



Metáforas metodológicas y la científicidad de la antropología¹

LAURA CHÁZARO GARCÍA*

A través de las siguientes líneas intentaremos desarrollar algunos de los argumentos más relevantes que sostienen, desde la filosofía de la ciencia, dos antropólogos en torno a una larga polémica: la lógica de la investigación científica, el progreso y la racionalidad de las teorías sociales.

Este problema tiene ya una larga historia. Después de las categorías —y no menos controvertidas— afirmaciones de A. Comte y J. S. Mill acerca de la posibilidad de obtener un conocimiento de tipo "positivo-realista", tal y como, según ellos, lo hacía la filosofía natural desde los siglos XVI y XVII, especialmente desde Newton, se inicia la carrera por la definición de la antropología como una disciplina que, para aspirar a ser parte del corpus de la ciencia, tendría que proponer los parámetros teóricos y metodológicos "adecuados" que le hicieran pertenecer a tal corpus.

La historia que permea la definición de los términos en los que la antropología se ha instituido

como ciencia se puede esquematizar —con todos los riesgos que suponen las generalizaciones— a partir de dos fuentes:

- a) la que emana del trabajo del antropólogo en la comprensión de otras culturas, trabajo que supone un continuo proceso de autorreconocimiento y definición de las fronteras temáticas propias de la disciplina, y
- b) la que resulta de las reflexiones de la filosofía de la ciencia.

Podemos decir que de estas dos fuentes se ha construido la historia de la antropología. De estas dos fuentes han emanado inquietudes diversas, planteamientos interesantes. Sin embargo, entre estas dos fuentes fundadoras de la antropología, hay un espacio que es producto de las incursiones que la filosofía de la ciencia ha hecho en la antropología. De este espacio resultan las reflexiones sobre la epistemología, la lógica de la investigación y la demarcación teóricas

que se han venido discutiendo para las ciencias sociales en general y la antropología en particular. Este artículo tiene el propósito de reseñar algunas de las ideas que han resultado de estas relaciones, a veces demasiado poco claras, entre la filosofía de la ciencia y la antropología.

Si revisamos rápidamente —una vez más: de manera esquemática— la historia de la filosofía de la ciencia, encontraremos que ésta ha proyectado desde sus fueros distintas respuestas y estrategias que contribuyan al reconocimiento y a la formación de un discurso científico para las ciencias de la naturaleza y para las ciencias sociales.

En un primer momento, la filosofía de la ciencia encontró bajo una mirada normativa una serie de supuestos y criterios teórico-metodológicos que, prescriptivamente, pudieran aparecer como los más adecuados para conformar un discurso científico, de tal forma que se eliminara de las voces de la ciencia —hasta donde esto fuera posible— todo resabio metafísico e irracional. Todo esto, finalmente, redundaría en la construcción de teorías como reales explicativas de los fenómenos naturales o sociales.

Sin embargo, la filosofía de la ciencia normativa vio crecer a su alrededor una serie de críticas a sus planteamientos. Las objeciones vinieron desde la propia filosofía de la ciencia. Se comenzó a argumentar que para hacer alguna contribución interesante a las ciencias (sociales o naturales) no solamente era necesario tomar en cuenta el desarrollo interno de las teorías; debía considerarse además el método que las había situado como objetivas y racionales, ya que de lo primero —se argumentaba— no se sigue la prescripción de los pasos más económicos y necesarios para arribar a la constitución de una teoría científica.

* Maestría en Filosofía de la Ciencia
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

De este modo, la filosofía de la ciencia comenzó una etapa crítica. Bajo esta nueva mirada se pretendería reconocer, valiéndose de la historia de las ciencias, los sucesos que efectivamente intervinieron para que un científico (o una comunidad científica) llegara a tal o cual resultado teórico, más allá de los deseos filosóficos o estéticos de algunos. Esta posición filosófica no busca diseñar los criterios propios de la lógica de investigación científica sino condicionarlos a o situarlos en la historia externa en que las teorías se gestan. Los paradigmas de Kuhn, los programas de investigación científica de Lakatos, las genealogías de Koyré, las excursiones de Westfall a la alquimia Newton; en fin, todos los "descubrimientos" históricos vinieron a reclamar a la filosofía de la ciencia atención a la historia de las ciencias y a criticar la aceptación acrítica de los supuestos y criterios con que algunos filósofos hubieran querido que fueran normadas las ciencias.

Estas discusiones propias del ámbito de la filosofía han sido determinantes para la historia de la antropología y en general para las ciencias sociales. Pensamos que esto es así porque el espacio constitutivo de la antropología, dado entre la filosofía de la ciencia y la historia propia de las teorías antropológicas, es un espacio que existe como un pleno de silencios e incomprensiones.

Se puede decir que la filosofía de la ciencia, con todos sus temas y discusiones, no ha podido construir (a pesar de que existen interesantes y sugerentes esfuerzos) un diálogo capaz de alimentarse de las ciencias sociales, de sus intenciones y problemática. Los esfuerzos centrales de la filosofía de la ciencia han girado alrededor de las ciencias físico-naturales. Sin olvidar los importantes e interesantes aportes de filósofos

como Nagel, Horton o Winch a la antropología. Sin embargo, pensamos que, en un sentido generalizado, tanto la filosofía que hemos llamado normativa como la crítica han formulado y pensado sus mejores ideas a partir de y para los casos "paradigmáticos" de las ciencias físico-naturales. Las ciencias sociales se convirtieron en un acto de ventriloquía de esta filosofía.

