

“CULTURA: PARADIGMA, PROGRAMA O TRADICIÓN DENTRO DE LA ANTROPOLOGÍA. REVISANDO EL UNIFORMISMO EN LA TEORÍA CULTURAL.”

Los conceptos de cambio científico y cambio cultural

Así se vio conducido [Pascal] a hacer aquella distinción fundamental entre el “espíritu geométrico” y el “espíritu de fineza”. El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos. Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza.

-Cassirer 2012, p. 28-29-

Hay, por necesidad, una relación entre el cambio científico y el cambio cultural, ya sea porque uno provoca al otro, porque están estrechamente relacionados, o porque existe la unicidad científica, pero este tema debe ser atendido al menos superficialmente por medio de la revisión de los exponentes más importantes del concepto de “cambio científico”.

Esta relación se vuelve más evidente cuando se toma a la Teoría Antropológica como punto de partida para la mencionada comparación. Aunque este proceso no se profundizará, al menos sí se ensayará una aproximación al problema y se expondrán las problemáticas más acusadas a las que pocos han puesto atención.

Para Shapere, toda teoría científica debe evaluarse de acuerdo a los conceptos “principio de rechazo a la anticipación de la naturaleza” (que es como el razonamiento científico se separa del sentido común); “principio de internalización científica” (que en la aplicación científica tiene que ver con la racionalización de las observaciones y su calificación); “éxito” (que tanta predictibilidad tiene una forma teórica o metodológica dentro de determinado “dominio” del conocimiento); “relevancia” (que tan importante es esa forma dentro del dominio de conocimiento); y “libertad de dudas específicas e irremediables” (diferentes de las dudas generales

aplicables a cualquier tipo de conocimiento.

Si bien Shapere se separa de los filósofos tradicionales al entender la importancia del “conocimiento de partida o inicial” de los grupos científicos dentro del proceso de cambio científico, también marca su distancia con los relativistas kuhnianos al establecer el proceso de “cadena de razonamiento” dentro del proceso de valoración de teorías y/o metodologías rivales, de tal forma que deja claro que el proceso de cambio es racional en vez de gestáltico y constreñido al cambio paradigmático. Aunque esta constancia científica no es más que otro tipo de relativismo, a saber: la racionalidad científica.

Si quisiéramos aplicar esta valoración a las teorías antropológicas tendríamos dificultades desde el primer punto. ¿De qué forma se separa el antropólogo del sentido común? Sobre todos si partimos de la idea de que:

La concepción del sentido común como un núcleo de creencias fuertemente atrincheradas por la práctica cotidiana puede ligarse a otra noción fundamental para la filosofía contemporánea: el concepto de “tradición”. Por tradición puede entenderse en general un conjunto de normas, creencias, prácticas, etcétera, a veces incorporadas en instituciones y no siempre explícitas, que constituyen un marco global en el que vive una comunidad, y que en varios aspectos le proporcionan identidad. Es evidente el paralelismo entre ambos conceptos, pero el sentido común y la tradición se manifiestan a distintos niveles [...] Desde el punto de vista fundamentalista sobre el sentido común, sus creencias son verdades inmutables y permanentes emanadas de la propia esencia de la razón humana y que por tanto trascienden cualquier marco cultural o tradición. Serían, entonces, el núcleo común de toda tradición válida desde el punto de vista racional, y proporcionarían un parámetro fuerte de decisión sobre qué creencias o prácticas son erróneas o absurdas, a saber, aquellas que vayan en contra del sentido común... (González, 2004, pp. 16-17).

En la primera parte de esta definición, el sentido común es una especie de núcleo cultural y, por lo tanto, un objetivo de la teoría antropológica. Además, metodológicamente hablando, todas las perspectivas que parten de una representación social no tienen, en sentido estricto, una separación del sentido común, de hecho, son una hiper descripción del mismo.

De hecho, en apego a lo expuesto por Shapere y la definición de González de Luna, un investigador tendría que separarse del sentido común de la sociedad en la que creció, para adentrarse en el tipo de sentido común desarrollado como científico.

Sin embargo, en una segunda parte de la definición nos encontramos que el sentido común es definido como “esencia de razonamiento”, “separado de cualquier marco cultura” y como “verdades inmutables”. Como hemos visto en los capítulos anteriores, no existe en la teoría antropológica algún concepto de razonamiento humano superior a su marco cultural o que pueda trascenderlo, por el simple hecho de que la realidad se valida socialmente y está asociadas al entorno. Lo que hace “común” a determinados pensamientos es su relación vinculante con el otro social y el ambiente. No hay nada en la historia del pensamiento científico ni en el pensamiento antropológico que nos lleve a pensar que existen “verdades inmutables”, por el contrario, ambas tradiciones nos refieren al cambio constante como algo habitual.

La discusión sobre el “sentido común” es todavía más complicada. El antropólogo estudia el sentido común que se asemeja a la tradición y niega que exista algo que sea inmutable. De hecho, su metodología parte de contrastar el propio sentido común (científico, pero también cultural), de aquel que observa en la población objetivo. No le llama “sentido común”, sino Ethos. Para él, tanto el antropólogo como el científico poseen un ethos, lo mismo que el individuo social. Y ese pretendido “saber inmutable” es parte del ethos en contra del cual el científico tiene que luchar para poder conocer realmente.

Este proceso es parte de su internalización del conocimiento. El ethos es parte de la cultura y lo podemos caracterizar gracias a la comparación de diferentes sociedades en donde se ha presentado una categoría análoga. Asumimos como científicos sociales que existen categorías de orden social que construyen la realidad de los individuos y a eso le llamamos cultura, independientemente de si una comunidad determinada la denomina así o no. Es decir, predecimos que cada población generará un sistema simbólico de interpretación de la realidad que ordenará a la sociedad de una forma particular.

El concepto cultura ha demostrado tener éxito, dominio y relevancia en los términos de Shapere, a pesar de ciertas tendencias recientes a deconstruirlo o cuestionarlo. Abímbólá (2006) hace una distinción entre metodología amplia y metodología estrecha, caracterizando a la última como universal y exclusiva del quehacer

científico y a la primera como aquella que no sólo es determinada por el “conocimiento de partida”, sino que además determina las formas de observación posibles. Esta distinción se asemeja a la de Macrocultura para los procesos de la llamada “Cultura” con mayúscula y Microcultura para los fenómenos particulares que, además, necesitan del desarrollo de una metodología particular.

También retoma la distinción entre hechos científicos –aquellos que necesitan de presupuestos teóricos amplios-, y hechos crudos –aquellos que no necesitan de presupuestos de ninguna especie o que los que usan son de un nivel muy bajo de complejidad-.

En Ciencias Sociales en general, pero en la Antropología en particular, el conocimiento científico se desarrolla siempre sobre hechos del tipo científico, pues necesitan de una cantidad impresionante de presupuestos y constructos para poder expresarse. A pesar de que muchas veces se ha enunciado la imposibilidad del antropólogo de conseguir observaciones objetivas, siguen sin hacerse evidentes las razones de construcción de objetos de estudio. Dicho de otra forma, el observador social no siempre racionaliza su cercanía o lejanía del constructo social que estudia, porque se percibe como un continuo. Esta continuidad hace caso omiso de la variabilidad cultural en muchas ocasiones, presentando las nociones culturales propias y ajenas como polos de un mismo fenómeno.

