

UNA VÍA ESTRECHA EN ANTROPOLOGÍA TEÓRICA

GENARO DAVID SÁMANO CHÁVEZ



Una vía estrecha en antropología teórica

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Dra. Tania Hogla Rodríguez Mora
Rectora

Mtro. César Enrique Fuentes Hernández
Coordinador Académico

Museógrafo Fernando Fco. Félix y Valenzuela
Coordinador de Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Equipo de la Biblioteca del Estudiante

Ángeles Godínez Guevara
Responsable

Ana Beatriz Alonso Osorio
Daniel Cruz Valentín Núñez
Florina Piña Cancino
Sergio Javier Cortés Becerril
Verónica Durán Carmona

Una vía estrecha en antropología teórica

Genaro David Sámano Chávez

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

Biblioteca
BE
del
Estudiante

FICHA CATALOGRÁFICA E-S/N

Sámamo Chávez, Genaro David, autor.

Una vía estrecha en antropología teórica / Genaro David Sámamo Chávez. — Primera edición. -- México : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2023.

76 páginas; 21 cm.

ISBN 978-607-8939-09-1

1. Filosofía antropológica. -- 2. Cultura — Filosofía — Historia. -- 3. Evolución humana — Filosofía. -- 4. Ciencia — Filosofía. -- 5. Historia — Filosofía. -- I. t.

LC BD450

Dewey 301.01

Una vía estrecha en antropología teórica

D.R. © Genaro David Sámamo Chávez

D.R. © Universidad Autónoma de la Ciudad de México

García Diego 168, col. Doctores,
alc. Cuauhtémoc, c. p. 06720, México, D F

primera edición, 2023

ISBN: 978-607-8939-09-1

© Foto de portada: Rosa Gauditano,
Construcción de casa tradicional Xavante

https://www.uacm.edu.mx/Organizacion/CoordinacionAcademica/Biblioteca_Estudiante

Material educativo universitario de distribución gratuita para
estudiantes de la UACM. Prohibida su venta

Hecho e impreso en México

INTRODUCCIÓN

El concepto de cultura establecido por E. B. Tylor en el siglo XIX, contribuyó a que la Antropología se afirmara como una nueva disciplina profesional (Palerm, 2004). Desde entonces y con la colaboración posterior de sucesivas generaciones de antropólogos, la cultura se fue concibiendo como un nuevo campo de investigación científica, tan auténtico como el de los fenómenos de la materia y la energía o de los seres vivos. En paralelo se introdujeron formas explicativas nomotéticas¹ en esta disciplina.

A la idea de cultura se venía recurriendo desde enfoques ideográficos para aludir al factor histórico, institucional, ideológico o tradicional en la comprensión² de las acciones humanas.

Ambrosio Velasco en su clásico libro, *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias-*

¹ En este trabajo entenderemos por «explicaciones nomotéticas» las que involucran causalmente a las leyes científicas.

² «Comprender» en este trabajo será para nosotros darle significado o interpretar a un fenómeno o acción humana en su particularidad.

Sociales (2000), alude a las tradiciones naturalistas³ para referirse a las explicaciones nomotéticas y hermenéuticas para referirse a las ideográficas. A grandes rasgos presenta en la parte dedicada a las tradiciones naturalistas, lo que se conoce como filosofía estándar de la ciencia, basada en el esquema nomológico deductivo de Hempel. Se trata de un patrón explicativo que generalmente es adoptado por ciencias naturales como la física clásica que involucra leyes deterministas. Pero, establecer leyes deterministas ha sido también el objetivo perseguido por una tendencia teórica⁴ de la Antropología: el neoevolucionismo. Esta escuela originalmente apostó a un «determinismo cultural» en el sentido de que, todo lo que decide el ser humano está prescrito por leyes de carácter científico de la cultura. En este trabajo nos interesa mostrar distintas facetas de esta postura, para luego analizar el impacto que sufrieron sus intereses deterministas, cuando sus autores más contemporáneos recurrieron a la termodinámica no lineal para adoptar un enfoque que concibe a la cultura y al cambio cultural como procesos energéticos con alto grado de indeterminismo.

Seguiremos en este trabajo el camino trazado por Prigogine (1996. p. 209) en la Física, que lo llevó a construir una «vía estrecha» entre «un mundo regido por leyes que no otorgan lugar alguno a la novedad» y «un mundo absurdo, acausal, donde nada puede ser previsto en términos generales».

³ Suponen que las ciencias sociales buscan los mismos fines epistémicos (describir, explicar y predecir); así como, los mismos procedimientos metodológicos que las ciencias naturales.

⁴ La idea de corriente teórica de la antropología es la misma que nos ofrece Popper para hablar de sociología teórica «una disciplina es teórica cuando explica y predice los acontecimientos» (1972, p. 49).

La tradición neoevolucionista

A lo largo de este libro nos referiremos al materialismo cultural, la ecología cultural y las perspectivas energéticas del cambio cultural, como variantes de la corriente neoevolucionista. En este capítulo presentaremos cómo en mayor o menor grado han propiciado reflexiones críticas sobre la libertad de elección y otros supuestos antropocéntricos.

El neoevolucionismo no sólo se fue conformando luego de fijar sus posturas frente a otras corrientes ajenas a la tradición naturalista. Sus autores, aunque reconociéndose dentro del pensamiento evolucionista, tuvieron rupturas y continuidades con el evolucionismo antropológico del siglo XIX, con el evolucionismo marxista y aún entre ellos mismos. En esto reconocemos una de las características de las llamadas tradiciones científicas, como podemos considerar a las diferentes corrientes clásicas de la Antropología¹ tener una

¹ Me refiero a las corrientes consideradas como escuelas clásicas del pensamiento antropológico: evolucionismo, difusionismo, particularismo histórico, funcionalismo, estructuralismo y neoevolucionismo (Harris, 1999).

larga historia en la que reflexionan formulaciones diferentes (Alcalá, 1999, p. 264). Por ejemplo, al pretender establecer leyes del cambio cultural, el neoevolucionismo evaluó al evolucionismo decimonónico como incapaz de haber logrado establecer enunciados de covariación entre variables.

Al marxismo por basarse en la dialéctica, lo estimó como carente de base empírica: «No existe ninguna prueba empírica en apoyo de la afirmación de que la evolución de las formas está obligada necesariamente a pasar a través de una serie de estadios opuestos o contradictorios» (Harris, 1999, p. 59). Por su parte, los marxistas (evolucionistas a su manera también), acusaron a los neoevolucionistas de ser «mecanicistas».

El ambiente de controversias forma parte del escenario en el que emerge el neoevolucionismo e ilustra el momento en que el evolucionismo teleológico y el guiado por utopías ceden su lugar a un evolucionismo de tipo naturalista.

En la segunda mitad del siglo xx, se presenta la controversia entre dos autores afines al neoevolucionismo: Marvin Harris con su visión materialista cultural y Richard Adams con su energética cultural (2001, p. 43).

Breve recorrido histórico

El término neoevolucionismo denota un regreso a la visión evolucionista del devenir de la cultura. Esto ocurrió gracias a que algunos antropólogos del siglo xx retomaron la tradición evolucionista del siglo anterior (Kaplan, 1985, p. 83), pero ya influidos por la filosofía naturalista de las ciencias sociales.

Desde sus inicios, el neoevolucionismo contribuyó al escepticismo respecto a las ideas de progreso que caracterizan

al pensamiento moderno como casi todas las corrientes clásicas de la Antropología. El que tomara muy en cuenta factores como lo tecnológico no excluyó a sus autores de adoptar una actitud escéptica de los ideales del «Siglo de las Luces». Sin embargo, su crítica a esta tendencia se basa menos en el relativismo en que se apoyaron otras teorías clásicas y más en la universalidad de condicionamientos materiales, como los que a continuación presentamos.

El punto de partida: económica y tecnología prehistórica

El arqueólogo, Gordon Childe es el primer representante del neoevolucionismo; en sus obras, marxismo y neoevolucionismo aún no se oponían. Encontramos en sus páginas una serie de inferencias acerca de la cultura económica, política y religiosa de las civilizaciones antiguas a partir de los vestigios materiales; pero también, comentarios inspirados en los principios de la ciencia económica marxista. Por ejemplo, en evolucionistas como Tylor y en menor grado en Morgan veía el defecto de considerar «no culturas sino componentes de las culturas, o rasgos culturales» (Childe, 1980, p. 14).

La propuesta de Childe acercaba la idea de cultura a lo que el marxismo entendía por superestructura ideológica. Desde ese punto de vista, la crítica a la ideología del progreso que proliferó en los estudios antropológicos, en el caso neoevolucionista, se hizo desde un punto de vista distinto al de otras corrientes antropológicas, como la llamada escuela de cultura y personalidad que suponía ciertos valores

configurando holísticamente² un sentido de vida propio de cada grupo:

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

² Según Harris, los holistas (metodológicos) «defienden que la vida sociocultural constituye un nivel de fenómenos exterior y superior al de los individuos que están sujetos a los fenómenos en cuestión» y alude a Durkheim que pensaba que el ámbito de lo social consta de elementos o «hechos sociales» «que pueden imponer restricciones externas al individuo... y que existen por derecho propio, independientemente de sus manifestaciones concretas» (Durkheim en Harris, 2007, p. 49). Emil Durkheim, Karl Marx, Herbert Spencer, August Comte y Thomas Hobbes con su *Leviatán* (el Estado) son holistas metodológicos. En Antropología menciona Harris a Leslie White y Alfred Kroeber, ya que postulan niveles culturalógicos y superorgánicos respectivamente. Conviene mencionar que en oposición al holismo metodológico Harris mencionó al individualismo metodológico, para el que «los fenómenos sociales y culturales deben explicarse únicamente en términos de datos sobre los individuos». Su representante filosófico es Karl Popper. Para éste, todos los fenómenos sociales (incluidas las instituciones sociales) deben concebirse como «resultado de decisiones, acciones y actitudes de individuos humanos» (Harris, p. 49).

El logro de metas y fines es uno de los grandes pilares de la idea de progreso en la modernidad; se le ha pretendido dar un carácter universal y la escuela de cultura y personalidad, compartida por Kluckhohn, recurriendo a los «valores orientativos o principios básicos que ordenan y orientan la cultura en su conjunto» (Rossi-O'Higgins, 1980, p. 104) ofreció elementos para relativizarlo.

Gordon Childe también lo relativizó, pero a partir del reconocimiento de distintas formaciones socioculturales³ (Childe, 1980, p. 16), en las que actuaba el principio materialista de la prioridad causal de la infraestructura económica. Esto lo llevó a criticar posturas evolucionistas unilineales que dieron carácter absoluto a la idea de progreso y que teóricamente estaban impedidas de relativizarlo por no considerar a la cultura de manera sistémica.

Al recurrir a datos demográficos⁴ como lo hacen los paleontólogos para considerar evolutivamente más exitosa una

³ Para Childe, los criterios tecnológicos siguen siendo subjetivos: «...esta objetividad es falsa, ya que la función de un utensilio o de un proceso técnico es la satisfacción de una necesidad humana, y la necesidad humana no es una cantidad fija establecida de antemano». «Un cazador de renos en el 30 000 a. de C., o un antiguo egipcio en el 3 000 a. de C. o un antiguo bretón en el 30 a. de C. ¿necesitaban o querían realmente recorrer 300 kilómetros a 90 kilómetros por hora?» Childe concluye: «Las necesidades humanas no son innatas son históricas» (...) «un arpón de asta de venado era algo tan eficaz como lo es hoy un barco de arrastre» (1973, p. 16 y 17).

⁴ Por ejemplo los criterios de Childe para evaluar el progreso son biológicos. Un ejemplo lo tenemos en el siguiente comentario: «Juzgándola con arreglo a la norma biológica que antes hemos sugerido, la Revolución Industrial ha constituido un éxito. Ha facilitado la supervivencia y la multiplicación de la especie respectiva» (1980, *Los orígenes...* p. 24).

especie que otra con la que coexistieron, si sus fósiles son mucho más abundantes, Childe se esfuerza por no trascender su idea de progreso, más allá del naturalismo biológico.

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

La tradición hace al hombre, circunscribiendo su conducta dentro de ciertos límites; pero es igualmente cierto que el hombre hace las tradiciones. Y, por tanto, podemos repetir con una comprensión más profunda: «El hombre se hace así mismo» (Childe, *Los orígenes...* 1980, p. 288).

Es evidente en la cita anterior, la apuesta a la libertad y a la confianza en el ser humano en cuanto a su capacidad para construir su destino sobre la base de una relación retroalimentante con el medio, similar a la que propone el marxismo (Mondolfo, 1964, p. 25-54), pues antes también afirma: «las tradiciones sociales, formadas por la historia de la comunidad, son las que determinan la conducta general de los miembros de la sociedad» (Childe, 1980, p. 288).

