



La Explicación en Antropología

Francisco Osorio. Doctor en Filosofía. Profesor Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

Prólogo

Durante la década de los setenta se puede observar en la antropología -y en general en la ciencia social- un fuerte movimiento desde el modelo de la ciencia natural hacia la hermenéutica y la semiótica. Si bien los desarrollos de estos nuevos campos han cobrado importancia, el objetivo del presente estudio es fundamentar la tesis de que el programa estricto de la hermenéutica y la semiótica crean sendos caminos que más que salvar a la disciplina atentan contra la autonomía de la antropología como ciencia especial, siendo por ello más conveniente abandonarlos que seguirlos.

Dos son los principales fundamentos que se entregan para esta afirmación. El primero se denomina tesis del reemplazo y el segundo se denomina tesis de la limitación. Ambas tesis se desprenden del examen crítico del modelo de explicación científico natural (Capítulo I), de la hermenéutica (Capítulo II) y de la semiótica (Capítulo III). La primera tesis afirma que la antropología sería reemplazada o bien por una hermenéutica de la cultura o bien por una semiótica de la cultura. La tesis de la limitación postula que el conjunto de preguntas que debiera responder la antropología está constreñido por los supuestos básicos de los programas de investigación naturalista, hermenéutico o semiótico. En el capítulo **Conclusión** se entregan sendos argumentos contra estas tesis.

El presente texto está dividido en tres capítulos. En el primero se presenta el modelo de la explicación científico natural según Carl G. Hempel. En el segundo se exponen los requisitos de la comprensión hermenéutica según Paul Ricoeur a partir la propuesta de la Descripción Densa de Clifford Geertz. En el tercer capítulo se examinan las características principales de la explicación semiótica según Umberto Eco. Dentro de cada capítulo, y luego de la exposición de la teoría, se entregan argumentos y contraargumentos en torno a estas perspectivas, que están lejos de provocar consenso entre epistemólogos, humanistas y científicos sociales. Sin embargo, en el capítulo **Conclusión**, se resume el análisis de los apartados anteriores, con el propósito de argumentar en contra de la tesis del reemplazo y la tesis de la limitación.

Debo reconocer que gran parte de la reflexión epistemológica aquí realizada ha tenido como punto de partida dos afirmaciones del antropólogo norteamericano Clifford Geertz, a saber, que la antropología debe abandonar el camino de la explicación para seguir el camino de la hermenéutica y que la cultura - el principal objeto de estudio de la disciplina- es un fenómeno semiótico. Sin embargo, como el lector podrá percatarse en el transcurso de la lectura, esta no es una investigación acerca de Geertz.

Finalmente, quiero agradecer al filósofo Guido Vallejos por su constante apoyo y a Conicyt por la beca que posibilitó esta investigación.

Introducción

El título de este trabajo, *La Explicación en Antropología*, puede que no sea el más adecuado, pero es el más cercano a los intereses perseguidos. En primer lugar, al examinar la palabra explicación, es sólo aparente que todos entendamos lo mismo por este concepto, ya que para algunos epistemólogos y antropólogos la explicación no existe, mientras que para otros la explicación sí es posible en las ciencias sociales. En segundo lugar, la antropología es una disciplina que para algunos puede adscribirse a la filosofía, mientras que para otros a las ciencias sociales. Si pensamos en parte de la obra de Ernst Cassirer o de Max Scheler, entonces nos referimos a la antropología filosófica. Si tomamos parte de la obra de Margaret Mead o de Bronislaw Malinowski, entonces nos referimos a la antropología como ciencia, pero dentro de esta última nos encontramos, además, con los conceptos antropología



cultural, antropología social, etnología y etnografía. Por lo visto, no resulta nada fácil ocupar términos neutros para referirnos a *La Explicación en Antropología*.

Algunos otros posibles títulos a esta investigación son: modos de conocimiento en antropología, antropología epistemológica, reflexiones acerca de la antropología y sus problemas epistemológicos o epistemología de la explicación y de la comprensión en antropología social. Todos, en mayor o menor medida, malos títulos.

Lo que sucede es que el problema a examinar es complejo, por lo que se debe tratar de ser lo más riguroso en su aproximación. Lo que necesitamos es delimitar nuestro objeto de estudio, es decir, especificar a qué nos estamos refiriendo cuando empleamos los conceptos que usamos, en qué contexto y con cuáles limitaciones.

Comenzaré por la antropología. El propósito es hablar de la antropología como ciencia, no como filosofía. Esta frase ya hace saltar de sus asientos a muchos humanistas porque no están dispuestos a aceptar que la antropología sea una ciencia, sino que pertenece al campo, justamente, de las humanidades. Tendría que decir, por lo tanto, que quiero hablar de la antropología humanista. Sin embargo, es probable que esta denominación sea más cercana a la filosófica, que no es motivo de esta investigación. Junto a este problema está la denominación de los que practican la disciplina: ¿Los antropólogos son científicos sociales o humanistas u otra cosa? Para seguir complicando el panorama, hay que señalar que muchos arqueólogos, lingüistas, paleontólogos, etnohistoriadores, folkloristas y biólogos evolucionistas se autodenominan antropólogos, lo que crea, en muchas universidades a lo largo del mundo, la inclusión y exclusión de estos académicos en los departamentos de antropología.

Los antropólogos, decía, en general se adscriben o bien a los programas naturalistas o bien a los humanistas. En una gruesa simplificación, se denominan naturalistas aquellos investigadores que creen que el programa de las ciencias naturales es aplicable, con ciertas restricciones obvias, a las sociales. Los humanistas sostienen que lo anterior es imposible y que se debe seguir una línea completamente distinta de investigación. Algunos creen en posiciones intermedias, complementando estos programas, mientras que otros acentúan el rol social o crítico de estas disciplinas. ¿Dónde están los antropólogos en este espacio delimitador? Por todos lados. No se puede esperar menos de quienes han asumido la variabilidad humana como tema favorito de conversación.

Pero, ¿qué se entiende por antropología y su objeto de estudio? El registro de los modos de vida del ser humano ha sido uno de los objetivos clásicos de la disciplina, siendo tal vez el más conocido fuera del ámbito académico. Pero tal actividad intelectual no conformaría, en una primera aproximación, un problema especial, puesto que mucho antes de los antropólogos universitarios, quienes han documentado los modos de vida en las culturas del mundo han sido los sacerdotes, viajeros, militares, aventureros y los propios habitantes de una sociedad. ¿Qué de especial tendría la academia por sobre ellos, los no-académicos? Una mirada más atenta nos hace pensar que el registro de las conductas, los utensilios, los mitos y paisajes, en resumen, la observación, es una actividad intelectual que está lejos de ser la más simple de todas, según lo que se desprende de la fuerte discusión que desarrolla la epistemología contemporánea acerca del tema. En una palabra, los antropólogos universitarios se diferenciarían, aunque sea en algún grado, por una mayor reflexión de las bases mismas del conocimiento de "los otros", es decir, de los habitantes de una cultura diferente. Si se acepta el argumento anterior, entonces se tendrán que aceptar algunas consecuencias que de ello se desprenden.

En primer lugar, la antropología social no es un mero registro de los modos de vida del ser humano. Si bien es cierto que no tiene que abandonar la documentación de los fenómenos humanos, no se agota en este trabajo. La misión de la disciplina es dar cuenta de la variabilidad humana (explicarla, interpretarla o comprenderla). En segundo lugar, la epistemología juega un papel preponderante en la actividad antropológica, puesto que nos permite reflexionar con mucha mayor fuerza acerca de cómo es posible llevar a cabo esta misión. La antropología social, en todo caso, posee muchas más definiciones, pero aquí hemos definido gruesamente su espacio.