Lo contrario también ha sido muy difícil: los científicos sociales consideran a la filosofía de la ciencia sólo como un "marco teórico", o un paso necesario al que es preciso darle expedita salida, sin mayor detenimiento y reflexión.

Sin embargo, es prudente aclarar que la filosofía de la ciencia ha sido, como parte constitutiva de la antropología, un punto de partida obligado. Ha significado y dado sentido a muchas de las discusiones teóricas que, aún hoy, por ejemplo, sostienen antropólogos y sociólogos en cuanto a su campo de estudio y por lo tanto a su propia actividad como científicos.

Entonces, no podemos abstraer del proceso de formación de las ciencias sociales, de sus teorías y de sus objetos, el expediente filosófico que sustenta en las relaciones entre la filosofía de la ciencia y las ciencias sociales fuertes silencios, vacíos.

Quizá el mejor ejemplo de esta situación haya sido el siglo XIX. Fue en este periodo cuando la filosofía y la antropología tuvieron su mejor momento.

Es en el siglo XIX cuando, por primera vez, se extiende sobre las ciencias sociales el fantasma de la filosofía de la ciencia. Allí se abren una serie de problemáticas claves que aún son una parte de importantes disputas teóricas para la antropología.

Estas discusiones al interior de la filosofía se explicitaron en las teorías sociales recién insti-

tucionalizadas en el siglo XIX: en Alemania con la famosa *Methodenstreit*, en Francia con las discusiones de los espiritualistas contra las propuestas de los positivistas-materialistas (Durkheim y Littré, por ejemplo); y en Inglaterra entre los seguidores del paradigma darwiniano y los de un acercamiento a un mundo mecánico; marcando, como un sello indeleble, la historia y el desarrollo mismo de las teorías sociales.

En otro nivel y al mismo tiempo las teorías sociales presentaron su propia experiencia. El siglo XIX fue testigo también de los éxitos y triunfos que estas teorías comenzaron a obtener para su propia causa. Iniciaron así una búsqueda muy seria para dar solución a los acertijos que le ponía la filosofía de la ciencia y proponer argumentos. Sin embargo este esfuerzo se fue enrareciendo. La filosofía y la antropología fueron, cada vez más, distanciando sus caminos.

Así, se puede afirmar que a pesar de ese rico encuentro decimonónico entre la filosofía de la ciencia y las teorías sociales, y en este caso con la antropología, los senderos se bifurcaron. Estos caminos, cada vez que intentan acercarse sólo se han desencontrado. Se han perdido en un diálogo que dice más por lo que calla que por lo que habla: en este caso, el silencio ha sido más revelador que las palabras.

Las preocupaciones de los filósofos y teóricos sociales han hilado una historia que aún no devela ni resuelve el camino a tomar. Las posibilidades aún se ponderan a partir de soluciones dadas por separado. Ello —quizá— explica el cúmulo de interrogantes (a los que se ha intentado ofrecer infinitas respuestas) que aún se encuentran sin contestación: ¿Existen dos formas de conocer, la que trata con 'objetos' sociales y la que maneja los naturales?

¿Es posible o dable conocer los fenómenos sociales bajo el mismo tipo de operaciones lógico-metodológicas que se emplean en las ciencias naturales (*vid* modelo nomológico-deductivo), o sólo se conoce por medio de procesos psíquicos, empáticos, no mecánicos como los procesos hermenéuticos —la *Verstehen*—, esto es, mediante procesos metodológicos que se afirman como cualitativamente distintos de los naturales?

Así, como una tormenta que no cesa, la discusión se viene a cernir sobre este espacio tenso entre la filosofía de la ciencia y la antropología.

A partir de este espacio surgen una serie de miradas posibles que hablan de las mejores formas de rendir o dar cuerpo a la científicidad de la antropología. Hablan, en un diálogo silencioso, de las posibles lógicas de la investigación científica, formas de "medir" o verificar el progreso o la racionalidad de las teorías sociales.

Sin embargo, la discusión se centra en el problema del fundamento o método de la antropología para construir sus teorías y la evaluación de éstas en la interpretación de la cultura. Se abre la controversia sobre la posibilidad de, por un lado, hablar de lo social como un objeto posible de ser aprehendido bajo una lógica positiva y realista unificada por un solo método, confiriéndole a lo social la posibilidad de ser un objeto capaz de someterse y manejarse mediante fuerzas mecánicas reductibles a operaciones y postulados matemáticos; o por el otro lado, se presenta a la naturaleza de lo social como un objeto de conocimiento irreductible a explicaciones de tipo causales-explicativas como lo proponían los físicos de las fuerzas mecánicas. Así, habrá teóricos de la antropología que anularán la validez de leyes universales, o de las generalizaciones

del tipo determinístico como las del progreso, de Comte, o las de la evolución, de Spencer.

El asunto consistió, entonces, en determinar si realmente la sociedad y los hombres que se desenvuelven en ella como actores religiosos, políticos o culturales; podían ser reducidos a los principios lógico-filosóficos bajo los que las ciencias físicas se habían edificado; principios bajo los que, finalmente, quizá sólo a ellas —a las ciencias naturales— les correspondía construirse.

Por ahora, antes de entrar a reseñar dos libros que, desde nuestro punto de vista, intentan responder y reflejan ese espacio que han construido las relaciones entre la filosofía de la ciencia y las teorías antropológicas quisieramos recordar unas palabras de Dante antes de entrar en el Infierno, en *La divina comedia*: "Déjese aquí cuanto sea recelo y mátese aquí cuanto sea vileza".