Tecnología y energía

Un enfoque radicalmente determinista (cultural), en el sentido de no dejar espacio al libre albedrío, es el que adopta el también neoevolucionista Leslie White:

Tal vez la razón de que el determinismo cultural se convierta en la expresión más censurable del determinismo, reside en que el determinismo cultural golpea al hombre-ser humano en lugar de al hombre-sistema material o al hombre-organismo animal. Golpea a la secular filosofía del antropocentrismo y el libre albedrío (White, 1982, xxvi).

A diferencia de Childe, la postura de White respecto a la libertad no es ambigua; para él la libertad humana es «una ilusión antropocéntrica». El hombre no se hace así mismo, ni puede decidir sobre el destino de su civilización. Nos encontramos sobre una balsa que sigue el capricho de las corrientes que circulan en el inmenso mar de la cultura, sin posibilidad de dirigirla. Esto queda bien claro en el capítulo: «El dominio del hombre sobre su civilización: una ilusión antropocéntrica» de su obra principal, *La ciencia de la cultura* (White, 1982, p. 307).

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

Desde este punto de vista, la astronomía no sólo brota por su utilidad calendárica en las labores agrícolas como lo habría sugerido Childe y otros; sino también, porque al interesarse por objetos tan lejanos como los astros, era más fácil para los hombres adoptar una actitud desinteresada

o desidentificada de preocupaciones antropocéntricas a la hora de establecer explicaciones sobre las costumbres de los pueblos. Pero, una vez que adoptamos esa actitud e iniciamos una descripción de la cultura en términos «científicos», para decirlo en palabras de White, una vez que nació la «culturología» comprendimos la incapacidad humana de dirigir su destino y en ese sentido nos convertimos en seres «más racionales».

La ecología cultural

Un tercer autor representante de la corriente neoevolucionista es Julian Steward a quien se le considera un evolucionista multilineal. Pensó que las adaptaciones tecnoecológicas son fuente de variabilidad en las direcciones que pueda tomar el cambio cultural. Pero no niega la causalidad cultural, pues apuesta a detectar regularidades comparando distintas culturas para identificar paralelismos, como secuencias históricas similares entre pueblos que nunca tuvieron contacto en el desarrollo de la agricultura.

Es difícil encontrar una reflexión de Steward que nos acerque al problema de la libertad y el determinismo cultural o que analice la capacidad humana de elegir el rumbo de su civilización; sin embargo, este autor considera que en todos los sistemas culturales se pueden distinguir aquellas instituciones que son estratégicamente cruciales para darles forma y determinarlos de aquellas que son más bien periféricas, desde el punto de vista de su peso causal. Llama a las primeras centrales y les atribuye el mayor poder determinante. En este rubro Steward ubica rasgos culturales ligados directamente a

aspectos tecno-económicos que determinan la organización sociopolítica que a su vez determinará la ideología.

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

Con todo, los principios explicativos de Julian Steward son menos deterministas que los de Childe y White; sobre todo menos que los que sostenían el esquema dogmático unilineal evolutivo impuesto por los teóricos políticos de la Unión Soviética (Service, 1973, p. 47).

Karl Wittfogel, un sinólogo que inicialmente coincidió plenamente con Julian Steward, abordó la diversidad de los procesos evolutivos de la cultura desde una perspectiva nunca seguida por el primero: la apuesta moral a los enfoques abiertos de la historia que aceptan la responsabilidad del ser humano del curso de la civilización, en oposición a los enfoques cerrados que caen en un determinismo fatalista (Harris, 1999, p. 583).

En su obra más conocida, *Despotismo Oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Wittfogel asume que en

algún momento los pueblos cuya subsistencia se basaba en la caza y en la recolección o en la agricultura de lluvia tuvieron que tomar la decisión de someterse al poder de jerarquías políticas que emergían de las sociedades que habían dado el paso a la agricultura de regadío intensiva –y así lograr mayor seguridad alimenticia– o mantenerse al margen conservando su libertad. Marvin Harris se lamentó de esta opinión; al respecto escribió decepcionado:

Aunque el modelo histórico de Wittfogel es más correcto que todo cuanto se propuso en el nombre de la ortodoxia estalinista, resulta lamentable que en apoyo del evolucionismo multilineal recurriera a la cuestión de la responsabilidad moral. Se podría decir que no existe ni la más mínima prueba de que una visión del mundo que concibe la conducta humana como determinada por los procesos materiales tenga como resultado un «fatalismo» mayor que el propio de los pueblos que creen en el determinismo de un dios omnipotente. Bajo cualquiera de estas dos alternativas, los individuos maduros aprenden por igual a aceptar la responsabilidad de sus actos (1999, p. 582).

Demografía y economía

Harris recurre también a explicaciones seleccionistas: aspectos de la cultura que se adoptan invariable e inconscientemente en la medida que sirven para enfrentar presiones demográficas o económicas: «Allí donde el modo de producción necesita grandes hombres redistribuidores, surgirán hombres ambiciosos que alardearán de sus riquezas y regalarán todo. Allí donde el modo de producción necesita grandes hombres empresarios,

surgirán hombres ambiciosos que alardearán de sus riquezas y lo guardarán todo para sí mismos» (Harris 2000, p. 272). Ante los acuses de determinista deshumanizado e inmoral hizo declaraciones como las siguientes:

Muchos humanistas y artistas retroceden ante la propuesta de que hasta este momento la evolución cultural ha sido configurada por fuerzas impersonales de carácter inconsciente. La naturaleza determinada del pasado los llena de temor ante la posibilidad de un futuro igualmente determinado. Pero sus temores son inoportunos. Sólo a través de una conciencia de la naturaleza determinada del pasado podemos abrigar la esperanza de que el futuro dependa menos de fuerzas impersonales e inconscientes. En el nacimiento de una ciencia de la cultura, otros afirman ver la muerte de la iniciativa moral. Yo por mi parte no puedo ver cómo la falta de inteligencia con referencia a los legítimos procesos que han operado hasta ahora puede ser la plataforma sobre la que se ha de erigirse un futuro civilizado. De modo que en el nacimiento de una ciencia de la cultura descubro el comienzo y no el fin de la iniciativa moral (p. 272).

En términos generales, para la mayoría de los neoevolucionistas mencionados, las escuelas antropológicas de tipo hermenéutico o historiográfico⁵ adolecen de una metodología ver-

⁵ Ejemplos de estas corrientes encontramos en la escuela de cultura y personalidad en las que «se acepta que la descripción etnográfica tiene que incluir como mínimo el estudio y la formulación de los “objetivos” motivaciones psicológicamente significativas para las gentes estudiadas» (Harris, 1999, p. 341).

daderamente científica (Lagunas, 2002, p. 97), como la que ellos sí consideran tener, que se basa en que las creencias de una sociedad se explican a partir de los factores económicos, tecnológicos, demográficos o energéticos. En última instancia se busca hacer descripciones basadas en un modelo general en el que una variable considerada como dependiente (cultura) sufre transformaciones o es moldeada en función de otra u otras variables consideradas como independientes (tecnología, energía, economía, población).

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

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

Para otro sector amplio de antropólogos, las ideas neoevolutivas desde sus inicios, probablemente no hayan sido otra cosa que un cientificismo anacrónico que se originó desde un punto de vista «objetivante» de lo cultural que ejemplifican una «patología de la civilización»:

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

¿Qué significa que la concepción cultural del ser humano se ponga en términos ultracientíficos cuando la asociamos al naturalismo antropológico como el que estamos tratando de describir? Autores como Alfredo Marcos señalaron el peligro de que la ciencia invada la totalidad de nuestras vidas: «corremos el riesgo de que la ciencia acabe por colonizar los ámbitos inciertos de la moral y el arte» (2010, p. 61). También el autor se manifestó a favor de una autonomía entre lo moral, lo científico y lo artístico.

Este tipo de reservas y el dominio creciente del pensamiento posmoderno tan escéptico de las generalizaciones, propiciaron desconfianza en el proyecto neoevolucionista. Pero los autores fundacionales de esta escuela se afirmaron en el naturalismo, centraron sus investigaciones en la búsqueda de determinismos. La declinación de la Leyenda no los predispuso a hacer «leña del árbol caído» ni a ausentarse del escenario como sucedió con los evolucionistas decimonónicos; sino todo lo contrario, se pertrecharon en los ideales de

la ciencia nomológica y mantuvieron una crítica «clandestina» a las tendencias ideográficas que se habían impuesto⁶.

Así, el neoevolucionismo se mantuvo como el último reducto fiel a la Leyenda afirmando determinismo para predecir: «las culturas en general se han desarrollado a lo largo de sendas paralelas y convergentes que son sumamente previsibles a partir de un conocimiento de los procesos de producción, reproducción, intensificación y agotamiento» (Harris, 2000, p. 12).

Termodinámica alejada del equilibrio

Hasta aquí no se veía como el neoevolucionismo –representado en su mayoría por autores americanos– podría trasladar a los fenómenos culturales principios indeterministas como el de la mecánica cuántica que suple las certezas causa y efecto por las probabilidades causa y efecto (Harris, 2000, p. 11).

Posteriormente Richard Adams, americano también, al concebir a los rasgos culturales «formas energéticas» que pueden alcanzar gran fluctuación consiguió incorporar el indeterminismo sin renunciar a la descripción naturalizada del cambio cultural. El ingrediente impredecible inherente a su enfoque lo condujo desde otra perspectiva a la misma conclusión pesimista de Leslie White respecto de la posibilidad de que la ciencia contribuya a que los seres humanos dirijan su destino totalmente:

⁶ Tim Ingold se refiere a Leslie White como ese evolucionista valiente pero errático de la idea de evolución en antropología (Ingold, 1990, p. 106).

a pesar de que en el mundo contemporáneo los productos de la acción humana son cada vez más notorios e influyen en el proceso más amplio, siguen estando acompañados por el mayor error inherente al control humano: la ilusión de que controlamos (Adams, 2001, p. 169).

Adams observó en la ciencia un recurso de apropiación y de poder que nos da grandes ventajas depredadoras sobre otras especies y dentro de la nuestra, pero que jamás nos podrá brindar un conocimiento que desarticule la necesidad de depredación para llevarnos más allá de la animalidad; entre otras cosas porque a las humanidades les otorga muy poca influencia en el momento actual (2001, p. 290).

La utopía y el humanismo también inspiran a la ciencia

En Ángel Palerm (antropólogo de origen español, nacionalizado mexicano) nos encontramos con un pensamiento que sin dejar el naturalismo concede un espacio a los valores éticos implícitos en las utopías sociales. Por muchas de sus obras, Palerm podría ser considerado uno de los autores fundadores del neoevolucionismo en México. Resulta muy ilustrativo comparar la historia de la Antropología que nos ofrece este autor, con la que nos presenta Marvin Harris. Este último, considera que la ciencia de la cultura o la teoría auténticamente científica de la Antropología nace en la Ilustración: los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y se esforzaron re-

sueltamente, pero sin éxito, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socioculturales (1999, p. 7).

Entre otras cosas, Harris considera que se debe de situar en ese período el origen de la Antropología como ciencia, porque por primera vez los pensadores se plantearon el estudio de los fenómenos humanos como parte de la naturaleza: «Aquellos que creen que el destino único del hombre es vivir fuera del orden determinado por la naturaleza no pueden reconocer la importancia del siglo XVIII» (1999, p. 7). Palerm, en cambio, no considera a la Ilustración como único punto de partida.

Los intentos de algunos autores de este período, por extender el modelo de ciencia heredado de la mecánica de Newton, del empirismo y del racionalismo, al ámbito de la sociedad y la cultura y que hicieron que a los ojos de Harris aparecieran como los verdaderos «proto antropólogos», son para Palerm una de las fuentes de la reflexión antropológica teórica, pero hay otros puntos de partida que Harris descalifica por considerarlos idealistas o que adolecen de científicidad y que Palerm en cambio tomará muy en cuenta. Uno es la convicción de que la liberad del ser humano y su capacidad de elegir y luchar por el mundo que considere el mejor (1997, p. 50) es también un elemento precursor de la reflexión antropológica con carácter científico⁷.

⁷ Elman Service, como neoevolucionista parece adherir a este tipo de criterios que exhibe Palerm cuando escribe: «para Lenin determinantes del cambio eran factores políticos tales como la “conciencia de clase” y la supremacía de un grupo de intelectuales revolucionarios: en suma de factores ideológicos» (1974, p. 97).

Esto lo conduce a buscar antecedentes del pensamiento antropológico evolucionista remontándose hasta Platón y su utopía.

Afirma Palerm que así como muchos han visto en los alquimistas los antecedentes de la química o en los astrólogos los antecedentes de la astronomía, los utopistas pueden verse como los precursores de la ciencia social. Su revaloración de la utopía en el ámbito de la ciencia lo lleva a ver en Sahagún, y en varios misioneros, un antecedente importantísimo de la Etnografía y de la misma Antropología pobremente reconocida en los trabajos sobre la historia del pensamiento etnológico. Esta combinación de ciencia y humanismo que encontramos en Palerm es muy próxima a la que tuvieron antropólogos claramente definidos en dirección humanista como Redfield, para quien la Antropología tiene por objeto de estudio las elecciones humanas (Pérez, 2002, p. 264).

