades de ofrecer mejores condiciones para satisfacer las necesidades fundamentales de todo ser vivo sino también en cuanto a la manera en la que se resuelve la tensión entre determinismo y libertad. Y es que requerimos para adaptarnos a nuestro medio tanto de un horizonte determinista como de un horizonte de libertad. Un mundo sin regularidades o sin ninguna posibilidad de predicción resultaría tan difícil de ser vivido, como un mundo totalmente predecible y determinado. Es imposible adaptarnos a un medio que nunca podemos prever, pero al mismo tiempo, para la psicología humana es imposible resignarse a los dictados del determinismo, abandonar ideales simplemente porque que no coinciden con los hechos o conservar la cordura ante un escenario futuro donde ya todo está calculado y sin misterio⁵⁸.

⁵⁸Recordemos la frase de Facundo Cabral: “lo seguro ya no tiene misterio”. Herskovits (1947) por su parte nos habla del manejo cultural del azar y del enfoque cultural de la predicción.

Por lo dicho en el párrafo anterior considero que este trabajo ha intentado sugerir una propuesta filosófica del conocimiento que integra a las ciencias naturales y a las ciencias sociales como lo ha hecho el naturalismo, frente a la hermenéutica. Pero que a diferencia de los naturalismos tradicionales, sostiene un concepto diferente de naturaleza que da cabida no sólo a causas, sino también a procesos creativos y propósitos que podemos conceptualizar como “libres”, de tal manera que se integren a las preocupaciones fundamentales de la perspectiva hermenéutica que insiste en la importancia del sentido, significado o propósitos de las acciones y procesos humanos. Así no sólo lo cultural y lo humano tiene significado y sentido, también los procesos físicos, químicos, biológicos y en general naturales lo tienen también, así como propositividad; y por ello no son ajenos a la libertad. Análogamente la causalidad y el orden no son privativos de los fenómenos naturales, también están presentes en los acontecimientos sociales y culturales. Tanto lo natural como lo social pertenecen a una naturaleza en la que coexiste la necesidad y la libertad.

Recurriré a una metáfora, para expresar esta última inquietud conclusiva, esperando con ella ofrecer un recurso para representar las disyuntivas que se presentan al naturalismo antropológico tomando en cuenta las perspectivas del pensamiento complejo y la racionalidad prudencial.

Mario Rodríguez en su libro *Juegos de Imágenes* propone una serie de relatos cortos con una escenografía y una trama esbozadas escasamente, esperando con ello inducir al lector a completarlas con sus propias imágenes y argumentos. Estos “cuentos” además de ser un trabajo literario poco común, escrito en su mayor parte en primera persona, están pensados para que el “practicante”, esto es, el “lector – protagonista”, tenga la oportunidad de “personalizar” la historia propiciando alguna reflexión útil sobre su propia vida. La “experiencia guiada” - nombre con el que Rodríguez se refería a estos ejercicios literarios – que he escogido como metáfora se titula *La repetición*. El escenario es un callejón estrecho débilmente iluminado por luces mortecinas. Alguien lo recorre encontrándose cada tanto con una anciana que obsesivamente se aparece preguntándole la hora. Cada vez que el sujeto consulta su reloj para responder,

nota que el tiempo en vez de avanzar retrocede hasta que finalmente en la carátula del reloj ve el rostro de la anciana. Entonces – se dice el sujeto – “comprendo que ha llegado el fin”. Ese momento no obstante el inminente desenlace fatal lo experimenta también como una oportunidad para analizar el rumbo general de su vida. Después de hacer una recapitulación de lo vivido el hombre llega a la conclusión de que su paso por este mundo no es más que una larga cadena de fracasos, fracasos de la niñez, de la juventud y fracasos más actuales que se continuarán en el futuro. En su futuro ve solo la repetición de su pasado hasta que finalmente se extingan todas sus fuerzas. Sin embargo descubre que el callejón se divide abriéndose tres caminos señalados cada uno por un letrero. En uno de ellos puede leer: “anulación de la vida”, en otro “repetición de la vida” y en el tercero “construcción de la vida”. El relato concluye con que el sujeto decide aventurarse por éste último.

