

Miscelánea

Del utillaje conceptual de la antropología: los usos del término “inductivismo” y los usos del término “hermeneútica”. Dos propuestas de clarificación

Conceptual Tools in Anthropology: The Uses of “Inductivism” and “Hermeneutic”. Two Clarifying Proposals

Aurora GONZÁLEZ ECHEVARRÍA

Grupo de Estudio Transcultural de la Procreación¹
Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada
Universidad Autónoma de Barcelona
aurora.gonzalez@uab.es

Recibido: 1 de octubre de 2005

Aceptado: 10 de noviembre de 2005

Resumen

Las reflexiones sobre el alcance de los conceptos metodológicos, como -en otros contextos- de los conceptos folk o de los conceptos teóricos, ayudan a perfilar el utillaje conceptual de la Antropología. Este artículo trata de resolver problemas que se generan cuando no se tienen en cuenta los distintos usos y significados de los términos en el interior de distintas orientaciones metodológicas. El interés por los usos del término “inductivismo” se debe a dos aparentes contradicciones. Una, entre la adscripción al “método inductivo” de Tylor y las ideas de Lakatos, que sostuvo que la crisis del inductivismo en el siglo XVII llevó a la primacía de los métodos axiomático-deductivos en los siglos XVIII y XIX. La otra aparente contradicción se daría entre el método hipotético-deductivo y la teoría fundamentada, calificada muchas veces de “inductivista”. En este texto se analizan los distintos usos de inductivismo, que hacen que en uno de ellos, que criticó Popper, nadie pueda ser inductivista mientras que en el otro, que defendió Bachelard, nadie pueda dejar de serlo. Algo semejante sucede en el debate sobre Antropología y Hermenéutica. Se trataría ahora

¹ El GETP está integrado en el GRAFO, Grupo de Investigación de la UAB que dirige T.San Román.

de distinguir entre dos tradiciones, la ontológica -Heidegger, Gadamer- que pone el énfasis en la comprensión como característica de la vida social y la metodológica/ procedimental -Weber, Schütz, Ricoeur, Agar-. Confundir y mezclar esas dos tradiciones lleva a buscar en Gadamer, y no en Agar o en Ricoeur, el modelo para los procedimientos de interpretación y a oponer la metodología “hermenéutica” a la metodología “científica”, sin tener en cuenta que la interpretación se lleva a cabo formulando hipótesis sobre significados o que incluyen significados y poniéndolas a prueba, y que, en este sentido, la “metodología” hermeneútica sólo puede ser científica.

Palabras clave: epistemología, metodología antropológica, lógica inductiva/ deductiva/ abductiva, teoría fundamentada, hermenéutica ontológica, procedimientos de interpretación, comparación de teorías.

Abstract

The reflections on the scope of the methodological concepts, as it happens in other contexts with “folk” or “theoretical” concepts, are useful to outline conceptual tools in Anthropology. This article seeks to solve problems that emerge when we do not take into account the different uses and meanings that terms may have within different methodological traditions. The interest for the different uses of the term “inductivism” is due to two apparent contradictions. The first one takes place between the adscription to the Tylor’s “inductive method” and Lakatos’ ideas. It does so by stating that the crisis of the inductivism in the XVII century led into the primacy of axiomatic-deductive methods in the XVIII and XIX centuries. The second one refers to the hypothetic-deductive method and grounded theory, often referred to as “inductivist”. In this text I will analyze different uses of “inductivism”. In one of them, which Popper criticized, it is assumed that nobody can be an inductivist. In another, backed by Bachelard, it is stated that no one can avoid being such. Something of the sort may be found within the debate on Anthropology and Hermeneutics. On that ground we should distinguish two different traditions: the ontological one -Heidegger, Gadamer-, which stress understanding as the key characteristic of social life, and the methodological/procedural one -Weber, Schütz, Ricoeur, Agar-. If we misunderstand and mix up both traditions, we may take Gadamer, instead of Agar or Ricoeur, as the model for the interpretation procedures and in doing so we may also wrongly contrast “hermeneutic” methodology to “scientific” methodology, without considering that interpretation is operated by means of hypothesizing on meaning -or hypotheses which include meaning themselves- and then putting these hypotheses to test. In that sense, hermeneutic “methodology” could only be regarded as scientific.

Keywords: epistemology, anthropological methodology, inductive/deductive/abductive logic, hypothetic-deductive methods, grounded theory, ontological hermeneutic, procedures for interpretation, comparison of theories.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Primera parte. “British” or “continental”? Lakatos, los modelos de investigación en antropología y el inductivismo. 2.1. De los usos del término “inductivismo”. 2.2. Los discursos del método. 2.3. Modelos metodológicos en la

antropología clásica. 2.4. La crítica antropológica al inductivismo. 2.5. La crítica sociológica al método hipotético-deductivo: la teoría fundamentada. 3. Segunda parte. La condición hermenéutica del conocimiento, los procedimientos interpretativos y las teorías antropológicas. 3.1. Los procedimientos interpretativos y las teorías antropológicas. 3.2. La condición hermenéutica del conocimiento y los procedimientos interpretativos. 3.3. Condición hermenéutica del conocimiento y procedimientos de interpretación en la doble hermenéutica de las ciencias sociales de Giddens. 4. Conclusiones. 4.1. Respecto a la problemática hermenéutica de las ciencias -sociales y naturales-. 4.2. Respecto a la integración de las interpretaciones en las teorías antropológicas. 4.3. Respecto al recurso a procedimientos interpretativos en el análisis de las teorías -de las ciencias sociales y naturales-. 5. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Las dos partes de este artículo responden al intento de solucionar problemas que en buena parte se deben a una lectura apresurada de los autores, al menos de los que escriben sobre métodos de investigación, que lleva a no detenerse en distintos usos y significados de los términos en el interior de distintas orientaciones metodológicas. Así, en la contraposición entre el método hipotético-deductivo y la teoría fundamentada -calificada muchas veces de “inductivista”- no se tiene en cuenta los distintos usos de inductivismo, que hacen que en uno de ellos, que criticó Popper, nadie pueda ser inductivista mientras que en otro, que defendió Bachelard, nadie pueda dejar de serlo.

Algo semejante sucede en el debate sobre Antropología y Hermenéutica. Desde que Dilthey buscó en la hermenéutica la metodología para una fundamentación no positivista de las ciencias sociales, se han desarrollado dentro de la tradición hermenéutica dos direcciones, la ontológica y la metodológica, ejemplificadas en Gadamer y en Ricoeur. De esta manera, por paradójico que resulte a partir del título de Gadamer *Verdad y Método* (1993 [1960]), no es en Gadamer sino en Ricoeur donde podemos encontrar el modelo para una metodología hermenéutica en Antropología, en mi opinión indisociable de la metodología teórica².

Mi preocupación sobre los usos del término “inductivismo” la suscitó la aparente contradicción entre las ideas de Lakatos, para quien la crisis del empirismo clásico a partir del siglo XVII habría tenido como consecuencia la primacía de los métodos axiomático-deductivos en los siglos XVIII y XIX

² Ésta es la tesis central que he sostenido en 2003, en *Crítica de la singularidad cultural*, y que, por un camino muy distinto, defiende en *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*, que también publicará *Anthropos*.

(Lakatos, 1981: 129, citado en González Echevarría, 1987: 27), y la adscripción al “método inductivo” de Tylor y Radcliffe-Brown (González Echevarría, 1987: 53 y ss., 2000: 60 y ss). Esta adscripción ya aparece en la crítica entusiasta que hizo Tylor en 1867 de la obra *Primitive Marriage* de McLennan (1970 [1865]), porque introducía en Antropología el método científico de inducción a partir de los hechos observados. Indagar sobre esta contradicción me llevó a concluir que Lakatos, en el capítulo final de su tesis doctoral³, prestó más atención a la tradición continental de la Filosofía de la Ciencia que a la tradición británica y que, en el desarrollo posterior de su metodología, ha tenido más interés en la lógica cuasi-inductiva del descubrimiento que en la lógica cuasi-inductiva de la validación, lo que nos permitiría calificarlo de “inductivo-falsacionista”, si en esta adjetivación no estuvieran implícitos dos usos distintos del término *inductivismo* que han generado en Antropología una confusión importante. Aclarar los distintos usos del término contribuye a la comprensión de los debates metodológicos de la Antropología⁴.

En cuanto a la segunda parte, se debe a mi interés en la tesis que Giddens mantuvo en 1967, en *Las nuevas reglas del método sociológico*, sobre la existencia de una doble hermenéutica en las ciencias sociales. Sostenía Giddens que las teorías de las ciencias sociales se aplican a mundos de significación, el de los sujetos estudiados, pero que además, como las teorías de las naturales, son ellas mismas mundos de significación. Pienso que en esta tesis se mezclan dos usos distintos de hermenéutica, uno filosófico - ontológico- y otro metodológico, que es necesario aclarar y que esta distinción permite dar un paso más al esclarecer la comparación de teorías, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales. Antes de diferenciar dos usos distintos de hermenéutica trataré de precisar la relación entre la interpretación y las teorías antropológicas, criticando dos distinciones que me parecen inadecuadas. Se trata de la tendencia a

³ “Análisis-síntesis: un patrón de heurística euclídea y su crítica” [escrito entre 1956 y 1961], en Lakatos, 1981: 103-131.

⁴ Entre ellos están mis desacuerdos iniciales con Aurelio Díaz, miembro, como yo, del GRAFO, reticente ante mi interés por la crítica popperiana al inductivismo y su énfasis falsacionista, por temor a que los diseños para la puesta a prueba de hipótesis resequen la creatividad del trabajo de campo. Uno de los objetivos de este artículo era formular una propuesta de acuerdo entre los dos.

diferenciar entre “explicación teórica” y “explicación interpretativa” o, alternativamente, entre “teoría explicativa” y “teoría interpretativa”⁵.

2. Primera parte. “British” or “continental”? Lakatos, los modelos de investigación en antropología y el inductivismo

La heurística euclídea separa el proceso de encontrar la verdad del proceso de probarla. Pero este hecho no excluye que la heurística desempeñe un papel tanto en el proceso de descubrimiento como en el de la puesta a prueba (Lakatos, 1981: 106).

2.1. De los usos del término “inductivismo”

Parte de los equívocos que se han producido en torno al *método*, al menos entre los antropólogos, proceden del doble contenido de la expresión *método científico* que apunta a la vez a los procedimientos para *desarrollar* y para *evaluar* el conocimiento. Cuando Reichenbach, en *Experience and Prediction* (1938) enfatizó la distinción entre contexto del descubrimiento y contexto de la validación, no se limitó a recoger la dicotomía de Herschel (1830, cit. por Losee, 1979)) -para el que la validación de una teoría era independiente de cómo se había llegado a formularla-, sino que fue mucho más allá, sosteniendo, a diferencia de Herschel, que no había lógica alguna en el proceso de descubrimiento científico y que esta etapa debía ser estudiada no por la epistemología, sino por la historia y la psicología de la ciencia. Le

⁵ Escribí la primera versión de esta segunda parte al preparar una conferencia titulada: “La condición hermenéutica del conocimiento y las metodologías interpretativas” dentro de una *Jornada sobre métodos y técnicas de investigación en Antropología*, organizada en diciembre de 2002 en Alicante por el Dr. Manuel Oliver Narbona. Mientras la preparaba, impartía en el programa de doctorado de la UAB un curso sobre “Orientaciones metodológicas en Antropología”, paralelo a otro de Teresa San Román sobre “Teoría, etnografía y aplicaciones de la Antropología”. Las incisivas preguntas de los estudiantes de estos cursos respecto a las explicaciones teóricas y las interpretativas me llevaron a precisar esta distinción. Debo a los estudiantes su interés crítico, a T. San Román algunas de las ideas que desarrollo y a nuestras interminables discusiones la clarificación de todas ellas. También quiero agradecer a M. Oliver su invitación, ocasión de un reencuentro aplazado desde que en el Congreso de la FAAEE de Granada de 1990 propusimos, junto con M^a J. Buxó y J. García Castaño, la creación de un Colegio Profesional de Antropólogos y fuimos “derrotados” estrepitosamente -aunque teníamos razón-. El artículo en su conjunto fue discutido en varias sesiones del GRAFO en la primavera de 2003. Los puntos que suscitaron más debate fueron los relativos al carácter abductivo del conocimiento -Hanson- y a la autodefinition inductivista de la “teoría fundamentada” de Glaser y Strauss. Aunque varias personas del GRAFO intervinieron en el debate, quiero agradecer especialmente las aportaciones de Aurelio Díaz y Teresa San Román, que han contribuido a que se llegara a un grado de coincidencia aceptable, y los detallados comentarios críticos de Carmen Parramón.

interesaba sólo la verificación de las hipótesis a partir de sus predicciones. Nadie aceptaría hoy las tesis de Reichenbach, pero la distinción entre descubrimiento y validación ha presidido los debates sobre la lógica de la investigación científica durante siglos, como ha presidido la oposición entre métodos deductivos e inductivos.