La reivindicación que hace Palerm de Vico, al postularlo como el gran referente de filósofos, historiadores y antropólogos evolucionistas que fue poco tomado en cuenta por las corrientes antropológicas dominantes. En este Vico, Palerm reconoce la intuición de una ciencia de la humanidad en la que trata de discernir las tendencias, regularidades e incluso las leyes del desarrollo de la humanidad y al mismo tiempo que reconoce la acción humana intencional dirigida hacia la concreción de un ideal. La comprobación para Vico de la presencia causal de esto (que para Harris no sería más que mero idealismo) no será la claridad y diferencia de las ideas que pusieron en marcha tal cambio, como lo establecería el cartesianismo; sino la conversión de la verdad en hecho, el *verum-factum*: «lo verdadero (es decir el conocimiento cierto) es aquello que puede ser convertido en hecho (es decir transformado en realidad)» (Palerm, 1997, p. 41).

Tanto en Vico como en Palerm reconocemos una aproximación al humanismo que tienden a una reconciliación entre la tradición naturalista y preocupaciones inherentes al humanismo. Vico fue contemporáneo de pensadores deterministas de la Ilustración, pero su actitud ante el dilema entre el determinismo y la libertad es integradora. Esto mismo observamos en Palerm frente al marxismo dogmático y determinista.

Quizás sin que Richard Adams se lo propusiera, sus ideas abren un espacio a las de Palerm en cuanto a la valoración de las utopías como motivadoras de acciones que no podrían encontrar un lugar en una explicación radicalmente determinista.

El gran reto de la sociedad humana y de cada una de las distintas culturas actualmente es encaminarse hacia acciones guiadas por ideales de tipo ambientalista que en términos de las ideas de Adams se pueden traducir en que la humanidad en su conjunto alcance el estado de «mínima disipación» (2001, p. 88). Un estado en que si bien no se detiene el consumo energético, se mantiene constante y, con ello, se amplían las posibilidades de sobrevivencia de la sociedad humana y de la naturaleza.

Ante la problemática del calentamiento global contemporáneo esto puede ser un argumento de gran peso, para frenar la destrucción de la naturaleza en nuestro planeta. Además integra la visión adaptativa y la evolutiva. El sentido de la evolución cultural, ya no está únicamente –como en White y Darcy Ribeiro 1976– asociado al incremento de flujos de energía ni al progreso de la tecnología, criterios que podríamos considerar demasiado occidentales. Las perspectivas neoevolucionistas de Adams, de Marvin Harris y la de los ecologistas culturales han sido generadoras de criterios para valorar la evolución cultural de manera no eurocéntrica, sino universal. Muchas veces –incluso sin proponérselo– ofrecen elementos para apreciar las soluciones adap-

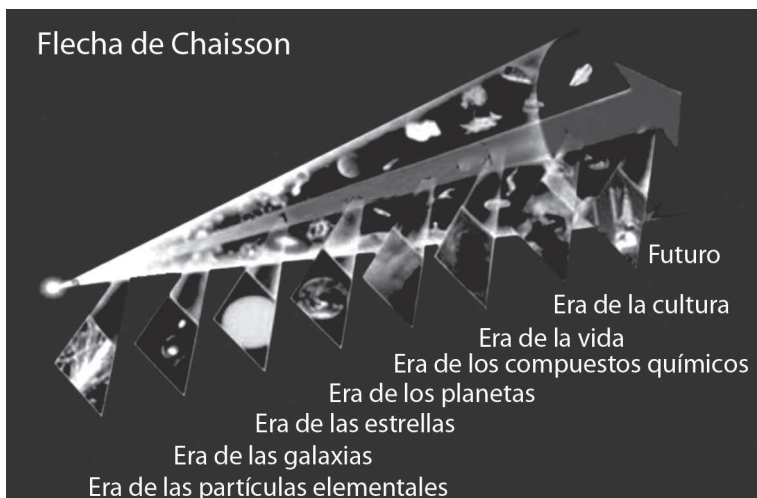
tativas que las civilizaciones de los grandes imperios asiáticos de la antigüedad o la cultura de los cazadores-recolectores de todo el planeta, desarrollaron para enfrentar presiones infraestructurales y calamidades de tipo demográfico, ecológico y climático⁸.

Neoevolucionesimo cósmico

No quisiera finalizar este breve recorrido histórico sin mencionar algunos aspectos de lo que presentó el ruso Akop Nazaretyan en su libro, *Futuro no lineal* (2016). En mi opinión ilustra acerca de lo que podríamos llamar neoevolucionismo teórico contemporáneo basándose en los desarrollos más recientes en ciencias naturales (la mayoría con enfoque no lineal); presentó generalizaciones con pretensiones nómicas, extrapolaciones matemáticas y mecanismos evolutivos para justificar un relato evolutivo cósmico que se expresa en

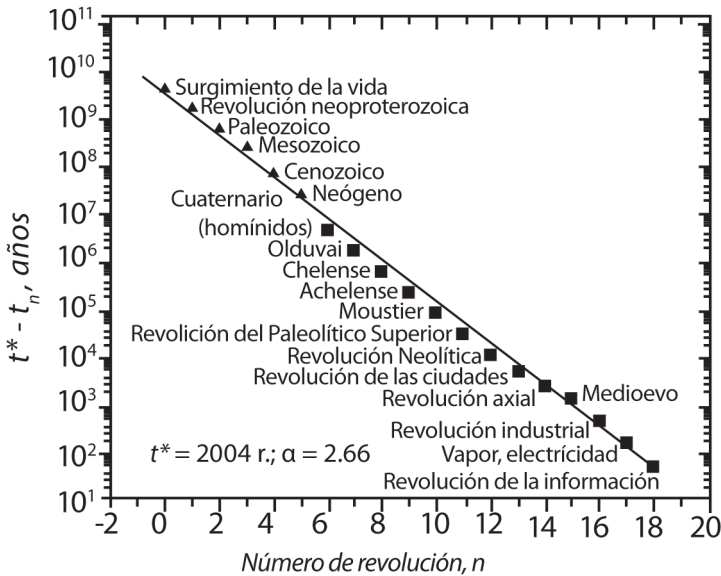
⁸ Una versión resiente de estas apreciaciones es la que considera que las sociedades humanas pueden enfilarse hacia el estado de «mínima disipación» que implica menos degradación de su entorno «a través de un proceso tan dinámico como traumático de sufrimiento y mortalidad no deseada, o mediante algún descubrimiento y un proceso concomitante de aprendizaje que le permita reducir de manera planificada su disipación y sufrir menos efectos dañinos colaterales» (Adams, 2001, p. 93). La política de «austeridad republicana» que promueve el presidente actual de México, Andrés Manuel López Obrador podría ser un ejemplo de lo segundo. El caso de los nativos de Nueva Guinea o los chatinos de Oaxaca mencionado por Leonardo Tyrtania (1992, p. 4) también son ejemplos, aunque no deja de señalar los límites sustentables que pueden tener estos procesos adaptativos. Según yo interpreto a este autor, la teoría de sistemas y las leyes de los ecosistemas no son suficientes para justificar nuestra creencia en la posibilidad de acceder a altos niveles de civilización y cultura, manteniendo un bajo consumo energético.

gráficas en las que la aparición de la cultura es un episodio más (León, 2022, p. 93 y 119):



Nazaretyan reconoce tres tendencias o «vectores» de la evolución social (tecnología, demografía y organización) a través de los cuales la humanidad se integra a una «flecha cosmológica» evolutiva. Sus ideas y las de otros autores de la *Big History*⁹ se aplican tanto a procesos evolutivos cósmicos, geológicos y biológicos, como a procesos culturales.

⁹ Para mayor información sobre la *Big History* sugerimos el libro *Mapas del tiempo*. Introducción a la *Gran Historia* de David Christian.



Transición suave desde la evolución biológica hacia la social. Los triángulos son transiciones de fase de la evolución biológica; los cuadrados, de la evolución pre-social y social.

Resulta curioso que de todos los autores que hemos mencionado hasta aquí, Akop Nazaretyan y otros defensores de la *Big History* relativamente contemporáneos representan una tendencia –la más reciente y al mismo tiempo la única– a la que podríamos llamar auténticamente neoevolucionista, ya que el significado de este término se debe asociar exclusivamente a autores que reconocen alguna tendencia macroevolutiva como Tylor, Morgan o Spencer (en el siglo XIX) y no solo un devenir cultural para el que el término más correcto podría ser materialismo cultural o ecología cultural desarrollado en el siglo XX.

Aspectos ontológicos y epistémicos de la tradición neoevolucionista

White consideraba que «ciencia es hacer ciencia», es una conducta; un verbo más que un sustantivo; es una manera de tratar la experiencia que se concreta en un sistema de interpretación, como el arte, pero de otro tipo. «La finalidad de la ciencia y el arte es una: hacer inteligible la experiencia, es decir, ayudar al hombre para que pueda adaptarse a su medio para que pueda vivir» (1999, p. 25).

Leslie White nos hace pensar en una idea de la ciencia cercana a la que sugirió el filósofo de la ciencia, Larry Laudan; ese sentido pragmatista que buscó resolver problemas para lograr intervenciones exitosas en el mundo (Olive, 2000, p. 136).

Realidad de la cultura

Podemos considerar que los hechos y entidades culturales tuvieron para los neoevolucionistas realidad objetiva, en el sentido de que siempre es posible referirse a ellos por su relación con algo observable «de los pensamientos y el comportamiento de hombres, mujeres y niños aislados» (Harris, 2007, p. 53). Por nuestra parte quisiéramos ir un poco más allá

señalando que, lo que caracteriza a un hecho cultural frente a un hecho sociológico o psicológico es que tiene propiedades simbólicas¹ (White, 1982, p.41) que siempre tendrán un papel factico de tipo energético (Adams, 2001, p. 171-195).

Hacia una filosofía estándar de la ciencia

Posteriormente Marvin Harris buscando la «restauración nomotética» (retomar el intento de establecer leyes científicas) y el estudio estadístico (1999, p. 524) se aproxima al positivismo lógico; base de la tradición naturalista de la filosofía de las ciencias sociales que mencionamos en la Introducción.

Ejemplo de leyes naturalistas –si no es que la única– en Antropología es: «La cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada per cápita o a medida que aumenta la eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía» (White, 1999, p. 341).

Esta ley representa toda una estrategia de investigación. Incluso ha dado lugar en la Antropología (teórica), al uso de «válvulas de seguridad» para establecer leyes deterministas. Me refiero a las cláusulas del tipo *coeteris paribus*² (Velasco, 2000, p. 38). Un ejemplo es la siguiente versión de la anterior ley:

¹ En nuestra opinión la noción de símbolo es una abstracción de gran utilidad para la fundación del campo de estudio de la antropología cultural.

² Son cláusulas del tipo «salvo factores extraños», «si nada interfiere»; provocan que las leyes presenten excepciones. Por ejemplo: «El aumento de la oferta, produce, a igualdad de los restantes factores, la disminución en el precio del producto» (Moulines, 2008, p. 134).

mientras los otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona a medida que crece la cantidad de energía disponible por cabeza y por año, o a medida que crece la eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía (Harris, 1999, p. 550).

Expresada en términos de covariación, esta ley proporcionó la pauta para incorporar términos métricos tan característicos de ciencias como la física (Velasco, 2000, p. 29); esto en la explicación del cambio cultural, ya sea en comunidades, ciudades o países. Con esta perspectiva que deja fuera cualquier concepción de progreso, el neoevolucionismo fue arraigándose más aún en las perspectivas naturalistas de la cultura.

Marvin Harris consideró que las anteriores formas de expresar esta ley, todavía no alcanzaban un nivel de covariación adecuado; propuso entonces la siguiente formulación aterrizada en un caso concreto:

cuando la ratio de eficiencia tecnológica en la producción de alimentos (calorías obtenidas por calorías invertidas en el total de horas/hombre de producción) sea mayor de 20:1, la probabilidad de que existan grupos de filiación endógamos estratificados es mayor que la del simple azar (1999, p. 563).

A partir de este tipo de enunciados, el naturalismo en su versión de la llamada filosofía estándar (Velasco, 2000, p. 25) se perfila en el desarrollo de la teoría antropológica. Nos lleva a ocuparnos de mediciones concretas y cálculos que nos permitan establecer y distinguir términos observacionales y teóricos. Al mismo tiempo se enuncian leyes de tipo probabi-

lístico que también forman parte de la tradición naturalista. Un ejemplo nos lo ofrece el propio Harris al comentar la obra de Julian Steward:

Lo que Steward quiere decir realmente en este artículo sobre la formación de comunidades de varios linajes es que dado un cierto conjunto de condiciones ecológicas y tecnológicas, y siempre que la muestra sea lo bastante amplia, la transición de la banda al linaje alcanza un alto grado de probabilidad. Y esto es todo lo que nosotros podemos pedir a las proposiciones nomotéticas en cualquier dominio de la ciencia (1999, p. 581).