Mejor optar que no optar. Dada la reflexión anterior, cuando ocupe el término "antropología social" haré referencia a la antropología que no es antropología filosófica, aquella que hasta hace poco se denominaba antropología científica: La de Malinowski, Mead y Geertz. El apelativo *social* trata de especificar esta diferencia. No



dejará contento a todo el mundo, pero ya sabemos a qué nos estamos refiriendo. Abordaré a continuación la explicación.

Dentro del ámbito de la antropología social, decía, los naturalistas señalan que el objetivo es la explicación de los fenómenos. Los humanistas opinan que no hay explicación en antropología social, sino que hermenéutica o comprensión. Ya que no existe un concepto que englobe tanto la comprensión como la explicación (los filósofos analíticos estarían contentos de encontrar aquí el problema de un significado en busca del significante), se considera un mal menor ocupar el término de explicación en el título de la presente obra, debido a que es un concepto más familiar para la comunidad académica formada por antropólogos sociales. Las características de la explicación se abordan en el siguiente capítulo, en cambio las características de la comprensión en el posterior. Es decir, si bien dentro del título de este trabajo la explicación tiene un *sentido amplio*, en las páginas que siguen las palabras explicación, comprensión y semiótica cobran un *sentido restringido*, para lo cual están destinados los capítulos pertinentes, a no ser que se especifique lo contrario.

¿Dónde está la semiótica en esta antinomia? Para algunos en la comprensión, para otros en la explicación. En mi opinión, la semiótica trata de abrirse camino entre estos dos gigantes, planteando un sendero propio. Ella comparte características con la comprensión, como, por ejemplo, que la cultura es un fenómeno simbólico y que los procesos de comunicación y significación son fundamentales para la comprensión humana.

La semiótica, por otra parte, comparte características de la explicación científica como el lenguaje causal. Por ejemplo, cuando se dice que los sistemas que operan sobre la base de señales consideran que un estado del ambiente es una señal para un sistema que causa una situación dada, e.g., un dispositivo creado para reconocer humo y emitir un sonido cuando lo detecta, constituyéndose el humo en una *señal* para el dispositivo que *causa* la emisión del ruido; o cuando se dice que estamos en presencia de un signo cuando una señal es usada como el antecedente reconocido de un consecuente previsto, dado que está en lugar de su consecuente.

Las características de la semiótica, sus semejanzas y diferencias con la explicación científica y la comprensión hermenéutica, junto a las consecuencias que para la antropología social tiene el abrazar un programa semiótico de la cultura, serán motivo de reflexión en el capítulo pertinente.

Como meditación final, quiero decir que la antropología social, en los cien años que tiene la actividad en su forma contemporánea, ha acumulado un enorme caudal de conocimiento acerca del ser humano en todos los lugares conocidos de este planeta, tal vez más que ninguna otra disciplina o ciencia humana viajera. Sin embargo, ¿qué ha hecho con tal riqueza? En realidad, es una pregunta difícil de contestar. La filosofía nos lleva una gran ventaja y, de hecho, basta que los antropólogos aborden temas como la esencia humana, la variabilidad de las formas socioculturales, la ética y la moral, para que rápidamente caigan en ideas pensadas por filósofos con anterioridad. Cuando el pensamiento es propio, los argumentos dejan mucho que desear. Pero es dicha carencia, dentro de la cual me incluyo, la que debe ser subsanada ocupando nuestro patrimonio intelectual. Lo propio de la antropología social todavía está por verse. El trabajo que sigue es una vía personal en la mencionada dirección.

I. La Explicación Científica

Los comienzos de la antropología social están ligados - entre otros aspectos- a los ideales de la ilustración, a la confianza en la ciencia como eje del progreso de la humanidad y, en lo que nos interesa, a la creencia que los fenómenos culturales pueden ser explicados de acuerdo al modelo de la ciencia natural. El positivismo decimonónico y, posteriormente, el empirismo lógico, crearon las bases de la antropología como ciencia y, en general, de las ciencias sociales como hoy las conocemos.

Esta posición naturalista continúa hasta nuestros días, sólo que las críticas hoy son más fuertes o, tal vez, más gente ha empezado a creer en ellas. Los naturalistas creen en la explicación, entendiéndose por este concepto una variedad de razonamiento que incluye leyes cubrientes o generales. Es decir, en un sentido ambiguo podemos decir que hay muchas maneras de explicar, pero siendo rigurosos dentro del contexto de la antropología como ciencia,



diremos que explicar es una manera concreta de razonar con características muy específicas, donde el concepto de ley general es de extrema importancia.

Pero, ¿cuáles son las características de la explicación científica y cuáles son las críticas contemporáneas que nos hacen pensar que debemos abandonar este modelo? A estas dos preguntas nos remitiremos a continuación.

Tal vez es la obra de Carl G. Hempel la que más destaque entre los epistemólogos cuando tratan de caracterizar la explicación y su naturaleza. Por ello que nos detendremos a caracterizarla mediante un conjunto de 11 aforismos que resume el ensayo *La Lógica de la Explicación* aparecido en su famoso libro *La Explicación Científica* de 1965 (Cfr. Toledo y Osorio 1997).

1) Explicar es responder a la(s) pregunta(s) *¿por qué?*

2) La explicación consta de un explanandum y un explanans, que es necesario distinguir de los términos *explicandum* y *explicans*, los cuales se reservan para el ámbito de la explicación de significado y análisis.

3) El explanandum es un enunciado que describe el fenómeno a explicar (es una descripción y no el fenómeno mismo).

4) El explanans consta de - al menos- dos conjuntos de enunciados utilizados con el propósito de dilucidar el fenómeno:

4.1) Por una parte, enunciados que formulan condiciones antecedentes ($C_1, C_2, \dots C_k$); indican condiciones que se manifiestan antes de la aparición del fenómeno que se va a explicar.

4.2) Por otra, enunciados que representan leyes generales ($L_1, L_2, \dots L_r$)

5) El fenómeno en proceso de explicación será explicado demostrando que se produjo de acuerdo con las leyes generales (4.2) y en virtud de las condiciones antecedentes especificadas (4.1.).

5.1) Así, la pregunta *¿por qué sucede el fenómeno?* se transforma en la pregunta *¿de acuerdo con qué leyes generales y cuáles condiciones antecedentes se produce el fenómeno?*

6) La explicación también puede formularse respecto a leyes generales. Es decir, la explicación de una regularidad general puede subsumirse dentro de otra regularidad más inclusiva (una ley más general). Dicho de otra manera, las leyes generales son *abarcadoras*, ya que pueden subsumir otras leyes o un conjunto de hechos.

6.1) Ejemplo: la validez de la ley de Galileo sobre la caída de los cuerpos en la superficie terrestre, puede explicarse a partir de un conjunto más inclusivo de leyes, tales como las del movimiento y de la gravedad de Newton y de otros enunciados acerca de hechos particulares como los referidos a la masa y al radio terrestre.

7) Requisito Lógico- Empírico de la Explicación.

7.1) Los dos primeros requisitos (R) son de carácter lógico. El tercero es lógico- empírico. El cuarto es de carácter empírico.

7.1.1) (R₁). Deducibilidad. El explanandum debe ser lógicamente deducible de la información contenida en el explanans.

7.1.2) (R₂). Leyes. El explanans debe contener leyes generales adecuadas a la derivación lógica del explanandum.

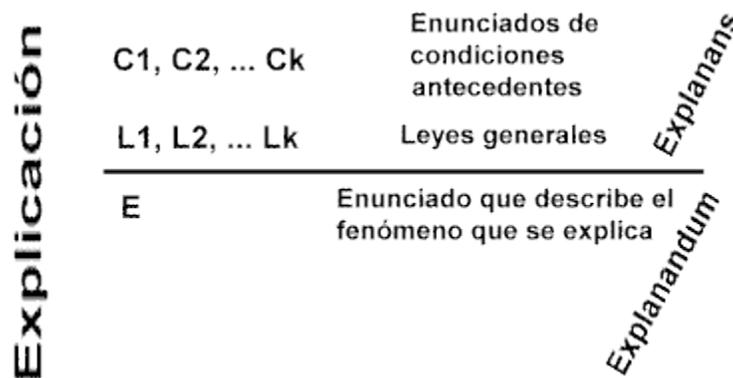
7.1.3) (R₃). Consecuencia Empírica. El explanans debe tener contenido empírico (comprobable por experimento u observación); lo anterior supone asumir que el explanans deberá contener, al menos, una consecuencia de índole empírico.