En esta breve historia vemos que el protagonista experimenta su vida simultáneamente de tres maneras. La primera como algo frágil, expuesto a un accidente de arrebató nihilista que puede “resolverse” en el suicidio o en la nada. La segunda asume el hecho total de nuestras acciones futuras como resultado del encadenamiento al pasado.

Finalmente el relato al que aludíamos deja abierta la posibilidad de la acción no compensatoria sino creativa, la “construcción de la vida”. La contingencia del seguir vivo o morir en ese instante, el determinismo y la posibilidad creativa nos acompañan en mayores o menores proporciones cuando tenemos la oportunidad de hacer un alto en nuestra vida para reflexionar y dar significado a lo que ha sido, es y podrá ser nuestro paso por el mundo. Según la metáfora generalmente nuestra vida ya se viene desarrollando según la segunda opción, la repetición de la vida. El callejón simplemente lo recorreremos persiguiendo objetivos que compensen los afanes no logrados hasta que nuestras fuerzas se agoten. Si sufrimos pobreza en el pasado aspiraremos a la riqueza, si no fuimos reconocidos buscaremos reconocimiento, si sentimos que nadie nos amó buscaremos ser amados. A veces logramos compensar, también muchas veces fracasamos en el intento, pero independientemente de esto, experimentamos el vivir como la inercia

de un juego de acción y reacción en el que el desgaste - como la fricción a una maquina o cualquier sistema mecánico -, tarde o temprano nos detiene. Así, el desgaste es el escenario futuro más predecible y nuestra vida puede ser explicada por una formula de acción y reacción sea cual sea el punto de nuestra trayectoria en el que nos encontremos. Sin embargo el relato nos invita a intuir otra posibilidad que sugiere un ingrediente de libertad traducido en posibilidad constructiva. ¿Hasta qué punto es posible elegir ese enfoque constructivista de nuestro futuro? Personalmente me inclino por esa tercera opción, tal vez lo haga como se inclinaría el ironista liberal descrito por Rorty: sintiendo que mis razones para no elegir el camino del callejón que lleva hacia la anulación o repetición (que en última instancia niegan la tesis libertaria) no son mejores ni peores que las que otro pudiera esgrimir en contra de la “construcción de la vida” pues el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre metáforas alternativas”⁵⁹. Pero la pregunta anterior en mi opinión coloca al antropólogo naturalista ante una disyuntiva similar a la de nuestro sujeto del relato de la Repetición a la hora de construir su visión de las culturas. Por un lado, su mirada puede ser teñida por las conclusiones más radicales del relativismo extremo y el posmodernismo, debilitando con ello la confianza en la pertinencia de buscar leyes para construir una ciencia natural de la cultura. Esto podría finalmente conducir a la clausura del proyecto naturalista - neo evolucionista. Pero también puede suceder que nuestro antropólogo decida continuar con posiciones deterministas conservadoras. Esto nos llevaría a problemas como el siguiente:

¿Cómo concebir la creatividad humana o cómo pensar la ética en un mundo determinista? La interrogante traduce una tensión profunda en el seno de nuestra tradición, la que a la vez pretende promover un saber objetivo y afirmar el ideal

⁵⁹Para Rorty la libertad es un asunto privado y mas que razones para sentirnos libres lo que necesitamos es imaginación. El historicismo, que según éste filósofo nos ha liberado de la teología y la metafísica, de la idea de naturaleza humana y de la “tentación de buscar una huida del tiempo y el azar” nos lleva finalmente a remplazar verdad por libertad como meta. Se trata de una libertad en la que predomina el deseo de la creación de si mismo, de la autonomía privada, algo que para Rorty tiene dificultades para defenderse en el plano público. (Rorty, 2007:40)

humanista de responsabilidad y libertad. Democracia y ciencia moderna son ambas herederas de la misma historia, pero esa historia llevaría a una contradicción si las ciencias hicieran triunfar una concepción determinista de la naturaleza cuando la democracia encarna la sociedad libre. (Prigogine, 1996: 24)