La ley de la energía del neoevolucionismo fundamentó un ingrediente de tipo predictivo; así, sentencias de White como: «La ciencia de la cultura nos permite hacer afirmaciones razonables y bien fundadas sobre el curso futuro del desarrollo cultural» y «Sobre la base de su conocimiento de más de un millón de años de desarrollo cultural, el culturólogo ha podido formular algunos principios básicos del crecimiento de la cultura» (1999, p. 34) se cumplen y fomentan la perspectiva teórica de la Antropología que hemos mencionado desde el inicio.

Sin embargo, la metafísica que está detrás de Leslie White y Marvin Harris es «clásica» en el sentido de que, el escenario en lo que ocurre todo, es el mundo de las causas y los efectos de la ciencia moderna donde las cosas (culturales) y sus relaciones (causales) son estables en cuanto a la esencialidad que las define. En cambio, la metafísica que está implícita en las ideas de Adams todo es inestabilidad; tanto la identidad de

las cosas como sus relaciones. Todo puede verse como una forma energética que fluctúa más, en la medida que se aleja del equilibrio termodinámico, según la interpretación no clásica de la segunda ley de la termodinámica que promueve Prigogine. Leonardo Tyrtania nos proporciona varias claves para explicar las ideas de Adams respecto a la evolución: «la evolución se debe a la acción unidireccional de la segunda ley de la termodinámica (...) toda evolución incluida la social es un proceso de expansión/concentración energética» que obedece a los principios de la termodinámica no lineal. La entropía «es el motor de la evolución» (Tyrtania, 2007, p. 24) por lo que juega un papel no solo desorganizador sino constructivo.

Tiempo y espacio

Para el neoevolucionismo, los fenómenos culturales junto con los físicos y biológicos constituyen un solo universo de estudio que está constituido por infinitos hechos que tienen lugar en un tiempo y espacio dados. En este escenario universal se definen, para White, tres maneras de hacer ciencia. Una que capta totalmente la propiedad espacio-tiempo de la realidad; otras dos auxiliares: una que atiende el tiempo y otra, el espacio. Pero únicamente hay tres tipos de fenómenos: físicos, biológicos y culturales que definen nueve categorías bajo las cuales «toda realidad y toda manera de hacer ciencia pueden ser divididas lógicamente y congruentemente»; así lo presenta White en la siguiente tabla (1982, p. 38).

	TEMPORAL	ESPACIAL TEMPORAL	ESPACIAL
CULTURAL	«Historia», historia de la cultura, o historia de la civilización.	Evolución cultural.	Procesos no temporales y de repetición, propios de la sociedad humana y determinados culturalmente.
BIOLÓGICA	Historia racial del hombre. Historia de especies y géneros animales y vegetales.	Evolución biológica. Crecimiento de los individuos.	Procesos no temporales y de repetición en la conducta orgánica: intraorganismal (fisiología), extraorganismal (psicología).
FÍSICA	Historia del sistema solar, de la Tierra, de un continente, río, gota de agua, un grano de arena.	Evolución cósmica, solar, estelar, galáctica. Desintegración de substancias radiactivas.	Procesos no temporales y de repetición en la física, química, astronomía.

Hacer historia, según el cuadro, será hacer un tipo de ciencia en la que los hechos –sean físicos, culturales o biológicos– son tratados en términos de sus relaciones temporales. Cada hecho es único, no se repite. La historia es el aspecto temporal de la experiencia (White, 1982, p. 29). Pero si se ignora el tiempo y solo tomamos en cuenta las relaciones espaciales, estamos considerando a la realidad en términos de propie-

dades estructurales³ o funcionales, todo depende del punto de vista que se quiera adoptar, pero cuando se considera lo temporo-espacial simultáneamente, estamos entonces ante la evolución que se manifiesta en todos los reinos de la realidad: inanimada, biológica y cultural (White, 1982, p. 32).

White considera que el proceso evolutivo «por tener en parte un carácter temporal» tiene un aspecto histórico que solo se interesa por las relaciones temporales entre los hechos y, por lo tanto, irrepetible: «un reptil se convierte en mamífero solo una vez» (1982, p. 32). Pero acepta que en un período de tiempo suficientemente amplio, no el hecho A, si no las relaciones formales y por lo tanto atemporales y reversibles entre las variables que dan lugar a hechos tipo A se repitan y en ese sentido la evolución es también una secuencia de relaciones espaciales de los hechos.

La no temporalidad en la tabla (mencionada en la columna espacial) es herencia de la visión determinista laplaciana (Martínez, 2001, p. 135). De ésta deducimos el corolario de que todo ocurre de tal manera que las leyes de la ciencia no admiten variaciones entre los efectos y sus causas, ni en el pasado, presente o futuro. Entonces para que se diera una evolución, que produjera la aparición de algún hecho nuevo e irrepetible, tendría que estar operando una nueva ley que pudiera dar cuenta tanto de lo nuevo como de lo viejo, pues no hay ciencia de lo particular.

³ Probablemente el sentido que da White a las relaciones estructurales sea el mismo que el de Popper cuando habla de las leyes en el sentido de que describen «propiedades estructurales del mundo» más allá de la experiencia (Popper, 1999, p. 394).

El avance de la ciencia en la explicación acerca de cómo ocurrieron las cosas de manera evolutiva radica, para White, en el descubrimiento de leyes cada vez más generales espacial y temporalmente. En otras palabras, en leyes que aumentan su capacidad de subsumir las novedades que ocurren en el momento actual sin dejar sin explicación lo ocurrido en tiempos pasados.

Lo expresado en el anterior párrafo, hace similar las ideas de White con las que sustentaban los geólogos de finales del siglo XVIII, que se adherían al llamado uniformitarismo. Justamente el uso de la palabra uniformitarismo en lengua inglesa «se ha utilizado con frecuencia como el equivalente exacto de la expresión empleada en el continente, *actualismo*, y se refiere al estudio de los procesos actuales como medio para interpretar los acontecimientos del pasado» (Hallan, 1994, p. 50). Esta teoría abrió las escalas de tiempo para explicar cómo las montañas pueden desaparecer por la erosión del viento o cómo se pueden formar las estalactitas y las estalagmitas en las cavernas sin recurrir a la ocurrencia de eventos únicos e irrepetibles de tipo catastrófico.

La aparición de novedades en la corteza terrestre a lo largo de la historia geológica son resultado de los efectos de la acción permanente de una ley descubierta en el presente, actuando continuamente en grandes períodos de tiempo pasado. Pero he dicho que hasta cierto punto, porque los geólogos uniformitaristas tenían solo intereses retrodictivos, como se refleja en el principio que los guiaba: «el presente es la llave del pasado». No pensaban de manera evolucionista: se veía el futuro como resultado de una «secuencia temporal de formas» (White, 1982, p. 35) o sea como una secuencia

temporal ;de leyes atemporales deterministas! Lo cual deja a cualquier teoría evolutiva fuera del campo de la ciencia.

Como lo dijimos en la Introducción, una vía estrecha que «comunicara» la descripción determinista de la ciencia con la histórica que contempla la irrupción de novedades irrepetibles estaba lejos todavía en Leslie White, pues reducía esta problemática a la elección del punto de vista que se quiera adoptar ya sea el científico o el histórico.

Adams por su parte, como los uniformitaristas, recurrió a grandes períodos de tiempo pero para plantear escenarios futuros de tipo evolutivo. El trabajo acumulativo de las leyes científicas y mecanismos como el de la selección natural durante largos períodos de tiempo, puede dar lugar a una deriva de carácter impredecible e irrepetible que resulte ser evolutiva. Para explicar esto sin planteamientos de tipo dialéctico, Richard Adams recurrió a las nociones de causa próxima y no próxima que presentaremos en el siguiente apartado.

Causalidad

El neoevolucionismo siempre ha intentado organizar sus explicaciones de manera causal; sin embargo, entre sus autores encontramos distintas posturas ontológicas y metodológicas.

Leslie White hizo una doble reflexión, por un lado en su obra se observa el abordaje de problemáticas relacionadas con el rechazo a las explicaciones basadas en causas de tipo biologicista o psicologista, pues se esforzaba por deslindar el campo de estudio de su «culturología» de otras disciplinas. En esa ciencia, la gran fuente de causalidad para explicar conductas, sería la cultura, a la que confiere una categoría causal similar a la que tiene la gravedad como fenómeno

físico o la presión selectiva en los fenómenos de la vida. Al mismo tiempo –y no obstante su declaración metodológica de explicar a la cultura por la cultura– encuentra que la complejidad que puede lograr ésta, responde a una variable «no cultural» sino física como lo es la energía.

Para White una vez que se asume que la vida brota en un minúsculo sector del cosmos «donde la entropía se invirtió», aparece la cultura para manejar más eficazmente esa energía (1982, p. 340). La cultura entonces, bajo su concepción parece jugar un papel doble, ser el ambiente que constituye al ser humano y al mismo tiempo su instrumento. Por ello, para él, la investigación debe estar dirigida a explicar la condición humana en un nuevo ambiente distinto al del resto de los seres vivos y que la constriñe. Ese es un mar contenido en su obra *La ciencia de la cultura*, cuyas corrientes nos arrastran por caminos desconocidos que ilusoriamente creemos elegir intencionalmente. Tal vez con esta metáfora, más que a un determinista un tanto fatalista estemos ante alguien que intentaba construir un universo despoblado de intenciones humanas, análogo al que estudian las ciencias naturales. De otro modo, reconociendo la intencionalidad en los fenómenos culturales, no se podría concebir la posibilidad de ninguna ciencia. Un síntoma de esta manera de ver las cosas es otra de sus propuestas metodológicas de White: «considerar a la cultura aislada de sus portadores humanos» (prefacio a *La ciencia de la cultura*). Esto nos muestra su convicción de que lo social y lo cultural solamente fueron «pensados científicamente» cuando el hombre pudo distinguir entre el yo y el no yo en varios sectores de la experiencia (1982, p. 82).

Por otro lado, el programa investigativo de White invitaba a relacionar determinísticamente el desarrollo cultural

con la absorción de energía realizada en forma cada vez más eficaz, gracias a los avances tecnológicos. Con ello asignó un valor causal a la tecnología.

Otros autores considerados también neoevolucionistas como Elman Service, (posterior a White), llegaron a la conclusión de que no hay una sola causa de la evolución cultural, sino que se trata de un proceso multicausal, sin principios ni motores únicos. Service en el libro *Evolución y Cultura* (1973, p. 35) se aproxima, más que ningún otro autor, al problema que estamos tratando de abordar cuando se cuestiona ¿cómo evoluciona la cultura? ¿Se trata de una evolución intencional, planeada o es el producto sociodarwiniano de la competencia? ¿Dónde está el foco del impulso evolucionista... en la técnica, en la división del trabajo, en el «progreso ético y moral» o en una fuerza cósmica? Esta posición multicausal que adopta Service, no abandona del todo la visión ortodoxa de la ciencia:

La idea de que la evolución implica secuencias de formas relacionadas entre sí se ponía también en oposición con aquellos cambios que son de carácter caótico o cataclísmico. Esto significa que el cambio evolucionario es ordenado, lo que quiere decir que es susceptible de ser analizado científicamente en términos de causas y efectos (1973, p. 17).

Por su parte, Marvin Harris es determinista: «variables similares, bajo condiciones semejantes, tienden a producir consecuencias similares» (2000, p. 11). Considera que las variables culturales pueden tener distinto peso causal entre ellas; el mayor, lo tienen aquellas que más drásticamen-

te son afectadas por factores económicos o demográficos (1999, p. 536). Aunque la acción causal de estas variables no pueda ser reflejada por la correlación estadística necesariamente, en un período suficientemente largo de tiempo se podrán apreciar. Harris no tiene problemas con asignar a aspectos no estrictamente culturales como la economía, la tecnología o la demografía el papel de ser los principales agentes causales en las explicaciones. Estos aspectos «infraestructurales» y «estructurales» son la base explicativa causal que determinan a la cultura.

Para Adams, «de la misma manera que el resto de las estructuras macrofísicas que encontramos en la naturaleza, las sociedades humanas pueden entenderse como la interacción de formas energéticas y de flujos energéticos». Para hacer un estudio científico de cómo evoluciona la cultura y la sociedad, a partir de estas interacciones, establece Adams la diferencia entre «causa próxima» y «no próxima».

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

próximas suele estar guiada por un pensamiento de tipo determinista (2001, p. 32).

En cambio una causa no próxima, es para Adams, la basada en la selección. Es un tipo de causalidad que opera en larguísimos períodos de tiempo. Se recurre a ellas para explicar acontecimientos «en los que la indeterminación es grande» y «donde la inestabilidad dificulta la elaboración de explicaciones basadas en causas próximas» (2001, p. 36).