El concepto cultura se nos presenta entonces como desprovisto de uso racional, pues algunas veces se utiliza al interior de una teoría particular de orden micro, otras desde una teoría general de espectro macro, pero casi siempre como un principio metafísico que no se explica, sino sólo se da por sentado y genera procesos heurísticos en un doble sentido: por un lado en el objeto de estudio que la experimenta inocuamente, y por otro por parte del observador que lo coloca dentro de un marco explicativo ambiguo. Sin duda falta mucho que revisar sobre el uso de este concepto en antropología.

Por otra parte, esta falta de definición de la magnitud y alcance del concepto transfiere su ambigüedad a la construcción de categorías y al préstamo de conceptos. La estrecha relación que existe entre modelos, metáforas y analogías en el desarrollo de conocimiento científico, así como en el habla cotidiana con los

conceptos antropológicos, hace que las interpretaciones y construcciones de categorías en Antropología menos asequibles.

En la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló, al mismo tiempo y con formas muy semejantes, la teoría evolutiva basada en la idea de modificación con descendencia debida a la influencia de factores exógenos. Si bien es cierto que Darwin es el más recordado fundador de la teoría, tanto Wallace como Herbert Spencer apuntalaron y ayudaron delinear el concepto de evolución que hoy conocemos. De hecho, el mismo concepto “evolución” no fue utilizado en forma por Darwin sino hasta que en el argot científico tomó popularidad de la pluma de Spencer (Carneiro, 2003).

Carneiro (2003) nos explica que es en 1857 cuando Spencer define el término evolución en su libro “Progress: Its Law and Cause”, en dónde rompe definitivamente con el uso que había tenido en términos del sentido común, a saber, la capacidad de los organismos de desarrollar facultades o potencialidades intrínsecas diseñadas bajo una especie de plan. Spencer le retira al término sus condiciones metafísicas y lo define como “el cambio de lo simple a lo complejo a través de un proceso de diferenciación progresiva:

Evolution is a change from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; through continuous differentiations and integrations. (Spencer 1863:216 en Carneiro 2003, p.5)¹

Como tal, Spencer había propuesto el concepto para los procesos culturales y luego lo propone de una forma más general para muchos otros procesos, entre ellos los biológicos. Darwin retoma la definición de Spencer para incluirla en su teoría del cambio biológico, de donde conserva la idea de progreso direccional y aumento de complejidad.

En la antropología, el concepto evolución viene de Darwin y no de Spencer. Tylor retoma el concepto de cambio con modificación, así como la idea básica de progreso y aumento de complejidad, pero en la traducción de ciencia social a biológica y de regreso, Tylor pierde de vista la fuerza de la teoría Spenceriana que reside, sobre todo, en el cambio provocado por una cantidad fuerte de variación

¹ La evolución es un cambio de una homogeneidad infinita e incoherente, hacia una heterogeneidad definida y coherente; a través de diferenciaciones e integraciones continuas.

ordenada. Le costó mucho trabajo a la Antropología deshacerse de la idea metafísica de evolución entendida como este plan maestro que se va desarrollando poco a poco, y la idea de progreso cultural de Tylor no ayudó a esto. Si bien el evolucionismo social “duro” ha sido abandonado y retomado por la Antropología en varias ocasiones, aún se conserva gran parte de su vocabulario y de sus expresiones que tienden a confundirse entre lo metafórico y lo literal. Adicionalmente el habla cotidiana ha conservado mucho de su espíritu, y campos tan alejados como el administrativo han recuperado sus conceptos como parte de sus propuestas sobre “liderazgo”, “competencia”, etc.

Sin embargo, no hay que olvidar que el mismo modelo evolutivo de Darwin se nutrió de una cantidad importante de metáforas y analogías -algunas estructurales, otras de procesos y muchas sólo de palabras-, de campos como la Economía. Un ejemplo de esto lo tenemos en la analogía que estableció de la competencia entre especies y la fuerza de la selección natural, con la competencia en el mercado y la fuerza de la mano invisible. Una analogía que no es explícita, pero cuya presencia metafórica asalta al lector del Origen de las Especies.

Desde ese momento de la teoría evolutiva hubo muchas adecuaciones en el concepto de cambio que no fueron retomadas por la antropología. Una de las primeras y más importantes tiene que ver justo con la idea de progreso dirigido, que fue relegado a un proceso accesorio, es decir, que puede pasar pero que no está dentro de las fuerzas centrales del cambio (aunque hay autores como Lewin (1992) que siguen defendiendo el aumento de complejidad como uno de los sentidos principales de cambio, sobre todo en el registro arqueológico).

La propuesta cultural de la evolución sigue defendiendo el aumento en la complejidad de la cultura como la principal fuerza o razón de cambio. Esta postura sólo estaría de acuerdo con parte de la teoría discontinua de la evolución que propusimos desde el principio de este trabajo, y obedecería específicamente a la jerarquía ecológica:

...la descripción de la naturaleza biótica que yo propongo [...está] distribuido simultáneamente en dos sistemas jerárquicos: la jerarquía genealógica (con sus genes, cromosomas, organismos, demes, especies y taxones

monofiléticos) y la jerarquía ecológica (con sus proteínas, la jerarquía somática de los organismos, las poblaciones, las comunidades y las unidades ecológicas superiores) (Eldredge 1997, p. 19)

Si como nos dice Eldredge hay un tipo de competencia relacionado con cada tipo de jerarquía, a la ecológica le corresponde el tipo de competencia energética que tiene completa correspondencia con la teoría cultural propuesta por los evolucionistas culturales clásicos, así como son los neoevolucionistas culturales como Harris, White y Goldschmidt.

Pero la cultura es también, sobre todo en su estrato material, un preservador, replicador y generador de información, de ahí que también se le aplique el tipo de competencia inherente a las jerarquías genealógicas, y en este sentido no se busca el aumento de complejidad, sino la preservación de la expresión de esta información que ha mostrado ser eficiente. Es en esta dimensión donde todos los particularismos históricos encuentran un espacio no explorado. La historia evolutiva biológica también es contingente y particular, pero sus ritmos de cambio siguen patrones generales que no han sido explorados en antropología.

Quizás lo primero que habría que dejar en claro es si los procesos de cambio de la biología y el propio concepto de evolución va a tomarse como una analogía (procesos con ritmos y formas semejantes pero con historias diferentes); como una metáfora (se describe el fenómeno utilizando el mismo lenguaje y parte de sus relaciones semánticas pero en un contexto con particularidades explícitamente diferenciadas) o como un continuo natural y científico (donde se aplican a la escala correspondiente los procesos debidos).

Hasta ahora la traducción se ha hecho de forma metafórica libre y ha fallado en la elección de procesos excluyendo una parte importante de aplicación directa a la evolución de la cultura. Por lo que, para considerar desarrollar la teoría cultural como una analogía de los procesos biológicos, habría que dejar muy clara la separación del ser humano del resto de los organismos y plantear las semejanzas y diferencias en los ritmos y procesos de cambio.

Sin embargo, considero que esto también sería un error, de la misma magnitud que pensar que el progreso se debe medir a partir de una estrategia histórica de aumento en la complejidad de las estructuras tecnológicas, o incluso, que la evolución es sólo un proceso de cambio basado en el progreso. Creo que este es un acto de soberbia científica. Es una postura autocomplaciente que, hablando de la estrategia tecnológica en tiempos evolutivos, no ha mostrado su eficacia si bien parece ser muy eficiente.