En la filosofía de la ciencia, “inductivismo” se usa al menos de tres maneras. La primera, y más antigua, cuando se habla de la inducción de leyes generales a partir de la observación de casos particulares. En un segundo sentido, el que se aplicaría a Reichenbach, se habla de inducción -o de cuasi-inducción en Hempel (1979 [1966])- para el intento de evaluar las teorías por la acumulación de verificaciones. La objeción de Popper a ambas propuestas de inducción es que no se puede dar el salto de lo particular a lo general, ya que la acumulación de casos particulares previos no justifica la formulación de un enunciado general ni su acumulación posterior al enunciado puede asegurar su *certeza* o su *probabilidad*. Un tercer uso de “inductivismo” apuntaría a la importancia del contexto del descubrimiento. Partir del problema a explicar, tal como sostuvieron, entre otros, Hanson (1977), Hempel (1979) y Bunge (1974), sería lo que daría al conocimiento científico un carácter “inductivo”. Hanson, que combatió en su obra la distinción entre contexto del descubrimiento y de la validación, ha insistido en que el patrón de descubrimiento básico es la *retroducción o abducción*: es razonable formular una teoría si explica una serie de fenómenos que se conocen previamente (Hanson, 1977 [1958]: 51-544). No se trata de extraer la teoría de los casos particulares, como en la primera forma de inductivismo, sino de inventarla. Pero lo que hace una teoría razonable, plausible, es que dé cuenta de fenómenos problemáticos.

En este sentido la cruzada de Popper en 1934 (1967), contra el inductivismo no sería contradictoria con las apreciaciones de Bachelard respecto al carácter metafísicamente inductivo del conocimiento científico:

Or le véritable pensée scientifique est métaphisiquement inductive, comme nous le montrerons à plusieurs reprises, elle lit le complexe dans le simple, elle dit le loi à propos du fait, la règle à propos de l'exemple. Nous verrons avec quelle ampleur les généralisations de la pensée moderne achèvent les connaissances particulières (Bachelard, 1975 [1934]: 9).

Simplemente nos encontraríamos ante usos distintos.

Hoy el carácter hipotético -Popper- o -si se prefiere a Bachelard- aproximado del conocimiento científico está lo suficientemente bien

establecido como para que *el interés se centre* en la posibilidad de descubrir pautas de racionalidad en el desarrollo científico, tanto en la construcción de hipótesis como en las razones últimas para su aceptación o rechazo y, *al mismo tiempo*, en el análisis de la condición hermenéutica que informa el contenido de la ciencia, es decir, el carácter de *Weltanschauung* de las teorías. Pero es importante, para entender los modelos metodológicos a favor o contra los cuales se desarrolló la Antropología durante un siglo, distinguir entre la pretensión inductivista de garantizar la certeza de nuestros conocimientos o de establecer su probabilidad y el uso de inducción para indicar que no suele haber teoría sin problemas previos, sin obstáculos empíricos previos, sin constataciones empíricas previas.

En la época en que Popper, trabajando también con una distinción rígida entre contexto del descubrimiento y contexto de la validación, criticaba el valor de las prácticas inductivas para *fundamentar la validez de las hipótesis* y consideraba irrelevante el proceso que llevaba a formularlas, otros teóricos sistemáticos u ocasionales de la ciencia, como Bachelard o Fleck (1986), analizaban el contexto o como *obstáculo epistemológico* o como elemento decisivo en el contenido de las explicaciones. Más tarde, Foucault (1969) y Kuhn (1971) harían aportaciones fundamentales en este terreno. Paralelamente, la dificultad para establecer reglas de correspondencia entre las hipótesis teóricas y los datos empíricos que deberían ponerlas a prueba, sin una referencia a un fenómeno concreto al que se aplicara la teoría que sirviera de modelo, daría lugar a una nueva concepción de las teorías científicas y, obviamente, de la forma de conceptualizar los procesos que llevan a ellas y de la forma de evaluarlas.

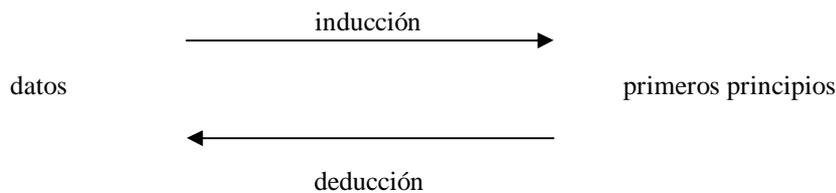
La reflexión sobre la ciencia en la segunda mitad del s. XX no se limitó a reanudar la relación entre el contexto de la validación y el contexto del descubrimiento, sino que puso el énfasis en las condiciones socioculturales que hacen posible que una explicación se formule y se acepte. Sus consecuencias para la evaluación de las teorías *han dejado atrás el debate entre inducción y deducción*. Pero el conocimiento de este debate, aunque sea a grandes rasgos, es necesario para entender cómo se pensaba en Antropología un conocimiento, el científico, que había que alcanzar o evitar. Me propongo, por tanto, volver sobre la evolución histórica de los tres grandes usos de “inducción”, el que trataba de garantizar la verdad de las teorías a partir de su punto de partida empírico, el que buscaba establecer su probabilidad en función de la verificación de sus predicciones y el que apuntó a la elaboración de teorías como un proceso que, en los términos citados de

Bachelard, “lit le complexe dans le simple, le loi à propos du fait, la règle à propos de l'exemple” (1975 [1934]: 9). Esta evolución de los usos del término *inducción* es inseparable de su relación polémica con dos grandes usos del término *deducción*, el que trataba de obtener conocimiento verdadero a partir de axiomas incuestionables y el que buscaba refutar conjeturas a partir de deducciones insostenibles.

2.2. Los discursos del método

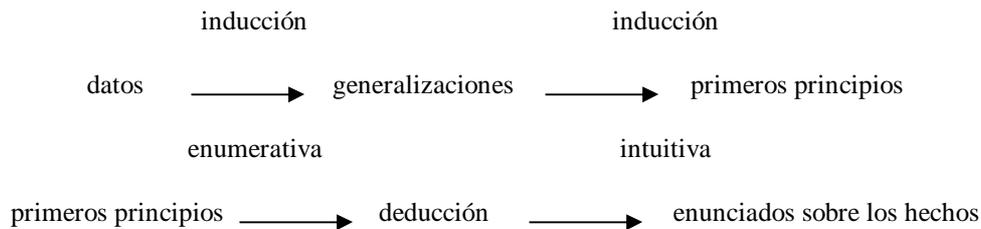
De entre los modernos filósofos de la ciencia, seguramente es Lakatos quien ha abordado con más frecuencia la historia de los métodos científicos. Lo ha hecho en dos tipos de trabajos. En unos intenta defender el falsacionismo de Popper y superar sus inconsecuencias por medio del falsacionismo “sofisticado”, que propone como metodología alternativa. En otros se enfrenta a la concepción generalizada de la lógica de la investigación en matemáticas como una lógica de la deducción (Lakatos, 1978, 1981, entre otros).

Lakatos engloba bajo el término justificacionismo los dos intentos de la epistemología clásica de establecer el conocimiento como conocimiento probado. El primero, el de los racionalistas clásicos, partiría de la validez de los principios *a priori* o axiomas, para obtener conclusiones válidas por medio de la aplicación correcta de las reglas de la lógica deductiva. El segundo, el de los empiristas clásicos, pondría el énfasis en la validez de la base empírica, de la que se pasaría a los principios generales por medio de la lógica inductiva. Se trataría en uno y otro caso de privilegiar una de las direcciones del circuito que va de los datos a las teorías para regresar a los datos. Pensar el proceso científico como un circuito que va de las observaciones a los principios generales -sean éstos axiomas, leyes o hipótesis- y de estos principios de nuevo a las observaciones, es una imagen que se remonta, al menos, a Aristóteles:



La cuestión que ha variado es el reconocimiento prestado a las distintas fases del proceso, el énfasis en su discontinuidad o continuidad según se

pensara que se daban o no “saltos inductivos”, el valor que se ha otorgado a cada etapa y, más recientemente, el lugar en el que se sitúa el punto de partida. En el esquema aristotélico, de las observaciones se pasa a las generalizaciones por inducción enumerativa, y de las generalizaciones a los primeros principios, por inducción intuitiva. Estos principios primeros, que servirían de punto de partida para la deducción lógica de enunciados sobre los hechos, debían reunir una serie de requisitos extralógicos, entre ellos ser verdaderos e indemostrables.



Lo problemático en este esquema era la inducción intuitiva que permitía dar el salto hasta los principios generales. Y a este problema se enfrentaron primero el racionalismo y después el empirismo⁶. El método racionalista, que dio forma a las teorías de tipo euclídeo, tuvo como punto de partida las condiciones que Aristóteles exigía a los primeros principios. Puesto que la única garantía de certeza era la otorgada a los primeros principios y a la lógica deductiva, este método trataba de demostrar los teoremas a través de la lógica deductiva mediante la aceptación de propiedades que se consideraban fundamentales, “nociones comunes” que se proponían a título de axiomas.

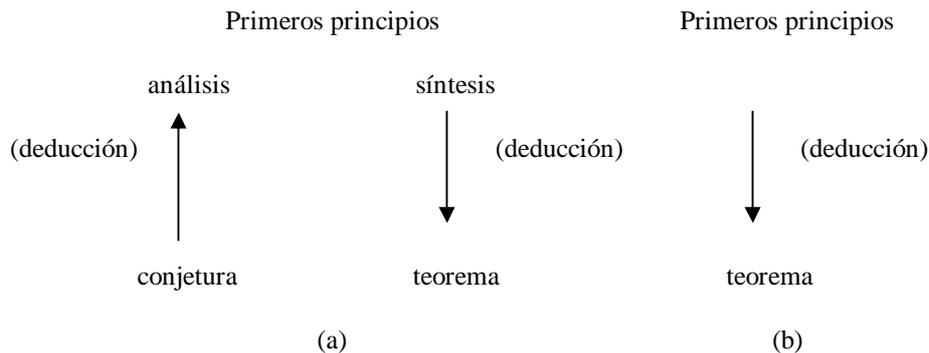
Lakatos (1981: 106 y ss.) critica el carácter autoritario de la presentación euclídea de las teorías porque no recoge el camino que lleva a los primeros principios, las conjeturas ingenuas, las pruebas y las refutaciones. Este camino si está explícito en el método de análisis-síntesis de Pappus⁷. Tal como nos

⁶ El propio Aristóteles era consciente de él y por eso esbozó una cuasi-lógica de la retroducción o abducción, centrada en la capacidad de una explicación para dar cuenta de un problema, que después desarrollarían Pierce y Hanson.

⁷ Pappos de Alejandría -conocido en latín como Pappus, matemático del s. III- hizo una exposición del método de análisis-síntesis basada en el *Libro XIII de los Elementos de Euclides*. El texto de Pappus fue traducido al inglés en 1925 por Sir T.L. Heath, en *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, reimpresso en Nueva York por Dover en 1956. Éste es el texto que sigue Lakatos, 1981: 107.

ha sido transmitido por Pappus, en el método científico axiomático no hay un proceso de inducción intuitiva. Se llega a los axiomas partiendo de conjeturas de las que se obtienen -por deducción- conclusiones. Si éstas son falsas, la conjetura queda refutada; si la conjetura conduce a principios aceptables de los que a su vez pueda deducirse en el proceso de síntesis, es decir, que sean condiciones necesarias y suficientes para la conjetura, se la mantiene.

En las exposiciones del sistema euclídeo, puesto que no se explicita la fase de análisis, la conjetura aparece como un teorema que se deduce de los axiomas o principios primeros y un proceso de la forma (a) se presenta como (b):



Se oscurece así también el hecho de que las definiciones y los postulados que acompañan al teorema se desarrollan en el análisis, son necesarios para que la conjetura implique los axiomas que le sirven de prueba. Euclides y quienes lo tomaron como modelo eliminaron de la exposición no sólo el hallazgo de conjeturas, sino también el análisis⁸. La formulación axiomático-deductiva de las teorías científicas mantuvo durante siglos su vigencia, pero la certeza que pretendía alcanzar fue relativizada muchas veces. Unas lo fueron por autores que otorgaban a los axiomas carácter instrumental, considerando que no eran más que artificios que deductivamente permitían dar cuenta de los hechos, “salvar las apariencias”; otras, por concepciones metafísicas que

⁸ Descartes sostuvo que se trataba de una forma de presentación, no de una metodología y, aún más, que los geómetras antiguos ofrecían en sus escritos sólo la síntesis no porque ignoraran el método de análisis, sino porque lo consideraban tan valioso que deseaban mantenerlo en secreto (Handale y Ross, ed. 1911. *The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1: 49, citado por Lakatos, 1981). El propio Lakatos piensa que se trató de un prejuicio infalibilista: “El análisis es buscar tentativamente, mientras que la síntesis es probar; el análisis es falible, la síntesis ‘infalible’” (Opus cit., 1981: 110, nota 10).

situaban fuera de los hombres la certeza de los primeros principios; y las más se relativizaron por la discusión interna sobre el carácter inmediatamente evidente de los axiomas o el carácter fundamental de los postulados.

Lakatos no sólo ha puesto de relieve los errores a que conduce el estilo axiomático-deductivo a la hora de entender el método de análisis-síntesis, sino que duda que esta última sea realmente la lógica del descubrimiento matemático. No se trata, en su opinión, de un método deductivo en el que los lemas y las definiciones se desarrollan sólo en el análisis y, si se llega a primeros principios de los que no pueda deducirse la conjetura, ésta se rechaza. De hecho la prueba, la síntesis, no sólo permite refutar teorías o aceptarlas, sino también modificarlas hasta que resulten aceptables. El estilo deductivista -escribe Lakatos en otro lugar- oculta la lucha y la aventura, puesto que presenta el teorema completamente desarrollado y suprime la conjetura original y el proceso en el que se generan las definiciones, se introducen los postulados y se modifican las conjeturas. Toda la historia se desvanece (Lakatos, 1978: 195 y ss.).