La selección natural es considerada, por Adams, una causa «no próxima» o final⁴. Con la noción de causa no próxima el autor intenta ofrecer un modelo explicativo de la evolución de tipo estocástico pues combina determinismo e indeterminismo (2007, p. 172). Evita así, Adams, la disyuntiva de elegir entre una explicación temporal –evolutiva o atemporal– espacial que White no logró eludir.

Monismo

El monismo supone que las teorías filosóficas de las ciencias naturales pueden aplicarse a las ciencias sociales (Velasco, 2000, p. 11). Esta suposición conlleva una ontología de cosas, de objetos (sociales o culturales) que interactúan causalmente unos con otros. Así, lo social se explica por lo social y lo cultural por lo cultural. Sin embargo, son pocos los casos

⁴ Adams tomó muy en cuenta a Bateson en su manera de concebir a las causas últimas. «En realidad, las misteriosas “causas finales” de Aristóteles, según las interpretaba Santo Tomás, se ajustaban a lo que la cibernética moderna llama *feed back* positivo, lo cual permite un primer enfoque de los problemas de finalidad y causalidad» (Bateson, 2000, p. 24)

en que los autores neoevolucionistas cumplen totalmente con este principio; como hemos visto, algunos recurren a la energía, la tecnología, la presión demográfica o la economía para explicar el cambio cultural.

Richard Adams al proponer un monismo energético (2001, p. 42) inspirado en la termodinámica no lineal de Prigogine, asume ya no una ontología de cosas sino de procesos. Desde esta perspectiva cualquier fenómeno, sea éste material, orgánico o cultural, es considerado una manifestación energética que dependiendo de su alejamiento del equilibrio termodinámico, alcanzaría fluctuaciones que podrían atravesar por algún tipo proceso selectivo⁵ (Adams, 2001, p. 81 y 137).

⁵ Así un recurso explicativo como el mecanismo de selección natural en biología o la categoría sistema/entorno en ecología (Tyrtania, 1992, p. 81, tradicionalmente aplicables solo en un monismo orgánico pudieron aplicarse en el ámbito de la cultura.

La explicación neoevolucionista

En el siglo xx, las explicaciones de los neoevolucionistas, salvo casos como Service (1974, p. 97) y Palerm (1997, p. 50) que daban un espacio causal a las creencias, se concentraron en deslindarse de todo tipo de contenido metafísico; incluso del que pudieran haber heredado del evolucionismo del siglo xix. La irrupción del episteme de la historicidad señalado por Foucault (Puledda, 2002, p. 106) en el siglo xix animaba a los antropólogos evolucionistas de la época a establecer tendencias y esquemas evolutivos teleológicos. Por ello, para Popper el evolucionismo decimonónico era historicista¹ y el neoevolucionismo intentaba superarlo en su respetabilidad científica.

Es sólo hasta el surgimiento de la corriente materialista-neoevolucionista a mediados del siglo xx, que la Antro-

¹ Historicismo: «un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ritmos o los modelos, de las leyes o las tendencias que yacen bajo la evolución de la historia» (Popper, 1961, p. 17).

pología se perfila hacia un naturalismo en el que el modelo nomológico deductivo de Hempel lograría su pertinencia. A través de éste, era posible expresar argumentativamente su ideal causal y por lo tanto determinista. Este modelo permitía introducir –como parte del *explanans*– fórmulas matemáticas susceptibles de involucrar términos métricos, donde el cambio cultural juega el papel de la variable dependiente y factores como la energía, el de variable independiente². Así, hacia el interior del círculo neoevolucionista, aunque hubiera un cierto grado de diversidad en la idea de Cultura, en general ésta se asumió como algo que podía ser abordada evolutivamente en forma fiscalista, ya sea porque se intentara poner en relación causal un objeto tecnológico o físico con un objeto cultural³ o por considerarla un conjunto de

² La fórmula de White: « $E \times T \rightarrow C$ donde C representa el grado de desarrollo cultural, E la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, y T la calidad o eficiencia de las herramientas empleadas en el consumo de energía» (White, 1982, p. 341), más que una expresión matemática es una «generalización simbólica», en el sentido que le daría Kuhn: «fórmulas muy generales que, en sí mismas, no tienen un contenido empírico concreto, de tal suerte que pueden ser fácilmente confundidas con definiciones o principios analíticos; pero no lo son, pues son indispensables para la investigación empírica en el sentido en que fijan el tipo de leyes empíricas concretas que es necesario contemplar para explicar los fenómenos» (Moulines, 2011, p. 88). Es significativo que White haya preferido esta expresión aunque quizás no estaba al tanto de propuestas como la de Rusell que pugnaban por abandonar explicaciones en términos de causalidad optando por la idea de relación función (Von Wright, 1987, p. 60).

³ Sin tomar en cuenta consideraciones como las de Carnap acerca de la imposibilidad de poner en relación causal un objeto físico y uno cultural: «...ningún objeto cultural puede ser colocado en una proposición acerca de objetos físicos o de objetos síquicos que tenga sentido» (1988, p. 41)

fenómenos *sui generis* susceptible de presentar regularidades y causalidades a partir de las cuales fuera posible establecer leyes, principios y verificaciones empíricas como la ciencia natural lo ha venido haciendo en el mundo inanimado.

En la mayoría de las teorías antropológicas, el objeto cultural no se mantiene separado del «no cultural» sino que se constituye en «combinación» con él; o sea, en combinación con un objeto biológico, histórico, económico, ambiental, tecnológico o energético. A partir de esta fusión, la estrategia neoevolucionista se esfuerza entonces por dar mayor peso causal a alguno de estos objetos sobre los otros. Kluckhohn sin ser neoevolucionista⁴ compartía esta manera de ver las cosas:

o las relativas a la distinción entre causalidad humeana y no humeana (Von Wright, 1987, p. 121) que para las preocupaciones que motivan este trabajo resultan relevantes.

⁴ Conviene además aclarar que Kluckhohn no era determinista: «En el siglo XVIII, un filósofo napolitano, Vico, formuló un profundo concepto que era nuevo, violento y pasó inadvertido. Fue sencillamente el descubrimiento de que el mundo social es seguramente una obra del hombre». Dos generaciones de antropólogos han obligado a los pensadores a enfrentarse a este hecho. Tampoco están dispuestos los antropólogos a dejar que marxistas u otros deterministas culturales hagan de la cultura otro absoluto tan autocrítico como el Dios o el Destino de algunas filosofías. El conocimiento antropológico no permite una evasión tan fácil de la responsabilidad del hombre sobre su propio destino. Es indudable que la cultura es una fuerza compulsiva para la mayoría de nosotros la gran parte del tiempo. En cierta medida, como dice Leslie White «la cultura tiene vida y leyes que le son propias». Algunos cambios culturales son también el resultado de las circunstancias económicas o físicas. Pero gran proporción de una economía es en sí misma un artefacto cultural. Y son los hombres los que cambian sus culturas, incluso si durante la mayor parte de la historia anterior han estado actuando como instru-

...no existe ninguna incompatibilidad entre los tratamientos biológicos, ambientales, culturales, históricos y económicos. Todos son necesarios. El antropólogo cree que la parte de la historia que es todavía una fuerza viva está incorporada en la cultura. Considera la economía como una parte especializada de la cultura. Pero comprende la utilidad de hacer que los economistas y los historiadores resuman, como especialistas, sus aspectos especiales, siempre que no se pierda de vista el contexto completo (1981, p. 53).

Algo parecido hacía Leslie White con la tecnología, concebía a las herramientas como herramientas-símbolos. Intentaba así fundir un objeto tecnológico con uno cultural. Steward hizo este tipo de fusión pero entre un objeto tecnológico y uno cultural con su propuesta metodológica de los núcleos culturales (Harris, 1999, p. 572).

Si tomamos en cuenta la dicotomía sugerida por Von Wright⁵ del evolucionismo del siglo XIX al neoevolucionismo del siglo XX, el pensamiento evolucionista en Antropología Cultural pasó de la tradición aristotélica inspiradora de explicaciones finalistas teleológicas que respondían a un

mentos de procesos culturales de los cuales no se daban cuenta en gran medida. La historia muestra que si bien la situación limita la amplitud de las posibilidades, existe siempre una alternativa viable. La esencia del proceso cultural es la selectividad; los hombres pueden a menudo elegir» (Kluckhohn, 1981, p. 53)

⁵ «En la historia de las ideas cabe distinguir dos tradiciones importantes que difieren en el planteamiento de las condiciones a satisfacer por una explicación científicamente respetable. Una de ellas ha sido calificada a veces de aristotélica, la otra de galileana» (Wright, 1987, p. 18).

por qué, a la tradición galileana iniciada el siglo XVII que responde a un *cómo*.

Entre los autores neoevolucionistas encontramos distintas estrategias para mantenerse dentro de la tradición galileana. En Leslie White existe una doble reflexión; por un lado, en su obra se observa el abordaje de problemáticas relacionadas con el rechazo a las explicaciones basadas en causas provenientes de ciencias como Biología o Psicología; como ya se señaló, se buscaba construir el conjunto de los fenómenos culturales como un universo autónomo, que vería en las propiedades de la cultura la fuente de causalidad para explicar el comportamiento humano. De este modo, la cultura adquiere una categoría similar a la gravedad en los fenómenos físicos o a la presión selectiva en los fenómenos de la vida. Pero al mismo tiempo (y no obstante su declaración metodológica de explicar a la cultura por la cultura y no por los individuos)⁶,

⁶ Aquí conviene volver a hacer mención del enfoque sistema/entorno... «Dado que la cultura fue concebida como una realidad ontológicamente distinta de la naturaleza, no se podía proceder a una explicación de los fenómenos socioculturales a partir de la física o de la biología. White (1974) compartía también la opinión de que la cultura sólo se explica por la cultura. De sostenerse esta posición podría llegar a encerrar en un *ghetto* a las ciencias sociales. La teoría de sistemas ofrece una posible salida. Ya se trate de átomos o de galaxias, de células o de poblaciones, de individuos o de sociedades, todos estos fenómenos pueden ser abordados mediante la dicotomía sistema/entorno. Desde esta perspectiva, la evolución de los sistemas sociales guarda una "relación sinóptica" (Margalef, 1980) con la evolución de la materia y la de la vida, en el sentido de que comparte los mismos principios formales, aunque proceda por medios distintos. Esta visión permite pensar en ciertas homologías entre los distintos niveles estructurales que se pueden distinguir en la naturaleza» (Tyrtania, 1992, p. 3).

encuentra que la complejidad que puede lograr la cultura, responde a una variable «no cultural»: la energía. En otras palabras: el cambio cultural depende de la capacidad de absorber y manejar energía de las sociedades humanas. Tanto a la energía en calorías como al desarrollo tecnológico, les otorga el estatus de variables independientes y por lo tanto causales. Para White, una vez que se asume que la vida brota en un minúsculo sector del cosmos «donde la entropía se invirtió», aparece la cultura para manejar más eficazmente esa energía (1982, p. 340). Así el programa investigativo, que sugerían las ideas de White, invitaba a relacionar causalmente el cambio cultural, con la absorción de energía y con el desarrollo tecnológico.

No obstante que el naturalismo antropológico había definido sus objetivos, en términos del establecimiento de regularidades y leyes culturales, su historia nos muestra que se orientó preferentemente a establecer relaciones deterministas entre variables no culturales y pautas culturales.

Compatibilidad con el modelo de cobertura legal de Hempel

En la arena en la que han tenido lugar los debates entre las corrientes antropológicas, el surgimiento de la tradición neoevolucionista ha sido considerado como el momento de la defensa de la viabilidad de las proposiciones no metódicas (Harris, 1999, p. 524), frente a las reservas de las escuelas particularistas-relativistas, a las generalizaciones causales y a la descalificación de los estudios evolucionistas en pueblos tribales, por parte de los estructural-funcionalistas sincrónicos.

Estas proposiciones nomotéticas se pueden integrar al esquema de cobertura legal nomológico deductivo de Hempel (Velasco, 2000, p. 35) como leyes expresadas en el lenguaje de la lógica. Por ejemplo, la teoría del cambio cultural, que tanto ha preocupado a los neoevolucionistas, estaría apoyada en leyes que pueden adoptar la forma lógica de una proposición condicional universal del tipo $(x) Px \rightarrow Qx$. Donde x es una sociedad cualquiera y P y Q son proposiciones acerca de lo que ocurre en ellas. Si tomáramos en cuenta las ideas de Gordon Childe o White, podríamos establecer leyes como las siguientes:

Ley 1 Si la proposición P «existe un cambio tecnológico en la sociedad x » es verdadera, entonces la proposición Q «hay un cambio cultural en x » es verdadera.

Ley 2: Si la proposición P «la sociedad x ha acumulado excedentes» es verdadera, entonces la proposición Q existe un cambio cultural en x «es verdadera».