7.1.4) (R_4). Requisito Empírico. Los enunciados del explanans deben satisfacer la condición de corrección fáctica, lo cual implica que han de ser confirmados por todos los elementos relevantes antes de ser considerados verdaderos.

7.1.4.1) Ejemplo: Supóngase, que en una etapa primitiva de la ciencia un determinado fenómeno fue explicado mediante un explanans verificado con las pruebas disponibles en ese momento, pero descubrimientos empíricos más recientes lo han negado. Las posibles respuestas que pueden proporcionarse atendiendo a la condición de corrección fáctica son: (a) originariamente la condición fue correcta, pero dejó de serla al descubrirse elementos de prueba desfavorables; (b) la verdad (empírica) del explanans y la solidez de la explicación (lógica) había sido bastante probable, pero la mayor evidencia empírica disponible ahora hace muy probable que el explanans no fuera verdadero y - en consecuencia- la explicación no era, ni ha sido nunca, correcta.

7.1.5) Diagrama de la Explicación Científica.



8) **Explicación y Predicción.** El mismo análisis formal (incluidos los cuatro requisitos) se aplica a la explicación y a la predicción.

8.1) **Diferencia entre explicación y predicción.** La diferencia es de carácter pragmático.

8.1.1) Explicación. Si dado E (enunciado descriptivo), y conociendo que E ha ocurrido, se enuncia un conjunto de oraciones C_1, C_2, \dots, C_k y luego se enuncia otro conjunto de enunciados L_1, L_2, \dots, L_r , conexos a los anteriores, entonces hablamos de explicación.

8.1.2) Predicción. Si, proporcionados los dos conjuntos de enunciados (C_k y L_r), de ellos se infiere E antes de que suceda el fenómeno, entonces hablamos de predicción.

8.1.3) En consecuencia, a nivel de características lógicas, la explicación y la predicción poseen los mismos elementos estructurales.

9) Explicación Pre-Científica y Explicación Incompleta.

9.1) La explicación pre-científica carece de fuerza predictiva, puesto que el explanans no suministra leyes explícitas por medio de las cuales poder realizar la predicción, ni establece, de manera adecuada, las condiciones antecedentes que serían necesarias para este propósito.

9.2) La explicación incompleta puede considerarse como un índice de correlación positiva entre las condiciones antecedentes y el tipo de fenómeno que se va a explicar y como guía de la dirección que deberán tomar las investigaciones ulteriores con el propósito de completar dicha explicación.

10) **Explicación Causal.** Si E describe un hecho, puede decirse que las circunstancias antecedentes señaladas en C_1, C_2, \dots, C_k "causan" en conjunto aquel hecho, en el sentido de que existen ciertas regularidades empíricas expresadas



por $L_1, L_2... L_r$, las cuales implican que toda vez que ocurran condiciones del tipo indicado por $C_1, C_2... C_k$, tendrá lugar un hecho del tipo descrito en E.

10.1) De acuerdo a lo indicado tenemos que: una explicación causal completa se convierte en una adecuada predicción.

10.2) En tal contexto, los enunciados $L_1, L_2... L_r$, al expresar conexiones generales y ordinarias entre características específicas de hechos, se denominan leyes causales.

10.3) La explicación causal es una variedad del tipo de razonamiento deductivo.

11) La tesis de Hempel es que los principios de la explicación generados en la física son también aplicables a las ciencias sociales.

Sin embargo, antes de ejemplificar las afirmaciones anteriores, se pueden entregar más antecedentes que permitan una mejor comprensión de la teoría de la explicación científica según Hempel, esta vez mediante un análisis que él mismo Hempel hace de la historia como ciencia social.

En efecto, Carl G. Hempel, en un ensayo originalmente publicado en 1942, titulado *The Function of General Laws in History* (Hempel 1995). Señala que por ley general se entenderá una aseveración de forma condicional universal que es capaz de ser confirmada o desconfirmada por evidencia empírica y que una ley o hipótesis universal presenta una regularidad de cierto tipo: en cada caso donde un evento de un tipo específico C ocurre en un cierto espacio y tiempo, un evento de un tipo específico E ocurrirá en un espacio y tiempo que está relacionado de una manera específica al espacio y tiempo de la ocurrencia del primer evento (los símbolos C y E son abreviaciones de los términos causa y efecto) (Hempel 1995:43) y se entenderá que las teorías son cuerpos de hipótesis sistemáticamente relacionadas (Hempel 1995:49).

Hempel asevera que la explicación en la ciencia natural puede ser replicada en la historia, ya que la explicación histórica tiene por objetivo mostrar que un evento en cuestión no fue un "hecho de la casualidad", sino que era esperable en vista de ciertas condiciones antecedentes o simultáneas. La expectativa referida no es una profecía o una adivinación, sino que una anticipación científica racional, la cual descansa sobre la base de leyes generales (Hempel 1995:46). Como un ejemplo de leyes generales para la historia, Hempel da el siguiente caso: los agricultores migraron a California "porque" las continuas sequías y tormentas de arena habían hecho su existencia cada vez más precaria y porque California les parecía ofrecer mejores condiciones de vida. Esta explicación descansa en hipótesis universales como que las poblaciones tienden a migrar a regiones que ofrecen mejores condiciones de vida (Hempel 1995: 47).

Hempel señala que la explicación probabilística es muy común en historia. Para ejemplificar ello señala que la gente tiende a pensar que si un niño tiene viruela y si su hermano está en contacto con él y sólo con él, entonces es probable que contraiga la viruela. Sin embargo, las explicaciones probabilísticas no tienen una característica fundamental de la explicación científica, esto es, la forma condicional universal. Es decir, no sabemos qué legalidad existe para explicar el contagio y, además, existen muchos casos en los cuales los hermanos no se contagian (Hempel 1995:48).

Hempel opina que el *método de la comprensión empática*, que se señala como el rival en la explicación en historia, puede caracterizarse de la siguiente manera: el historiador se imagina a sí mismo en el lugar de las personas involucradas en los eventos que él quiere explicar. Trata de dar cuenta tan completamente como sea posible de las circunstancias bajo las cuales ellos actúan y los motivos que influyen sus acciones y, por esta autoidentificación imaginaria con sus héroes, él llega a la comprensión y, así, a una adecuada explicación de los eventos que le ocupan (Hempel 1995:49). Sin embargo, dice Hempel, esto no constituye una explicación; más bien, es un intento de generalizar sus descubrimientos en una regla general que usa como un principio explicativo que no lleva, por lo



tanto, a una explicación histórica, aunque puede ser útil para generar hipótesis, la cual debe ser probada empíricamente de acuerdo a ciertas leyes generales (Hempel 1995:50).

Del mismo modo se habla de la *interpretación de los fenómenos históricos*, dice Hempel, que consiste en subsumir el fenómeno en cuestión bajo alguna explicación científica o un intento de subsumirla bajo alguna idea general que no se presta para una prueba empírica. En el primer caso, la interpretación es claramente una explicación por medio de hipótesis universales y, en el segundo, es una pseudo explicación. Del mismo modo, el procedimiento de acceder al "significado" de un evento histórico dado, puede consistir en determinar qué otros eventos están relevantemente conectados con el evento en cuestión, sea como "causas" o "efectos" (Hempel 1995:50).