Por su parte, el empirismo clásico intentó fundamentar el conocimiento por otra vía. Si en el racionalismo clásico se suponía que los valores de verdad iban de arriba hacia abajo, de la evidencia de los primeros principios a los enunciados que se deducían de ellos, el empirismo trataba de asegurar las evidencias por medio de la observación, de la base empírica, y desde ella ascender inductivamente a los principios o leyes fundamentales. La etapa crucial era aquí la *etapa inductiva*, pero lo fue siendo cada vez más la *comprobación* de los principios alcanzados por métodos inductivos. Se trata de un proceso que Lakatos minimiza, y que sigo en Losee (1979).

El desarrollo de la lógica inductiva de Aristóteles se inició a finales del siglo XII, cuando se dispuso de los *Segundos Analíticos*, traducidos al latín de fuentes árabes y griegas. “Durante los tres siglos siguientes -señala Losee- los que escribían sobre el método científico abordaron los problemas que había formulado Aristóteles” (1979: 40). Se trata del trabajo, bien conocido, de los lógicos de Oxford, de Robert Grosseteste y Roger Bacon en el siglo XIII y Juan Duns Escoto y Guillermo de Occam en el XIV. Se desarrollaron así los métodos de acuerdo⁹ y de diferencia¹⁰. La teoría de la ciencia de los

⁹ El método del acuerdo consiste en analizar una serie de casos en los que ocurre un determinado fenómeno, buscando una circunstancia que esté presente en todos ellos, de manera que si el efecto *e* está presente en los casos caracterizados por las circunstancias ABCD, ACD, ABCF, ADF, A puede ser la causa de *e*.

comentaristas medievales de Aristóteles, continua Losee, no puede separarse de su cosmovisión. Por ejemplo, tanto Dun Escoto como Guillermo de Occan hablaban de uniones disposicionales -entre la causa y el efecto-, porque pensar la causa como condición necesaria supondría dudar de la omnipotencia de Dios. Por otra parte, no se confiaba mucho en la capacidad de la ciencia para establecer certezas, de manera que tanto Grosseteste como Roger Bacon insistieron en la necesidad de contrastaciones adicionales de las hipótesis - cómo iba a hacer Radcliffe-Brown en todos sus artículos metodológicos-, y Grosseteste y de Occan buscaron formas de eliminar las hipótesis alternativas -de las que como Tylor eran conscientes-: Grosseteste a través del *modus tollens*¹¹ y de Occan eligiendo la más sencilla.

Sólo haré una alusión a las extensiones y críticas posteriores al modelo de Aristóteles para no alejarme del objeto central de este artículo: Losee recoge el énfasis de Galileo en la imaginación creadora.

Las hipótesis sobre idealizaciones no pueden obtenerse de la inducción por enumeración simple ni por los métodos del acuerdo y de la diferencia. Es necesario que el científico intuya qué propiedades de los fenómenos son la base adecuada para las idealizaciones y qué propiedades pueden ignorarse (1979: 65).

De Francis Bacon subraya que la crítica que realizó en *Novum Organum*, 1620, contra el *Organum*, recopilación medieval de los escritos de Aristóteles, iba dirigida hacia los falsos aristotélicos, que habían producido un corte en el método al comenzar por los primeros principios, reduciendo la ciencia a la lógica deductiva. La crítica de Losee se suma así a la de Lakatos a los euclídeos: “este falso aristotelismo llevó a una teorización dogmática que separó la ciencia de su base empírica” (1979:73).

En cuanto al combate contra las cuatro clases de ídolos que obstruían la mente humana¹², los más pertinentes aquí son los de la tribu y, entre ellos, la

¹⁰ El método de la diferencia consiste en contrastar un caso en el que el fenómeno esté presente con otro en el que no lo esté, buscando diferencias en las circunstancias. Así, si en el caso caracterizado por las circunstancias ABC *e* está presente, y en el AB no lo está, C puede ser la causa de *e*.

¹¹ Si se hipotetiza que A implica *e* y se dan A y no *e*, la hipótesis debe rechazarse.

¹² “Los ídolos de la tribu tenían su fundamento en la propia naturaleza humana. El entendimiento tiene la tendencia a postular más regularidades en la naturaleza de las que realmente encuentra, a generalizar imprudentemente y a sobreestimar el valor de los casos confirmatorios. Los ídolos de la caverna, por el contrario, son actitudes hacia la experiencia que surgen de la formación y de la educación de los hombres como individuos. Los ídolos del mercado son distorsiones que sobreviven cuando los significados de las palabras quedan reducidos al mínimo común denominador

tendencia a generalizar imprudentemente. De ahí, la insistencia en la recolección sistemática de datos utilizando instrumentos científicos y la atribución a los argumentos deductivos de un papel importante en la confirmación de generalizaciones inductivas. Éste es el contexto de la cita de Bacon, que iba a hacer Radcliffe-Brown en su última propuesta para diferenciar los métodos de la Etnología y de la Antropología Social:

Sólo hay, y puede haber, dos modos de investigar y descubrir la verdad. Uno pasa de los sentidos y los pormenores hasta los axiomas más generales, y de éstos a los principios primeros y su verdad innegable, determina y descubre axiomas medios; ese es el modo que se usa actualmente. El otro saca los axiomas de los sentidos y los pormenores, ascendiendo uniformemente y paso a paso, de modo que al final llega hasta lo más lo más general; este es el modo auténtico, pero todavía no ensayado. Ambos modos parten de los sentidos y de los pormenores y se apoyan en las proposiciones más generales; pero, a pesar de ello, difieren enormemente, puesto que uno trata superficialmente de la experiencia y los pormenores, mientras que el otro se familiariza con ellos debida y regularmente. Además, uno establece desde el principio determinadas generalidades abstractas e inútiles; el otro se eleva paso a paso hasta las cosas que son más familiares a la naturaleza -es decir, las abstracciones más altas- (1975a [original 1950]: 156)¹³.

Losee concluye que los rasgos principales del nuevo método serían el énfasis en las inducciones graduales, progresivas, y el método de exclusión, inspeccionando presencias, ausencias y grados para excluir relaciones y correlaciones accidentales. Dos siglos más tarde, John Stuart Mill (1865, cit. por Losee, 1979) no sólo sistematizó los métodos inductivos, sino que exigió su aplicación a las confirmaciones cuando la complejidad de los factores en juego requería la formulación de hipótesis, sirviendo de antecedente inmediato a Tylor y a Radcliffe-Brown.

Es cierto que, de acuerdo con Lakatos, después de Descartes la historia de la lógica, entendida como teoría de los canales de verdad, fue esencialmente una historia de crítica y perfeccionamiento de los canales deductivos y de la destrucción -por ejemplo, Leibniz- de canales inductivos, y que perdida la

del uso vulgar, impidiendo de ese modo la formación de conceptos científicos. Y los ídolos del teatro son los dogmas y métodos recibidos de las diversas filosofías” (Losee: 1979: 72). En el siglo XX, los ídolos de la caverna, del mercado y del teatro han sido elucidados por Boas, Derrida y Kuhn.

¹³ La nota a pie de página de Radcliffe-Brown (1975a), dice así: Francis Bacon, *Novum Organum* (1620), trad. Andrew Johnson, 1859, libro 1º, aforismos XI y XXII. El término “axiomas” - *axiomata*- usado por Bacon significa literalmente “algo que vale la pena retener”, es decir, generalizaciones que se apoyan en pruebas. Ahora las llamaríamos “leyes”.

confianza en la conexión con los hechos como punto de partida, sólo quedaron dos vías al justificacionismo: a) substituir los pasos inductivos por el método de la división, que consistía en enumerar todas las hipótesis posibles y refutarlas todas menos una -lo que requería de supuestos metafísicos para estar seguros de que se habían enumerado todas las hipótesis- o b) la búsqueda de primeros principios “que continuó durante siglos en todas las ramas del conocimiento humano, e.g., en mecánica, en ética (Spinoza, Kant), en economía (L. von Mises), en filosofía política (Hobbes)” (Lakatos, 1981: 129).

Es aquí, cuando Lakatos habla de la ruptura del circuito, cuando se debe de recuperar la división entre descubrimiento y validación. La confianza en la inducción como garante del conocimiento fue lo que se perdió, una confianza por lo demás limitada desde el siglo XIII, como se perdería en el XIX, tras el desarrollo de las geometrías no euclídeas, la confianza en la verdad de los axiomas; confianza, por otra parte, debatida a lo largo de la edad moderna, pese a la búsqueda cartesiano-kantiana de algunos fundamentos a priori que integraran a nivel medio los conocimientos empíricos. El circuito aristotélico siguió presente en esquemas como el de Herschel (1830) que, aunque sostiene que una teoría resulta aceptable no por el método seguido para su formulación, sino por la confirmación experimental de sus consecuencias, busca patrones de descubrimiento. También estuvo presente en Whewell (1847, cit. por Losee, 1979), que tras estudiar la historia de la ciencia discierne en ella una progresión en tres tiempos a los que denomina preludeo, tiempo inductivo y conclusión

Se configuran así *los usos segundo y tercero* del término inducción. Por una parte, la lógica inductiva trataría de servir de instrumento a la confirmación de teorías (J. Stuart Mill) y, más tarde, cuando la idea de un conocimiento probado dejara paso a un conocimiento conjetural, al establecimiento de su probabilidad (Carnap, 1969; Hempel, 1965). Por otro lado, se atribuiría a la inducción un papel importante, aunque no exclusivo, en el contexto del descubrimiento.

La pérdida de confianza en la posibilidad de establecer axiomas verdaderos e indemostrables supuso también un cambio en la lógica deductiva, cuyo objetivo dejó de ser transmitir valores de verdad de los axiomas a sus consecuencias para convertirse, en manos de Duhem y de Popper, en instrumento para la refutación de teorías. Y es sólo en los métodos hipotético-falsacionismo de Popper e hipotético-verificacionista de Reichenbach, donde no sólo se separan, como en Herschel, descubrimiento y

validación, sino que se disocian relegando el contexto del descubrimiento a la psicología (Popper), a la historia y a la psicología de la ciencia (Reichenbach). Lakatos critica la heurística popperiana como había criticado la euclídea: “La heurística infalibilista de deducir teorías de los hechos ciertamente ha fracasado, pero sustituirla por la heurística popperiana de especulaciones y refutaciones es arrojar el bebé junto con el agua de la bañera” (Lakatos, 1981: 128).

Desde esta perspectiva, la ignorancia del contexto del descubrimiento en Popper y Reichenbach sería una anomalía de alcance restringido, si se tiene en cuenta que por la misma época estaba presente en Fleck y en Bachelard, aunque ni la obra de estos autores ni la de Popper fueron accesibles en inglés hasta los años 50, los 60 o los 70¹⁴. Después llegarían Kuhn, Foucault y la concepción estructural de las teorías para re-enfatizar el contexto del descubrimiento. Esto se hizo, por una parte, desde la perspectiva metateórica que sostiene que las teorías nacen para dar cuenta de un fenómeno insertándolo en una estructura de relaciones y, por otra, desde la perspectiva hermenéutica, que subraya el carácter históricamente fundado de nuestro conocimiento y que permite pensar a Kuhn y a Foucault como continuadores de las tradiciones de Boas (1896)¹⁵, Heidegger y Gadamer.

La cuestión que explicaría la aparente contradicción entre la imagen que ofrece Lakatos de la teoría de la ciencia de los siglos XVIII y XIX y los modelos metodológicos de Tylor y Radcliffe-Brown es que Lakatos, falsacionista al fin y al cabo, aunque inductivo-falsacionista, ignora a los inductivo-verificacionistas del XIX (Whewell; Stuart Mill) del mismo modo que ignora a los hipotético-verificacionistas del XX (Reichenbach; Hempel; Carnap)¹⁶. Y la razón que aproxima el falsacionismo de Lakatos al inductivismo de Tylor y de Radcliffe-Brown es su interés por la lógica del descubrimiento:

La regla heurística de que la cadena deductiva debería empezar con los hechos es una regla absoluta, tanto para Descartes como para Newton. Se trata de algo que hay que subrayar repetidamente, porque es tan contraintuitivo en nuestra edad popperiana, que fomenta en gran medida la especulación (Lakatos, 1981: 113).

¹⁴ Fue traducida directamente en el caso de Popper, extendida por obra de Althusser y Kuhn en lo que respecta a Bachelard y Fleck.

¹⁵ El texto al que se alude se encuentra también en Boas, F. 1968 [1940]. *Race, Language and Culture*. Collier-Macmillan, 270-288.

¹⁶ Y no sólo lo obvió cuando escribió su tesis en los cincuenta sino también cuando desarrolló su propuesta falsacionista desde mediados de los sesenta.

2.3. Modelos metodológicos en la antropología clásica

El modelo inductivo, en su cauta versión “verificacionista”, constituyó el ideal de la primera antropología de orientación científica, representada por Tylor y que se inscribe en línea de Herschel, Whewel y Stuart Mill. Hay tempranas señales del interés de Tylor por la fundamentación científica de la disciplina. En 1867, tras la publicación del libro de McLennan *Primitive Marriage*, y aun reservándose su opinión respecto a la corrección de los argumentos de McLennan, escribió con entusiasmo que su método suponía la “introducción del método científico de inducción a partir de hechos observados”, en contraste con la vía dogmática *a priori* que es tan intensamente insatisfactoria para las modernas escuelas de ciencias naturales¹⁷. Y cuando él mismo escribe acerca de un método para investigar el origen de las instituciones es doblemente explícito en relación con sus objetivos: le interesa el desarrollo de las instituciones, pero también mostrar que en ese estudio es posible el uso de métodos científicos:

Se da todavía una cierta incómoda vacilación en hombres comprometidos en las precisas operaciones de las matemáticas, la física, la química y la biología, a la hora de admitir que los problemas de la antropología son susceptibles de tratamiento científico. Mi propósito es mostrar que el desarrollo de las instituciones puede ser investigado sobre la base de la tabulación y la clasificación (Tylor, 1961 [1889]: 1)¹⁸.