La confusión reside, a mi parecer en el tipo de pregunta que debe hacerse el antropólogo, dicho de otra forma, si el antropólogo debe dirigirse hacia lo particular y filosófico del problema humano (la indagación de su naturaleza en términos de espíritu), o debe dirigirse hacia el tipo de preguntas generales que la ciencia responde (su esencia en términos materiales).

De tal forma, si se piensa generar una antropología de corte científico, es necesario construir una continuidad teórica con respecto a la teoría de la evolución en donde se inserte la descripción de los fenómenos particulares de la especie humana.

¿Por qué no retomar la definición de Evolución propuesta por Spencer para hablar del avance de la teoría cultural y de la labor propia del antropólogo? Al fin de cuentas el concepto “cultura” ha evolucionado de una homogeneidad infinita e incoherente, hacia una heterogeneidad definida y coherente. Ya hemos tenido muchas diferenciaciones, sólo nos falta proponer las integraciones.

El conocimiento y el problema escéptico a la luz del concepto cultura.

La revisión hecha hasta ahora de la estrecha relación entre el concepto evolutivo y el cultural nos plantea la necesidad de proponer una epistemología evolucionista. En el presente trabajo no revisaré la epistemología evolucionista ya existente y enunciadas por autores como Popper, Campbell, Quine, etc., porque ésta se basa la visión de la evolución de Dawkins que considero equivocada. En vez de eso revisaré las nociones de cambio científico, ciencia normal y programas de investigación para ubicar la presente propuesta del concepto cultura.

La idea de la epistemología evolucionista nace como una serie de intentos por resolver los problemas de la epistemología clásica utilizando la teoría evolutiva.

Los problemas de la epistemología clásica pueden resumirse en dos preguntas según Martínez y Olivé (1997):

- (a) ¿Cuáles son las bases, o los fundamentos últimos, de nuestras creencias acerca del mundo externo?
- (b) Si los sujetos que conocen no tienen un acceso directo o inmediato al mundo externo, ¿cuáles son los *criterios* bajo los cuales se puede decidir que tienen *conocimientos* del mundo externo, o que tienen creencias debidamente *justificadas*? (Martínez y Olive, 1997, p.12).

Si estas dos preguntas no pueden responderse desde la epistemología tradicional, ¿cómo contribuye una epistemología evolucionista a la solución del problema del conocimiento? Según Martínez y Olivé (1997, p.13), la epistemología naturalizada tiene como objetivos de crítica las siguientes dos ideas:

- (a) Que existen *fundamentos últimos* para nuestras pretensiones de conocimiento, y
- (b) Que existen criterios *absolutos* que permiten identificar lo que es conocimiento.

La crítica plantea dos opciones por cada una de las ideas y sus respectivas combinaciones o fórmulas: 1. (a) y (b) son verdaderas, de lo que se sigue que nuestra relación con la realidad es franca y hay un solo conocimiento verdadero; 2. (a) es verdadera pero (b) es falsa, entonces nuestro conocimiento es parcial porque hay tantos criterios posibles como realidades percibidas. Es decir que, aunque la verdad esté construida sobre fundamentos últimos, nuestra percepción de ellos es variable; 3. (a) es falsa y (b) verdadera, lo cual parece afirmar que, aunque la realidad sea cambiante hay criterios absolutos o universales que pueden aplicársele; 4. (a) y (b) son falsas, de lo que se deriva la incertidumbre y el relativismo, absolutos y paralizantes.

La ciencia dura parece moverse siempre en la fórmula 1, mientras que la antropología se ha desplazado a lo largo de su historia en las 4 opciones. Para la ciencia positiva propiamente dicha, en la que la antropología se suscribe, las fórmulas 3 (antirrealismo) y 4 (relativismo extremo) son intransitables. Pero la antropología ha demostrado que la fórmula 1 es, por decir lo menos, ingenua. Al menos en lo concerniente a la construcción cultural. Exploremos entonces la fórmula

2 un poco más.

Partamos de la definición de conocimiento como creencia verdadera y justificada (Blasco y Grimaldos 2004) en donde un S cree que 'p'; S identifica las condiciones de verdad de 'p'; S determina que 'p' es Verdadero y por lo tanto, S está justificado en afirmar que 'p'.

Esta definición clásica del conocimiento ha sido cuestionada históricamente por la postura escéptica que aparentemente es planteada al menos desde Descartes en el siglo XVII (Stroud 1990): distinguir entre lo que es y no conocimiento de las cosas que sé. La primera cosa que sale a la luz en las Meditaciones de Descartes es la necesidad de revisar nuestro conocimiento y corroborar su verdad (como en el ejemplo en que se cree que una torre es cuadrada a la distancia y sólo acercándose uno se percató de su forma cilíndrica). Esta evaluación negativa cuestiona la fiabilidad en los principios de las creencias que dependen fuertemente de los sentidos. De ser así, Stroud nos explica:

Estaríamos evaluando por tanto las credenciales de lo que en ocasiones es denominado nuestro conocimiento "sensorio", "con base en la experiencia" o "empírico"... (Stroud 1990, p.19).

Ante la duda en la fiabilidad de los sentidos Descartes establece una especie de posición inicial como ser humano que debe confiar en ellos y no dudar, pues las situaciones cotidianas (estar sentado junto al fuego con una copa en la mano) dependen de esta fiabilidad. Sin embargo, Descartes no se detiene aquí en su duda y plantea la posibilidad de no poder distinguir entre realidad e ilusión (¿cómo comprobar que no se está soñando que se está junto al fuego con una copa en la mano?).

Esta doble interrogante sobre el conocimiento, que nos propone primero confiar en lo que se percibe con los sentidos, para luego confiar en que no estoy imaginando lo que percibo (o viceversa), constituye el problema escéptico del conocimiento. La realidad puede existir en dependencia absoluta de nuestras aproximaciones a ella. Diferentes sistemas de conocimiento han logrado construcciones que coinciden con la realidad, o al menos pretenden hacerlo, pero esto no resuelve el problema de

certeza en lo conocido, puesto que la coincidencia no implica la seguridad del hecho que pretende conocerse. Los pretendidos conocimientos son continuamente reelaborados y replanteados a la luz de nuevos “descubrimientos”:

La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales de una comunidad epistémica, no implica relativización de la verdad. La verdad absoluta es una condición del consenso, por razones objetivas, de una comunidad, y del tránsito de una comunidad epistémica a otra. Porque la existencia de una realidad independiente de los sujetos, a la que puedan adecuarse sus juicios, es la única explicación racional, tanto de la coincidencia de las condiciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber. La verdad absoluta no es plenamente alcanzable por sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y será limitado por condiciones fácticas. (Villoro 2002, p. 195).

No hay una forma concisa y certera de saber que no estamos soñando (metafóricamente, pues considero que el problema de Descartes se refiere a suponer por realidad algo que no lo es), como tampoco es práctico descartar todas las posibilidades que niegan lo que creo o lo que pudiera representármeme en lugar de lo que en realidad es. Esta imposibilidad recae, como lo explicaré más adelante, en una ventaja adaptativa. Pues, como dice Stroud:

Si una ‘realidad’ imperceptible [...] nos es por siempre inaccesible, ¿qué importancia puede tener para nosotros?... (Stroud 1990, p.39).