En resumen, hasta aquí se han entregado los antecedentes que nos permiten caracterizar la explicación científica, según la obra del epistemólogo Hempel, entendida como un razonamiento por leyes cubrientes. Dicho de otra manera, la explicación causal es una variedad del tipo de razonamiento deductivo. Sin embargo, con el propósito de ejemplificar las ideas expuestas, es conveniente destacar que la explicación que usualmente damos en nuestra vida cotidiana está, curiosamente, bastante cerca de la científica.

Cuando observamos las noticias en televisión, podemos notar que los periodistas preguntan a los encargados de la seguridad pública: "¿Por qué han aumentado los robos a mano armada?" y estos responden algo así como: "No es que hayan aumentado los robos, puesto que se mantienen en el mismo promedio de la década pasada, lo que pasa es que los delincuentes tienen mayor acceso a armas, las cuales son obtenidas, principalmente, de los habitantes de las mismas casas que asaltan, puesto que las compraron para defenderse de los delincuentes. Como los miembros de la familia no pueden estar armados mientras almuerzan o duermen, entonces guardan el arma en el closet, pero es ahí donde los delincuentes las encuentran y las ocupan en los posteriores atracos".

Este tipo de respuesta puede considerarse una explicación satisfactoria. El fenómeno a explicar es el aumento de robos con armas, enunciándose como condición antecedente que los delincuentes obtienen las armas de las mismas casas que asaltan. Es decir, dada la condición antecedente C (obtención de armas), se produce E (más robos armados). La causa C produce el efecto E. Sin embargo, lo anterior no es literalmente una explicación científica, aunque pudiera parecerlo.

Para entender las razones, es conveniente que abordemos un segundo ejemplo. Tomaremos una situación real producida en 1997 donde se da una explicación de por qué no se puede ascender a un militar de grado. Un artículo de prensa de El Mercurio decía: "El ministro explicó en su comunicado que los ascensos pueden ser rechazados por las siguientes razones fundamentales: la existencia de antecedentes negativos derivados de su desempeño profesional; la existencia de antecedentes negativos apoyados en evidencia judicial, producida en procesos llevados a cabo por tribunales competentes; la constancia de hechos públicos y notorios que impliquen desacato o menoscabo a las autoridades, o que excedan los límites de lo que constituye un debido actuar profesional, o la existencia de situaciones públicas y notorias que involucren a la persona, de índole tal como para afectar negativamente tanto su imagen ante el país o ante sectores importantes de la ciudadanía, así como las armoniosas relaciones que deben existir entre ésta y las Fuerzas Armadas. En el caso del Brigadier, se trata de un oficial que ha sido siempre calificado en lista uno y recomendado por el Cuerpo de Generales del Ejército para su ascenso; no hay antecedentes judicialmente válidos en su contra emanados de tribunales chilenos competentes y provistos de jurisdicción y no se le conocen comportamientos públicos de desacato o menoscabo a la autoridad. No obstante el Presidente de la República ha decidido no aceptar la proposición de su ascenso a brigadier general en virtud de que no se cumple con el último criterio anteriormente señalado. El Ministro de Defensa recalcó que el Presidente, cumpliendo con su misión de velar por el bien común y los intereses de la nación toda, no ha podido sino considerar ese criterio al decidir sobre la materia. El ministro señaló que la facultad de aceptar o rechazar las propuestas de nombramientos, ascensos y retiros de los oficiales de las Fuerzas Armadas, a solicitud de los Comandantes en Jefe, es 'exclusiva del Jefe de Estado'. Agregó que dicha medida se aplica con dos criterios fundamentales, que son, el salvaguardar el profesionalismo de los hombres de armas y para mantener las condiciones que aseguren una adecuada y permanente integración entre las Fuerzas Armadas y la civilidad,



requisito básico para el cabal y normal desempeño por parte de ellas de sus misiones esenciales, como de la cohesión nacional a que todos aspiramos".

En este ejemplo, el explanandum en cuanto enunciado que describe el fenómeno a explicar puede ser expresado como la decisión de no ascender a general a la persona en cuestión. El explanans posee condiciones antecedentes que se manifiestan antes de la aparición del fenómeno que se va a explicar. En este punto es conveniente sistematizar:

- C₁ Existencia de antecedentes negativos derivados de su desempeño profesional.
- C₂ Existencia de antecedentes negativos apoyados en evidencia judicial, producida en procesos llevados a cabo por tribunales competentes.
- C₃ Constancia de hechos públicos y notorios que impliquen desacato o menoscabo a las autoridades o que excedan los límites de lo que constituye un debido actuar profesional.
- C₄ Existencia de situaciones públicas y notorias que involucren a la persona, de índole tal como para afectar negativamente tanto su imagen ante el país o ante sectores importantes de la ciudadanía, así como las armoniosas relaciones que deben existir entre ésta y las Fuerzas Armadas.

Como se puede observar sí hay una legalidad en todo ello, lo cual nos daría motivos para pensar que estamos en presencia de una explicación científica. Sin embargo, y este es el punto principal de la argumentación, el explanans de la explicación científica requiere leyes generales, las cuales no se encuentran en la declaración de gobierno. Es decir, una explicación incompleta puede postular estas cuatro condiciones antecedentes como el explanans del explanandum, pero la respuesta a la pregunta *¿por qué sucede el fenómeno?* requiere, de parte de la ciencia, la transformación semántica *¿de acuerdo con qué leyes generales y cuáles condiciones antecedentes se produce el fenómeno?* Es, por lo tanto, en el tema de la ley científica que se encuentran los argumentos contra la explicación de gobierno como explicación científica.

Es conveniente enfatizar que hemos trabajado con dos ejemplos sociales para entender la explicación científica, pero es justamente en la aplicación al campo social donde ha quedado manifiesta la principal crítica que se le puede formular al modelo de Hempel, esto es, la inexistencia de leyes generales. Si bien es cierto que los ejemplos no provienen de la antropología social, han cumplido su propósito de mostrar una situación que, por analogía, se presenta cuando se formulan condiciones antecedentes en ausencia de leyes generales, pensado erróneamente que eso es una explicación científica. Por este motivo, dejamos de lado la ejemplificación y nos concentramos en el examen crítico al modelo de Hempel.

La explicación científica es una variedad del tipo de razonamiento deductivo, por lo tanto, los requisitos de la explicación tienen un carácter lógico y, además, empírico. En el criterio de la deducibilidad se prescribe que el explanandum debe ser lógicamente deducible de la información contenida en el explanans. En una lectura ingenua podemos encontrar en la declaración de gobierno dicho proceso, pero desde el punto de vista lógico no hay un silogismo implicado en la deducción del explanandum, solo una derivación incompleta de las condiciones antecedentes. El segundo requisito de leyes, es decir, que el explanans debe contener leyes generales adecuadas a la derivación lógica del explanandum, está completamente ausente en la declaración. El requisito de consecuencia empírica señala que el explanans debe tener contenido empírico (comprobable por experimento u observación). Este punto es posible de fundamentar en que las condiciones antecedentes apuntan a contenidos empíricos, pero



no es posible de apoyar por la inexistencia de leyes de las cuales derivar consecuencias empíricas. El cuarto requisito empírico señala que los enunciados del explanans deben satisfacer la condición de corrección fáctica, lo cual implica que han de ser confirmados por todos los elementos relevantes antes de ser considerado verdadero. Nuevamente, ante la inexistencia de leyes, y ante la interpretación que se hagan de las condiciones antecedentes por el gobierno de turno, no se puede concluir que las condiciones antecedentes de la declaración de gobierno sean una explicación científica.