Las leyes⁷ pueden considerarse como las fuentes de causalidad fundamental al formar parte esencial del modelo nomológico deductivo de Hempel. Su poder causal se puede apreciar en forma lógica, si consideramos que el modelo nomológico deductivo es esencialmente...

⁷ Herskovits parece ofrecernos un resumen de «generalizaciones» (termino que utiliza para referirse a las leyes culturales) del neoevolucionismo en un recuento que hace de éstas en la ciencia antropológica: «Otra de estas generalizaciones es que la auténtica situación de una cultura está relacionada íntimamente con las formas de su tecnología, o bien, en el campo de su economía, que la especialización aumenta a medida que aumenta el excedente representado por el grado en que la producción sobrepasa a las necesidades de subsistencia de un pueblo» (1947, p. 672).

una argumentación en la que el hecho que se quiere explicar (*explanandum*) es la conclusión del argumento, y sus premisas (*explanans*) están constituidas por un conjunto de leyes universales y un conjunto de enunciados que describen acontecimientos relevantes que se asocian al hecho que se quiere explicar (condiciones iniciales) (Velasco, 2000, p. 31).

Este modelo se adaptaba a los intereses neoevolucionistas y en general a toda ciencia determinista como la física clásica. Pero, no a un neoevolucionismo no lineal como el de Richard Adams, basado en la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine. Para Carlos Reynoso, los modelos sistémicos en los que se basan estas teorías «no se conforman al modelo nomológico deductivo, dado que su concepción en torno a la equifinalidad, multifinalidad, multicausalidad, causalidad circular o retroalimentación, no-linealidad y la elección de transiciones de fases, procesos de morfogénesis y emergencia como objetos de estudio, les impide expresar las aseveraciones lineales de condicionalidad que constituyen las estructuras típicas de los sistemas deductivos» (2006, p. 32).

El modelo nomológico deductivo de Hempel solo fue pensado para una idea de causalidad de tipo próximo; como ya se mencionó, Richard Adams apeló a una causalidad no próxima. Se considera que este tipo de causalidad (no próxima) ha actuado cuando a lo que resulta de un proceso iterativo del mecanismo de selección natural se le considera contingente, en el sentido de que no es explicable en forma determinista y solo nos queda ofrecer una *explicación narrativa*: «una serie de narraciones de muy diferente tipo dirigidas a respaldar la credibilidad o realidad de cierto suceso o grupo de sucesos». Así una explicación narrativa puede

involucrar explicaciones nomológicas, metáforas y analogías (Martínez, 2001, p. 149-150).

Reynoso crítica a Adams de no lograr ninguna sistematización (2006, p. 137). Si este autor se refiere a que no presenta ningún patrón explicativo, podemos proponer a estas explicaciones narrativas usadas en Biología, como un patrón explicativo válido que puede usarse en Antropología si involucramos en ellas, lo que se conoce como el «silogismo práctico» (Velasco, 2000, p. 103) cuyo esquema es el siguiente:

«A» se propone de ahora en adelante dar lugar a «p» en el momento «t». «A» considera de ahora en adelante que a menos de hacer «a» no más tarde de «t», no estará en condiciones de dar lugar a «p» en el momento «t».

Por consiguiente «A» se dispone a hacer «a» no más tarde de cuando juzgue llegado el momento «t», a no ser que se halle imposibilitado.

Donde «A» es una variable que representa un agente con propósito o intención «p» y «a» la acción, al menos necesaria, que conduce a la realización del propósito «p».

Así la intencionalidad del actor, se introduce de manera lógicamente coherente con la filosofía naturalista de las ciencias sociales.

Formando parte de una explicación narrativa, el silogismo práctico puede expresar acciones motivadas por valores que no podrían hacerlo en un contexto explicativo radicalmente determinista.

Interés predictivo en ciencias sociales e historia

Popper consideraba que leyes de tipo científico poco podían auxiliar a las ciencias sociales e históricas para hacer predic-

ciones. El interés de predicción lo reconocía como auténtico, sin importarle que esto presupusiera determinismo, pues no sería muy de considerarse ante «el poco interés que puedan tener las leyes generales» para explicar algo, dada la trivialidad que éstas ofrecen en ciencias humanas.

Si decimos que la causa de la muerte de Giordano Bruno fue ser quemado vivo en una pira, no necesitamos mencionar la ley universal de que todos los seres vivos mueren cuando son expuestos a un calor intenso. Pero nuestra explicación causal implica tácitamente esta ley (1972, p. 163).

En Marvin Harris, el interés en la predicción se confirma cuando resalta el papel que juegan las perspectivas *etic*⁸ en la predicción (2007, p. 45).

Herskovits por su parte (no obstante ser un autor que probablemente para Harris resultaba «demasiado *emic*») tomó muy en cuenta las aspiraciones de una ciencia antro-

⁸ Para Harris, las culturas pueden estudiarse desde dos puntos de vista: uno enfocado desde la perspectiva del participante y otro desde la del observador. Los estudios enfocados desde la perspectiva del participante generan descripciones e interpretaciones *emics*. Los enfocados desde el punto de vista del observador generan descripciones e interpretaciones *etics*. Esto da lugar a cuatro tipos de juicios que Harris ilustra con ejemplos tomados de su trabajo de campo en la India, donde analizó las relaciones de los nativos con la cría de ganado: «1) *Emics* de la vida mental: Todos los terneros tienen derecho a vivir. 2) *Emics* del flujo comportamental: No se deja morir a ningún ternero de hambre. 3) *Etics* de la vida mental: Que los terneros machos mueran de hambre cuando escasee el pienso. 4) *Etics* del flujo comportamental: Se deja morir regularmente de hambre a los terneros machos» (2007, p. 42).

pológica interesada en la predicción. Hace ya más de medio siglo en su libro, *El hombre y sus obras* planteó...

Si el curso real de los acontecimientos de la historia humana no representa sino uno solo entre una posible serie de desarrollos, ¿podemos encerrar las alternativas en una formulación que permita al estudio de la cultura conseguir el objetivo de la investigación científica, que es la predicción? (1995, p. 670).

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

Podemos, así, decir que el préstamo resultará del contacto entre pueblos. Pero en cuanto a lo que será prestado en un determinado caso, sean objetos materiales o ideas, sea tecnología o religión, y en qué cuantía, eso diferirá de cualquiera de los casos al siguiente (1995, p. 671).

Con esta afirmación, Herkskovits hizo pertinente un lugar para el particularismo histórico y el relativismo en el contexto de una generalización. Otra fuente de alternancia la encontró en el accidente histórico (1995, p. 628); sin embargo, esta idea es ajena a la de ley, no podemos admitirla al mismo tiempo que el ideal nomológico.

Kaplan, por su parte, se aproximó al compatibilismo a su manera:

Algunos antropólogos orientados humanísticamente objetan la búsqueda de leyes culturales. Pensamos que sus objeciones pueden derivarse, al menos en parte, de una falta de comprensión del estatus lógico de tales leyes. Algunas veces actúan como si sintieran que la formulación de generalizaciones sobre los fenómenos socioculturales atacara la dignidad humana y limitara la libertad del hombre. Tal visión sólo pudo haber surgido de una concepción prescriptiva de las leyes científicas –como las de tránsito–, pero las leyes científicas son descriptivas, no prescriptivas; no fuerzan a que algo suceda en el mundo, no prescriben los patrones de conducta humana. Las leyes únicamente nos permiten comprender; de ese modo, quizá también nos ayuden a hacer frente a nuestro medio ambiente total en una forma más eficaz (Kaplan, 1985, p. 49)

En última instancia, todos estos intentos por dotar de cierto grado de indeterminismo al mundo de las ciencias sociales y humanas, sin renunciar a una ciencia naturalista de las mismas, podrían resultar tan arbitrarios como lo es el *clinamen* de Epicuro para Prigogine:

Para Epicuro el problema de la ciencia, de la inteligibilidad de la naturaleza, era inseparable del destino de los hombres. ¿Qué podía significar la libertad humana en el mundo determinista de los átomos? Escribía a Meneceo: «en cuanto al destino, que algunos ven como el amo de todo, el sabio de mofa. En efecto, más vale aceptar el mito de los dioses que someterse al destino de los físicos. Porque el mito nos deja la esperanza de reconciliarnos con los dioses mediante

los honores que les tributamos, en tanto que el destino posee un carácter de necesidad inexorable». A pesar de que los físicos de que habla Epicuro sean los filósofos estoicos, la cita posee una resonancia asombrosamente moderna... Una y otra vez los pensadores de la tradición occidental, como Kant, Whitehead o Heidegger, defendieron la existencia humana contra una representación objetiva del mundo, que amenazaba su sentido. Pero ninguno logró proponer una concepción satisficiera las pasiones contrarias, que reconciliara nuestros ideales de inteligibilidad y libertad. Así, la solución propuesta por el propio Epicuro, el clinamen que en momentos imprevisibles trastorna imperceptiblemente la caída paralela de los átomos, permaneció en la historia del pensamiento como el paradigma mismo de la hipótesis arbitraria, que salva un sistema mediante la introducción de un *ad hoc* (1996, p. 17).

La respuesta que ofrece Prigogine al dilema de Epicuro se deriva de una visión de cómo transcurren temporalmente los fenómenos termodinámicos alejados del equilibrio. Sucede que se rompe la equivalencia entre pasado y futuro (1996, p. 23) en el sentido de que, el efecto de una ley no es el mismo si la flecha del tiempo apunta hacia el pasado que hacia el futuro. Tras reconocer esta asimetría⁹

⁹ Esta filosofía de la naturaleza asimétrica respecto al tiempo Prigogine ya le reconocía fuera del terreno de la ciencia: «Ninguna especulación, ningún saber ha sostenido nunca la equivalencia entre lo que se hace y lo que se deshace, entre una planta que brota, florece y muere, y una planta que resucita, rejuvenece y vuelve a su semilla primitiva, entre un hombre que madura y aprende y un hombre que poco a poco se hace niño, luego embrión, luego célula. Sin embargo la dinámica, teoría física que se suele identificar con el triunfo de la ciencia, implicaba desde su origen

es posible «enraizar el indeterminismo y la asimetría del tiempo en las leyes de la física. De lo contrario, dichas leyes son incompletas, tan incompletas como si ignorasen la gravitación o la electricidad» (Prigogine, 1996, p. 23).

Con su dinámica no lineal, Prigogine nos pone ante una nueva filosofía científica de la naturaleza. Ésta deja de ser un autómatas reversible pues ni con toda la información, ni con las leyes más certeras, el escenario futuro puede asegurarse con total certidumbre. Esto nos lleva a sugerir un acotamiento del principio del uniformitarismo geológico (1996, p. 30) del siguiente modo: *el presente podrá ser la llave del pasado pero no del futuro*. Podemos considerar que el modelo nomológico deductivo de Hempel, refleja esta asimetría expresándolo en forma estadística-probabilística, pero para muchos este recurso no es un «patrón de explicación» (Martínez, 2001, p. 159) pues no nos señalan nada acerca de cómo es que se suceden e interactúan los fenómenos. En cambio, recurriendo a lo que Carlos Reynoso tipifica como algoritmos de la complejidad (2006, p.

esta negación radical del tiempo» (1999, p. 25). También, Mario Rodríguez (Silo) nos proporcionó una muestra de pensamiento irreversible en la reflexión existencial cuando en su *Obra Humanizar la Tierra*, se refiere a las limitaciones de la condición temporal simétrica respecto al tiempo y la necesidad de trascenderla: «Entre la fría mecánica de péndulos, o la fantasmal óptica de sólo espejos, ¿qué afirmas tú que afirme sin negar? ¿Qué afirmas sin regreso, o sin aritmética repetición?» (1989, p. 92). En el terreno del pensamiento religioso, «Los ritos de expansión, la expulsión solemne de toda mancha, las diversas prácticas de limpieza y de purgación que reparan el orden del mundo continuamente atacado, sólo pueden volver a tener virtud que ya no es nunca la inocencia, una salud reconquistada y prudente que no será nunca esa salud triunfante y despreocupada que la enfermedad no tocó todavía. Es imposible que el grano del molino vuelva al corazón de la espiga...» (Caillois, 2006, p. 26).

193), entre los cuales podríamos incluir el mecanismo de selección natural (y cultural), nos encontramos con un recurso para modelar secuencias irreversibles de los acontecimientos en la medida que se alejan del equilibrio termodinámico¹⁰.

¹⁰ Richard Adams logra introducir un mecanismo como el de la selección natural de Darwin en el ámbito de la cultura, recurriendo a la termodinámica alejada del equilibrio. Por otro lado, Carlos Reynoso en un subcapítulo de su ya *clásico Complejidad y caos...* dedicado a los algoritmos genéticos, hace mención de la evolución como resultante de la ecuación: $\text{evolución} = \text{caos} + \text{feedback}$ propuesta por Joseph Ford. Esta expresión en el contexto de los paradigmas de Kuhn, podrían considerarse una «generalización simbólica» similar a la fórmula de White: ExT implica C (véase la nota a pie de página número 2, p. 44).