Efectivamente, como lo dice la advertencia de Dante, para elaborar cualquier discurso acerca de los problemas metodológicos y su relación con la construcción teórica en las ciencias sociales se debe excluir la vía que calle las múltiples voces que han sostenido y contrargumentado desde diferentes puntos de vista este problema.

En esta perspectiva, pensamos que los diálogos —y también muchas veces los monólogos que se han dado en torno a la lógica de la investigación científica, el progreso y la comparación entre teorías, la necesidad y/o posibilidad de formular leyes universalmente válidas en las ciencias sociales, etc.— constituyen, en sí mismos, el debate que ha construido y elaborado, pieza por pieza, la historia de la antropología y, por supuesto, de las ciencias sociales.

Reseñaremos dos libros que, desde nuestro punto de vista son

muy valiosos para exponer una parte de la historia de esta disputa a partir de la Antropología. Hemos encontrado que cada autor, por su lado ha puesto una cuota de esfuerzo por restablecer el diálogo entre la filosofía de la ciencia y la antropología.

Se trata, respectivamente, de los libros de Aurora González Echevarría, *La construcción teórica en antropología* y de Enrique Luque Baena, *Del conocimiento antropológico*.²

Ambos autores, con perspectivas diferentes, están preocupados por pensar y desarrollar, por un lado, los aportes de la filosofía de la ciencia a las ciencias sociales en general, y por el otro el papel de los principales referentes que tradicionalmente ha marcado la filosofía de la ciencia para la antropología cultural y social.



El principal motivo que da vida a estos dos libros es el de discernir, junto con la filosofía, las mejores formas o medios para la elaboración, formulación y crítica de las teorías de la antropología cultural y social. Tanto uno como otro están preocupados por ofrecer, bajo la óptica de la historia interna, un amplio recorrido desde las teorías antropológicas que aparecen a principios del siglo XIX hasta las modernas. Todo ello con el fin de identificar los principios lógicos y metodológicos que han pretendido darle una caracterización científica a la antropología.

Luque Baena abre su libro hablando del viejo problema del fundamento de las ciencias sociales. Este tema y más exactamente el de si las ciencias sociales pueden o no poseer un *fundamento* o principio metodológico que valide sus explicaciones y el resultado de sus predicciones co-

mo objetivas y verdaderas. Que las convierta en discursos científicos demarcables.

El autor sugiere que el problema epistemológico del método ha partido a la antropología en dos. Esta ruptura se puede establecer a partir de dos vertientes que se corresponden.

- i) La que llamaremos dimensión filosófico-metodológica. Ésta ha dividido a los antropólogos entre aquellos que defienden una antropología guiada por un fundamento positivista y los que se oponen a esta posición. Desde esta vertiente, según el autor, encontramos un continuum que va del extremo patrocinado por las figuras de Bacon, Comte, Mill, hasta Nadel y Nagel y Popper, al extremo opuesto representado por los que el autor llama los diltheyanos.
- ii) A su vez, el autor supone otra vertiente, a la que llamaremos la disciplinar-metodológica. Ésta ha supuesto una división entre los que comparten la idea de que la antropología es una ciencia unificada en un paradigma y los que refutan tal caracterización. Dicha distinción se desarrolla con la aparición del libro de T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, obra que —sugiere el autor— dividió a los antropólogos en dos bandos: los que se han debatido por defender la posición de que su disciplina vive una era paradigmática, tan clara y completa como la que viven las ciencias físicas, y quienes sostienen que la antropología, ya sea por las características propias de su objeto de estudio o por las de sus métodos, no podrá apelar al calificativo de ciencia explicativa-deductiva (en el mismo sentido que se piensa para las ciencias de la naturaleza), pues el estudio de la cultura no puede ser reducido

a las características de la explicación nomológica-deductiva.

De esta forma, según nuestro autor, la antropología, vista desde la historia de sus teorías, ha sido pensada ya sea, como la ciencia de la cultura plenamente realizada, o como un proyecto, a futuro, de una ciencia de la cultura.³

Dentro de esta última posición están aquellos antropólogos que se reservan la posibilidad de que en el futuro se pueda llegar a una época paradigmática para la antropología, todo esto si se logra la unificación de las teorías que actualmente concursan para dar una explicación de los fenómenos de la cultura.³

Antes de que apareciera la obra de Kuhn había antropólogos que defendían a ultranza —y en general, con criterios de corte positivista— el carácter científico de la disciplina (piense en Nadel o en Leslie White, por ejemplo), mientras que otros (en la órbita diltheyana, por así decirlo) apuntaban al carácter fundamentalmente humanístico e histórico de la antropología; Kroeber y Benedict [...] La obra de Kuhn ha venido a complicar las cosas, y una frase de este autor ('queda todavía en pie la pregunta de qué partes de las ciencias sociales han adquirido ya tales paradigmas') ha desarrollado todo tipo de especulaciones. Hay quienes, a partir de entonces, se dedican a buscar cuáles son esos paradigmas o más modestamente a recalcar el carácter paradigmático de la antropología.⁴

Ahora bien, es necesario establecer con toda claridad que para Luque Baena, esta doble disyuntiva bajo la cual se fraccionaron y dividieron los trabajos de los antropólogos es recíproca, es

decir, ambas tendencias consti-tuyen un mismo eje divisorio:

Por un lado están aquellos que, retomando una visión metodológica positivista, más fácilmente tenderán a pensar que la antropología ha constituido sus teorías dentro de un paradigma científico; por otro lado y en sentido inverso, se encuentran aquellos que disputan al positivismo la autoridad para convertirse en el fundamento metodológico de la antropología. Estos últimos pensarán que la antropología sólo puede ser considerada como una ciencia preparadigmática.