En resumen, la explicación científica, de acuerdo a la concepción hempeliana, no sólo requiere condiciones antecedentes, sino que una legalidad fuerte que conecte dichas condiciones con el fenómeno que se desea explicar. Esta legalidad fuerte permite la predicción. La ley general es una condicional universal del tipo *para todo x, si x es a, entonces x es b*. Además, si hablamos de leyes es porque ya existe un conjunto de evidencia empírica que nos permite sostener esta legalidad. Una buena teoría sería aquella que tuviera un cuerpo de hipótesis que cada vez fuera apoyada por la evidencia empírica y que estuviesen sistemáticamente relacionadas entre si. Dicho de otra manera, la principal idea a destacar es que la explicación por leyes cubrientes no es posible de aplicar en rigor estricto a la antropología social, ya que lo que está en juego sería la posibilidad de la presencia o ausencia de leyes cubrientes o generales. En muchas investigaciones antropológicas se ha considerado erróneamente que la simple entrega de argumentos es condición suficiente para la explicación de un fenómeno cultural, pero hemos destacado que, si bien las condiciones antecedentes juegan un papel importante, ello no es una explicación científica en ausencia de leyes generales.

Es a esta altura claro que la aplicación del modelo de explicación científica presenta detractores y defensores. Los defensores reciben usualmente el nombre de naturalistas y los detractores el de humanistas o hermenéutas. Estos últimos señalan que el modelo de la ciencia natural no puede ser llevado a cabo por las humanidades, lo que hace cuestionar el nombre de ciencia a las *ciencias* sociales. Si se aceptan las razones que a continuación se darán y, sin embargo, se desea mantener la creencia, entonces se tendrá que aceptar que las explicaciones de las humanidades son pre- científicas o, en el mejor de los casos, incompletas.

Es decir, ahora nos centraremos en las críticas a la explicación científica según las ideas desarrolladas hasta este momento.

Como decíamos, en primer lugar la noción más cuestionada es la de ley general. Ni siquiera el clásico texto empirista *El Suicidio* de Durkheim, con su famosa explicación *el suicidio varía en razón inversa al grado de desintegración social*, puede siquiera acercarse a las leyes más básicas de las ciencias naturales, pues como bien lo señala el propio Durkheim, su estudio presenta una regularidad estadística y en ningún momento pretende abarcar todos los casos que la ley pretende subsumir. ¿Qué tipo de ley general es esa que no puede considerar los casos que la generan? La ley de gravedad es aplicable a todos los suicidas que se tiran de un décimo piso al suelo, pero la explicación de Durkheim no los abarca a todos ellos.

En apoyo a la idea anterior, el filósofo Donald Davidson señala en un ensayo titulado *Psychology as Philosophy* (originalmente publicado en 1974), que no pueden existir leyes en las ciencias sociales. Dice que "cuando atribuimos una creencia, un propósito, una intención o un significado a un agente, necesitamos operar dentro de un sistema de conceptos en parte determinados por la estructura de creencias y deseos del agente mismo. Tan pronto como cambia el sujeto, no podemos escapar de este rasgo de lo psicológico, pero este rasgo no tiene contraparte en el mundo de la física (Davidson 1995:80). Para Davidson, aun cuando los eventos psicológicos pueden ser descritos en términos físicos y, de hecho, son eventos físicos, no pueden caer bajo leyes estrictas cuando son descritos en términos psicológicos, esto es, intencionales. Para Davidson, la psicología es irreducible al lenguaje fisicalista de la ciencia, es decir, no existirían leyes psicofísicas. Las leyes físicas tienen sentido dentro de un sistema cerrado y determinístico, pero ese no es el caso de las creencias y deseos humanos.

Como observamos, esta argumentación de Davidson no se apoya en una crítica al sistema nomológico, sino que apela a una condición humana de continua variabilidad y lejana al reduccionismo del naturalismo.



Brian Fay, en un ensayo de 1983 titulado *General Laws and Explaining Human Behavior*, señala que existe una crítica a lo que él denomina la "doctrina de la generalización superficial", ejemplificada en Hempel cuando da el caso de los agricultores citado previamente. Esta doctrina afirma que si un evento es la causa de otro evento, uno puede aseverar que la ley sobre la cual esta explicación descansa consiste de los mismos términos que son usados en la descripción particular de ese evento singular. Hempel, luego de dar la relación entre el evento que la sequía produjo la migración para buscar mejores condiciones de vida, señala que "esta explicación descansa en la ley general (hipótesis universal) de que las poblaciones tenderán a migrar a las regiones que ofrezcan mejores condiciones de vida" (Fay 1995:97). Es decir, el mismo Hempel al momento de dar un ejemplo de su argumentación, cae en el error de la doctrina de la generalización superficial, lo cual está lejos de ser considerado una explicación científica.

Philip Gasper en un ensayo denominado *Causation and Explanation* (1993) señala tres críticas a este modelo nomológico deductivo. La primera es si es posible especificar qué enunciados generales cuentan como genuinas leyes sin referencia a inobservables y, en particular, a relaciones causales inobservables. En efecto, buena parte de la epistemología contemporánea ha criticado al empirismo lógico en su obstinación de no reconocer que los términos teóricos como, por ejemplo, sociedad, aculturación o etnocentrismo, no pueden ser reducidos a términos observacionales. Además, la dependencia teórica de la metodología es hoy un tema prácticamente de consenso entre los epistemólogos, excepto en los empiristas lógicos clásicos. Esta última idea se puede fundamentar en Boyd (1993:8), quien señala que tanto los constructivistas como los realistas están igualmente impresionados por la dependencia teórica de los métodos científicos y mantienen que las reconstrucciones empíricas que animaban las concepciones nometafísicas de la empresa científica son inadecuadas a los hechos de la práctica científica y de la historia de la ciencia. Sin embargo, no quiere decir que sea la última palabra en el tema. Debido a que la primera crítica de Gasper lleva a un ensayo por sí solo y, considerando además que no es el propósito del trabajo refinar *ad infinitum* la discusión, es conveniente seguir.

La segunda crítica de Gasper es que existen dos tipos de contraejemplos contra el modelo causal de explicación. i) aquellos en que el caso no es explicado aunque su ocurrencia haya sido derivada de leyes generales y condiciones antecedentes y ii) aquellos en que el caso es explicado aun cuando su ocurrencia no ha sido derivada de la manera apropiada.

Para el primer tipo de ejemplo cita el caso de leyes matemáticas en las cuales se relacionan los eventos de tal manera que, dada la información de un evento, se puede deducir la información de otro, como en el caso de la posición del sol, el largo del asta de una bandera y el largo de la sombra. En este ejemplo se puede predecir el largo de la sombra conociendo la posición del sol y el largo del asta de la bandera, es decir, podemos explicar la distancia de la sombra en el suelo por la ocurrencia de las dos condiciones anteriores. Sin embargo, resulta que también podemos explicar el largo del asta como causado por el largo de la sombra, lo que es ridículo, pero que de todas maneras funciona dentro del sistema explicativo causal, ya que conocemos dos condiciones antecedentes, el largo de la sombra y la posición del sol, podemos explicar el largo del asta de la bandera. Otro ejemplo del mismo tipo es el caso en que dadas ciertas leyes generales y condiciones antecedentes pudiésemos explicar el inicio de la Primera Guerra Mundial sobre la base de la muerte del Archiduque de Sarajevo. Es claro que la muerte no es la causa de la guerra, pues si no se hubiese producido, otras situaciones habrían iniciado el conflicto. Es decir, se dan las condiciones de la explicación causal, pero no se puede aceptar que la muerte del Archiduque sea la explicación de la guerra.

Para el segundo tipo de ejemplo Gasper cita el caso de la explicación de la ausencia de organizaciones políticas de las clases trabajadoras en Estados Unidos en base a factores como el diseño constitucional, la geografía y recursos naturales, el próspero desarrollo económico, el racismo, las divisiones étnicas y religiosas y al represión del Estado. Es decir, aun cuando no hay leyes generales que conecten los citados factores, no hay razones para pensar que ellos sean incompatibles con la explicación de este fenómeno social. Si la explicación es deficiente es porque ignora factores de importancia (como la debilidad de los movimientos políticos norteamericanos durante los períodos de crisis), más que proporcionar un sistema deductivo que los unifique. El único sistema lógico sería una tautología:



cuando se den estos factores y no sean debilitados por otros factores, entonces se producirá el efecto en cuestión. Pero las tautologías no son explicaciones, finaliza diciendo Gasper.