Para alcanzar su propósito se dedicó durante muchos años a recopilar datos sobre dos temas cuyas leyes quería establecer: el matrimonio y la filiación, y recogió información que correspondía a unas trescientas cincuenta sociedades, que incluían desde “insignificantes hordas salvajes hasta grandes naciones civilizadas” (Opus cit., 1961 [1889]: 2) y que hacían referencia a varios ítems. Llegado a un punto que le resultó satisfactorio, correlacionó sus datos para comprobar si eran independientes, o si se daban entre ellos asociaciones que no se debían al azar, a las que denominó *adhesiones*. Cuando las encuentra, como por ejemplo entre la evitación de parientes y la

¹⁷ Se encuentra en “Phenomena of the higher Civilization Traceable to a Rudimental Origin among Savage Tribes”, 1867, citado por Rivièrre en la *Introducción* a su edición de 1970 de la obra de McLennan: XXXVIII.

¹⁸ “On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent”. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 18: 245-272. Lo reproduce Moore (1961).

forma de residencia, busca una explicación y piensa que en sociedades con residencia matrilocal los parientes de la esposa evitan -no reconocen, se comportan como si no conociesen- al marido porque lo tratan como a un extranjero. Vale la pena subrayar que esta explicación la aduce con reservas: “Porque la razón puede ser sólo análoga a la razón real, o corresponderse con ella sólo indirectamente, o expresarla sólo parcialmente, como su correlación con otras conexiones puede eventualmente mostrar” (Opus cit., 1961 [1889]: 4).

Y afirma explícitamente que la reserva la mantiene a lo largo de todo el artículo, en el que encuentra fuertes adhesiones entre evitación por el marido de los parientes de la esposa, tecknonimia y matrilocalidad. Estas correlaciones le hacen suponer: a) que la tecknonimia, además de afirmar al marido como padre de los hijos de su esposa, lo afirma como yerno de sus suegros; b) que los casos de evitación en sociedades patrilocales son supervivencias; c) que residencia matrilocal, matripatrilocal y patrilocal son tres estadios evolutivos sucesivos. Interpretación análoga hace del levirato -propio de la fase intermedia, en la que el matrimonio es más una relación entre dos familias que entre dos personas- y de la covada, propia también de la fase intermedia, en la que empieza a establecerse la importancia de la paternidad. Y, como es bien conocido, el artículo termina con el establecimiento de una correlación entre la exogamia de mitad y la dicotomía de los primos en paralelos y cruzados, que iba a ser el punto de partida de la explicación lévi-straussiana de la prohibición del incesto.

Cuando años más tarde Radcliffe-Brown trató de fundamentar una nueva Antropología, que atendiese no a la reconstrucción evolutiva o histórica del desarrollo de las instituciones sino a las interrelaciones funcionales que se pudieran establecer en el presente, volvió a invocar el método inductivo. El postulado básico del método inductivo sería, siempre según Radcliffe-Brown: “que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales, y que es posible descubrir y demostrar, mediante la aplicación de determinados métodos lógicos, determinadas leyes generales” (1975c: 29). Radcliffe-Brown confiaba en que esa ciencia inductiva, de la que dice que había conquistado un reino de la naturaleza tras otro: astronomía, física, química, biología, psicología, en el siglo XX diese cuenta de los fenómenos de la cultura o de la civilización, explicando los hechos particulares “mediante la demostración de que son ejemplos de una regla general” (Opus cit., 1975c: 29).

No me parece que entre Tylor y Radcliffe-Brown existieran grandes diferencias metodológicas. Las diferencias se sitúan en otros elementos

suprateóricos. En cuanto al método, Tylor era consciente de que las explicaciones que alcanzaba no eran necesariamente la razón real. Eran teorías conjeturales, en expresión de Radcliffe-Brown. El problema estaba en que ni McLennan, en su ir y venir de las formas simbólicas de raptos de la novia que encontraba en las sociedades civilizadas a las costumbres de las tribus más rudas, ni Tylor, en las construcciones que también apoyaba en la doctrina de las supervivencias, podían buscar datos adicionales que les permitieran verificarlos. Fue esta inaccesibilidad del pasado remoto lo que llevó a Radcliffe-Brown a dejar de lado como “Etnología” a la primera Antropología Cultural y a proponer, bajo presupuestos más nuevos desde puntos de vista ontológicos y epistemológicos que metodológicos, el estudio sincrónico que etiquetaría como “Antropología Social”.

2.4. La crítica antropológica al inductivismo

En los años setenta, bajo la influencia de la obra de Popper¹⁹, se convirtió en un lugar común criticar la orientación inductivista de la antropología social británica. Llobera, en un artículo de 1975, consideraba el dogma empiricista e inductivista como el principal obstáculo para el desarrollo de la antropología científica:

La afirmación central del inductivismo es que "científico" quiere decir "probado empíricamente" y que las teorías científicas únicamente pueden derivarse de los hechos. Para el inductivista el procedimiento científico a seguir sería el siguiente: pasar de los fenómenos a las generalizaciones empíricas y de éstas a las leyes teóricas. El inductivista no excluye la especulación siempre que vaya referida a observaciones... En antropología el prejuicio inductivista se manifiesta en el famoso lema de Radcliffe-Brown contra las conjeturas (Llobera, 1975: 383 y ss.).

Corremos el riesgo de que una reconstrucción popperiana del inductivismo nos lleve a minimizar la propuesta de Radcliffe-Brown. En el artículo ya citado de 1923, *Method in Ethnology and Social Anthropology* (Radcliffe-Brown, 1975c), la crítica a las teorías sobre el origen de las instituciones no pone el énfasis en la formulación de conjeturas frente a las generalizaciones a partir de los hechos, sino en la posibilidad o imposibilidad de verificación. De este ensayo escribe Srivinas, en la “Introducción” a Radcliffe-Brown (1975b), que fue, junto con *Argonauts of Western Pacific* de Malinowski y *The*

¹⁹ A finales de los cincuenta Popper enseñaba en la London School of Economic, y *The Logic of Scientific Discovery* se publicó en Londres en 1959, veinticinco años después de su primera edición en alemán. En la dedicatoria de 1959 a su esposa habla del “renacimiento” del libro.

Andaman Islanders, una de las tres obras revolucionarias que se publicaron un año después de la muerte de Rivers, y la que tuvo mayor trascendencia:

Este ensayo constituye la primera exposición de Radcliffe-Brown sobre la naturaleza, el alcance y las filiaciones de la antropología social, y sus manifestaciones posteriores no revelan ninguna desviación fundamental con respecto a ella. Si a algún ensayo se le puede atribuir el título de carta fundacional -por usar una expresión favorita de Malinowski- de la antropología social moderna, indudablemente sería a “Los métodos de la etnología y la antropología social” (Srivinas, 1975: 14).

Y aunque su práctica teórica, desde “El hermano de la madre en África del Sur” en adelante, no fue consecuente con sus propios principios limitándose a apoyar con dos o tres casos los principios descubiertos, como la unidad del grupo de hermanos, Radcliffe-Brown siguió sosteniendo toda su vida que, tras el establecimiento de generalizaciones, éstas debían ser verificadas a través de la comparación intercultural. Así lo hace en 1932, en un prefacio a una reedición de *The Andaman Islanders*:

Hablando estrictamente, *la* solución de cualquier problema funcional importante requiere el uso de un método comparativo, y en modo alguno la yuxtaposición de usos o creencias particulares de dos o más culturas diferentes superficialmente similares, a la que con frecuencia se denomina método comparativo. Formulamos una hipótesis como la relativa a la naturaleza y función del ritual o del mito. Debe ser puesta a prueba, por una serie suficiente de estudios de culturas de diferente tipo, en cada una de las cuales el sistema global del ritual o del mito debe de ser considerado en relación con la cultura como totalidad (Radcliffe-Brown, 1964: X).

También insiste en la comparación para la verificación en 1950, en su última definición de “Antropología Social”, publicada en 1958: “La misión de la sociología comparada, como la de cualquier ciencia experimental, es crear los conceptos analíticos apropiados en función de los cuales hacemos generalizaciones, cuya relativa probabilidad puede establecerse cuando se contrastan suficientemente mediante observaciones sistemáticas de los fenómenos” (Radcliffe-Brown, 1975a²⁰: 158).

Pero volvamos a la Antropología clásica y a sus modelos metodológicos. Cuando Tylor buscó información en alrededor de 350 sociedades para establecer las leyes del desarrollo del matrimonio y de la descendencia, sin duda, no recogió *cualquier clase* de datos. No sabemos qué datos recogió ni

²⁰ Lo reproduce R. Llobera (Ed.), 1975, 47-53.

en qué sociedades, seguramente habrá desechado algunos que no exhibían más correlaciones que las que podían atribuirse al azar, pero sí sabemos cuáles seleccionó: endogamia, exogamia, covada, teknonimia, organización dual..., aquéllos que se habían ido acuñando en las teorías y las etnografías de McLennan, Bachofen, Morgan, y Fison y Howitt (1880)²¹.

Matizaría ahora afirmaciones de 1987 en el sentido de que ni Tylor ni Radcliffe-Brown fueron inductivistas estrictos. Lo fueron en el segundo sentido, aunque no en el primero, al menos en sus declaraciones de principios. Tylor era consciente de las reservas que había que mantener frente a las razones que daba de las adhesiones entre rasgos culturales; y Radcliffe-Brown (1974c [1924]) sabía que su teoría sobre el totemismo no estaba suficientemente verificada. Tylor dudaba de sus conjeturas, pero no podía ponerlas a prueba, Radcliffe-Brown sabía que debía y podía someter a contrastación sus principios estructurales, aunque no lo hiciera. Y ésta puede ser una de las claves de las muchas insuficiencias de nuestra disciplina. Pienso que la Antropología Social habría alcanzado logros más claros si hubiera recurrido a la contrastación, tanto de generalizaciones “inductivas” como de conjeturas imaginativas.

Retomaré aquí mi propia parcial inclinación popperiana para sostener que la corroboración es más fértil si se busca refutar una hipótesis que si se trata de probar que es “relativamente probable” -cualquier cosa que “relativamente probable” pueda significar-. Pensemos en el principio mayor de Radcliffe-Brown, el principio de filiación. No se entiende, tras la lectura de Radcliffe-Brown (1974b [1935]), por qué algunas sociedades con filiación patrilineal tienen terminologías de parentesco tipo omaha y otras no, a pesar de que la explicación que da Radcliffe-Brown de las terminologías omaha en función de la filiación patrilineal es muy convincente. Si se prosiguió la investigación sobre las terminologías de parentesco omaha -y crow- fue por las muchas sociedades patrilineales que no tenían terminología omaha, a pesar de las muchas sociedades con términos de parentesco omaha y filiación patrilineal, que constituían verificaciones de la teoría de Durkheim-Radcliffe-Brown. Pero como antropóloga sólo en el sentido popperiano puedo sentirme anti-inductivista. Si lo que nos interesa es dar cuenta de aspectos problemáticos de la cultura humana, la observación participante y la reflexión sobre los datos etnográficos son campos irremplazables para descubrir problemas y posibles

²¹ Debo esta reflexión a J. Sales, alumno mío en un curso de doctorado a finales de los años 80 y, entonces y ahora, amigo. Hace quince años mis propias ideas eran más confusas respecto a las distintas modalidades del inductivismo.

vinculaciones entre rasgos culturales. Y es, por supuesto, a una nueva investigación empírica a donde hemos de volver para la puesta a prueba²².

Volviendo a la pregunta clave: ¿por qué no se hizo en Antropología un trabajo de contrastación, cuando a principios del s. XX el énfasis se puso en el trabajo de campo?, ¿por qué al llegar a los cincuenta se había perdido una parte del entusiasmo que transmitía Morgan?²³: sin duda por la insuficiencia de los modelos metodológicos de los que se disponía para dar cuenta de estructuras socioculturales, pero también por lo mal que se aplicaron. Tyler habla de la doctrina de los hechos locuaces, de la orientación equivocada del inductivismo y del empirismo: “A través de la observación aguda de numerosos casos deberían haber surgido las generalizaciones teóricas libres de concepciones previas, sin más ayuda que la de una apacible partería por parte del antropólogo” (Tyler, 1975: 321). Pero añade, citando a Collingwood (1939): los hechos son mudos si no se los acosa con preguntas. El orden *descubierto* reside en la pregunta, y no es necesariamente inherente a los datos. Y, efectivamente, una cosa es que el trabajo de campo sea la fuente principal de problemas e hipótesis y otra que, como criticaba Llobera, se llegara a pensar “que las teorías científicas únicamente podían derivarse de los hechos” (Opus cit., 1975: 383 y ss.).

Cuando Popper sostuvo que el proceso que llevaba a la formulación de hipótesis era irrelevante y cuando, más tarde, Feyerabend defendió que el

²² En González Echevarría (1984) analicé las dificultades de Marwick (1963, 1965, 1966) para poner a prueba un conjunto de hipótesis sobre las acusaciones de brujería entre los cewa de África Central con datos de campo obtenidos antes de la formulación de estas hipótesis.