Finalmente está aquel que se arriesgaría a buscar una renovación de la antropología evolucionista y naturalista. Un camino que intente concebir un espacio de libertad y creatividad en el actuar de las culturas sin negar la posibilidad nomológica. En ese sentido, se trataría de un ir “mas allá” de la idea de “ciencia de la cultura” que hemos conocido bajo los enfoques naturalistas clásicos. Hablo de una ciencia acompañada de una concepción cultural del ser humano no contradictoria con la posibilidad de actos libres, ya que los mismos objetos culturales y naturales desde los enfoques del alejamiento del equilibrio y la racionalidad prudencial tienen un margen para tal posibilidad.

Bibliografía

- ALCALÁ,CAMPOS, Raúl, Consenso, disenso y tradición. En: *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*. Homenaje a Larry Laudan. Ambrosio Velasco Gómez, coordinador. UNAM, 1999.
- BATESON, Gregory, *El temor de los ángeles*. Gedisa, Colección: El mamífero Parlante. Barcelona, España, 1989 (2000).
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo*. Hacia una nueva modernidad. Paidós. Básica. Barcelona, España, 1986 (1998).
- BONFIL, BATALLA, Guillermo, Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural. En: *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, Ensayos. 1991.
- BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial, El libro de bolsillo. España, 1968 (1970).
- BERMAN, Morris, *El reencantamiento del mundo*. Editorial Cuatro Vientos1981.Chile, 1987.
- CARNAP, R, *La construcción lógica del mundo*. UNAM. México, 1928 (1961).
- CORNMAN J.W., PAPPAS G.S., LEHRER K, *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 1990 (2002).
- CÓRDOBA, Gustavo Daniel, Conocimiento y juicio personal: rescatando a Michael Polanyi. En: *Perspectivas y horizontes de la ciencia a la vuelta del tercer milenio*. Compilador: Ambrosio Velasco Gómez. Volumen: I, Facultad de filosofía y letras. División de estudios de posgrado. UNAM, 2005.
- CHILDE, V. G, *La evolución social*. Alianza Editorial. Madrid, 1973 (1980).
- El origen de la civilización*, F.C.E. México, 1980
- DENNETT, D, La perspectiva computacional. En: *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. John Brockman compilador. Kairós, 2003 (2007).
- de WAAL, Malefijt. A., *Imágenes del hombre*. Historia del pensamiento antropológico. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1983 (1974).
- DITTMER, K, *Etnología general*. F.C.E. México, 1954 (1975).
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 1973 (2003).
- GRIBBIN, John, *El punto omega*. La búsqueda de la masa perdida y el destino final del universo. Alianza Editorial. Los noventa. CONACULTA, 1990.
- GÓMEZ, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. UNAM. México, 2009.
- GONZÁLEZ, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades*. De la academia a la política. Anthrosop. UNAM, impreso en España, 2004 (2005).