Hasta aquí las críticas a las leyes generales, pasemos ahora a otro de los elementos que ha probado ser difícil de aplicar en las humanidades, esto es, la predicción de fenómenos psicológicos, sociales, educacionales, políticos o, en el caso de la antropología social, culturales. Tal vez aquí sea donde se muestra la mayor distancia entre las ciencias naturales y las sociales. La capacidad predictiva de las ciencias sociales no es sólo baja, sino que ha sido abandonada por la mayoría de los investigadores hoy en día. Esto es fácil de entender ya que la predicción comparte la estructura lógica de la explicación. No hay gran diferencia lógica entre explicar y predecir, en cuanto la predicción ocupa todos los elementos de la maquinaria lógica, sólo que considera al explanandum como un suceso que ocurrirá en el futuro. Por lo tanto, las críticas enunciadas previamente con respecto a la estructura lógica de la explicación pueden, *mutatis mutandi*, aplicarse a la predicción.

Incluso Brian Fay, que es un optimista acerca de la explicación nomológica en ciencias sociales, no por eso se ciega a las dificultades que hoy presenta. Al examinar el caso de la predicción, Fay señala: los seres humanos son criaturas autoeducables, capaces de transformar los ambientes naturales y sociales en los cuales ellos viven y, además, transformarse a sí mismos en el proceso. Para desarrollar su argumento contra las dificultades de la predicción, Fay se apoya en la teoría de la impredecibilidad de la innovación tecnológica de Maurice Cranston, quien señala que si alguien en 1890 predijera la teoría de la relatividad en 1905, ya tendría que saber la teoría de la relatividad y, por lo tanto, tendría que inventarla antes de predecirla, lo cual invalidaría la predicción. Para Fay, *mutatis mutandi*, si alguien predijera la teoría social de Marx en 1600 tendría que no sólo conocer la teoría, sino que además tendría que inventar conceptos que en esa época no existían, tales como "dialéctica", "alienación", "capital", "sociedad civil", "burocracia", lo que implica que la persona no sólo debe saber de economía, sino que predecir el conocimiento en campos tan variados como la filosofía, la sociología y el estado histórico de dicha época. Esta tarea es, sencillamente, imposible. Fay da con esto un apoyo a la teoría de los sistemas cerrados de la física en Popper, al señalar que la predicción sólo tiene cabida en un sistema que no está expuesto a la influencia externa. Las predicciones científicas toman la forma Si C, luego E, en una situación X, ceteris paribus; pero C en situación X, ceteris paribus; por lo tanto, E. Pero los seres humanos, dice Fay, son los candidatos menos ideales que hay para optar a la categoría de sistemas cerrados. El supuesto de fondo en la predicción es una visión determinística del mundo social, situación que Fay no está dispuesto a compartir (Fay 1995:102).

Pero la última palabra no está todavía dicha, ya que existen defensores de la predicción en las ciencias sociales, como el caso de Michael Martin (1995:274), quien señala que toda predicción, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, se basa en enunciados condicionales, los cuales deben ser respetados para –desde ellos– evaluar la predicción. Esto, dice Martin, también se puede aplicar a la predicción de significados, ya que aun cuando cambie la connotación de un símbolo, su denotación o extensión sigue siendo la misma.

Nótese que la última idea de Martin nos lleva a otro terreno de batalla: la filosofía analítica y el problema del referente. Pero estos son temas que están más allá de los propósitos de esta investigación, por ello es conveniente detenerse y tratar de resumir toda la discusión generada hasta ahora.

Si se acepta que la antropología social tiene como misión explicar la variabilidad humana, entonces la reflexión epistemológica juega un importante rol en cómo se debe llevar a cabo este proceso. En efecto, el concepto "explicar" puede ser entendido de muchas maneras, lo cual no facilita nuestra tarea como antropólogos sociales. Una cosa es que nuestro objeto de estudio sea la variabilidad, otra muy distinta es la caterva en su intento para entenderla. La falta de rigurosidad va de la mano con la fatuidad en el conocimiento y, dicho precio, es demasiado alto para que lo paguemos. Como decíamos, tratamos de dar un sentido restringido al vocablo explicación que, si bien no es el único, existen buenos fundamentos para pensar que, la mayoría de los epistemólogos y antropólogos sociales, estarían de acuerdo que el esquema de leyes cubrientes de Hempel es lo que caracteriza al programa naturalista de investigación. Sin embargo, hemos tratado de demostrar que dicho programa, aun cuando presenta



muchas ventajas al momento de su aplicación concreta en fenómenos socioculturales, no puede ser llevado en estricto rigor en la antropología social, debido a la carencia de leyes generales.

Las críticas a la explicación científica, si bien están más o menos fundamentadas, permiten tanto que los naturalistas se mantengan en su posición, como que los humanistas abandonen el programa de la explicación científica en búsqueda de nuevos rumbos. El hecho es que, hoy en día, el programa naturalista no es el consenso entre los practicantes de nuestras disciplinas sociales. En esta búsqueda de nuevos horizontes, dos han sido las sendas que se han empezado a explorar: la hermenéutica y la semiótica. En el próximo capítulo haremos un examen de la teoría de la comprensión o *Verstehen* y su influencia en la antropología.

II. La Comprensión Hermenéutica

En el capítulo anterior examinamos la modalidad de la explicación científica. En el presente ensayo nos corresponde abordar la hermenéutica. En un sentido amplio podemos hablar de explicación hermenéutica, pero durante el desarrollo del tema ocuparemos un sentido restringido: comprensión hermenéutica. La razón de ello se encuentra en la teoría de la comprensión, base epistemológica y ontológica de la interpretación humana. El principal exponente de esta modalidad de *Verstehen* es Paul Ricoeur, lo que implica que su propuesta comparte - pero también difiere de- otras modalidades hermenéuticas, como la de Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger y Hans-George Gadamer, por nombrar los exponentes excelsos.

La razón por la cual se considera a Paul Ricoeur es que la antropología social que desarrolla el programa hermenéutico ocupa, precisamente, a Ricoeur como fundamento. Es decir, la historia de la antropología ha dado el nombre de Antropología Interpretativa al desarrollo del programa hermenéutico en la disciplina. Esto se debe a que en la década de los setenta aparece el libro que funda este modo de investigación: *The Interpretation of Cultures (1973)* del antropólogo norteamericano Clifford Geertz. En ese texto postula:

El concepto de cultura que expongo es esencialmente semiótico. Creyendo, junto con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido, considero la cultura como esas redes y el análisis de ella debe ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino que una interpretativa en búsqueda de significados (1973:5).

Es conveniente enfatizar que no es propósito de esta investigación un estudio acabado del pensamiento de Geertz, sino que el objetivo es examinar las características de la comprensión hermenéutica y sus consecuencias para la antropología social. Por lo tanto, Geertz es una manera concreta de ejemplificar la discusión epistemológica que a continuación se desarrollará.

Geertz es, sin duda, el más famoso de todos los antropólogos contemporáneos y quedará con el tiempo su nombre inscrito junto a los de Margaret Mead y James Frazer. Hacia 1983 publicó una segunda serie de ensayos titulada *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. La obra de cierre se puede encontrar en *After The Fact* publicada en 1995 donde lo importante es el subtítulo "*Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*."

Entre las *Cuatro Décadas* que él señala existe una continuidad teórica al postular que la antropología es hermenéutica aplicada a la cultura. La formulación más clara la encontramos en el ensayo "*From the Native's Point of View*": *On the Nature of Anthropological Understanding* (1983).