Si es cierto que no podemos acceder a la realidad y que hay un velo que nos separa de ella entonces no tiene sentido ningún intento por explicársela o validarla. Como tampoco tiene sentido el confiar en algo de lo que creemos. Pero el “sentido común” nos lleva de inicio a intuir que sabemos, que nuestras creencias están justificadas y que de hecho se pueden validar con la experiencia. Sin embargo, el saber cotidiano no es semejante a los objetivos planteados por la epistemología:

...en el nivel epistémico se rechazan supuestos tales como la existencia de fundamentos últimos acerca de nuestras creencias en, y sobre, el mundo externo, y se rechaza también la búsqueda de criterios absolutos de conocimientos o de justificación, que puedan ser especificados a priori, y cuya validez se establezca igualmente a priori (Martínez y Olive, 1997, p.12).

El problema planteado arriba se reconoce sólo con fines filosóficos ya desde

Descartes y se desecha en la vida diaria y en el proceso habitual de conocimiento. Las dudas sobre la pertinencia de cualquier cosa no se dan en función de si se cree o si “algo” parece razonable, sino cuando se afirma que “algo” se sabe (Stroud 1990). Pero para ciertos fines, incluso científicos, establecer la confiabilidad, razonabilidad o plausibilidad de algo parece suficiente:

Sin embargo, la adecuación plena de nuestros juicios a la realidad es una idea regulativa de la razón a la que se aproxima progresivamente, en etapas sucesivas, el conocimiento de la especie (Villoro 2002, p. 195)

Esta serie de nociones implican para la epistemología tradicional algunas tesis metafísicas fuertes. Entre ellas está la que coloca a la realidad, como una serie de objetos o de hechos que existen independientemente de toda aproximación sensible o mental, incluidas las creencias y teorías (fórmula 2). Lo mismo podríamos decir de las prácticas mediante las cuales los sujetos obtienen conocimiento y datos para justificar sus creencias. Estas nociones tienen como consecuencia que la verdad es una relación no epistémica entre creencias y el mundo, o entre proposiciones y el mundo (Martínez y Olive, 1997, p.12).

El problema crucial de la epistemología, formulado correctamente –según Quine-, es el de la relación de los datos con las teorías y descripciones que los seres humanos tienen acerca del mundo externo. Pero esta relación es parte de un fenómeno natural, a saber, el del sujeto humano físico, y por consiguiente el estudio de cómo se produce esta relación entre los datos y los insumos que recibe el sujeto, por un lado, y las teorías y descripciones del mundo –que son los resultados de procesar esos insumos- por el otro, es la tarea central de la epistemología, que es entonces – en las palabras de Quine- no más que “un capítulo de la psicología, y por consiguiente de la ciencia natural” (Martínez y Olive, 1997, p.14).

De esta forma, aunque el problema escéptico plantea una discusión necesaria para el desarrollo de lo que habitualmente consideramos conocimiento, no debe ser un inmovilizador o anulador de las teorías con las que nos movemos más allá de la vida cotidiana y de la posibilidad de aplicarlas en diferentes entornos:

...the fundamental theories are not the product of inductive generalization of experience, but they are formed in the beginning at the expense of translation of conceptual means borrowed from other areas of theoretical knowledge, and only then are substantiated by experience. (Stepin, 2005)²

Hay una interacción real entre las construcciones filosóficas y científicas con las prácticas de conocimiento cotidianas, y quizá nos beneficiaría hacer más evidente esta relación e incluso aprender de ella, como nos propone Popper:

...sostengo que hay tres (o quizás más) niveles, o regiones, o mundos interactuantes: el mundo 1 de las cosas físicas, o sucesos, o estados, o procesos, incluyendo los cuerpos y cerebros de los animales y humanos, el mundo 2 de estados mentales; y el mundo 3 que consiste en los productos de la mente humana, especialmente las obras de arte y las teorías científicas [...]el mundo 1 de los objetos físicos y el mundo 2 de los estados mentales interactúan, y que el mundo 3 de las teorías científicas, por ejemplo, de las teorías médicas, también interactúan profundamente con el mundo de los objetos físicos, vía el mundo psicológico 2 (Popper en Martínez y Olivé: 1997, p. 38).

Esta misma relación de al menos tres niveles de mundos interactuantes la podemos encontrar en el trato del término cultura: la cultura material con sus evidencias físicas y sus relaciones utilitarias; la cultura social con los resultados de la interacción entre individuos que comparten el mismo horizonte de interpretación de la realidad -los procesos micro-; y la cultura sistémica que reside en la población como un sistema de información que organiza a sus miembros -los procesos macro-. No es gratuita esta semejanza entre el análisis de Popper y los diferentes tipos de acepciones para “cultura”, porque es justamente la cultura la que determina nuestra aproximación con la realidad, sea esta posible o no. El conocimiento es una facultad humana potenciada a partir de la cultura que acumula información extrasomáticamente a lo largo de varias vidas; que reconstruye esta memoria a

² ...las teorías fundamentales no son producto de la generalización inductiva de la experiencia, sino que están construidas de inicio a expensas de la traducción de significados conceptuales prestados de otras áreas del conocimiento teórico, y sólo entonces son corroboradas por la experiencia.

partir del estado de percepción de la sociedad; y que ordena esta misma información de acuerdo con el tipo de lugar que el individuo ocupe en su sociedad.

Pero, ¿cómo podemos describir la interrelación de las diferentes estructuras de cultura y cuál es la complejidad de su interacción en la construcción de una teoría de la cultura?

Podemos hablar de causalidad descendente dondequiera que afecte causalmente una superestructura a su subestructura. La dificultad de entender la causalidad descendente es la siguiente. Pensamos que podemos entender cómo cooperan las subestructuras de un sistema para afectar todo el sistema; es decir, pensamos que entendemos la causalidad ascendente. Pero lo opuesto es muy difícil de concebir. Esto se debe a que, al parecer, el conjunto subestructuras interactúan causalmente en cada caso y no hay lugar, no hay una apertura, para que una acción de más arriba interfiera. Es esto lo que lleva a la exigencia heurística de que expliquemos todo en términos de partículas moleculares u otras partículas elementales (una exigencia también conocida como “reduccionismo”) (Popper: 1997, p. 34-35).

Sin embargo, el mismo Popper sugiere que esta intervención podría funcionar como un tipo de selección normativa, es decir, que el orden de las subestructuras está regido por este proceso selectivo sin el cual habría sólo azar y caos. Esta selección es fortuita, pues la estructura inferior encaja sólo cuando corresponde con la estructura superior que así la selecciona.

...Un proceso de elección puede ser un proceso de selección, y la *selección* puede ser una selección *entre* algún repertorio de eventos fortuitos *sin ser ella misma fortuita*. Esto me parece que ofrece una solución prometedora a uno de nuestros más inquietantes problemas: el problema de la causalidad descendente (Popper:1997, p. 35)

En la relación que se formula entre los diferentes niveles de la pregunta antropológica, una teoría cultural evolucionista y que atiende a los niveles macro como la que se propone, funciona como una superestructura normativa que organiza los datos construidos por la etnografía, o procesos micro, en al menos dos grupos: los datos correspondientes a la jerarquía ecológica (competencia por energía) y los datos correspondientes a la jerarquía genealógica (competencia por información).