²³ No podemos olvidar que en el origen de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) de Morgan, una de las empresas que me hacen sentirme orgullosa de la Antropología, están los descubrimientos que hizo en 1846 sobre el sistema de relaciones para la designación y clasificación de parientes de los iroqueses, “a la vez único y extraordinario en su carácter, y enteramente distinto de cualquiera con el que estuviéramos familiarizados” (Morgan, 1871: 3). Ni podemos olvidar tampoco que al no obtener resultados fiables de los primeros protocolos que envió a misioneros, comandantes de puestos militares y agentes del gobierno en territorio indio, con el propósito de establecer la generalidad de su descubrimiento, hizo personalmente una investigación empírica entre buena parte de los indios norteamericanos. No hay que olvidar, por último, que las discusiones con sus corresponsales estimularon el trabajo de campo para la contrastación de hipótesis, a veces alternativas, como sucedió con Fison en las Fiji y con Howitt en Australia. Tanto el prefacio de Morgan a Fison y Howitt (1880) como el de Howitt (1904), en su obra sobre las sociedades del sudeste australiano, revelan esta retroalimentación entre teoría e investigación etnográfica. En un prólogo a la traducción castellana de *Ancient Society*, Lisón (1971) hace una descripción vívida de la vinculación entre *background*, trabajo de campo, teoría, contactos intra-disciplinarios y concepciones extrateóricas, testimonio de la efervescencia de esta etapa creativa de la Antropología.

único método era el de usar todos los métodos, pidiendo que en la formulación de hipótesis no se suprimieran ni siquiera los procedimientos más extravagantes del cerebro humano, que se permitiera “el conflicto, la flexibilidad individual, una suave locura” (1974: 162), algunos antropólogos se sintieron liberados del corsé empirista. Entre ellos Jarvie, que defendió la imaginación frente a los hechos: “La cuestión no es inhibir nuestra imaginación, sino ser muy crítico respecto a sus productos; tal vez el científico debería estar borracho la noche antes y sobrio como una piedra la mañana siguiente” (1967: 6). De Jarvie escribió Gellner (1967), en el prólogo a *The Revolution in Anthropology*, que eligió para su libro un título deliberadamente ambiguo porque, al tiempo que describe una revolución que sucedió en la generación anterior -la revolución de Malinowski-, está ansioso por encabezar otra, anti-inductivista, que estaba a punto de producirse. Se trataría de una revolución contra el trabajo de campo, o, más exactamente, contra su escasa productividad teórica.

Pero, como hemos visto, en la ciencia moderna no se defendió nunca un método inductivo estricto que se detuviera al explicar los fenómenos particulares en términos de leyes generales. A la confianza en un conocimiento que fuera de lo particular a lo general, se añadió la exigencia de corroboración adicional para las explicaciones generales. De ahí el énfasis en la experimentación y el avance real del conocimiento. Pero la Antropología, cuando se declaró inductivista, combinó la defensa de un método de inducción-deducción-contrastación adicional con una práctica científica deficiente, que se detuvo en principios que suponía generales sin llegar a la puesta a prueba de estos principios²⁴. La explicación hay que buscarla tanto en la urgencia por recoger información sobre el mayor número posible de pueblos y culturas *distintos*, que estaban desapareciendo o transformándose, como en la ilusión *holista*. Sólo la insistencia en que los datos recogidos debían ser de toda la cultura pudo hacer pensar que sería posible más adelante formular teorías y contrastarlas. Así, cuando Meyer Fortes, en 1951, hizo un balance de los principales logros de la Antropología Social británica, destacó la acumulación de datos obtenidos por observadores bien preparados, porque pensaba que iban a proporcionar más oportunidades que nunca para que los antropólogos “de sillón” construyeran y pusieran a prueba hipótesis con la

²⁴ O los extendió de forma tan superficial que llegaba a establecer obviedades o generalizaciones insostenibles. Recordemos la crítica de Eggan (1954) a Radcliffe-Brown en “Social Anthropology and the method of controlled comparison”, reproducido en R. Llobera (Ed.), 1975, 179-202.

ayuda de información detallada y fiable (Fortes, 1975: 170). Confiaba en que las monografías acumuladas eran, de acuerdo con el ideal, holistas. Lo irónico es que Fortes escribía con ese entusiasmo en un artículo sobre la estructura de los grupos de filiación unilineal muy poco antes de que la teoría de la filiación iniciara su crisis, víctima de la etnografía del Pacífico y de un falsacionismo ingenuo que se impuso durante un tiempo en Antropología, que rechazaba las teorías al encontrar algún caso o área cultural a las que no se aplicaran. Probablemente ese falsacionismo fue uno de los factores que llevó a esta disciplina a abandonar los modelos metodológicos “cientifistas” en favor de modelos hermenéuticos, que muchos identificaron erróneamente con la ausencia de método.

He usado deliberadamente “falsacionismo ingenuo”, evocando la caracterización, como falsacionismo metodológico ingenuo, que hace Lakatos de la metodología de Popper, antes de hacer una propuesta alternativa a la que calificó de falsacionismo metodológico sofisticado. Pienso desde hace tiempo que los avatares de la “teoría de la filiación”, desde que en los años 50 se empezó a hablar de filiación no unilineal, se analizan mejor con el concepto de programa de investigación propio de la metodología de Lakatos o con los conceptos de progreso teórico, progreso empírico o en confirmación de Stegmüller²⁵.

Dejo para otro momento el análisis del papel que en el desinterés de la Antropología de la segunda mitad del s. XX por la ciencia tuvo la influencia de Reichenbach sobre Murdock y el proyecto del *Cross Cultural Survey*²⁶, estimulando la formulación de relaciones causales y de correlaciones entre rasgos culturales aislados justo en el momento en que Wittgenstein (1988 [1953]) ofrecía, a través de Winch (1976 [1958]), una alternativa a una Antropología más interesada en el simbolismo que en la correlación o la falta de correlación entre matrilocidad y matrilinealidad. Para abordar el problema del significado en su contexto sociocultural, la concepción estructural de las teorías científicas es más esclarecedora que las concepciones axiomáticas, que compartían los métodos hipotético-

²⁵ Me he ocupado de estos conceptos en 1987, 2000 y 2003, y los utilizaré en un artículo sobre la destrucción apresurada e hipercrítica de esta parte de la Antropología del Parentesco, que preparo como resultado de un trabajo que he realizado en Mozambique, tratando de reconstruir las mediaciones entre los primeros informes escritos por Geffray sobre su trabajo de campo con los makhuwa -o macua- y el provocador modelo que presentó en *Ni père ni mère. Critique de la parenté* (1990).

²⁶ Como más tarde la de Popper sobre Jarvie, Kaplan y Manners (1979) -y Llobera-.

falsacionista e hipotético-verificacionista en el primer siglo XX²⁷, y las comparaciones limitadas más fecundas que la comparación holoceánica, a vuelapluma en Radcliffe-Brown, o sistemática en Murdock.

2.5. La crítica sociológica al método hipotético-deductivo: la teoría fundamentada

No parece arriesgado concluir que el conocimiento es *abductivo* en el sentido de Hanson, Pierce y Aristóteles. Tenemos un problema que se tornaría inteligible si suponemos que se dan ciertas relaciones entre los fenómenos. Formulamos una hipótesis porque tenemos un problema de comprensión, un fenómeno del que necesitamos, o deseamos, dar cuenta. Y el problema se torna inteligible si suponemos que se dan ciertas relaciones entre este y otros fenómenos. El hallazgo de esa hipótesis no es un proceso lineal, ni se produce necesariamente en el gabinete. Es, como sostuvo una cierta sociología en los sesenta, que acuñó el término “teoría fundamentada”²⁸, un proceso tentativo, emergente. Después, cumplido lo que en términos clásicos sería el requisito de plausibilidad, tenemos que poner a prueba la solución, al mismo tiempo que se la desarrolla yendo de unos conceptos específicos a otros más generales, en términos de tiempos, espacios y temas. Y si aceptamos que ni la verificación ni la falsación son definitivamente concluyentes²⁹, y que la vida es demasiado corta y la investigación demasiado onerosa para que este proceso continúe indefinidamente, terminamos por detenernos cuando se alcanza un punto de “saturación”, es decir, cuando nuevas investigaciones, que en el mejor de los casos buscan tanto refutaciones como verificaciones, no nos descubren nada nuevo.

Obviamente, esta “saturación” puede ser provisional. Popper escribía en 1934 (1967) que construimos sobre pilotes, no sobre bases firmes, lo que establece un contraste magnífico entre el conocimiento científico y algún conocimiento metafísico que se edifica sobre piedra. Pero la cuestión no es mostrar que ya estaba todo dicho, que ni en Popper ni en Radcliffe-Brown lo estaba, ni sostener que Lakatos y Glaser, por la misma época, sostenían cosas comparables, que así me lo parecen la teoría fundamentada de Glaser y Strauss y los programas de investigación de Lakatos. El problema está en los ídolos del mercado de Bacon, el problema está en las palabras. Y Glaser y

²⁷ González Echevarría, 2003, capítulos 5 y 7.

²⁸ Glaser y Strauss, 1967.

²⁹ González Echevarría, 2003, capítulos 2 y 7.

Strauss, que se resisten a aceptar la orientación hipotético-deductiva que prevalecía en los años 50 en la sociología americana, y cuya consigna era desarrollar y poner a prueba a partir de la gran teoría teorías de alcance medio, buscan -de manera creativa- un procedimiento de investigación que no consista en desarrollar a Merton y Parsons, que permita explorar nuevos temas y no se les ocurre nada mejor que autodenominarse “inductivistas”.

El problema no es que sean “inductivistas”, que, como hemos visto, en el primer sentido no pueden serlo ni ellos ni nadie, ni en el tercero dejar de serlo. El problema es que, puesto que discutir sobre los distintos usos del término “inductivismo” no está en la agenda de la mayor parte de los antropólogos -ignoro si lo está en la de los sociólogos-, muchos lectores concluyen que la investigación cuantitativa es hipotético-deductiva y la cualitativa inductiva. El problema está en que, al autodefinirse como inductivistas, hacen pensar -a algunos de sus lectores, obviamente no a todos- que la “inductiva” investigación emergente extraería las hipótesis de los datos. El problema está en que, al huir del término “hipótesis”, porque está ligado a la gran tradición, pierden parte de lo que se había aprendido sobre la forma de manipular estos constructos, y no sólo que es difícil poner a prueba hipótesis con datos de campo previos a su formulación, sino que para buscar verificaciones y refutaciones hay que seguir caminos distintos.

La propuesta de Glaser y Strauss es un modelo que no establece cortes drásticos entre el proceso de recogida de datos y el de análisis, de manera que la contrastación es continua. Más allá de su viabilidad en muchas de las situaciones de trabajo de campo, la cuestión es que para descubrir un enigma, una quiebra en el sentido de Agar entre lo que esperábamos y lo que sucede, algo que deba ser explicado, y para poner a prueba la explicación que se hipotetiza, no se puede hacer lo mismo³⁰. Ni se puede hacer lo mismo para verificar una hipótesis y para tratar de refutarla. Citaba antes una investigación de Marwick (1965), también concluida a mediados de los sesenta, sobre quiénes son los acusados de brujería entre los cewa, que he utilizado como ejemplo en diversas ocasiones. Los cewa reiteraban a Marwick que las acusaciones se cruzaban sobre todo entre primos paralelos matrilineales que competían por la sucesión del matrilineaje. Podemos constatar que esto es así, una y otra vez. Pero también tenemos que buscar posibles acusaciones de brujería en el seno de otras relaciones que conocemos

³⁰ Las características de las distintas etapas del trabajo de campo se analizan con detalle en un artículo de T. San Román y otros que se publicará en el siguiente número de esta revista.

como situaciones tradicionales o nuevas de riesgo: por poner un caso, entre coesposas, tema de siempre, pero también entre hermanas matrilineales diferencialmente enriquecidas por el cultivo de algunos productos comercializables, situación nueva entre los macua de Mozambique, por ejemplo. Llamemos al momento final “saturación”, si se quiere, pero siempre que se llegue a ella buscando verificaciones y refutaciones como hacen algunos de los seguidores de Glaser y Strauss, aunque no todos.

3. Segunda parte. La condición hermenéutica del conocimiento, los procedimientos interpretativos y las teorías antropológicas

Cuanto es aparece, cuanto aparece es. Todo el trabajo de la ciencia consiste en descubrir nuevas apariencias, es decir, nuevas apariencias del ser; de ningún modo nos proporciona razón alguna para distinguir entre lo real y lo aparente. Si el trabajo de la ciencia es infinito y nunca puede llegar a un término, no es porque busque una realidad que huye y se oculta tras una apariencia, sino porque lo real es una apariencia infinita, una constante e inagotable posibilidad de aparecer. No hay, pues, problema del ser, de lo que aparece. Sólo lo que no es, lo que no aparece, puede constituir problema... Lo real es la suma de apariencias del ser (Machado y Machado, 1984: 976).