Estas divisiones y subdivisiones entre los antropólogos han proliferado desde hace ya más de 30 años. La aparición de la obra de Kuhn y, en general, de las críticas al positivismo de Popper, Feyerabend, Polanyi, Hanson o el mismo Bachelard impusieron un reacomodo que se tradujo en diferentes perfiles teóricos entre los antropólogos.

Tales diferenciaciones —que entre otras la de Kuhn surtió un fuerte efecto sobre la antropología—, nos obligan, desde la perspectiva del autor, a reconsiderar la relación entre la antropología y la filosofía de la ciencia.

Para lo anterior, y en discrepancia con Aurora González, Luque no pretenderá dar una solución o principio normativo que, desde la filosofía de la ciencia, permita a la antropología poseer principios que demarquen a las teorías y determinen, por lo tanto, el "grado" de progreso (Popper) o de degeneración (Lakatos) de las teorías antropológicas. El autor más bien tiene el propósito —al parecer— de mostrar que ante tales disyuntivas no hay otra posibilidad que aprender a distinguirlas. Constituir las o elevarlas a formas de evaluar y considerar el trabajo teórico antropológico.

La antropología, al igual que todas las otras ciencias sociales, se debate en la actualidad por no "caer en las garras de la Escila de la objetividad, fiscalista y reduccionista, y la Caribdis del más puro subjetivismo, que hipervalora la configuración del objeto por el sujeto que lo percibe y lo concibe (Morín)"⁵

Para ello tenemos, por un lado, a la filosofía que desde la perspectiva del autor se muestra más bien como una metáfora. La filosofía (como lo es la distinción kuhniana entre paradigma y pre-paradigma) sólo guiará heurísticamente a las ciencias sociales a reconocer el estado en que ésta se encuentra, así como a que ellas se reconozcan en tal estado.

Así, las diferencias entre ciencia paradigmática y preparadigmática, e igualmente entre los antropólogos positivistas y los diltheyanos, sólo pueden servir como una *metáfora* que nos guíe en la labor de categorizar y diferenciar los cambios disciplinares y no como una forma de hablar de la mayor o menor científicidad de una teoría. Se trata entonces de considerar el modelo de ciencia normal/revolución científica-cambio/ciencia normal... de Kuhn para poder evaluar las teorías que hasta hoy se han propuesto en la antropología explicar los diversos fenómenos de la cultura.

Más matizada que unas y otras (y más adecuada para entender lo que es y lo que ha sido la antropología) me parece la solución adoptada por George W. Stoking. Para él, aun aceptando que pueda plantearse el término preparadigmático para definir el estado actual al pasado de la antropología, advierte no obstante: "Yo diría, sencillamente, que me inclino a considerar el esquema de Kuhn no como un modelo preciso para todo cambio científico, sino más bien como una metáfora heurística que

pueda ayudarnos a entender movimientos particulares en la historia de las ideas".⁶

De alguna manera, cualquier diferenciación, la kuhniana o la popperiana para demarcar lo objetivo y certero de lo erróneo se constituyen, para el autor, en una metáfora que guía a la investigación antropológica. Ello porque se ha conformado en un ideal que, regulativamente, tensiona hacia ella todo el trabajo antropológico.

Sin embargo, tal metáfora orientará a la antropología y a sus teorías si en su propio seno se resuelve un problema más profundo: la polisemia de los conceptos de cultura y de método antropológico. Para el autor la máxima expresión de la diversidad y confusión de significados para un término es el de cultura: "Tal vez pocos términos haya en ciencias sociales que, como al de cultura se le hayan atribuido significados tan diferentes e incluso opuestos [...] Cabe, no obstante, apelar a ese carácter preparadigmático del que se habla en los últimos tiempos". Este carácter de múltiples significados, de múltiples referentes empíricos para un concepto, es la parte fundamental a la que hay que referirse, si algo podemos aportar para el conocimiento antropológico:

Simplemente quería destacar la necesidad de contar con algún término que nos sirva —pese a todas las dificultades que se quiera— para expresar, a un tiempo, esa multiplicidad de ámbitos —o de mundos— en los que moran los seres humanos y lo que los distingue de otros seres vivos; [y] no sin ciertas resistencias y rechazos, el término cultura ha sido el candidato que parece haber obtenido el mayor número de puntos para ocupar ese lugar. Pero, insisto, no ha

sido unánimemente aceptado, ni —cabría esperarlo en una disciplina no paradigmática— aun aceptándolo como *definiendum* se acepta en modo alguno el mismo *definiens*.⁷

La cultura es la noción polisémica que ha provocado en la antropología, para decirlo en términos de Wittgenstein, una "enfermedad lingüística".

El autor recorre, de forma exhaustiva, los perfiles antropológicos acerca de la cultura: primero están los deterministas culturales y los relativistas culturales. Después se extiende por sobre las incursiones de los antropólogos contemporáneos: la cultura y el simbolismo, el debate entre los defensores de la interpretación y la comprensión del significado sobre las estructuras o sobre el lenguaje (o el lenguaje como estructura).