Sin embargo, para que esta estructura formal de cuerpo teórico funcione, es necesario hacer algunas precisiones a la forma como se han venido realizando las evaluaciones del lado energético como del lado informático.

El método comparativo requiere de un elemento unitario que pueda ser comparado, tal como se ha expuesto en el capítulo 2, y es aquí donde la mayor parte de la teoría cultural falla, tanto en no explicitar este sentido de lo comparable, como en no enunciar como va a realizar esta comparación. Otro de los puntos débiles de la teoría cultural es la pretendida objetividad de la clasificación de la cultural. Tylor, por ejemplo, habla del nivel de las instituciones jurídicas, religiosas, científicas y tecnológicas, pero estas instituciones funcionan, a la luz de los procesos evolutivos, como estrategias conductuales cuyo valor sólo está dado a partir de la importancia histórica que han tenido, no han probado su eficacia adaptativa, pues sólo conocemos su relevancia en un periodo de tiempo limitado. Todas las clasificaciones siguientes repiten este error. Es como apostar en función de cuantos individuos favorecen determinado resultado (una tendencia), en lugar de apostar a las posibilidades reales de que se dé un resultado gracias a la información que poseemos (valoración de las variables). Dicho de otra forma, es hacer estadística en vez de ciencia.

Siguiendo la idea de reivindicar las categorías evolutivas en los planteamientos culturales, quizá deberíamos darle más peso a otro tipo de indicadores que tengan una relación más estrecha con las funciones adaptativas. Por ejemplo, la estrategia de socialización humana ha probado tener una importancia superior en nuestra historia evolutiva, pues al menos cuatro de las características fisiológicas de la especie, ligadas estrechamente con el comportamiento sexual y reproductivo, son evidencia de su fuerza en los procesos adaptativos humanos.

Si la estrategia de socialización es tan relevante, entonces la cultura debería medirse en función al poder cohesionante de la población que la desarrolla.

La cohesión se mide por:

1. Flujo de información
2. Interdependencia y uso efectivo de los recursos
3. Ocupación efectiva

4. Reglas homogéneas
5. Nivel de relación intersubjetiva

Esta clasificación permite entender por qué determinadas culturas reducen su capacidad técnica o científica ante procesos de escasez, mientras otras dan un salto para depender más de su capacidad tecnológica. La relación de este tipo de decisiones, aparentemente contrarias, está dada por la “efectividad cultural” que mide la capacidad de cohesión de una población determinada, y no por un tipo no racionalizado de acumulación de complejidad a cualquier costo.

Si bien la noción de cohesión está francamente relacionada con la jerarquía ecológica, también sirve para generar categorías explicativas del lado de la jerarquía genealógica. La cohesión es una estrategia que impulsa al mismo tiempo tanto a la adecuación efectiva de las poblaciones al ambiente, como a la generación de fuerzas constrictoras de cambio. Estas fuerzas tratan de mantener, en la mayor medida posible, las particularidades históricas del sistema simbólico de interpretación de la realidad.

Habría que detenerse aquí a cuestionarse si esta idea de acumulación de complejidad tecnológica no es parte de un sistema coyuntural de apreciación de la realidad sostenido por una idiosincrasia paradójicamente arcaica, pero que al demostrar relativo “éxito” -en términos de Shapere-, se mantiene como una de las nociones intersubjetivas más cohesionantes.

Pero regresando a la relación entre las jerarquías genealógica y ecológica, es necesario generar categorías de análisis de lo particular que se relacionen con el todo, como las que hemos expuesto arriba, pues como bien dice Carneiro al respecto de Spencer:

Thus we observe a growing realization on Spencer's part that an explanation of social evolution in terms of individual behaviour alone was inadequate. The cultural matrix in which individuals live and the envioning conditions impinging on them had to be brought to bear in order to create a satisfactory explanation of evolution (Carneiro 2003, p. 50)³

³ Así observamos una creciente comprensión por parte de Spencer de que una explicación de la evolución social en términos de comportamiento individual por sí sola era inadecuada. La matriz cultural en la que viven los individuos y las condiciones ambientales que les afectan tenían que ser traídas a cuenta con el fin

Como vemos en esta cita, Spencer se percató de dos principios fundamentales para la construcción del cambio social. Por un lado, la imposibilidad de hablar del individuo en términos de análisis, pues la cultura es el producto de una sociedad. Por otro lado, la influencia de las características espacio temporales en que el fenómeno tiene lugar. Si las condiciones cambian al nivel de ser perceptibles en términos de amenaza para una sociedad, entonces las estructuras que soportan esta noción de realidad deben cambiar. Estos cambios se producen en términos de adecuaciones.

Las adecuaciones son cambios en la estructura mental y conductual de un grupo de individuos al interior de una población. La flexibilidad del cerebro humano permite que quien nace en un ambiente con determinadas adecuaciones, las haga parte de su estructura de creencias, así como de su bagaje conductual. Esto no quiere decir que el mismo individuo no sea sensible al ambiente cultural dominante o recurrente. El que toda una población sea sensible o susceptible a determinada noción o a toda una categoría de estas, es claro indicio de que se trata de un fenómeno cultural, del cual se puede participar en menor o mayor grado de acuerdo a qué tantas adecuaciones afecten al individuo. Al igual que las características físicas en una población, las adecuaciones compiten entre sí en un sistema cultural sufriendo procesos selectivos de eliminación, permanencia y recombinación, es decir, su eficacia se mide a partir del individuo que las posee en determinada población. Es la combinación de las adecuaciones en una población, no en un individuo, la que le permite a determinada sociedad adaptarse al entorno.

Pero si la cultura está conformada por adecuaciones que son seleccionadas por un orden estructural interno, por un lado, y por las condiciones ambientales, por el otro, entonces la realidad se presenta como una función adaptativa, y por lo tanto fluctuante en la medida que las condiciones internas y las ambientales varíen. Por lo tanto:

- a) Los fundamentos últimos para nuestras pretensiones de conocimiento están en función de procesos adaptativos a posteriori

- b) No existen criterios absolutos de conocimiento por que estos están en función de una dinámica de validación tanto interna como ambiental

El problema escéptico es el mismo que el de los límites y facultades de la cultura, por lo tanto, al analizar los alcances del conocimiento describimos también los de la estructura cultural.

Kuhn y Popper: el cambio científico a la luz del cambio cultural

Cuando tratamos de entender los procesos de cambio científico al interior de la Antropología, nos topamos casi siempre con explicaciones desde la física que tienen poca o nula aplicación a las Ciencias Sociales. Sin embargo, no podemos dejar de apreciar la estrecha relación que existe entre las propuestas de cambio científico y las aproximaciones que se hacen al cambio cultural, como si fueran procesos unidos intrínsecamente por su capacidad cognitiva. ¿No serían, en términos kuhnianos, problemas con estructuras inconmensurables? O, como diría Popper, es justamente en esta importación de elementos donde encontramos la riqueza y el verdadero avance de la ciencia.