3.1. Los procedimientos interpretativos y las teorías antropológicas

Desde la Antropología se rechaza con frecuencia la metodología científica, porque incomprensiblemente se sigue teniendo como referencia una concepción ideológica de la ciencia que habla de objetividad y de neutralidad, porque se trabaja con el reflejo de la concepción heredada de las teorías científicas, identificando explicación teórica y explicación nomológico-deductiva, y porque, en consecuencia, se oponen los procesos de explicación a los de comprensión. Contra la científicidad de la Antropología se aduce, por una parte, que la relación entre sujetos, que es propia del estudio de los fenómenos socioculturales, no puede ser ni neutra ni objetiva. Y, por otra parte, se argumenta que la dificultad de aplicación de la cláusula *ceteris paribus*³¹ y la versatilidad del comportamiento humano limitan a pocos casos -en ocasiones triviales- el establecimiento de leyes universales. Los argumentos son indiscutibles, pero responden a una concepción de la ciencia y de las teorías científicas que entró en crisis a mediados del siglo pasado.

³¹ Esta cláusula acompaña a las explicaciones nomológico-deductivas sosteniendo que, dadas ciertas condiciones que se especifican, se producirán ciertos efectos *si se mantienen iguales todo el resto de las condiciones*, situación difícil de asegurar en las sociedades y culturas que estudiamos.

Si utilizamos “metodología” como lógica de la investigación -desarrollo y evaluación del conocimiento- y “ciencia” no como saber nomológico-deductivo sino como conocimiento que se pone sistemáticamente a prueba, y si recurrimos a otra concepción distinta de las teorías como *la concepción estructural de las teorías científicas*, cuya adecuación para la antropología sostengo³², una teoría entendida como predicado de estructura incluye relaciones muy diversas, no sólo causales o funcionales, entre estructuras socioculturales, procesos y significados. Esta metateoría no sólo responde a desarrollos más recientes de la filosofía de la ciencia, sino que se ajusta a las propuestas sobre el contenido de las teorías sociológicas y antropológicas de Giddens y Goodenough³³ y a la práctica etnográfica de Geertz³⁴. En particular Goodenough (1970), utilizando un concepto restringido de cultura y denominando a la infraestructura ecológico-económica y a la organización social formas “extraculturales”, sostuvo que las teorías antropológicas incluyen:

- relaciones entre formas culturales
- relaciones entre formas culturales y formas extra-culturales
- relaciones entre formas extra-culturales

En los trabajos citados he defendido que estas teorías antropológicas se construyen en monografías etnográficas que adquieren valor ejemplar, y se trasladan después a otras monografías, unas veces, ampliando con rigor el ámbito de aplicación de las teorías, y, otras, como mera proyección acrítica³⁵.

Vayamos ahora a la oposición entre explicación e interpretación. Voy a utilizar “interpretación” y no “hermenéutica” para reforzar la separación entre la producción de sentido y su análisis. Hablar de “explicación interpretativa” o de “teoría interpretativa” frente a “explicación teórica” o “teoría explicativa” supondría aceptar la posibilidad de una antropología *emic* distinta de otra *etic*, a la manera inicial de Harris, como si las construcciones de los antropólogos pudieran dejar de lado las interpretaciones de los nativos, y como si los modelos nativos pudieran ser

³² Lo explico en González Echevarría 2002 y 2003. Desde esta concepción una teoría predica una estructura de un sistema, es decir, hipotetiza que una situación está definida por un conjunto de elementos vinculados entre sí por una serie de relaciones.

³³ Lo sostienen en *Las nuevas reglas del método sociológico* (1987 [1967]) y *Description and Comparison in Cultural Anthropology* (1970), respectivamente.

³⁴ Ver, por ejemplo, “Ritual y cambio social: un ejemplo javanés”, en Geertz, 1987b [1959].

³⁵ Suelo citar *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1976 [1937]) y *Los nuer* (1977 [1940]) de Evans-Pritchard, entre los paradigmas clásicos y, entre los más recientes, *Ni père ni mère* (Geffray, 1990) y *The Heat of the Hearth* (Carsten, 1997).

transcritos sin mediación de los antropólogos y convertidos en explicaciones antropológicas³⁶. Por supuesto, una parte del proceso de construcción de teorías o explicaciones antropológicas consiste en la interpretación de significados. Pero no es posible entender los ritos y las representaciones simbólicas sin vincularlos a los contextos materiales e institucionales, ni es posible dar cuenta de los comportamientos sin vincularlos con los motivos, valores y representaciones subyacentes. Precisamente la concepción de las etnografías como predicados de estructura permite integrar tipos de conexiones necesarias y suficientes con otras sólo necesarias y otras sólo suficientes que podemos establecer con más frecuencia. Se pueden vincular así tanto determinantes, o tal vez condiciones de posibilidad, como significados, propósitos, razones e intereses. Y a través de relaciones múltiples, que incluirían, entre otras, homologías, oposiciones, complementariedades³⁷.

¿Cómo se lleva a cabo la interpretación?: formulando hipótesis sobre significados o que incluyen significados y poniéndolas a prueba (Agar, 1992 [1982]: 131). En este sentido, la “metodología interpretativa” sólo puede ser científica -vuelvo a repetirlo: estoy utilizando “metodología” como lógica de la investigación -desarrollo y evaluación del conocimiento- y “ciencia” como conocimiento que se autocorrije-. El ejercicio interpretativo útil para la teoría antropológica no consiste en una mera ampliación de los mundos de significación, sino que supone una interpretación -científica por crítica- que diseñe sus propios procedimientos de auto-corrección³⁸. Estos

³⁶ Ciertamente, el análisis de Harris de la dicotomía emic/etic ha ido cambiando en los sucesivos momentos en los que se ocupó del tema, pero este autor es el responsable de la visión canónica que se impuso en Antropología: la visión *emic* de una cultura sería la propia de los nativos y la *etic* la que tiene el antropólogo desde el bagaje de su disciplina.

³⁷ Es el ejemplo de Héritier, 1994.

³⁸ No se trata de restar importancia a la ampliación de horizontes que el quehacer etnográfico proporciona. Seguramente es lo que hace a la Antropología inmediatamente valiosa, porque el conocimiento de otras formas de ser mujer y hombre, de pensar el mundo, de amar y de tumbarse tranquilamente al sol tiene en sí mismo un efecto crítico contra las coerciones de la cultura propia. Si en un pasado tradicional y campesino “el aire de la ciudad hacía libre”, en este mundo occidental cada vez más fundamentalista, cada vez más dogmático, cada vez más estrecho, el contacto con la diversidad cultural nos ayuda a elegir nuestra propia manera de vivir y morir. Pero más allá del relativismo vivencial para transformar el mundo, es necesario conocerlo. Es aquí donde la teoría antropológica adquiere primacía frente a la reflexividad.

procedimientos críticos dependen de la comparación intracultural y de la comparación transcultural³⁹.

En consecuencia, no se trata, desde el punto de vista terminológico, de hablar de *metodología* interpretativa -y aún menos de *metodología* hermenéutica, ver *infra*-. Si la explicación, la teoría antropológica, subsume las interpretaciones, parece más correcto hablar de una única metodología científica en Antropología en cuyo desarrollo se utilizan “procedimientos” interpretativos. El conocimiento de una cultura supone la interpretación de significados, la comprensión de razones y motivos de la acción y la identificación de estructuras, procesos y datos contextuales antes de hipotetizar “formalmente” relaciones entre ellos. El camino es más dialéctico que lineal y las hipótesis surgen en nuestra mente imbricadas en los procesos de comprensión, de la misma manera que los procesos de puesta a prueba de las hipótesis etnográficas nos proporcionan nuevas interpretaciones, nuevos momentos de comprensión de cuestiones antes no atisbadas.

Sigo una sugerencia de T. San Román al habar globalmente de “comprensión” de una cultura para la primera fase de trabajo de campo, la que supone la entrada en otra cultura, la familiarización inicial con otra cultura. Si se acepta la metateoría estructural, hablar de *comprensión* para todo el proceso de familiarización cultural sería la forma simétrica de disolver la oposición decimonónica entre explicación y comprensión: porque en un polo, el final, la explicación supone la interpretación y en el otro, el de la inmersión inicial, para la interpretación de significados es necesaria la identificación no sólo de motivos y razones, sino también de procesos, estructuras y datos contextuales. De otro modo estaríamos tratando de hacer una antropología *emic* en el sentido de Pike. La propuesta de Pike fue más seria que la imagen que de ella transmitió Harris, al entender que la elucidación de las concepciones nativas es el resultado más sofisticado del trabajo disciplinar del antropólogo, y al prestar especial interés a las posibilidades de falsa conciencia, de enmascaramiento, de distorsión; pero falta en Pike el recurso a estos fenómenos -“extraculturales” en el sentido de Goodenough-, que permiten entender las condiciones de posibilidad de estas concepciones y

³⁹ No pienso aquí en la práctica de ciertos investigadores que hablan del carácter “interpretativo” de la Antropología para rehuir el rigor metodológico. Desafortunadamente, el giro interpretativo de nuestra disciplina es paralelo a la sustitución de “opinión” por “interpretación” en el lenguaje cotidiano, por ejemplo en las tertulias radiofónicas. Pero en uno y otro caso, al hablar de interpretación no nos estamos refiriendo a lo mismo, o al menos no deberíamos.

sus conexiones con el conjunto de la cultura. Lo fundamental es que *la “comprensión profunda” de una cultura, si se quiere su descripción densa, sólo se alcanza cuando se establecen relaciones entre los fenómenos y en ese momento “interpretación” y “explicación teórica” se funden.*

3.2. La condición hermenéutica del conocimiento y los procedimientos interpretativos

Se trataría ahora de distinguir entre hermenéutica ontológica y procedimientos de interpretación. Tal como entiendo la cuestión en este momento, la Hermenéutica se desarrolla hasta el siglo XIX como una sola tradición, y Dilthey trata de hacer de ella, o al menos a partir de ella, una metodología específica para las ciencias sociales. Después, ya en el siglo XX, se desarrollan de manera divergente dos tradiciones: la ontológica -Heidegger, Gadamer-, que pone el énfasis en la comprensión como característica de la vida social, y la metodológica/procedimental -Weber, Schütz, Ricoeur, Agar-, cuyo objetivo es la interpretación de símbolos y comportamientos significativos. De esta manera en Antropología se trabaja con un doble error: el que señalaba en el apartado anterior, esto es, oponer explicación teórica -o teoría explicativa- a explicación interpretativa -o teoría interpretativa-, y el que ahora expongo, el error de identificar la ontología hermenéutica con los procedimientos de interpretación, mezclando y confundiendo las dos tradiciones a las que me acabo de referir⁴⁰.

Creo que Gadamer se refiere a esto cuando, en algunas de las reflexiones recogidas en *Verdad y Método II* (1994d [1986])⁴¹, lamenta la identificación de la filosofía hermenéutica con la negación de la racionalidad metodológica.

⁴⁰ Para comprender la diferencia entre la comprensión como característica de la vida social y los procedimientos de interpretación, se podría establecer un paralelismo con el concepto de “transferencia” que, en un sentido, es “algo que se produce siempre -natural y espontáneamente- en cualquier relación humana, desde los más remotos tiempos, desde que la humanidad existe” (Korman, 1995: 127), y, en otro sentido, un instrumento de la cura psicoanalítica.

Hicieron falta muchos siglos y el genio de Freud para delimitarla, ponerle nombre, aislar su dinámica y, sobre todo, utilizarla en la práctica del psicoanálisis como herramienta importantísima. Esto significa que, para el caso específico de una cura, se ha pasado de algo natural a un uso técnico, de lo espontáneo al método, de lo difuso y sin nombre a lo concentrado y nominado, de lo no interpretado a su posible interpretación (Opus cit., 1995: 127).

Este paralelismo no implica ninguna analogía entre la transferencia analítica y la interpretación etnográfica.

⁴¹ Gadamer, 1994a [1977] y 1994b [1985].

El recurso de Gadamer a la Hermenéutica, que le llevó a publicar en 1960 *Verdad y Método*, tuvo origen en la idea de que la sujeción al método impide conocer muchas cosas que son verdad porque la ciencia termina en las situaciones límite en las que la comunicación no es transmisión de conocimientos mediante pruebas categóricas, sino el trato de una existencia con otra (1994c [1953]: 44). De ahí, su interés tanto por la estructura existencial de la comprensión de Heidegger como por la experiencia del arte. Pero años más tarde reaccionó enérgicamente contra el abuso de llamar a cualquier interpretación “hermenéutica”, haciendo de la hermenéutica una nueva metodología para legitimar en realidad la intransparencia del método o el encubrimiento ideológico, lo que invierte el sentido para el que recurrió a la Hermenéutica (Gadamer, 1994a [1977]: 390).

Para la *hermenéutica ontológica* mi propio interés se centra en Heidegger y en Boas, porque -hipotetizo- la estructura ontológica de la precomprensión de Heidegger tiene que completarse con el relativismo cultural boasiano, que -defiendo- no implica sólo un precepto metodológico sino también una ontología. Así ejemplifica Gaos la estructura de la precomprensión en su introducción a Heidegger:

Al usar un martillo lo comprendemos sin pensarlo, en la acción. Si nos quedamos ante él, contemplándolo, no lo comprendemos. Este “comprender como” es una interpretación anterior a toda interpretación intelectual y verbal, en especial a toda interpretación científica y más en especial aun filológica e histórica de textos y el fundamento de todas éstas, de todas la demás interpretaciones. Anterior a toda interpretación de un texto y fundamento de ella es el “comprenderlo” “como texto”, “como el útil que es” (Gaos, 1993 [1951]: 48).

No puedo entender esa precomprensión de los útiles sino dentro de la cultura propia y es ahí donde se hace necesario Boas y el relativismo cultural. Fuera se producen innumerables “quiebras”, cada una de las cuales, en términos de Agar, significa una disyunción entre el mundo del etnógrafo y el estudiado. Él se ha ocupado de los procedimientos para resolverlas.