A estos análisis de la cultura, plenos de diversas referencias y significados contrapuestos —por no decir diferentes—, les corresponde el desacuerdo metodológico.

Las formas diversas de abordar la cultura, para Luque Baena, corresponden a las formas metodológicas (también diversas) en las que se ordena el trabajo etnográfico y el etnológico.

Así, el desacuerdo metodológico que ha prevalecido en antropología se puede representar a través de dos dimensiones, mutuamente dependientes:

- i) El método que se plantea como el medio para establecer pautas que permitan comparar las diversas formas sociales y culturales a través del tiempo y/o espacio, esto es, el que busca subrayar lo "único" de la realidad sociocultural;⁸ y
- ii) Su opuesto. Este último es para Luque el complemento del primero. Es el método que ha abo-

gado por afirmar la divisa metodológica holista: la posibilidad de los estudios comparativos que plantean la posibilidad —ya sea epistemológica o real— de la comparación cultural. En esta dimensión, el trabajo de campo no es el objetivo último —como lo es para el primer método—, sino más bien un medio de recolección de datos empíricos que permiten refutar o corroborar la teoría.

Estas dos dimensiones metodológicas constituyen, en sentido estricto, la expresión de dos opciones metodológicas extremas bajo las cuales, como un péndulo, se ha construido la antropología.

La primera posición metodológica, el método comparativo —que aboga por “relegar el trabajo de campo a la más modesta tarea de ofrecer síntesis comparativas”—, frente a la segunda opción, el método de investigación *in situ* —que “supone invertir los términos y postergar la hipotética síntesis, como mucho, a un futuro más o menos remoto”—,⁹ configuran, según el autor, fundamentalmente las fronteras difusas, el camino siempre impreciso bajo el cual se ha construido la metáfora de la científicidad de la antropología.

El autor ofrece las azarosas y no menos largas historias de los diversos caminos que aportan las investigaciones de cada uno de los extremos.

El comparativismo es asumido como el método que ha abrazado una serie de discursos cambiantes que proponen, igualmente, cambiantes estrategias para abordar y “encontrar” los principios y puntos de comparación entre las culturas. Los puntos de vista que discute el autor respecto al comparativismo van de los evolucionistas con Tylor al comparativismo organicista a la Radcliffe-Brown (lo que

él llama la sociología comparada), la generalización comparativa de Leach, el estructuralismo de Lévi-Strauss.

Estos comparativismos propugnan por criterios generalizantes que establezcan la comparación a gran escala; son modificados por la especial propuesta: un método histórico, del método relativista.

La reacción relativista ante las exageradas generalizaciones del evolucionismo, vino a colaborar, sin embargo, a un reforzamiento del comparativismo. Boas propugnará a su vez por la elaboración de un fuerte material etnográfico que, finalmente, reforzó los alientos comparativistas. Esto es claro con los intentos de la escuela de Murdock con los *Cross Cultural Studies*, que si bien —insiste el autor— destierran —después de Boas y Radcliffe-Brown— la palabra método comparativista, constituyen un material etnográfico (clasificado a partir de las unidades de culturas o étnicas) que apoya las tesis comparativistas. Así, y siguiendo el curso de la antropología, Enrique Luque dirá que uno de los últimos intentos por desarrollar estas ideas comparativistas es el estructuralismo de Lévi-Strauss. Este último, al igual que Leach —y a diferencia de Radcliffe-Brown— plantearía la necesidad metodológica de que la antropología se base en un método contextual y comparativo, en tanto que es necesario que el análisis de las estructuras, o el análisis formal sólo se hace justificable o pertinente en tanto que las estructuras hacen inteligibles los datos empíricos del trabajo etnográfico.¹⁰

Sin embargo, el comparativismo no se queda en el estructuralismo. Los puntos de referencia para construir las comparaciones ya no serían únicamente el papel de las estructuras que ordenan el desorden que presenta el mundo social.

Para el autor, desde el funcionalismo se vuelve a intentar proponer una forma de comparativismo: el funcionalismo, o específicamente el estructural-funcionalismo.

El listado puede seguir. El autor termina con una fuerte crítica a los comparativistas a través de las posiciones de la opción metodológica opuesta. Aquella que pretende darle una función determinante a la labor etnográfica para abordar la particularidad, sin generalizar, de las sociedades y sus culturas, contextualizando, a partir del estudio de sus resultados en una sociedad.

Lo interesante de este seguimiento, aparte de las minucias que recoge de cada posición, es finalmente la perspectiva que el autor vendrá a recoger: las posibilidades de anular los espacios abiertos por las constantes críticas o defensas a cada una de las opciones de los extremos del péndulo metodológico que han construido las teorías antropológicas sólo se pueden dar si se opta por una filosofía de la ciencia que, como una metáfora heurística, haga llegar a un acuerdo o unifique a la antropología.

Las fronteras entre la defensa y el ataque entre los positivistas y los diltheyanos, la aclamación por una ciencia antropológica paradigmática o el juicio que la condena como una ciencia preparadigmática parecen desdibujarse en una sola idea: sólo podemos poseer, a nivel filosófico, una guía que, como metáfora —insistimos— vaya (re)construyendo el camino hacia la formulación de teorías de la cultura.