Según Popper, la diferencia esencial entre él y Kuhn está planteada, primero, desde la distinción entre ciencia normal y ciencia extraordinaria. Para Popper el uso de ambos términos posibilita la caracterización del descubrimiento científico a partir de la actividad científica extraordinaria, mientras que lo "normal" de la ciencia no tiene sentido sino en la praxis. De la misma forma piensa que Kuhn califica a los estadios normales como parte de un proceso cíclico que ayudan a la ciencia a avanzar, pues en este estado se plantean y acumulan preguntas hasta que, en determinado momento, se necesita de un replanteamiento del paradigma central. Para Popper, el cambio de percepción de los problemas es el que lleva a la reformulación y no a la inversa (Popper 1975). Además, dice:

Creo que la ciencia nos sugiere (de manera tentativa, por supuesto) una imagen de un universo que es tentativa o incluso creativa; de un universo en el cual surgen *cosas nuevas*, en *niveles nuevos*. (Popper en Martínez y Olive, 1997, p.29)

El principal desacuerdo, sin embargo, lo coloca Popper en la afirmación de que en los periodos de ciencia normal hay sólo un paradigma dominante que es el que rige la investigación, pues, para él, aunque esto es aplicable a determinadas ciencias como la astronomía, no puede aplicarse a otras ciencias en donde hay varias teorías compitiendo por explicar preguntas de investigación. De la misma forma, Popper afirma que es en la comparación de la ciencia donde se encuentra la verdadera riqueza del conocimiento, en oposición a la inconmensurabilidad que propone Kuhn entre los nuevos planteamientos y los anteriores; entre las preguntas formuladas a la luz de los nuevos paradigmas y las estructuras generadas por los paradigmas abandonados.

Si estamos con Kuhn, lo que se diga del cambio cultural pertenece en sentido estricto a la Antropología y lo que se diga al respecto del cambio científico es aplicable a la disciplina como tal, pero no al desarrollo y evolución de los contextos al interior de sus teorías. Cualquier préstamo metafórico o construcción analógica sólo tendrá sentido a la luz de las lógicas internas de la disciplina y nunca como traducciones literales, pues gran parte de la pertinencia de la ciencia se debe a la posibilidad mínima de las comunidades científicas de hablar en los mismos términos de objetos semejantes pues como dice Kuhn:

La práctica de la ciencia normal depende de la habilidad, adquirida a partir de ejemplares, de agrupar objetos y situaciones en conjuntos de semejanza que son primitivos en el sentido de que el agrupamiento se realiza sin responder a la pregunta “¿Semejantes respecto a qué?” Así pues, uno de los aspectos centrales de cualquier revolución es que cambian algunas de las relaciones de semejanza. Los objetos que se agrupaban antes en el mismo conjunto se reúnen después en otros distintos y viceversa [...] Dado que la mayoría de los objetos, e incluso de los conjuntos modificados, siguen agrupándose juntos, normalmente se conservan los nombres de los conjuntos. Con todo, la transferencia de un subconjunto ordinariamente forma parte de un cambio crítico en la red de interrelaciones entre ellos. [...] Por consiguiente, no es de extrañar que cuando se producen tales redistribuciones, dos personas cuyo discurso había procedido anteriormente con una comprensión aparentemente plena, puedan encontrarse repentinamente con que responden a los mismos estímulos con descripciones y generalizaciones incompatibles... (Kuhn 2013, pp. 383-384)

Este tipo de cambios son los que ocurren en la Antropología prácticamente desde el inicio de la disciplina en el siglo XIX. Si bien en muchas ocasiones hay pequeñas

comunidades que pueden operar en términos de compatibilidad epistémica, la mayor parte del tiempo ha existido una profunda discrepancia con respecto de los términos que el propio Kuhn denomina “generalizaciones simbólicas” y que son las que le dan sentido y unidad a una práctica disciplinar. De ahí se deduce que la antropología no ha pasado por este momento de ciencia normal que Kuhn describe. No se ha podido establecer, como se ha estado argumentando a lo largo de este trabajo, lo comparable en las sociedades humanas de forma estable. Lo mismo pasa al nivel ontológico de la cultura, si bien Martínez y Olivé nos ilustran sobre esta postura de Kuhn:

...La idea que Kuhn promovió de manera excelente fue la de que el conocimiento es algo que se produce y se acepta colectivamente. Esto no significa que el estudio de los mecanismos mediante los cuales los individuos adquieren sus creencias no sea importante para dar cuenta de los problemas de conocimiento, pero si su idea es correcta, entonces, aunque se rechace la epistemología tradicional, ésta no puede ser sustituida únicamente por la psicología... (Martínez y Olive, 1997, p.15).

Como hemos visto a lo largo de los apartados anteriores, por un lado, hay una estrecha relación entre los procesos de cambio científico y cambio cultural, pues la relación con la realidad se da en función de procesos adaptativos que por su magnitud llamaremos adecuaciones.

Estas adecuaciones sufren procesos selectivos internos al entrar en competencia del tipo informático, y ambientales por el proceso de competencia energético. Debo decir que este concepto es opuesto a lo que Popper, Campbell y Quine (1995) proponían en su epistemología evolutiva, porque ellos utilizan el sentido de evolución utilizado por Richard Dawkins que, como ya se explicó en el capítulo 3 es inadecuado por reducir la selección a un nivel de organización por debajo de la expresión e ignorar los dos tipos de jerarquías implicadas en la presente propuesta. Sin embargo, estamos con Martínez y un tanto con Campbell al decir:

...Martínez considera que las unidades de cambio son poblaciones de reglas heurísticas y de técnicas experimentales que naturalmente deben considerarse como características tradicionales o comunidades científicas, no meramente de científicos individuales. En este tipo de modelo, lo que se somete a la selección no son ideas abstractas o conceptos o teorías o hipótesis, sino reglas heurísticas, maneras de resolver problemas, técnicas experimentales, mecanismos o procedimientos para la construcción de

fenómenos, cuya variación es ciega en el sentido de que las reglas heurísticas o los mecanismos para la producción de fenómenos no varían directamente en respuesta a los problemas, sino que preexisten en su gran mayoría como “variabilidad oculta” en el cultivo de diferentes técnicas para resolver problemas en diferentes comunidades, algunas de las cuales, debido a su éxito, tienden a propagarse, y otras, por su falta de éxito, tienden a abandonarse (Martínez y Olive, 1997, p.22).

De la misma forma hemos visto que los préstamos de una ciencia a otra deben ser evidenciados en su sentido o intención (metafóricos, análogos o de continuidad epistémica).

Regresando a Kuhn y Popper, el segundo punto de desacuerdo se plantea sobre la concepción de realismo que ambos sostienen: mientras que Kuhn sería relativista, Popper sería absolutista. Esta distinción los lleva a plantearse la comunicación y el debate científico a diferentes niveles.

Para Kuhn no habría posibilidad de discusión más que dentro del mismo marco general, paradigma o sentido lingüístico, ya que cada paradigma supone la construcción de diferentes representaciones de la realidad, independientemente de que en el fondo exista una realidad única a la que se hace referencia (La estructura de las revoluciones científicas). Este problema podría reducirse, tal como lo explica el mismo Kuhn, a un conflicto en la traducción. De hecho, al hablar del cambio científico en sentido revolucionario (que es distinto del acumulativo) dice:

...Para mí, una revolución es un tipo especial de cambio que entraña una especie de reconstrucción de los compromisos del grupo, pero no hace falta que sea un cambio grande, ni tiene por qué parecer revolucionario a los de fuera de una única comunidad compuesta tal vez por menos de veinticinco personas. Es muy necesario comprender qué es el cambio revolucionario frente al acumulativo, precisamente porque este tipo de cambio a dicha escala reducida se da con mucha frecuencia, a pesar de lo cual rara vez se identifica o se discute en los escritos de filosofía de la ciencia (Kuhn 2013, p. 355)

Esta descripción de las revoluciones científicas por parte de Kuhn la acercan mucho a nuestra propia propuesta de adecuaciones expuesta arriba.