Si Heidegger y Boas me interesan para la hermenéutica ontológica, Agar (1992) me interesa particularmente para los procedimientos de interpretación. Muy esquemáticamente, el objetivo de la comprensión sería la resolución de quiebras, entendiendo el comportamiento inicialmente incomprensible como parte de un plan o complejos de esquemas de acción de los sujetos, que se orientan hacia metas. La resolución (Opus cit., 1992 [1982]: 131 y 133) consiste en la modificación progresiva de los esquemas de interpretación del

etnógrafo -que son interpretaciones de los esquemas de acción de los sujetos-, es decir, consiste en un proceso de “ensayo y error”. *Genuinamente, se trataría de poner a prueba la coherencia de la interpretación.* La distinción entre *ontología hermenéutica* y *procedimientos interpretativos*, así esbozada, me permite fundamentar la crítica que inicié en *Tesis para una crítica de la singularidad cultural* (2000) a la “doble” hermenéutica de las ciencias sociales de Giddens.

3.3. Condición hermenéutica del conocimiento y procedimientos de interpretación en la doble hermenéutica de las ciencias sociales de Giddens

Escribía entonces que esta brillante y bien conocida expresión de Giddens (1967) siempre me ha resultado un poco escurridiza. En la primera lectura de *Las nuevas reglas del método sociológico* la pensé en términos de doble metodología: la elucidación en ciencias sociales, el hacer inteligible, sería a la vez interpretativa y explicativa. Una segunda lectura me hizo tomar conciencia de mi error. Giddens introdujo esta expresión en el contexto de unas consideraciones críticas, en las que se muestra de acuerdo con Habermas -y Apel- cuando hablan de la combinación en ciencias sociales de esfuerzos nomológicos y hermenéuticos, pero les critica lo que denomina su “visión positivista” de las ciencias naturales. Escribiendo en los años 60, y tomando como referencia -por una parte- a Popper y -por otra- a Kuhn y Feyerabend, no se limita a hablar de las formas de explicación sino que *pone el acento en el carácter simbólico de las teorías científicas*:

Es importante (frente al modelo simple de las ciencias naturales de Habermas) destacar que existe una universalidad para la hermenéutica: las teorías científicas constituyen marcos de significado exactamente como lo hacen los otros “juegos del lenguaje”. La “explicación” en las ciencias naturales adopta distintas formas, precisamente como en otras esferas de la investigación. Las preguntas “por qué” de esas ciencias no siempre están orientadas ciertamente hacia las leyes naturales, ni las respuestas a éstas implican necesariamente alguna referencia a tales leyes: tal como sucede en relación con la acción humana, “comprender”, o sea tornar “inteligible” dentro de un marco de significación, es a menudo “explicar”, o sea ofrecer una visión que resuelva “adecuadamente” un enigma (Giddens, 1987 [1967]: 66 y ss.).

Desde esta perspectiva, la diferencia entre ciencias sociales y ciencias naturales no se cifraría en que las primeras son perspectivistas, dependen de

los valores del investigador y utilizan marcos conceptuales que se insertan en la tradición metafísica occidental. Eso sucede también en las naturales. La diferencia estaría en que en ciencias naturales nos movemos aplicando a la naturaleza un marco de significación teórico, mientras que en las sociales aplicamos un marco de significación teórico a otro marco de significación, el de los miembros de la sociedad que se estudia. De este modo, entre la naturalización de las ciencias sociales y la oposición entre ciencias naturales y sociales, Giddens busca un tercer camino *que pone el énfasis no en la dificultad de establecer leyes, sino en la necesidad de que el teórico de las ciencias sociales conozca los recursos -el “conocimiento mutuo”- de cualquier miembro -competente- de la sociedad que estudia para entender su comportamiento.*

La dificultad en la expresión “doble hermenéutica” es que, en mi opinión, también Giddens usa “hermenéutica” de los dos modos indistintamente, a la manera “metodológica” de la tradición de Dilthey -que trata de recuperar Ricoeur- y a la manera “ontológica” de Heidegger -que desarrolla Gadamer-. Cuando habla, en relación con las teorías científicas, de la universalidad de la hermenéutica, hace referencia a la comprensión no como una cuestión técnica, sino como característica de toda la interacción social. Se trataría de la precomprensión de Heidegger a la que antes me he referido. A ella añade los supuestos de Kuhn respecto a la enculturación dogmática en una disciplina científica⁴².

⁴² Kuhn sostuvo, en *La estructura de las revoluciones científicas* 1971 [1962], que el proceso de formación de los científicos es más dogmático que crítico porque aprenden, a través de paradigmas que se les inculca sin cuestionarlos, cuáles son los problemas relevantes y cuál la manera adecuada de resolverlos.

Ciencias Sociales		Ciencias Naturales ⁴³
significatividad del objeto de las ciencias sociales	=/=	no significatividad del objeto de las ciencias naturales
significatividad de las teorías de las ciencias sociales	===	significatividad de las teorías de las ciencias naturales

Adaptado de Giddens, 1987

En este sentido las teorías son “juegos de lenguaje” que se aprenden en el uso:

Ante todo, el lenguaje es un sistema simbólico o de signos. Pero no es simplemente, ni siquiera en forma primordial, una estructura de “descripciones potenciales”. La organización de la “significatividad”, tal como ha sido aclarada exhaustivamente por la fenomenología existencialista posterior a Heidegger, es la condición fundamental de la vida social. La producción de “sentido” en los actos comunicativos, lo mismo que la producción de la sociedad a la que sirve de base, es una hábil realización de actores... (Giddens, 1987 [1967]: 21).

Sin embargo, debe añadirse otra distinción a ésta que propone Giddens: las ciencias sociales recurren a procedimientos de interpretación de significados para penetrar en mundos distintos y desconocidos de significación. Se trataría en este caso de la tradición “metodológica” de la hermenéutica⁴⁴. Tendríamos así:

⁴³ Entre los dos polos habría que introducir muchas matizaciones, para tener en cuenta, por ejemplo, disciplinas como la etología.

⁴⁴ Lo escribo entrecomillado porque he entendido el método como la lógica de la investigación, mientras que los procedimientos están en el terreno de las concatenaciones técnicas y la teoría de las técnicas que las fundamentan en un plan de investigación.

Ciencias Sociales		Ciencias Naturales
Significatividad del objeto de las ciencias sociales	=/=	no significatividad del objeto de las ciencias naturales
Explicaciones que sí incorporan procedimientos interpretativos	=/=	explicaciones que no incorporan procedimientos interpretativos
significatividad de las teorías de las ciencias sociales	===	significatividad de las teorías de las ciencias naturales

Pero esta distinción nos permite ir más allá de lo que fue Giddens en 1967. La obra de Kuhn, con la insistencia en los componentes metafísicos de las teorías, llevó a hablar no sólo de la inconmensurabilidad de teorías - particularmente a Feyerabend- sino de la *ininteligibilidad de teorías distintas*. Y aunque el propio Kuhn, en sus obras posteriores, no se sintió en absoluto identificado con el relativismo extremo al que dio lugar, no cabe duda de que el concepto de “paradigma”, tal como lo acuñó en 1962, ha servido de soporte al relativismo cognoscitivo. *Pues bien, la dificultad de entender una teoría por quienes se mueven dentro de una matriz disciplinar distinta no puede ser mayor que la dificultad de entender una cultura desde otra. Si las teorías son marcos de significación, la comparación de teorías científicas “requiere” procedimientos de interpretación.*

En el caso de las ciencias naturales tendríamos:

- *la forma experiencial en que los científicos naturales se insertan en sus tradiciones teóricas como parte de su mundo sociocultural*
- *la comprensión de las distintas tradiciones que es consustancial a la comparación de teorías científicas*

Y en el caso de las ciencias sociales:

- *la forma experiencial en la que el miembro de una sociedad determinada toma conocimiento de su mundo sociocultural*
- *la comprensión por parte del científico social de esos mundos socioculturales, la forma experiencial en que los científicos sociales*

se insertan en sus tradiciones teóricas como parte de su mundo sociocultural
- la comprensión de las distintas tradiciones que es consustancial a la comparación de teorías científicas

Ciencias Sociales		Ciencias Naturales
significatividad del objeto de las ciencias sociales	=/=	no significatividad del objeto de las ciencias naturales
explicaciones que sí incorporan procedimientos interpretativos	=/=	explicaciones que no incorporan procedimientos interpretativos
significatividad de las teorías de las ciencias sociales	===	significatividad de las teorías de las ciencias naturales
explicaciones/ comparaciones que sí incorporan procedimientos interpretativos	===	explicaciones/ comparaciones que sí incorporan procedimientos interpretativos

4. Conclusiones

4.1. Respecto a la problemática hermenéutica de las ciencias -sociales y naturales-

La conciencia de *una problemática hermenéutica en las ciencias, tanto naturales como sociales*, se impuso después de los años 60. Giddens la recogió en 1967 en *Las nuevas reglas del método sociológico* y Gadamer en dos artículos autocríticos de 1977 y 1985 incluidos en *Verdad y Método II*. En 1977 explica que, cuando publicó *Verdad y Método*, tenía una concepción positivista del método de las ciencias naturales. Ya había en la tradición alemana, que le era familiar, una clara conciencia de que en las ciencias

sociales la nota cosmovisiva, ideológica, estaba detrás de la consciencia metodológica de su procedimiento científico. Pero no se era consciente de la dimensión del problema porque ni se tenía en cuenta que también en las ciencias naturales hay una problemática hermenéutica ni que tampoco su camino es el del progreso metodológico⁴⁵. En 1985, Gadamer se extiende sobre la imagen poco consistente que de las ciencias naturales se daba en *Verdad y Método* (I):

La implicación de una problemática hermenéutica en las ciencias sociales quedó patente para mí, ya en el año 1934, en una acertada crítica de Moritz Schlick al dogma de las proposiciones protocolarias (en *Ubre das Fundament der Erkenntnis*). Pero dadas las circunstancias de aislamiento en que se desarrollaron las ideas de este libro, fue el fisicalismo y la Unity of Science la concepción que se impuso finalmente. Aún no había aparecido en el horizonte el linguistic turn de la investigación anglosajona. La obra tardía de Wittgenstein sólo pude estudiarla una vez concluida mi propia trayectoria intelectual, y también comprobé con posterioridad que la crítica de Popper al positivismo entrañaba ciertos temas afines a mi orientación intelectual (Gadamer, 1994b [1985]: 12).

Tal vez por esta razón, aunque no dejó de criticar a quienes ven en el método de “ensayo y error” la única expresión de la racionalidad humana, en textos posteriores a 1960 lamenta, como hemos visto, que se niegue en nombre de la hermenéutica la racionalidad metodológica (Gadamer, 1994a [1977]: 390).

Pese al reconocimiento de Gadamer a Popper en este texto, sin duda uno de los componentes básicos de la propuesta falsacionista de Popper era la negación de la importancia del contexto del descubrimiento: su tesis de que el proceso que llevaba a la elaboración de hipótesis era irrelevante desde el punto de vista metodológico. La posición contraria, que en los mismos años treinta sostenían - para las ciencias naturales- Bachelard y Fleck y que se impuso a través de Kuhn (1962), fue la que Giddens recogió de inmediato en *Las nuevas reglas del método sociológico*. La separación entre contexto del descubrimiento y contexto de la validación no sólo hacía incomprensible la génesis de las teorías, sino que tuvo el efecto perverso de desconectarlas de los contextos culturales y de poder en los que se generaban. En Antropología, en particular, supuso ignorar las relaciones coloniales y las relaciones de género, pero también los mundos culturales de los

⁴⁵ Lo mostró Kuhn en una línea que Heidegger había adelantado en *La época de la imagen del mundo* (Gadamer, 1994a [1977]: 391).

antropólogos, aquéllos en los que era fundamental la religión o la prohibición del incesto. De ahí, la importancia que tuvieron para esta disciplina las reconsideraciones impuestas por la teoría crítica y por el feminismo, recogidas en una parte de la crítica postmoderna⁴⁶.

En otro aspecto, sin embargo, la postura de Popper (1967 [1934]) es muy actual, y entiendo que a éste hace referencia Gadamer (1994a [1977]). Se trata de sus observaciones sobre el carácter convencional de la base empírica en la que se fundamenta la puesta a prueba de las teorías: nos detenemos en ella porque hay un acuerdo intersubjetivo y sólo provisionalmente, mientras se mantiene este acuerdo.

4.2. Respecto a la integración de las interpretaciones en las teorías antropológicas

Como he tratado de mostrar, *no sólo los fenómenos significativos interpretados son elementos integrantes de las teorías antropológicas sino que, en la comprensión inicial de una cultura, la interpretación de significados, la elucidación de motivos y razones para la acción, la identificación de estructuras, procesos y datos contextuales y las primeras conjeturas acerca de la relación entre unos y otros son indisociables*. Me acerco así a la tradición de Giddens, que concluía de este modo sus consideraciones sobre las nuevas reglas del método sociológico:

En resumen, las tareas primarias del análisis sociológico son las siguientes: 1) la explicación y mediación hermenéutica de formas de vida divergentes dentro de los metalenguajes descriptivos de las ciencias sociales y 2) la explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado logrado por la actividad humana (1987 [1967]: 166).