Este tipo de expresiones, podrían plantearse conforme el modelo nomológico deductivo de Hempel dividiéndolas en proposiciones tipo falso/verdadero. Así podríamos integrarlas como premisas de un explanans. Por ejemplo si el explanandum es la evolución del sistema cultural M, el explanans podría ser: Premisa 1: «M absorbió energía del medio y alcanzó inestabilidad caótica», Premisa 2: «La relación de los elementos de M es del tipo feedback», conclusión: «M cambia irreversiblemente hacia una situación cuyo estado futuro solo podemos establecer en forma probable».

Quizás, el uso de algoritmos complejos como premisas de un explanans, nos ayudaría a superar la regla: «de regularidades no probabilistas no se deducen regularidades probabilistas» (Díez y Moulines, 2008, p. 246). Esto podría a su vez ser una manera de expresar la asimetría pasado futuro que caracteriza la termodinámica no lineal sin tener que asumirla incompatible con el modelo nomológico deductivo de Hempel como pretendía Reynoso. Prigogine expresó esta asimetría en el terreno de las matemáticas distinguiendo en las ecuaciones de la física, el tiempo futuro del pasado, asignando, a la variable tiempo t , el signo + si avanzaba hacia el futuro y el signo, si avanzaba hacia el pasado (1996, p. 25). La ventaja de explorar en términos lógicos y no matemáticos es que algo tan emblemático de la ciencia clásica, como el modelo nomológico deductivo de Hempel, puede mantenerse compatible con la ciencia no lineal y esto en última instancia, contribuye a darle solides a nuestro concepto de «vía estrecha» mencionado a lo largo de esta obra.

El ser humano como ser cultural

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

Una nueva relación entre la antropología filosófica y la cultural comenzó a surgir gracias al robustecimiento del concepto de cultura; la pregunta en tercera persona que hace la etnología acerca del hombre empezó a influir en los planteamientos y respuestas a la pregunta filosófica por el hombre en primera persona. Reflexiones antropológico-culturales

dieron pie a indagaciones propias de la antropología filosófica, pero con los nuevos vientos de la causalidad cultural y del empirismo etnográfico. Así, elementos renovadores y saludables pero al mismo tiempo irreverentes, comienzan a entrar en juego. Irreverentes entre otras cosas porque afirmaciones acerca del ser humano –ya sea en lo que hace a su ontología o su interpretación– que se les otorgaba un carácter universal, tenían que enfrentar el relativismo y el determinismo cultural que reportaba el trabajo de campo realizado en otras culturas y que mostraba como «...la cultura, más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado, fue un elemento central en la producción de ese animal mismo» y que «No existe una naturaleza humana independiente de la cultura» (Geertz, 2003, p. 54). Este proceso propició también la configuración de un nuevo humanismo; un humanismo multicultural y no etnocéntrico dispuesto a aceptar la acción constitutiva de la cultura sobre la persona, no solo a partir de un proceso educativo como el *humanitas* renacentista, sino de algo como la endoculturación: «Los aspectos de la experiencia de aprendizaje que distingue al hombre de otras culturas, y por medio de los cuales, inicialmente, y más tarde en la vida, logra ser competente en su cultura» (Herskovits, 1995, p. 53).

Libertad y determinismo en el ser humano concebido culturalmente

La antropología cultural apresuró el desmonte de la imagen del ser humano, desde la cual las reflexiones filosóficas y humanísticas sobre la libertad se habían venido realizando

y en las que se razonaba en torno a la libertad, sin tomar en cuenta la condición cultural humana.

Un texto básico de filosofía: *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos* es el de Cornman (2002) donde el autor dedica uno de sus capítulos al problema del determinismo y la libertad en los actos humanos. Sostiene que el determinismo es la tesis de la causalidad universal, ésta se expresa en la frase «todo tiene una causa». A esta tesis el mismo texto opone la tesis de la libertad: «algunos de nuestros actos son libres», no responden a ninguna causa. El punto de partida de los razonamientos que ahí se vierten es una paradoja: tanto el determinismo como la doctrina de la libertad son aceptables para el entendimiento y operan a nivel de creencia, sin embargo, conducen a resultados aparentemente incompatibles: si la tesis del determinismo es verdadera entonces no hay actos libres. La paradoja se resuelve finalmente postulando una tercera tesis, la compatibilista:

El libertario y el determinista comparten una premisa común: si el determinismo es verdadero, entonces no hay actos libres o, si los hay, entonces el determinismo no es verdadero. En otras palabras, el determinismo y el acto libre son incompatibles. En consecuencia podemos ver fácilmente que alguien podría rechazar del mismo modo tanto la posición determinista como la libertaria rechazando la premisa que les es común. Nos referimos a los filósofos que proceden de este modo con la palabra compatibilistas, en contraste con los deterministas y los libertarios, a los que nos referimos en conjunto con la palabra incompatibilistas (Cornman, 2006, p. 205).

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

El análisis que se presenta en ese texto se concentra en las acciones humanas, no se detiene en los objetos. Esto queda bien claro en uno de los debates entre deterministas y libertarios.

El libertario sostiene que un acto libre ha sido llevado a cabo por un sujeto, si tiene la certeza de que pudo actuar de una manera diferente a la que finalmente eligió después de una deliberación. La objeción del determinista consiste en que también las cosas pueden haber ocurrido de otro modo y no por ello les podemos adjudicar una libertad en sus comportamientos; responden los libertarios que cuando se habla de acciones libres se refieren a agentes y no a cosas.

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

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

cepto de cultura operó como una «bisagra» entre el mundo de los fenómenos naturales y el mundo de lo humano. La pregunta filosófica por lo humano, la antropología filosófica, empezó a ceder terreno a la antropología cultural.

La visión cultural del ser humano parece haber tenido un gran valor heurístico para abordar problemas fundamentales de la condición humana; por ejemplo, ha sido de gran utilidad para pensar la diversidad y la no esencialidad del ser humano. Pero si nos pensamos como seres culturales, en el contexto del neoevolucionismo que tiende a concebir lo cultural en términos de objeto, se corre el riesgo de cosificar nuestra mirada sobre nosotros mismos y los otros. La expresión de esa cosificación es variada, una muy asociada a la predicción es el uso de la ciencia para la manipulación. Eric Wolf, ya en 1951, señalaba un caso: «Un estudioso holandés ha llegado incluso a elaborar una fórmula matemática que determina la cantidad de terreno que hay que retirar a la población que practique el sistema de roza, para obligarla a trabajar en plantaciones pertenecientes a europeos» (2000, p. 64).

Creo que este riesgo disminuye –al menos en lo que respecta a la crítica a la libertad de elección que el neoevolucionismo venía haciendo– gracias al aspecto inestable y por lo mismo impredecible que puede adquirir el campo cultural, considerándolo a la luz de la filosofía de la ciencia «alejada del equilibrio». Pero no solo eso, también desde el punto de vista epistemológico si por un momento, interpretamos a la actividad cognitiva, como un proceso a través del cual el ser humano «construye» mundos a los que va migrando en la medida en que le resultan más habitables, diremos que el grado de «*habitabilidad*» de los nuevos mundos que pueda construir; por ejemplo, con un saber como el que proviene de

la ciencia radica no solo en las posibilidades de ofrecer mejores condiciones para satisfacer las necesidades fundamentales de todo ser vivo; sino también en cuanto a la manera en la que se resuelve la tensión entre determinismo y libertad.

Requerimos para adaptarnos a nuestro medio, tanto de un horizonte determinista como de un horizonte de libertad. Un mundo sin regularidades o sin ninguna posibilidad de predicción, resultaría tan difícil de ser vivido, como un mundo totalmente predecible y determinado. Es imposible adaptarnos a un medio que nunca podemos prever; al mismo tiempo, para la psicología humana es imposible resignarse a los dictados del determinismo, abandonar ideales simplemente porque no coinciden con los hechos o conservar la cordura ante un escenario futuro donde ya todo está calculado y no tiene misterio¹.

A diferencia de los naturalismos tradicionales, en las ciencias humanas y sociales, podemos vislumbrar un «neoevolucionismo no lineal» que permite abrir una *vía estrecha* en antropología teórica entre el indeterminismo y por tanto a la libre elección e intencionalidad de los actores y la posibilidad de hacer ciencia nomológica.

Michael Thompson en un libro *Cultural Theory* señaló que las «ciencias sociales se encuentran atrapadas en dualismos: cultura y estructura, cambio y estabilidad, dinámica y estática, individualismo metodológico y colectivo, voluntarismo y determinismo, hechos y valores, objetividad y subjetividad, racionalidad e irracionalidad, y así sucesiva-

¹ Recordemos la frase de Facundo Cabral: «lo seguro ya no tiene misterio». Herskovits (1947) por su parte nos habla del manejo cultural del azar y del enfoque cultural de la predicción.

mente. Aunque a veces útiles como distinciones analíticas, estos dualismos siempre tienen resultados desafortunados obscureciendo excesivamente interdependencias entre los fenómenos» (2018, p. 21).

Creo que un neoevolucionismo no lineal podría contribuir a configurar lo que Von Wright llamaría explicación histórica (Velasco, 2000, p. 110) una combinación de explicaciones (causales sin que el concepto de causalidad involucre necesariamente enunciados nomológicos) y explicaciones teleológicas (dirigidas intencionalmente por los actores sociales) a los que por nuestra parte añadiríamos enunciados de tipo teleonómico² para describir, procesos emergentes asociados al alejamiento del equilibrio termodinámico y a la recursividad. Estamos hablando de una narrativa que tenga recursos para superar dualismos como el de naturalismo/hermenéutica o nomológico/ ideográfico en la filosofía de las ciencias sociales y humanas. Esta narrativa podríamos considerarla una *historia causal* (Díez-Moulines, 2002, p. 261).

² Ejemplos de explicaciones teleonómicas podrían considerarse: 1. Los nativos de la montaña de Nueva Guinea en sus tareas agrícolas enfrentan el problema de las heladas y «los enga poseen una tecnología apropiada para contrarrestar sus efectos». Aun así, se dan años en los que la cosecha no se logra. La solución de este problema es cultural: cuando tal año se acerca se hacen regalos a los vecinos que viven tierra abajo. El don provoca que el agraciado caiga «bajo la sombra del agradecimiento», según una expresión de Sahlins, y se vea obligado a retribuir. Esta sencilla política de reciprocidad es una respuesta cultural a una fluctuación del medio». 2. El Kaiko ritual que regula la interacción entre los nativos tsembaga de Nueva Guinea y su medio ambiente de manera sustentable (Tyrntania, 1992, p. 59).

El término teleonómico³, al estar vinculado a la cibernética⁴, nos parece acorde con la idea de Clifford Geertz de que la «cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conductas –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos– como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones; lo que los ingenieros de computación llaman programas que gobiernan la conducta» (Geertz, 2003, p. 51).

³Teleonomía: «Conjunto de las finalidades que orientan el conjunto de procesos de un sistema. No se confunden necesariamente (ni incluso frecuentemente) con los objetivos conscientemente deseados o queridos por los protagonistas del sistema» (Glosario de la complejidad, p. 66). Von Wright por su parte, respecto a este concepto dijo: «Recientemente han sido muchos autores que se han servido del término *teleonomía* para referirse a los ajustes naturales resultantes de la selección natural. Tal vez sea factible dar al término un sentido más amplio referido a toda modalidad teleológica que dependa de conexiones nómicas» (1971, p. 110).

⁴«Ciencia y técnica de los sistemas capaces de auto regularse de manera programada gracias a procesos de recepción y tratamiento de la información, y a un bucle de retroacción. El aparato de control automático de los aviones, el termostato de una caldera o el regulador de una central son máquinas cibernéticas» (Glosario de la complejidad, p. 9).

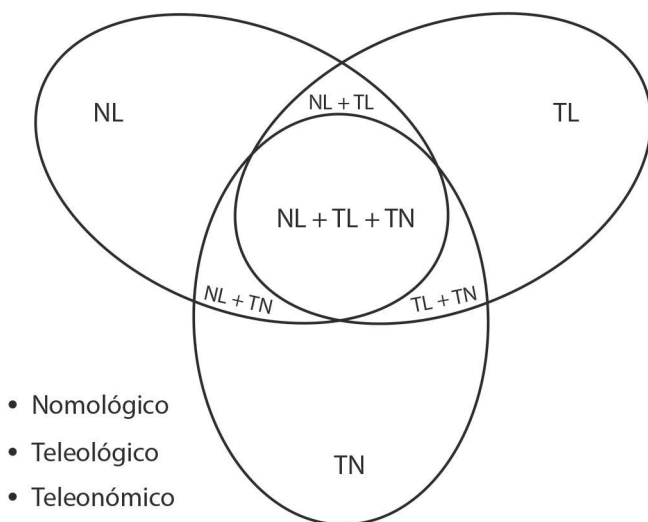
Para discutir en clase

- 1) ¿En su versión clásica ¿el neoevolucionismo admite la posibilidad de que el ser humano direccione su civilización hacia alguna finalidad?, ¿y en su versión no clásica?
- 2) ¿Qué papel tendrían los valores y las aspiraciones de una mejor sociedad en las explicaciones neoevolucionistas?
- 3) ¿Qué piensas de las pretensiones de retrodicción y predicción en antropología teórica después de leer este trabajo?
- 4) En la expresión lógica de una ley como un enunciado condicional universal $x (P(x) \rightarrow Q(x))$, ¿qué características deberá tener el antecedente $P(x)$ para cumplir la consigna de Leslie White de que la cultura se explica por la cultura? Ofrecer ejemplos.
- 5) ¿Cómo podría introducirse una variable o hecho no cultural en un explanans cuyo explanandum es cultural?