Por su parte Popper plantea que la única posibilidad de acceder a esta realidad única y absoluta es haciendo cada vez más construcciones teóricas que sean revolucionarias y que siempre estén con la vigilancia de la crítica dogmática, aumentando cada vez más su contenido de verdad (temple).

Intuitivamente, muchos antropólogos encuentran estos préstamos útiles al desarrollo de la teoría antropológica. Pero este préstamo debe darse siempre en estricta observancia de su aplicación, pues una estructura de análisis científico puede ser mal aplicada o traducida por no apreciar la magnitud ni el campo en que es aplicada.

Popper discurre específicamente en estos temas y plantea un paralelismo entre nuestra forma de adquirir conocimiento y lo que él llama el proceso de retroalimentación negativa que se da entre la producción de variación y la eliminación por selección.

Hace más de cuarenta años propuse la conjetura de que éste es también el método mediante el cual adquirimos nuestro conocimiento del mundo externo: producimos conjeturas, o hipótesis, las probamos, y rechazamos las que no son adecuadas. Si lo vemos de cerca, es éste un método de selección crítica. De lejos parece instrucción o, como usualmente se lo llama, inducción (Popper: 1997, p. 34).

Pero esta selección no se da en términos individuales, sino gracias a la estructura de orden superior que “delimita” por decirlo de alguna forma, la variación provocada en los niveles inferiores. Es decir, en el caso humano la posibilidad de aproximación a la realidad está delimitada por la estructura cultural de la comunidad epistémica. Pues como dice Popper:

Sugiero que la causalidad descendente puede, algunas veces por lo menos, explicarse como *selección* que actúa sobre las partículas elementales que fluctúan al azar. El carácter fortuito de los movimientos de las partículas elementales –que suele llamarse “caos molecular”- ofrece, por así decirlo, la apertura para que la estructura del nivel superior interfiera. Un movimiento fortuito se acepta cuando encaja en la estructura de nivel superior, de otra forma se rechaza (Popper: 1997, p. 35).

Podemos ver como las descripciones del cambio científico en Popper y Kuhn nos ilustran en gran medida los paralelismos con el cambio cultural, sobre todo en lo que respecta a la relación entre las “adecuaciones” y las revoluciones científicas propuestas por Kuhn. También vimos como la antropología no ha pasado por periodo de ciencia normal, dejando a los antropólogos en procesos de inconmensurabilidad entre sus diferentes posturas. Según el mismo Kuhn, la

posibilidad que les queda es reconocerse como comunidades científicas independientes o medianamente relacionadas, algo que ha pasado en muchas ocasiones entre Antropólogos Sociales, Culturales y Físicos.

Lakatos o Laudan: Programas o Tradiciones de Investigación en Antropología

Una de las preguntas que habría que plantearse al respecto de la cultura, tiene que ver con su función dentro del desarrollo antropológico. ¿Qué es más útil, verla como un Programa de Investigación o como una Tradición de Investigación?

Imre Lakatos expone su teoría sobre los programas científicos, contrastándola en todo momento con el falsacionismo popperiano. Si el falsacionismo encuentra su fortaleza en encontrar pruebas que refuten las teorías con el fin de replantearlas, Lakatos considera esta selección como totalmente racional.

En primer lugar, defiende que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación. La ciencia no es sólo ensayos y errores, una serie de conjeturas y refutaciones. [...] Pero tales casos triviales de ensayo y error no se catalogan como ciencia. La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas [...] Esas cuatro leyes sólo constituyen el “núcleo firme” del programa newtoniano. Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran “cinturón protector” de hipótesis auxiliares. Y, lo que es más importante, el programa de investigación tiene una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que [...] asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencia positiva... (Lakatos 1989, p.13)

Los programas científicos permiten hacer interna esta decisión, ya que el investigador puede decidir quedarse en un programa científico cuya funcionalidad ha sido probada como regresiva, incluso estos programas regresivos pueden subsistir durante mucho tiempo y coexistir con programas más progresivos.

...en un programa de investigación progresivo, la teoría conduce a descubrir hechos nuevos hasta entonces desconocidos. Sin embargo, en los programas regresivos las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos (Lakatos 1989, p.15)

Parece que el programa de Lakatos refleja más la práctica científica tal cual es, mientras que la corriente popperiana se queda en el deber ser.

La distinción entre historia interna e historia externa ilustra muy bien este punto:

mientras los falsacionistas ven el avance de la ciencia en la posibilidad de generar propuestas teóricas que se evalúen mediante pruebas empíricas dejando cualquier otra noción de cambio a los externalistas, el análisis de los programas científicos incluye decisiones metafísicas, externas para otras posturas, en su revisión interna del avance de la ciencia.

Mientras el núcleo duro de la teoría no sea refutado en esencia, las teorías accesorias podrán ser ajustadas siempre y cuando no sea *ad hoc*.

De esta forma, las anomalías pueden ser esquivadas y el programa científico desarrollado.

Laudan propone una alternativa a la evaluación de las teorías científicas basándose en la eficacia de una teoría, o sea, en la cantidad de problemas que puede resolver generando el menor número de anomalías empíricas y conceptuales considerables.

Al nivel empírico, yo distingo entre problemas potenciales, problemas resueltos y problemas anómalos. Los “problemas potenciales” constituyen lo que consideramos que ocurre acerca del mundo, de lo que no hay hasta ahora ninguna explicación. Los problemas “resueltos” o “reales” son esa clase de afirmaciones putativamente afines acerca del mundo que han sido resueltas por una u otra teoría viable. Los “problemas anómalos” son problemas reales, que teorías rivales resuelven pero que no quedan resueltos por la teoría en cuestión. Es importante notar que, según este análisis, los problemas no resueltos o potenciales no necesitan ser anomalías. Un problema sólo es anómalo para alguna teoría si tal problema ha sido resuelto por una teoría rival viable... (Laudan 1985, p. 276)

Para él, el objetivo de la ciencia no reside en el concepto de verdad o certidumbre, sino en la eficacia de las teorías para resolver problemas, permitiéndole a la ciencia metas alcanzables. La ciencia avanza cuando las teorías nuevas resuelven más problemas que sus predecesoras.

De inicio parece que la Antropología puede encontrar en esta postura mejor acomodo; por ejemplo, en el trato de tipos de problemas, que Laudan divide en empíricos y conceptuales. Al mismo tiempo los empíricos se pueden dividir en potenciales (cuando la teoría específica aún no ha encontrado solución al problema, pero tiene las características para poder explicarlo), resueltos (cuando la teoría ha propuesto una solución satisfactoria) y anómalas (cuando la teoría no ha resuelto el problema, pero una teoría rival y/o contemporánea sí tiene una solución para aquél).

Por su parte, los conceptuales tienen que ver con la consistencia interna de la teoría por un lado, y la relación que esta observa con el contexto científico en que se presenta. Una teoría es mejor que otra o progresiva, cuando elimina o resuelve una dificultad conceptual de su predecesora, lo cual puede suceder simultáneamente con varias teorías, contrariamente a lo que Kuhn pensaba que sucedía en los largos periodos de ciencia normal.