La tarea que queda al autor consiste en aclarar la relación entre la antropología y la filosofía de la ciencia a costa de dos compromisos: En primer lugar, la filosofía de la ciencia guiará heurísticamente, esto es, se erigirá como una metáfora capaz de ten-

sionar hacia el ideal de ciencia paradigmática y unificada a la antropología. Lo segundo le toca a la antropología. A ella le corresponde definir los términos en los que deben tratarse su objeto (la cultura) y la forma de abordar ese objeto (el método de investigación antropológica).

La anterior es una idea sugerente. Sin embargo, la guía de la filosofía como una metáfora puede llevarnos, igual que otros caminos, a perder la capacidad de hablar y de discutir. Y esto puede ser así porque de la comprensión de las metáforas como de todos los sentidos figurados no se puede partir para la *construcción del conocimiento antropológico*.

Si bien es cierto que la ciencia es una actividad donde intervienen muchos ideales, como los de verdad (como diría Popper) y objetividad, pensamos que de la evaluación de una metáfora, en este caso de unidad de las teorías para la antropología, no se siguen claramente las formas de evaluar, criticar o refutar cada una de las teorías científicas que en este momento concursan por ser incluidas en el corpus de lo que llamamos antropología.

En este caso, como en muchos de los espacios que forman parte de la relación entre la antropología y la filosofía de la ciencia, se requiere de una reflexión y una elaboración mayores. Por el momento, las ideas de Luque Baena contribuyen dar continuidad a esta reflexión.



En cuanto al libro de Aurora González, lo podemos situar, retomando la idea de Luque Baena, dentro de la tradición que piensa a la antropología como una ciencia paradigmática.

En este libro, la autora maneja una posición mucho más norma-

tiva que Luque Baena. Ella propone que es posible desarrollar una serie de principios metateóricos o filosóficos tales que nos permitan formular toda una estrategia metodológica normativa de la construcción teórica en las ciencias particulares, en especial la antropología. Esto es, que haga de la ciencia antropológica un discurso "paradigmático".

Es necesario que el fundamento sobre el cual se erijan las discusiones en torno a la metodología, filosofía y antropología tenga como base el principio gradualista de Moulines y el falsacionista de Popper. El primero se refiere a la posibilidad de encontrar términos medios en las discusiones que extremen sus posiciones, por ejemplo: o se es relativista o se es comparativista; o es ciencia o no lo es, o hay método o no existe tal. Es necesario considerar que todos los conceptos generados a partir del positivismo en cuanto a la lógica de la investigación científica, los problemas del desarrollo y la racionalidad del progreso científico, de alguna manera han estado emparentados. Deduciendo sus rasgos de familiaridad será posible crear una estrategia empírico-metodológica que permita elaborar conceptos lo más falseables posible. Esto es, de conferirle a la antropología el carácter de científicidad que postulara Popper.

Sin pretender anular el otro extremo, la autora partirá de la idea de que la opción metodológica que ella ha encontrado como la más viable es la del comparativismo. A esta dimensión es necesario fundamentarla metodológica y filosóficamente. En su libro se buscará, entonces, esclarecer de qué forma una metodología de la comparación intercultural nos hace posible poner a prueba (corroboración/falsación) las teorías antropológicas de la cultura que han competido en la explica-

ción de los diversos fenómenos de la cultura. Ello fácilmente nos llevaría a una evaluación y falsación teóricas que Popper propone como criterios de demarcación.¹¹

Esta toma de posición presupone, según la autora, la existencia de otros posibles acercamientos al problema, tanto desde la filosofía de la ciencia como desde la misma antropología. Sin embargo, asume que pueden desarrollarse —ante la disyuntiva o posibilidad de elegir entre varios métodos— supuestos teórico-filosóficos que hagan posible la elección de uno de ellos en los términos más claros posibles. Y ello para que, a su vez, la crítica teórica sea posible en términos de sus supuestos, para que, finalmente, el contraste entre teorías no se torne incommensurable.

Para llegar a la formulación de esta serie de principios metateóricos que guíen, contrastando y evaluando la actividad teórica antropológica, la autora recorrerá los enfoques filosóficos de la teoría estructuralista de Moulines, así como los del falsacionismo de Popper y Lakatos. Asimismo, considera como necesarios los nuevos problemas planteados por las teorías de Kuhn, Lakatos y Sneed en cuanto a la idea del desarrollo y la racionalidad del progreso científico que éstos proponen:

Mi propósito es analizar y proponer que bajo el término "orientación metodológica" se articulen los componentes de las opciones metodológicas y epistémicas que caracterizan cada proyecto antropológico [...] Pienso que la existencia de distintas orientaciones metateóricas en antropología no sólo es una cuestión de hecho, sino una cuestión racional, y que es deseable explicitar los contenidos de cada orientación metateórica para que sea posible la crítica y la elección, para

que se puedan comparar orientaciones metateóricas desde presupuestos y objetivos explícitos.¹²

La autora, al reconocer las diferentes vías que la filosofía del método ha abierto para la antropología, propone constituir un compendio o síntesis de los principales elementos heurísticos de éstas. Con esta síntesis o compendio se tendrían los principios fundamentales que en los niveles filosófico y teórico se han dado como los más importantes a considerar para conferir al estudio de la cultura un carácter científico.

Aquí es necesario aclarar que tal "compendio" o síntesis de principios que propone la autora se derivarán primero de la filosofía de la ciencia, pero también de la misma teoría antropológica.