6) ¿Cuál de las siguientes afirmaciones consideras que contribuyen a un patrón explicativo tipo nomológico; cuál teleológico o teleonómico:

- a. Cuando los cambios tecnoecológicos hacen variar las reglas de residencia de una sociedad, ocurren cambios en la terminología del parentesco.
- b. Allí donde el modo de producción necesita grandes hombres redistribuidores, surgirán hombres ambiciosos que alardearán de sus riquezas y regalarán todo. Allí donde el modo de producción necesita grandes hombres empresarios, surgirán hombres ambiciosos que alardearán de sus riquezas y lo guardarán todo para si mismos (Harris, 2000, p. 272).
- c. «...en algún momento pueblos cuya subsistencia se basaba en la caza y la recolección o en la agricultura de lluvia, tuvieron que tomar una decisión: someterse al poder de jerarquías políticas que emergían de las sociedades que habían dado el paso a la agricultura de regadío intensiva (como emperadores, faraones etcétera) –y así lograr mayor seguridad alimenticia– o mantenerse al margen conservando su libertad».

7) En el siguiente diagrama representamos la intersección de tres conjuntos NL, TL, TN que se refieren respectivamente al conjunto de las explicaciones nomológicas, teleológicas y teleonómicas. Encuentra un ejemplo extraído de algún autor u obra clásico de la antropología, o crea uno de cada una de ellas y de sus intersecciones. ¿Cuáles de ellas podrían calificarse como explicación comprensión?



Breve conclusión

¿Cuál fue el motivo principal de esta obra?

La pretensión de cientificidad que siempre se reservó el neoevolucionismo frente a otras corrientes, lo hizo caer en ese totalitarismo epistémico advertido por Polanyi:

en nombre de la objetividad se reduce el conocimiento a aspectos susceptibles de ser explicados en términos de fuerzas y de materia, y se excluye la posibilidad de cualquier análisis que pretenda dar cuenta de la dimensión ética del hombre... (Córdoba, 2005, p. 75).

Al adoptar la visión asimétrica respecto al tiempo en el sentido de que las certidumbres científicas que tenemos del pasado y presente no nos garantizan las del futuro, la humanidad tomaría una actitud mucho más prudente y moderada en sus manipulaciones del entorno natural y social. La actitud en general se manifiesta cuando la conciencia está dirigida por un valor. Entonces, si la ciencia involucra valores éticos en sus descripciones de la realidad, podría contribuir mejor

a moderar nuestra pulsión hacia el uso y apropiación irresponsable de todo lo que nos rodea.

En las descripciones científicas, que toman en cuenta la asimetría temporal, se facilita el involucramiento de valores de tipo ético, pues lo que resulte de su influencia en el presente podría tomarse como un hecho empírico futuro no previsto. A la luz de la ciencia no lineal, lejos del equilibrio termodinámico el comportamiento de las leyes científicas no es el mismo en el futuro que en el pasado. La aparición de algo no previsto no implica necesariamente la refutación de dichas leyes. Posteriormente podrían subsumirse las novedades, actualizando leyes conocidas o postulando nuevas.

Así una alternancia entre determinismo y libertad parece ser el camino de la ciencia futura alejada del equilibrio. Por lo que ideales humanistas, propios de las utopías que postulaba Palerm (2004) como una de las motivaciones originales de la ciencia antropológica, siempre tendrán su momento. Es así como en esta obra hemos buscado aproximarnos a un conocimiento que fusione los tres grandes ideales educativos de la UACM: el crítico, el humanístico y el científico.

Bibliografía

- ALCALÁ Campos, Raúl. (1999). *Consenso, disenso y tradición*. En: *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*. Homenaje a Larry Laudan. Ambrosio Velasco Gómez, coordinador. México. UNAM.
- BATESON, Gregory. (1989). *El temor de los ángeles*. Barcelona, España. Gedisa.
- CAILLOIS, Roger. (2006). *El hombre y lo sagrado*. México. FCE.
- CARNAP, R. (1988). *La construcción lógica del mundo*. México. UNAM.
- CÓRDOBA, Gustavo Daniel. (2005). *Conocimiento y juicio personal: rescatando a Michael Polanyi*. En: *Perspectivas y horizontes de la ciencia a la vuelta del tercer milenio*. Compilador: Ambrosio Velasco Gómez. Volumen: I. México. Facultad de Filosofía y Letras. División de Estudios de Posgrado. UNAM.
- CORNMAN J. W., PAPPAS G. S., LEHRER K. (2006). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. UNAM. México. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- CHILDE, V. G. (1980). *La evolución social*. España. Alianza Editorial.
- (1980). *Los orígenes de la civilización*. México. FCE.
- DÍEZ, José A., MOULINES C. Ulises. (2008). España. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Ariel.

- GEERTZ, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. España. Gedisa.
- Glosario de la complejidad. Multidiversidad «Mundo Real» Edgar Morin.
- HALLAN, Anthony. (1994). *Grandes controversias geológicas*. Biblioteca de divulgación científica. Barcelona, España.
- HARRIS, Marvin. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. México. Siglo XXI.
- (2000). *Caníbales y reyes*. España. Alianza Editorial.
- (1982). *El materialismo cultural*. Madrid, España. Alianza Universidad, No.324.
- (2007). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, España. Biblioteca de Bolsillo.
- HERSKOVITZ, Melville. (1955). *El hombre y sus obras*. México. FCE.
- INGOLD, Tim. (1991). *Evolución y vida social*. México. Grijalbo.
- KAPLAN, David; MANNERS, Robert. (1985). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México. Editorial Nueva Imagen.
- KITCHER, Philip. (2001). *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones*. México. UNAM.
- KLUCKHOHN, C. (1981) *Antropología*. México. FCE.
- LAGUNAS, David. (2002). *Introducción a la Antropología Social*. México. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- LEÓN, Daniel. (2022). *El legado de Akop*. Argentina. Editorial Homo Sapiens.
- MARCOS, Alfredo. (2010). *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*. México. FCE Breviarios.
- MARTÍNEZ, Sergio. (2001). *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*. México. Paidós. UNAM.
- MONDOLFO, Rodolfo. (1964). *El humanismo de Marx*. México. FCE.

- MOULINES, Ulises. (2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia*. México. UNAM.
- NEWBOLD Adams, Richard. (2001). *El octavo día*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2007). *La red de la expansión humana*. México. CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana.
- OLIVÉ, León. (2000). *El bien el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. México. Paidós. UNAM.
- PALERM, Ángel. (2004). *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos*. México.
- (1997). *Introducción a la teoría etnológica*. México. Universidad Iberoamericana.
- PÉREZ Castro, Ana Bella; OCHOA Ávila, María Guadalupe; SORIANO Pérez, María Guadalupe. (2002). *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM.
- PRIGOGINE, Ilya. (1996). *El fin de las certidumbres*. Chile. Editorial Andrés Bello.
- POPPER. K. (2008). *La miseria del historicismo*. España. Alianza Editorial.
- PULEDDA, Salvatore. (2002). *Un humanista contemporáneo*. México. Virtual Ediciones.
- REYNOSO, Carlos. (2006). *Complejidad y caos. Una exploración antropológica*. Argentina. SB.
- RIBEIRO, Darcy (1976). *El proceso civilizatorio*. México. Extemporáneos
- RODRÍGUEZ, Mario. (1989). *Humanizar la tierra*. España. Plaza y Janes.
- ROSSI, Ino; O'HIGGINS, E. (1980). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona, España. Anagrama.
- SERVICE, Elman. (1973). *Evolución y cultura*. México. Editorial Pax.

- THOMPSON, Michael; ELLIS, Richard; WILDAVSKY, Aaron. (2018). *Cultural Theory*. NY. USA. Cultural Theory. Routledge.
- TUGENDHAT, E. (2008). *Antropología filosófica en vez de metafísica*. España. Gedisa.
- TYRTANIA, Leonardo. (2007). *Introducción*. En: *La red de la expansión humana*. México. CIESAS, UAM y Universidad Iberoamericana.
- (1992). *Apuntes sobre el manejo de la información en los ecosistemas dominados por el hombre*. México. Revista de Ciencias y Humanidades. Iztapalapa. Núm. 27.
- VELASCO, Ambrosio. (2000). *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. México. UNAM.
- Von Wright, Georg H. (1987). *Explicación y comprensión*. España. Alianza.
- WHITE, Leslie. (1982). *La ciencia de la cultura*. España. Paidós.
- WOLF, Eric. (2000). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México. Ediciones Era

Índice

5	INTRODUCCIÓN
7	LA TRADICIÓN NEOEVOLUCIONISTA
8	Breve recorrido histórico
9	El punto de partida: economía y tecnología prehistórica
12	Tecnología y energía
14	La ecología cultural
16	Demografía y economía
20	Termodinámica alejada del equilibrio
21	La utopía y el humanismo también inspiran a la ciencia
25	Neoevolucionismo cósmico
29	ASPECTOS ONTOLÓGICOS Y EPISTÉMICOS DE LA TRADICIÓN NEOEVOLUCIONISTA
29	Realidad de la cultura
30	Hacia una filosofía estándar de la ciencia
33	Tiempo y espacio
37	Causalidad
41	Monismo

43	LA EXPLICACIÓN NEOEVOLUCIONISTA
48	Compatibilidad con el modelo de cobertura legal de Hempel
51	Interés predictivo en ciencias sociales e historia
59	EL SER HUMANO COMO SER CULTURAL
60	Libertad y determinismo en el ser humano concebido culturalmente
67	PARA DISCUTIR EN CLASE
71	BREVE CONCLUSIÓN
73	BIBLIOGRAFÍA

Una vía estrecha en antropología teórica
se terminó de imprimir en diciembre de 2023,
en los talleres de impresión de la
Universidad Autónoma de la Ciudad de México,
San Lorenzo 290, col. del Valle,
alc. Benito Juárez, C.P. 03100,
con un tiraje de 500 ejemplares.
Cuidado de la edición: Florina Piña Cancino
Diseño editorial: Sergio Cortés Becerril



Genaro David Sámano Chávez, Ciudad de México (1955); etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctor en filosofía de la ciencia por la unam. Trabajó en el norte de México compenetrándose etnográfica y documentalmente en la cultura de la etnia O'oba (pimas), lo que le permitió colaborar en publicaciones del INAH y del Gobierno del Estado de Sonora.

Actualmente realiza investigaciones filosóficas sobre temas que vinculan epistemología, antropología y humanismo. Cuenta con dos libros ya publicados sobre estos temas: *Interpretando al Nuevo Humanismo* (Ed. León Alado, España, 2017) y *La construcción científica–humanística de la realidad* (Moldova, 2021).

La termodinámica no lineal, es una rama de la física que a diferencia de la física clásica, cuántica y relativista no presupone la reversibilidad de los procesos que estudia. Uno de sus autores fundantes, Ilya Prigogine, ante esta faceta irreversible de todo lo que ocurre, propuso en el último capítulo de su libro *El fin de las certidumbres* «una Vía Estrecha» que integrara dos concepciones del mundo opuestas: «la de un mundo regido por leyes que no otorgan lugar alguno a la novedad y la de un mundo absurdo, acausal, donde nada puede ser previsto ni descrito en términos generales». En antropología la idea de Vía Estrecha puede tener el mismo sentido, si la consideramos en el contexto de una de las escuelas clásicas del pensamiento antropológico teórico: el neoevolucionismo. Esta corriente se ha caracterizado por seguir el patrón explicativo de las ciencias naturales. El autor de esta obra, Genaro David Sámano Chávez, hace un recorrido histórico de esta escuela siguiendo distintas perspectivas que ofrece la filosofía de la ciencia, para finalmente caracterizar lo que sería una «vía estrecha» en antropología teórica. Un tipo de explicación y simultáneamente comprensión histórica que, sin renunciar al modelo nomológico deductivo clásico de las ciencias naturales abre un espacio a la intencionalidad de los actores y los valores utópicos, que desde el campo de la libertad participan en el desarrollo de los procesos culturales.