- HALLAN, Anthony, *Grandes controversias geológicas*, Biblioteca de divulgación científica. Barcelona, España, 1983 (1994).
- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*. Una historia de las teorías de la cultura. Siglo XXI. México, 1979.
- *Caníbales y reyes*. Alianza editorial. España, 1968 (1997).
- *El materialismo cultural*. Alianza Universidad, No.324. Madrid, España, 1982.
- *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Biblioteca de bolsillo. Barcelona, 1989 (2007).
- HERSKOVITZ, Melville, *El hombre y sus obras*. F. C. E. México, 1948 (1995).
- INGOLD, Tim. *Evolución y vida social*. Grijalbo, colección *Los noventa*. México, 1986 (1991).
- JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder, Barcelona, 1995.
- KITCHER, Philip, *El avance de la ciencia*. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones. UNAM. México, 2001.
- KLUCKHOHN, C *Antropología*. F.C.E. México, 1949 (1981).
- KAPLAN, David, MANNERS, Robert, *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Editorial Nueva Imagen, 1972 (1985).
- LAGUNAS, David, *Introducción a la antropología social*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2002.
- LAUDAN, L, *El progreso y sus problemas*. Madrid. Editorial Encuentro. 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C, Las tres fuentes de la reflexión etnológica. En: *La antropología como ciencia*. Editorial Anagrama, Barcelona. Llobera, J. (compilador), 1975.
- LÓPEZ CORTÉS, Eliseo, *El último cielo en la cruz*. Cambio sociocultural y estructuras de poder en los Altos de Jalisco. SEMS- El Colegio de Jalisco, 1999.
- Nuevas propuestas antropológicas de análisis regional. En: *Estudios de la ciénaga*. Revista Universitaria. Año 4, núm. 7. Universidad de Guadalajara. Campus Universitario del Norte, Junio de 2003.
- LOWY, Michael, *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Fontamara 117. México D.F. 1986 (1991).
- MARTÍNEZ, Sergio, *De los efectos a las causas*. Sobre la historia de los patrones de explicación científica. Paidós. UNAM, 2001.
- MARCOS, Alfredo, *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*. F.C.E. Breviarios. México, 2010.

- *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid. Secretariado de publicaciones e intercambio editorial, 2001.
- MARQUINA, Aurora, Ramírez, Eugenia, *Antropología social: temas complementarios*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, 2003.
- NAVA, Alejandro. *La inquieta superficie terrestre*. La ciencia/113 para todos. S.E.P. y F.C.E. México, 1993 (2003).
- NAZARETYAN, Akop. Big (Universal) History Paradigm: Versions and Approaches. En: *Social Evolution and History*, Studies in the Evolution of Human Societies, exploring the Horizons of Big History. SNOOKS, Graeme, editor. Moscow, 2005.
- NEWBOLD, ADAMS, Richard, *El octavo día*. México D.F. Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.
- , *La red de la expansión humana*. Casa Chata, México, 1976.
- , *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*, UAM Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades. México, 2005.
- OLIVÉ, León, *El bien el mal y la razón*. Facetas de la ciencia y la tecnología. Paidós. UNAM. México, 2000.
- PÉREZ Castro, Ana Bella, OCHOA Ávila, María Guadalupe, SORIANO Pérez María Guadalupe, *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. México, 2002.
- PRIGOGINE, Ilya, *El fin de las certidumbres*. Editorial Andrés Bello, 1996.
- ¿*Tan sólo una Ilusión?* Una exploración del caos al orden. Tusquets Editores. España, 1983 (1997).
- POPPER. K, *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962 (1999).
- La miseria del historicismo. Alianza editorial, 1972 (2008).
- PULEDDA, Salvatore, *Interpretaciones del Humanismo*. Plaza y Valdés, México D.F. 1996.
- Un humanista contemporáneo*. Virtual ediciones. Santiago de Chile, 2002.
- RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Básica, 2007.
- RODRÍGUEZ, Mario, *Humanizar la tierra*. Plaza y Janes. España, 1989.
- Obras completas*. Volumen 2. Plaza y Valdés. México, 2002.