La autora parte del supuesto de que todas estas filosofías de la ciencia poseen, dentro de sí mismas, una familiaridad. Una vez más, retomando a Wittgenstein, la autora supone que tales principios filosóficos y teóricos, por poseer aires de familia entre sí, se pueden emparentar y condensar. Esto significa que los principios filosóficos, aunque a simple vista posean una enorme variedad de formas y de vocablos, se están refiriendo a los mismos hechos o problemas, solamente que con diferentes nombres.

Lo anterior posibilita que se logre hacer una especie de resumen de tales principios que guíen, desde la filosofía de la ciencia, la posibilidad de evaluar, refutar y/o aceptar los resultados de la actividad etnológica y etnográfica en la antropología.

Los principios 'meta' que provienen de la filosofía (y con "aires de familia") se sustentan, según la autora, en ciertos hechos que definen la investigación en general para cualquier ciencia. Por tales hechos Aurora González se refiere al

reconocimiento de lógicas diferentes de conocimiento, la importancia que se le dé a los valores en la evaluación del conocimiento, el contexto institucional (políticas de investigación, de publicación, etc., los objetos de investigación, que se traducen en diferentes lenguajes teóricos), la vigencia de los conceptos de la disciplina.¹³

Estos hechos son referidos, o son atrapados por toda una familia de conceptos filosóficos que se solapan. Ellos son: la tradición de investigación (Barnes y Laudan); disciplina (Toulmin); orientación teórica (Kaplan, Merton y Manners); matriz disciplinar (Kuhn); estrategia de investigación (Harris); y el concepto de red teórica de Moulines.¹⁴ Establecer la familiaridad entre éstos permitirá a cualquier ciencia, —sugiere la autora— toda una labor de comparación teórica entre los diferentes desarrollos científicos.¹⁵ Es necesario aclarar que cada uno de los conceptos o principios teóricos mencionados son, para la autora, elementos de una clase no cerrada. Conforme avanza nuestra investigación teórico-filosófica podemos aumentarla o corregirla.

Lo anterior es posible porque cada uno de estos conceptos, según la autora, si los sometemos a un "análisis componencial", encontraremos que poseen una serie de "atributos". Estos atributos son compartidos más o menos entre todos los conceptos. De ahí su familiaridad.

Por ejemplo, el concepto "tradición de investigación" de Barnes posee (o refiere) los siguientes atributos:

- a) procedimientos,
- b) representaciones,
- c1) conceptos y
- c2) clases de problemas.

De estos cuatro atributos, el a) está presente en los conceptos de

Laudan y de Toulmin. Ello quiere decir que existe un nexo familiar entre el concepto *tradición de investigación* de Barnes y Laudan y el de *disciplina* de Toulmin. La autora recorre cada uno de los conceptos exponiendo sus atributos. Del cruce entre los conceptos y cada uno de los atributos que los integran, González construye una matriz a partir de la cual se pueden establecer los principales criterios para comparar y evaluar las teorías.

Tenemos, entonces, que los atributos compartidos entre los conceptos se reducen a:

- a) los métodos y técnicas de cada disciplina particular;
- b) orientaciones teóricas;
- c) teorías y conceptos teóricos;
- d) valores metodológicos y evaluativos;
- e) valores sociales; y
- f) presupuestos epistemológicos sobre las variables a estudiar.¹⁶

Ahora bien, a dichos conceptos, que derivan de la filosofía, podemos incluirlos como orientaciones metateóricas para la antropología. De la incorporación de éstos podremos entender las distintas líneas de trabajo en tal campo del conocimiento.

Las orientaciones que la autora encuentra se pueden explicitar en dos conjuntos: el conjunto A, formado por f) y d) —a este conjunto le llama orientaciones metateóricas—, más el conjunto B —que le llama orientaciones teóricas metateóricas—, formado por b), a) y c).¹⁷

A partir de estos dos conjuntos de orientaciones (que considerados como un solo conjunto constituyen lo que se llama la lógica de la investigación científica) se podrán hacer explícitos los contenidos de estas orientaciones en cada una de las teorías antropológicas, para poder comparar y

elegir objetiva y racionalmente cada una de las teorías antropológicas de la cultura que existen.

De esta forma, la posibilidad de desarrollo y comparación teóricos se establece desde dos dimensiones: la filosófica y la antropológica. A partir de ahí la autora buscará exponer a través de tres antropólogos: Meillassaux, Heritier y Marwick, las orientaciones metateóricas que presentan éstos, respectivamente. Ahora bien, aquí es necesario aclarar que cada una de estas orientaciones posee en sí misma un contenido que debe ser valorado, pues implica una carga teórica. Con esto se quiere decir que, por ejemplo, los elementos *a)*, *b)* y *f)* tienen determinado "valor" o carga, según del autor que se trate. No será lo mismo: Lévi-Strauss o Radcliffe-Brow, Harris u otro cualquiera.

Es más, cuando se está hablando desde las orientaciones metateóricas es necesario tener en cuenta que se está haciendo referencia a "supuestos sobre objetivos explicativos y métodos adecuados para resolverlos". Así, Aurora González identifica las orientaciones relativistas y las comparativistas. Estas orientaciones están sometidas a la evaluación. Pero no sólo ellas. Es necesario considerar, además, las orientaciones teóricas. Estas últimas "son modelos heurísticos, hipótesis generales, que guían la formulación de hipótesis teóricas concretas y que deben probar su valor [con] la generación de hipótesis que soportan la contrastación"¹⁸

En todo caso, lo importante aquí es contribuir a la demarcación y elección racional de las teorías; ello sin necesidad de elaborar un nuevo principio metafísico que guíe la investigación científica.