También Goodenough, en *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, sostuvo algo parecido, aunque secuenciando la interpretación etnográfica y la comparación teórica. *La cuestión que defiende es que la descripción interpretativa y la explicación no se realizan por separado, ni en*

⁴⁶ Desde la perspectiva actual, resulta insoportable aquel despreocupado ejemplo de Radcliffe-Brown de “El razonamiento experimental nunca puede darnos juicios de valor; lo único que puede decirnos es qué y cómo son las cosas..., no puede decirnos qué fines son deseables. Si lo deseable es aniquilar una ciudad y a sus habitantes, el método experimental puede proporcionarnos una bomba atómica” (1975a [1953]: 155).

la primera fase de trabajo de campo ni en trabajos subsiguientes⁴⁷. Esta es la razón última del malestar que me han producido durante años tanto la dicotomía emic/etic, en sus distintas formulaciones, como la conclusión de Schneider en *A Critique of Study of Kinship* (1984): que el objeto de la Antropología es el estudio de culturas particulares y que la primera tarea de la Antropología, *prerrequisito para todas las demás*, es comprender y formular los símbolos y significados con su configuración que constituyen una cultura particular -la cursiva es mía-. La primera tarea que Schneider propone es tan imposible como una descripción *etic*, y por las mismas razones: para el conocimiento de los fenómenos socioculturales, modelos nativos y contextos materiales e institucionales son indisolubles.

He sostenido reiteradamente que la metateoría estructural -que concibe las teorías como predicados de estructura- ayuda a cancelar estas dicotomías, así como la que opone la “etnografía” a la “teoría antropológica”. Es lo que hace Geertz en su práctica (González Echevarría, 2003: 330 y ss.), pero Geertz es mejor etnógrafo que metodólogo y el título de su libro más influyente, *The Interpretation of Cultures* -cuya introducción no hace justicia a muchos de los espléndidos trabajos etnográficos que contiene-, es en buena medida el responsable de la confusión que ha llevado a la Antropología actual a concepciones sobre las diferencias entre metodologías “científicas” y “hermenéuticas” más próximas a las de Dilthey en el siglo XIX que a las de Giddens y Gadamer en la segunda mitad del XX.

4.3. Respecto al recurso a procedimientos interpretativos en el análisis de las teorías -de las ciencias sociales y naturales-

Los procedimientos interpretativos se aplican no sólo a la comprensión de mundos la vida sino de ese otro tipo de realidades significativas que constituyen las teorías científicas. Creo que ésta es la consecuencia del conocimiento que se ha ido adquiriendo, respecto a las teorías, a partir de los trabajos de Bachelard, Manheim, Fleck, Wittgenstein, Holton, Kuhn, Foucault y parcialmente de Popper. *Los antropólogos del primer siglo XX estaban tan convencidos de la neutralidad de la ciencia que no le aplicaron el relativismo cultural ontológico boasiano: creo que la ciencia constituye el único producto cultural que no fue tratado como tal. De una manera*

⁴⁷ Sobre la necesidad de un trabajo de campo no sólo prolongado, sino también reiterado, ver San Román, 1984 y 1996. El tema se tratará con más detalle en el artículo sobre el modelo de investigación en Antropología que se defiende desde el GRAFO, al que ya hice referencia en la nota 30.

simétrica e inversa, algunos filósofos e historiadores de la ciencia llegaron a sostener un relativismo cognoscitivo extremo, sin tener en cuenta que las teorías científicas, entendidas como productos culturales, no son ni más ni menos comparables que otras cosmologías. Otra cuestión es cuáles sean las características específicas de los “juegos científicos”, porque si el ajedrez y el fútbol tienen distintas reglas -y son juegos-, el mito, la religión, el arte y la ciencia pueden usar distintas reglas y ser universos simbólicos.

Por azar, inmediatamente antes de hacer la última revisión de este artículo, he estado revisando la versión final del ensayo sobre la dicotomía emic/etic. Y los problemas que se plantean en Antropología con conceptos folk como “parentesco”, con la utilización de estos conceptos en el trabajo etnográfico, con conceptos teóricos como “sociedades ginecoestáticas” y con conceptos metodológicos como “inductivismo” o “hermenéutica” son exactamente los mismos. Desde la publicación en 1984 del libro de Schneider, está claro que no podemos escribir sin más sobre el “parentesco” de los yap; poco después se analizaron las refracciones del concepto inglés “kinship” cuando se lee a los antropólogos británicos en Japón o en Portugal⁴⁸. Las reflexiones sobre el alcance de los conceptos folk y sobre los usos de los conceptos teóricos y de los conceptos metodológicos ayudan a perfilar el utillaje conceptual de la Antropología, que constituye nuestra siempre provisional “base empírica”. Cuando no hay acuerdo respecto a los significados de los conceptos tenemos que sentarnos a discutirlos⁴⁹. Y, entre nosotros, los desacuerdos pueden deberse a que los términos de ese utillaje pertenecen a culturas folk de los antropólogos distintas, a distintos usos etnográficos, a distintas teorías o, como en los ejemplos discutidos en este artículo, a distintas orientaciones metodológicas.

5. Referencias bibliográficas

AGAR, M.

1992 [1982] “Hacia un lenguaje etnográfico”, en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la Antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa, 117:137.

AKITASHI, S.

1991 “On the notion of kinship”. *Man* (NS), 26: 377-403.

⁴⁸ Lo muestran Akitashi (1991) y Bouquet (1993), respectivamente.

⁴⁹ Como Gadamer terminó por descubrir, la concepción popperiana de la base empírica no es tan ingenua como se supone cuando se subsume el racionalismo crítico de Popper dentro del positivismo.

- BACHELARD, G.
1975 [1934] *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF.
- BOAS, F.
1896 "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology". *Science* (N.S.), 4: 901-908.
1968 [1940] *Race, Language and Culture*. Toronto: Collier-Macmillan.
- BOUQUET, M.
1993 *Reclaiming English Kinship. Portuguese refractions of British kinship theory*. Manchester: Manchester University Press.
- BUNGE, M
1974 *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CARNAP, R.
1969 *Fundamentación lógica de la Física*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- CARSTEN, J.
1997 *The Heat of the Hearth. The process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.
- COLLINGWOOD, R.G.
1939 *An Autobiography*. New York: Oxford University Press.
- EGGAN, F.
1954 "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison". *American Anthropologist*, n.s. 56: 743-763.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1976 [1937] *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama
1977 [1940] *Los nuer*. Barcelona: Anagrama
- FEYERABEND, P.K.
1974 *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- FISON, L.; HOWITT, A.W.
1880 *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne: George Robertson.
- FLECK, L.
1986 [1935] *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.

FORTES, M.

1975 “La estructura de los grupos de filiación unilineal”, en L. Dumont (ed.), *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama, 170-198.

FOUCAULT, M.

1969 *L'Archeologie du Savoir*. Paris: Gallimard.

GADAMER, H.G.

1993 [1960] *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

1994a [1977] “Auto-representación de Hans Goerg Gadamer”, en H.G. Gadamer, *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 375-402.

1994b [1985] “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en H.G. Gadamer, *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 11-29.

1994c [1953] “La verdad en las ciencias del espíritu”, en H. G. Gadamer, *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 43-49.

1994d [1986] *Verdad y Método II*. Salamanca : Sígueme.

GAOS, J.

1993 [1951] *Introducción a “El Ser y el Tiempo” de Martin Heideger*. Madrid: FCE.

GEERTZ, C.

1987a[1973] *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

1987b[1959] “Ritual y cambio social: un ejemplo javanés”, en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 131-151.

GEFFRAY, C.

1990 *Ni père ni mère. Critique de la parenté: le cas Makhuwa*. Paris: Editions du Seuil.

GELLNER, E.

1967[1964] “Foreword”, en I.C. Jarvie (ed.), *The Revolution in Anthropology*. London:Routledge and Kegan Paul, V-VIII.

GLASER, B. G.; STRAUSS, A. L.

1967 *The Discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine.

GIDDENS, A.

1987 [1967] *Las nuevas reglas del método sociológico. Una crítica positiva de la sociología interpretativa*. Buenos Aires: Amorrortu.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A.

1984 *Invención y castigo del brujo en el África Negra. Teorías sobre la brujería*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

1987 *La construcción teórica en Antropología*. Barcelona: Anthropos.

- 2000 *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. Barcelona: Publicaciones de la UAB, Col. Documents.
- 2002 “La concepción estructural de las teorías y el concepto de *relatedness*”, en A.González Echevarría y J.L. Molina (coord.), *Abriendo surcos en la tierra. Homenaje a Ramón Valdés*. Bellaterra: Publicaciones de Antropología Cultural de la UAB, 395-421.
- 2003 *Crítica de la singularidad cultural*. Barcelona, México D. F.: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.

GOODENOUGH, W. H.

- 1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

HANSON, N. R.

- 1977 [1958] *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Barcelona: Alianza Editorial.

HEMPEL, C. G.

- 1965 *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press.
- 1979 [1966] *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid: Alianza.

HÉRITIER, F.

- 1994 *Les deux soeurs et leur mère. Antropologie de l'inceste*. Paris: Editions Odile Jacob.

HERSCHEL, J.F.W.

- 1830 *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*. London: Longmen, Rees, Orme, Brown and Green and John Taylor.

HOWITT, A. W.

- 1904 *The Native Tribes of South-East Australia*. London: MacMillan.

JARVIE, I. C.

- 1967 [1964] *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.

KAPLAN, D.; MANNERS, R. A.

- 1979 [1972] *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.

KORMAN, V.

- 1995 *Y antes de la droga, ¿qué? Una introducción a la teoría psicoanalítica de la estructuración del sujeto*. Barcelona: Grup Igia.

KUHN, T. S.

- 1971 [1962] *La estructura de las revoluciones científicas*. México. F.C.E.

LAKATOS, I.

1978 *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*. Madrid: Alianza.

1981 *Matemáticas, ciencia y epistemología. Escritos Filosóficos, 2*. Madrid: Alianza.

LISÓN, C.

1971 “Prólogo”, en L. H. Morgan (ed.), *La Sociedad Primitiva*. Madrid: Ayuso, 9-65.

LLOBERA, J. R.

1975 “Postscriptum: Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la Antropología”, en J. R. Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 373-378.

LLOBERA, J. R. (Ed.)

1975 *La Antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.

LOSEE, J.

1979 *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.

MACHADO, M.; MACHADO, A.

1984 *Obras completas*. Madrid: Ediciones Biblioteca Nueva.

MCLENNAN, J. F.

1970 [1865] *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin and the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago: University of Chicago Press.

MARWICK, M. G.

1963 “The sociology of sorcery in a Central African Tribe”. *African Studies*, 22, 1:1-21.

1965 *Sorcery in its social setting: A study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University Press.

1966 [1961] “Some problems in the sociology of sorcery and witchcraft”, en Fortes y Dieterlen (eds.), *African Systems of Thought*. London: Oxford University Press., 171-191.

MILL, J.S.

1865 *System of Logic: Ratiocinative and Inductive*, 6ª ed. London: Longmans Green.

MOORE, F. W. (Ed.)

1961 *Readings in Cross-Cultural Methodology*. New Haven: HRAF Press.

MORGAN, L.H.

1871 *Systems of consanguinity and Affinity of the Haman Family*. Washington: Smithsonian Institution.

1880 “Prefatory Note”, en L. Fison y A. W. Howitt (ed.), *Kamilaroi and Kurnai*. Melbourne: George Robertson, 2-20.

POPPER, K. R.

1967 [1934] *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1964 [1922] *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.

1974a *Estructura y función en las sociedades primitivas*. Barcelona: Anagrama.

1974b [1935] “El estudio de los sistemas de parentesco”, en A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en las sociedades primitivas*. Barcelona: Anagrama, 63-106.

1974c [1924] “La teoría sociológica del totemismo”, en A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en las sociedades primitivas*. Barcelona: Anagrama, 135-141.

1975a “La Antropología Social. Definición”, en A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama, 149-203.

1975b [1958] *El método de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.

1975c [1923] “Los métodos de la Etnología y de la Antropología Social”, en A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama, 25-59.

REICHENBACH, H.

1938 *Experience and Prediction*. Chicago: Chicago University Press.

RIVIERE, P.

1970 “Editor’s Introduction”, en J. F. McLennan (ed.), *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin and the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago: University of Chicago Press, VII-XLVII.

SAN ROMÁN, T.

1984 “Sobre l’objecte i el mètode de l’antropologia”. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 5: 122-133.

1996 “De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la Antropología y en la formación de nuevos antropólogos”, en A. González Echevarría (coord.), *Epistemología y método*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología y Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, 167-178.

SCHNEIDER, D. M.

1984 *A critique of Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SRIVINAS, M. N.

1975 [1958] “Introducción”, en A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama: 11-22.

TYLER, S.A.

1975 “Una ciencia formal”, en J. R. Llobera (ed.), *La Antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 317-333.

TYLOR, E. B.

1867 “Phenomena of the Higher Civilization Traceable to a Rudimental Origin among Savage Tribes”. *The Anthropological Review*, 5: 303-318.

1961 [1889] “On a method of investigating the development of institutions. Applied to laws of marriage and descent”, en F. W. Moore (ed.), *Readings in Cross-Cultural Methodology*. New Haven: HRAF Press, 1-25.

WHEWELL, W.

1847 *The philosophy of the Inductive Sciences*. 2ª ed. London: J.W. Parker. 2 vols.

WINCH, P.

1976 [1958] *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.

WITTGENSTEIN, L.

1988 [1953] *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, México D.F.: Editorial Crítica, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.