- Qué entendemos hoy por Humanismo Universalista, en: *El humanismo en las diferentes culturas*. Centro Mundial de Estudios Humanistas. Virtual ediciones. Santiago de Chile, 1994.
- REDFIELD, R, *El hombre primitivo y sus transformaciones*. F.C.E. México. 1976.
- REYNOSO, Carlos, *Complejidad y Caos. Una exploración antropológica*. Buenos Aires, Argentina, 2006.
- RIBEIRO, Darcy, *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*. Extemporáneos, México, 1968 (1976).
- ROSSI, Ino y O'HIGGINS, E, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Anagrama. Barcelona, 1980.
- SÁMANO Chávez, David, *Lejos del equilibrio ¿y cerca de la antropología*. Tesis de maestría. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2005.
- SÁNCHEZ – VÁSQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI, 1967 (2003).
- SERVICE, Elman, *Evolución y cultura*. Editorial Pax. México, 1973.
- SHELDRAKE, Rupert, *El renacimiento de la naturaleza*. La nueva imagen de la ciencia y de Dios. Paidós. Contextos, 1994.
- SEMENOV, Serguei, Prefacio al Anuario de 1994. En: *El humanismo en las diferentes culturas*. Centro Mundial de Estudios Humanistas. Virtual ediciones. Santiago de Chile, 1994.
- TUGENDHAT, E., *Antropología filosófica en vez de metafísica*. Gedisa. 2008.
- TYRTANIA, Leonardo, *Yagavila*. Un ensayo en ecología cultural. UAM. México, 1992.
- VARELA, Roberto, Reflexiones a “¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?” de Dan Sperber. Revista: Alteridades. Antropología y epistemología. UAM. Año, número 1, 1991.
- VELASCO, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. UNAM, 2000.
- Historicidad y racionalidad de las tradiciones científicas. En: *Historia, filosofía y enseñanza de la ciencia*. MARTÍNEZ, Sergio y GUILLAUMIN Godfrey, compiladores. UNAM, 2005.
- HUMANISMO: Pasado y presente, 2010.
- Ciencia, democracia y multiculturalismo. En: *Normas y prácticas en la ciencia*. UNAM, 2008.
- VILLAR, Sergio, *La nueva racionalidad*. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios. Kairós, 1997.
- VILLORO, Luis, *Saber, creer y conocer*. Siglo XXI editores. 1982 (2002).
- von WRIGHT, Georg, H. *Explicación y comprensión*. Alianza. España, 1971 (1987).

- WHITE, Leslie, *La ciencia de la cultura*. 1959.
- WINCH, Peter, *Para comprender una sociedad primitiva*. En: *Asteridades*. UAM. Antropología y Epistemología. 1991.
- WOLF, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Biblioteca Era. Ensayo. México, 1959 (2000).

Índice

Introducción	Pág. 2
Capítulo I	
La tradición neo evolucionista	8
Breve recorrido histórico del neo evolucionismo	9
Presupuestos ontológicos y metodológicos del neo evolucionismo	21
La evolución	24
Tiempo y espacio	26
Causalidad	28
La objetividad	33
El ser humano como ser cultural	35
Monismo	38
Capítulo II	
La explicación neo evolucionista	40
El neo evolucionismo y el modelo de cobertura legal de Hempel	43
Modelos cibernéticos y teleonómicos en el neo evolucionismo	44
La estrategia emic / etic	46
Capítulo III	
La nueva racionalidad	49
Reflexión sobre la reversibilidad de la flecha del tiempo	50
Preocupaciones humanistas en el pensamiento sistémico–cibernético	54
Antecedentes del pensamiento complejo en el positivismo lógico	58
Cooperación entre distintas racionalidades	60
Historia y evolución	64
Complejidad y libertad	65
Capítulo IV	
Crítica a la racionalidad metodológica implícita en el neo evolucionismo	68
La racionalidad prudencial	68
La intencionalidad humana como factor de contingencia en los fenómenos	71
Intereses políticos y racionalidad metodológica	73
Excesos de la racionalidad metodológica instrumental	78
Capítulo V	
Hacia la explicación comprensión en antropología naturalista	82
El problema del humanismo universalista	90
La explicación histórica: fusión de lo emic y etic	92
Conclusiones	95
Bibliografía	104