Está por demás insistir en que la autora considera posible, a

través de esta serie de principios contrastadores y evaluadores de la actividad de la antropología, definir las pruebas tanto teóricas como empíricas para poder decidir, en el caso del matrimonio que revisan estos tres autores.

Esto es parte de su convicción popperiana de que es necesario pensar a la actividad científica como una actividad racional donde se argumenta y debate para evaluar la capacidad de refutación o contrastación de nuevas teorías.



Uno de los encuentros más difíciles de asimilar para las ciencias sociales fue el de su propia imagen. El espejo en el que podían mirarse para autoconstruirse, está roto. Hay mil posibilidades, en la multiplicidad de imágenes que arroja ese espejo, de autonombrarse, en fin, de poder constituirse.

El espejo que refleja a las ciencias de la naturaleza parece, con mucho, el más claro para la mayoría. Sin embargo, hay otras posibilidades de reflexión. La filosofía, que forma parte de este juego de imágenes, ha pretendido ser algunas veces la nítida luz sobre la cual se reflejen las ciencias, y otras veces el rayo crítico que hace buscar otras imágenes que puedan guiar a las ciencias sociales en el trabajo de autoconfirmarse e identificarse dentro de los saberes.

Quizá este pequeño recorrido haya arrojado imágenes y figuras poco claras y definitivas. Y acaso lo único que queda es no pretender encontrar una imagen única, un único camino hacia la constitución de las ciencias sociales. Hablar de la antropología y de su fundamento metodológico como un espejo perfecto de la

naturaleza de lo social y de lo cultural nos dejará con poco entre las manos.

De ahí la riqueza de los intentos de Aurora González y Luque Baena. Ellos representan un esfuerzo por plantear, cada uno en su extremo, las posibles imágenes que puede arrojar el espejo y, por lo tanto, mostrarse como guía en el caso del quehacer constructivo de las teorías antropológicas.

Pensamos que cualquier incursión hacia la filosofía de la ciencia, desde la antropología y en general desde las ciencias sociales necesita encontrar puntos, espacios de apoyo a partir de los cuales construir un verdadero diálogo. Las dos sugerentes propuestas que hemos venido reseñando son sólo una vía posible desde la cual se puede comenzar a construir estos espacios.

Así, recorrimos la propuesta de la metáfora que, desde la filosofía, podrá marcar un camino para la ciencia antropológica. Este camino que se aleja —por no comprometerse— de los problemas que entrañaría tomar una posición en cuanto a las teorías como competidoras de la explicación de los fenómenos de la cultura, lo enfrentamos a otra senda.

La segunda vía posible que aquí revisamos nos propone un máximo acercamiento al compromiso filosófico. Pero éste peca en el sentido de que, si lo tomamos hasta sus últimas consecuencias, caeremos en la normatividad filosófica que acabará perdiendo de vista la riqueza de la historia del trabajo antropológico mismo.

Lo único que nos queda por decir es que esto es sólo un comienzo, importante e interesante, para un mejor y más claro acercamiento entre los discursos que tejen las ciencias sociales y la filosofía de la ciencia.

Notas

¹ Agradezco a Rodrigo Díaz sus observaciones y sugerencias, sin ellas este artículo no hubiera sido posible.

² González Echeverría. Aurora. *La construcción teórica en antropología*. Barcelona, Anthropos, 1987. Luque Baena, Enrique. *Del conocimiento antropológico*. Madrid, Siglo XXI, 1985.

³ Por unificación el autor entendería que, algunos antropólogos como Nadel, Marvin Harris o Morgan, sostienen que sólo bajo un fundamento metodológico común a las teorías antropológicas será posible hablar de una ciencia paradigmática, esto es unificada. vid. Introducción y capítulo v.

⁴ Luque Baena, *Op. Cit.*, pp. 53-54.

⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰ *Ibid.*, Vid. pp. 202-210.

¹¹ González, A. *Op. Cit.* La autora se propone discernir estos problemas específicamente para las acusaciones de brujería, los recursos de la adivinación, pp. 15-17.

¹² González, *Op. Cit.*, p. 15

¹³ *Ibid.*, p. 13

¹⁴ *Ibid.*, p. 16

¹⁵ La autora citando a Scheineider usaba con precauciones los términos acuñados por Dumont y que al hablar de "teoría de la alianza" y "teoría de la filiación", sólo quería significar que "en ciertos aspectos *cuidadosamente determinados* (cursivas del autor) Lévi Strauss, Dumont, Leach y Needham están generalmente de acuerdo entre sí y en desacuerdo con Fortes, Goody,

Gough y Gluckman, que a su vez están más de acuerdos en ciertos puntos entre sí que con los anteriores. Dilucidar cuáles sean estos acuerdos, es un tema que es necesario abordar para discutir si es posible o no la comparación entre los diferentes desarrollos científicos. Aunque por su naturaleza creo que no sería posible establecer un inventario exhaustivo de todos ellos", pp. 162

¹⁶ *Ibid.*, p. 175

¹⁷ Los elementos f), d), b), a) y c) corresponden, en el orden que se mencionan, a: presupuestos epistemológicos sobre las variables a estudiar; valores metodológicos y cánones de evaluación; orientaciones teóricas; métodos y técnicas de cada disciplina particular.

¹⁸ *Ibid.*, p. 189