Yendo y volviendo entre el todo concebido a través de las partes que lo actualizan y las partes concebidas a través del todo que las motiva, nos volcamos hacia una suerte de movimiento intelectual perpetuo, dentro de unas explicaciones hacia otras. Todo esto es, naturalmente, la ahora familiar trayectoria de lo que Dilthey llamó el círculo hermenéutico y, así, la penetración de los modos de otras gentes, como la interpretación literaria, histórica, filológica, psicoanalítica o bíblica, o cosas por el estilo, a la anotación informal de la experiencia cotidiana que llamamos sentido común (1983:69).



Sin embargo, en la literatura especializada de epistemología de las ciencias sociales se señala como un texto fundamental, en la visión hermenéutica que actualmente asumen nuestras disciplinas, el ensayo de Charles Taylor de 1971 titulado *Interpretation and the Sciences of Man* (Taylor 1995). Geertz nunca menciona este autor y, si bien no puedo dar razones de por qué ello sucede, debo suponer que no le era desconocido, *por cuanto es el ensayo de Taylor el que funda la discusión de la Verstehen en la década de los 70*. El mérito de Geertz, por lo tanto, sería llevar el programa hermenéutico al campo de la antropología.

Las ideas de Taylor concuerdan en mucho a lo que dice Geertz (o debería decirse al revés), ya que propone una analogía entre las ciencias sociales y la interpretación de textos, señalando que el propósito de nuestras disciplinas es dar una interpretación de los significados sociales conectados con las prácticas sociales y las instituciones de sociedades particulares, en vez de perseguir explicaciones causales y predicciones. La interpretación de los significados sociales involucra la clarificación del campo de conceptos, o interconexión de un sistema de nociones, que constituye una práctica social, que Taylor llama significado intersubjetivo, y los provistos por un sistema de valores y un sentido de comunidad, a lo que llama significados comunes. Los significados son aquellos que los actores sociales tienen de sí mismos y de su práctica como miembros de su sociedad.

Volviendo a Geertz, se puede afirmar que en el ensayo principal de *La Interpretación de las Culturas*, que lleva el título *Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura*, el antropólogo basa gran parte de su sustento intelectual en la obra de Paul Ricoeur, específicamente en el concepto de comprensión hermenéutica. Sin embargo, fuera de estas citas, Geertz no desarrolla el tema de la comprensión hermenéutica, como tampoco se preocupa de explicitar la diferencia entre explicación y comprensión. Sólo enuncia el problema y se adscribe al proyecto hermenéutico, sin mediar una relación satisfactoria de los fundamentos que están detrás de esta concepción de la antropología, su objeto de estudio y la metodología que se emplea en consecuencia.

Es por ello que el propósito de esta parte del trabajo es reconstruir las bases filosóficas de la comprensión hermenéutica con el objeto de realizar, con posterioridad, algunas consideraciones críticas.

Para introducirse en la problemática es necesario exponer qué entiende Paul Ricoeur por comprensión. Si bien la obra del autor es vasta (vastísima), podemos señalar tres momentos en su pensamiento. Un primer período entre 1950–1970, caracterizado por su orientación fenomenológica –y de distanciamiento progresivo de ella hacia la hermenéutica– centrada en el tema del símbolo, el mal, el mito y la crítica a la *escuela de la sospecha* (Marx, Freud y Nietzsche). Un segundo período entre 1971–1986 donde expone su teoría del texto y, tercero, su momento actual, centrado en la ética y la moral. No se pretende ser estricto con esta división, pues es sólo una manera de introducirse en su obra y debe considerarse como una simple presentación de los escritos del autor. El mismo Paul Ricoeur dice acerca de su obra:

Tengo una tendencia a la cual sucumbo: una cierta falta de continuidad en mis escritos. Cada trabajo responde a un determinado desafío y lo que lo conecta con los predecesores me parece que, más que el desarrollo de un proyecto único es, en realidad, el partir del residuo dejado por el trabajo previo, un residuo que da origen a un nuevo desafío. (Ricoeur, 1985:32).

De lo anterior se desprende que no se hará referencia explícita al primer período del autor, concentrando la atención en la segunda etapa de su pensamiento, que se tratará de seguir.

"El distanciamiento es la condición del comprender" (Ricoeur, 1985:144). La frase original del inglés es "distanciation is the condition of understanding". Al respecto, Thompson (1981) señala que usa las siguientes equivalencias: compréhension : Verständnis : understanding; explication : Erklärung : explanation; explicitation : Auslegung : explication; interprétation : Deutung : interpretation. Con este aforismo se resume la teoría del comprender del autor. Es, por ello conveniente, desarrollar tal proposición.

Ricoeur desarrolla explícitamente el concepto de distanciamiento en el ensayo de 1975 *La fonction hermenéutique de la distanciation* (1986: 131–144). En él plantea que no le satisface la alternativa de Gadamer en *Verdad y*



Método de adoptar la actitud metodológica y perder la densidad ontológica de la realidad que se estudia o adoptar la actitud de la verdad y, por ello, renunciar a la objetividad de las ciencias sociales; en ambas el problema del texto aparece intocado, junto a un concepto muy importante: distanciamiento.

Ricoeur dice que el texto es mucho más que un tipo de comunicación intersubjetiva; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación. Por ello, despliega la característica fundamental de la experiencia humana, que es la comunicación en y a través de la distancia. Advierte el autor que el texto no puede ser identificado simplemente con la escritura (situación que se explicitará más adelante).

Una manera de explicar el distanciamiento es preguntándose cómo se realiza el lenguaje (performance), siendo su respuesta el discurso. En efecto, el discurso reúne tanto el hablar como el escribir del lenguaje o, si se prefiere, el hablar y el escribir son *modos de realización del discurso*. Este se da como un evento o como un significado, en rigor, en una dialéctica entre evento y significado. El discurso como evento quiere decir que algo ocurre cuando alguien habla. ¿Qué significa evento? Primero, que el discurso es realizado temporalmente y en el presente. Segundo, que el discurso se refiere a quien habla por medio de un complejo conjunto de indicadores, como los pronombres personales, es decir, alguien habla, alguien se expresa a sí mismo a través del hablar. Tercero, el discurso es siempre acerca de algo, el discurso se refiere al mundo que pretende describir, expresar o representar. Cuarto, el discurso no sólo tiene un mundo, sino que también tiene un otro, otra persona, un interlocutor a quien se dirige.

Si todo discurso es realizado como evento, todo discurso es comprendido como significado. Lo que queremos comprender no es el evento que ocurre, sino el significado que perdura. Por ello, el primer gran distanciamiento es el distanciamiento entre el hecho de hablar y lo dicho en el hablar. Pero, ¿qué es lo dicho? Existen dos maneras de entender esta proposición. La primera es a través de la distinción fenomenológica noema/noesis. La segunda es la distinción acto locucionario/ilocucionario/perlocucionario de Austin y Searle. Debido a la complejidad de ambos caminos, se procederá a postergar la clarificación de Ricoeur en aras de un desarrollo más fluido del tema del distanciamiento.

El discurso es, además, una obra. Se caracteriza por, primero, ser una unidad mayor que la frase. Segundo, la obra posee una forma de codificación que se aplica a la composición misma, que la transforma en una historia, un poema, un ensayo, etc. Tercero, tiene una configuración única que la une a un individuo, lo cual se puede llamar estilo. Si el discurso es una obra, entonces se puede extraer la siguiente consecuencia: no hay una distinción tajante entre trabajo mental y trabajo manual. ¿Por qué introducir la noción de obra? Porque la hermenéutica –como la entiende Ricoeur– es el arte de discernir el discurso en la obra, discurso que sólo es dado en y a través de la estructura de la obra. Así, la interpretación es la respuesta al distanciamiento fundamental constituido por la objetivación del hombre en obras de discurso, una objetivación comparable a la que expresa el producto de su trabajo y su arte.