Laudan propone también que las comunidades científicas están organizadas por Tradiciones de Investigación, que no sólo tienen que ver con cuerpos teóricos y conceptuales más amplios de dónde se derivan teorías, sino también con conceptos de evaluación de teorías, marcos de referencia conceptuales que permiten ciertos tipos de teorías en vez de otros y con tiempos de vida mucho más amplios que las propias teorías que arrojan, pero que también son susceptibles de ser evaluados en función a su capacidad para generar teorías que resuelvan la mayor cantidad de problemas.

En este sentido, las teorías antropológicas evolutivas podrían evaluarse como progresivas a pesar de que no acumulen el conocimiento previo producido por teorías rivales, ya que se puede evaluar su grado de avance conceptual, permitiendo apreciar su potencialidad en la resolución de problemas, en vez de su evidencia empírica. Mientras que en el programa de Lakatos, las teorías antropológicas de orden particularista serían regresivas porque sólo acomodan sus datos a las interpretaciones.

Sin embargo, un Programa de Investigación tiene la facultad de “acomodar” la información en función con un centro teórico específico. Si nuestra intención es justamente proponer un esquema de cultura que reordene el alcance de las propuestas antropológicas, entonces la propuesta de Lakatos podría ser más útil.

La Antropología ha tenido, involuntariamente, un Programa de Investigación Científico alrededor del concepto cultura, y su integración a partir de una estructura tripartita puede ser ventajosa, pues como dice Keith:

When a member of K applies knowledge of F in order to interpret P, a state of affairs or something said, s/he can presume that others in the community will also apply knowledge of F in order to interpret P. The existence of F, P, and the application of knowledge of F to interpreting P is common ground for

member of the community K. Once attended to, P becomes part of F, incrementing the common ground (Keith 2001, p. 21).⁴

Así, cualquier miembro de la comunidad antropológica puede beneficiarse de uso tripartita del concepto cultura que entienda los tres niveles de complejidad como los hemos bosquejado arriba. Es decir: (a) una base material de análisis ligada a la jerarquía genealógica -sobre todo como recipiente de memoria extrasomática-, y a la jerarquía ecológica -como evidencia de nivel de desarrollo técnico-; (b) una cultura particular e histórica con análisis de la variabilidad intracultural (procesos micro) -no por este exenta de proveer de datos empíricos a los procesos mayores-; (c) un sistema cultural humano -pensado en términos de característica adaptativa y diversidad intercultural (procesos macro).

Para Cassirer (2012) la Antropología ha crecido en tres sentidos que no se reconocen mutuamente debido a su apego epistémico a la biología: por un lado se encuentra la antropología científica que ha crecido con un cuerpo teórico y de análisis sistemático importante, pero que no encuentra un sentido articulante de las discusiones que propicia; por otro, una antropología filosófica que no encuentra el punto central de la homogeneidad humana; ambas se encuentran alimentadas por la antropología empírica. Cassirer propone que el punto de articulación se encuentra la facultad simbólica de cultura, siempre y cuando se considere a esta facultad dentro de sus nociones emotivas e interpretativas, y no sólo en su aspecto razonante:

...La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*... (Cassirer 2012, p. 49).

Vemos una correspondencia entre la antropología empírica de Cassirer y nuestra cultura material; la antropología científica y el análisis de la Microcultura; así como

⁴ Cuando un miembro de K aplica un conocimiento de F para tratar de interpretar P, un estado de relaciones o algo dicho, él/ella puede asumir que otros en la comunidad también aplicaran el conocimiento de F para interpretar P. La existencia de F, P, y la aplicación del conocimiento de F para interpretar P es recurso común disponible para los miembros de la comunidad K. Una vez experimentada, P se vuelve parte de F, incrementando el recurso común disponible

entre la antropología filosófica y nuestra Macrocultura. La correspondencia de los 3 niveles, si bien no es exacta, no es fortuita. Ya la han propuesto muchos autores entre los que podemos nombrar a Marx, Popper, Kröeber, etc. La novedad radica en la articulación de los 3 niveles de organización diferenciados del concepto cultura.

Bibliografía

Allan, Keith (2001), "Some fundamental concepts for semantics", capítulo 1 de *Natural Language Semantics*, Blackwell, 1-39.

Blasco, J.L. y Grimaltos, T. (2004), *Teoría del conocimiento*, Universidad de Valencia.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

(1997). *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama.

Bueno, Otávio (2010), "Models and Scientific Representation", en P.D. Magnus y Jacob Busch (eds.) *New Waves in Philosophy of Science*, Palgrave Macmillan, 94-111.

Carneiro, Robert L. (2003) *Evolutionism in Cultural Anthropology*. Westview Press, Colorado.

Cassirer, E. (2012). *Antropología filosófica*. México: FCE.

Darwin, Ch. (1859). *El origen de las especies*. México, DF: Epoca

Descartes, R., (2004), *Meditaciones metafísicas*, Terramar, La Plata.

Eldrege, N. (1997). *Síntesis inacabada. Jerarquías biológicas y pensamiento evolutivo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Giménez Montiel, Gilberto (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. 1 y 2, CONACULTA/ICOCULT, México.

Gould, S. J. ; S. Vbra (1982). Exaptation-a missing term in the science of form. *Paleobiology* 8: 4-15.

Gould, S. J. (2002). *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Gould, S.J. (2003). *Obra esencial*, editorial Crítica, Barcelona.

Kahn, J.S. (1975), *El concepto de cultura: Textos fundamentales*, editorial Anagrama, Barcelona.

Kólá Abimbólá (2006) “Rationality and Methodological Change: Dudley Shapere’s Conception of Scientific Development”, *Principia*, 10(1), pp. 39–65. Published by NEL—Epistemology and Logic Research Group, Federal University of Santa Catarina (UFSC), Brazil.

Kuhn, Thomas S. (2013), *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México.

Lakatos, I. (1975), “Falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, pp. 203-343.

(1989) *La metodología en los programas de investigación científica*. Alianza editorial, Madrid, España.

Laudan, L., (1977) *Progress and its problems*, University of California, Press Berkeley.

(1985) “Un enfoque de solución de problemas al progreso científico” en la antología de Hacking, Ian (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, 1981 (traducción al español, *Revoluciones Científicas*, FCE, Breviario, México, 1985).

Martínez, Sergio F. y León Olive compiladores (1997). *Epistemología Evolucionista*. Paidós-UNAM, México, 1997.

Olivé, L. “La epistemología naturalizada” en *Revista Universidad de México*, abril 1992, No. 495, p. 41-44.

Olivé, L. (Ed.) (1995), *Racionalidad epistémica*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 9*, Trotta-CSIC, Madrid.

Popper, K.R. (1975), “La racionalidad de las revoluciones científicas” en la antología

de Hacking, Ian (ed.), *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, 1981 (traducción al español, *Revoluciones Científicas*, FCE, Breviario, México, 1985).

(1975), "La ciencia normal y sus peligros", en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp.149-158.

Quine, W. V. (2002), "La naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Ed. Tecnos, Madrid.

Stepin Vyacheslav (2005). *Theoretical Knowledge*. Netherlands: Springer.

Stroud, B., (1990), *El escepticismo filosófico y su significación*, FCE, México.

Tylor, Edward (1871) *La ciencia de la cultura*. Reimpreso en **Kahn, J.S. (1975)** *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Villoro, L. (2002). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.