Ricoeur ahora pregunta: ¿Qué le ocurre al discurso cuando pasa de lo hablado a lo escrito? A primera vista pareciera que sólo introduce un fijar lo hablado en una forma material. Sin embargo, el fijar afecta las propiedades del discurso enumeradas anteriormente. Lo escrito hace al texto autónomo de la intención del autor. Lo que el texto significa no coincide más con lo que el autor mienta, por ello, el significado textual y el psicológico tienen diferentes destinos. La primera consecuencia hermenéutica es que el distanciamiento no es el producto de una metodología, sino que es constitutivo del fenómeno del texto como escritura. Al mismo tiempo, es la condición de la interpretación (su segunda consecuencia o segundo modo del distanciamiento).

Si no podemos definir la hermenéutica como la búsqueda de las intenciones psicológicas de la otra persona que está *detrás* del texto y si no queremos reducir la interpretación a un desmantelamiento de estructuras, entonces ¿qué queda a ser interpretado? Diré –dice Ricoeur– interpretar es explicar el tipo de ser–en–el–mundo dado *enfrente* del texto. Esto se denomina "el mundo del texto". El lector notará que Ricoeur hace una directa referencia a Heidegger, pero no se puede adelantar mucho más acá hasta que no se exponga el comprender



heideggeriano. Se pide disculpas al lector por postergar otra vez el desarrollo de estas ideas, pero se requiere entregar más elementos para iniciar la discusión.

El mundo del texto no es el mundo del lenguaje cotidiano. Constituye la tercera forma de distanciamiento que la hermenéutica debe incorporar: el distanciamiento de lo real de ello mismo. Es el distanciamiento que la ficción introduce en nuestra aprehensión de la realidad. La vida cotidiana es metamorfoseada por las variaciones imaginarias que la literatura hace con lo real.

Hay, además, una cuarta y última dimensión de la noción del texto: es el medio a través del cual nos comprendemos a nosotros mismos. Esta característica se denomina apropiación. Quizá es a este nivel que la mediación efectuada por el texto puede ser mejor entendida. En contraste a la tradición del *cogito* y la pretensión del sujeto de conocerse mediante la intuición, se puede decir que nos comprendemos a nosotros mismos a través del largo retorno de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor o del odio, de los sentimientos morales y, en general, de todo lo que llamamos *uno mismo*, si ello no hubiese sido traído al lenguaje y articulado por la literatura? Esta apropiación Gadamer la llama "la materia del texto", pero Ricoeur la llama "el mundo de la obra". De lo que me apropio, dice Ricoeur, es de un mundo propuesto. Este último no está *detrás* del texto, como podría ser una intención oculta, sino *enfrente de él*, con lo que la obra descubre y revela. Por ello, comprender es *comprender uno mismo enfrente del texto*. No es un asunto de imponer sobre el texto nuestra capacidad finita de comprensión, sino de exponernos nosotros mismos al texto y recibirse de él uno mismo henchido, lo cual sería la existencia propuesta correspondiente en la mejor manera al mundo propuesto. Así, el comprender es muy diferente de una constitución en la cual el sujeto posee la llave. Sería más correcto decir que *uno mismo* es constituido por "la materia del texto". Como lector, dice Ricoeur, me encuentro a mí mismo sólo perdiéndome a mí mismo.

Como resumen de esta argumentación se puede plantear el siguiente cuadro siguiendo la exégesis de Thompson (1981: 13–14).

Discurso	
Esencia	Distanciamiento
Modos	1. Hablado 2. Escrito
Características	1. Destacarse el evento del decir por el significado de lo que es dicho. 2. Lo que el texto significa no coincide con lo que el autor mienta. 3. El texto se "descontextualiza" a sí mismo de sus condiciones de producción históricas y sociales. 4. Emancipación del texto de los límites de la referencia ostensiva.
Consecuencias	1. El problema del correcto entendimiento no se puede solucionar por un simple volver a las intenciones propuestas por el autor. 2. En un texto el lector no debe buscar algo oculto detrás de él, sino algo que se abre enfrente de él; no la constitución interna del texto, sino lo que lleva a un mundo posible. Entender un texto en este nivel es moverse de su sentido a su referencia, de lo dicho a lo que es dicho al respecto.

Es conveniente abordar, ahora con mayor detalle, el tema de la comprensión en Heidegger. En los párrafos §31 y §32 de *Ser y Tiempo*, Heidegger aborda de una manera sorprendente el tema de esta investigación. Comienza señalando que el comprender es una estructura existencial del ser-ahí, de ello se desprende su originalidad: el comprender es un modo de ser del ser-ahí. ¿Cómo se llega al comprender? Heidegger señala:

"El 'ser ahí' es, existiendo, su 'ahí', quiere decir en primer término: el mundo es 'ahí'; su '*ser ahí*' es el '*ser en*'. Y éste es igualmente 'ahí', a saber, como aquello por mor de lo que es el '*ser ahí*'. En el '*por mor de qué*' es abierto el existente '*ser en el mundo*' en cuanto tal, '*estado de abierto*' que se llama '*comprender*'" (1984:160).



Por lo tanto, la pregunta está mal formulada, como lo arroja una correcta lectura. Al comprender no se llega; el ser—ahí es ya en el comprender, como lo es ser—en—el—mundo y en su apertura. Con mayor claridad Heidegger dice:

"A veces usamos hablando ónticamente la expresión 'comprender algo' en el sentido de 'poder hacer frente a una cosa', 'estar a su altura', 'poder algo'. Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciarario no es ningún 'algo', sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciarariamente la forma de ser del 'ser ahí' como 'poder ser'" (Op. cit: 161).

El poder ser es la característica fundamental que permitirá a Ricoeur plantear la distinción *enfrente del texto*, como se justificará más adelante. Al respecto, Heidegger puntualiza:

"¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciararia que llamamos 'proyección'" (Op. cit:162). Continúa diciendo "El carácter de proyección del comprender constituye el 'ser en el mundo' respecto al 'estado de abierto' de su 'ahí' en cuanto 'ahí' de un 'poder ser' (...) El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se pro—yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del 'ser ahí' en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades" (Op. cit: 163)

Un correcto entendimiento de la proyección, leído lo anterior, es que todo intento compresor o constrictivo de la posibilidad del ser—ahí es contrario al hacerse cargo de lo que implica la proyección del ser—ahí en cuanto tal. No parece una empresa fácil de llevar a cabo, empero es la más original y la que permite dejar que el ser del ser—ahí como comprensión se manifieste en todo su poder ser.

El párrafo §32 nos entrega otro elemento importante en la discusión: lo que sea la interpretación está en relación con el comprender. Heidegger señala:

"En cuanto comprender, el 'ser ahí' proyecta su ser sobre posibilidades. Este compresor 'ser relativamente a posibilidades' es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el 'ser ahí', un 'poder ser'. El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos 'interpretación'. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existenciarariamente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender" (Op. cit: 166).

Sin pretender resumir tan importante pensamiento, se desea llamar la atención sobre la idea que la interpretación es el desarrollo de las posibilidades que, a su vez, provienen de la comprensión como su estructura fundamental. Hay que mencionar, además, que lo que se ha denominado intuición y pensamiento están también subsumidas a la estructura originaria del comprender.

No es conveniente entrar más hondo en las estructuras del comprender y la interpretación, pues ya poseemos los elementos necesarios de lo que se pretende fundamentar. Ricoeur resume el planteamiento anterior diciendo:

"En Ser y Tiempo la teoría del comprender no está más referida al entendimiento de otros, sino que se convierte en una estructura del ser—en—el—mundo (...). El momento del 'comprender' corresponde dialécticamente al ser en una situación: es la proyección de nuestras más propias posibilidades en lo profundo de las situaciones en las cuales nos encontramos nosotros mismos. Quiero retener de este análisis la idea de 'la proyección de nuestras más propias posibilidades', aplicada a la teoría del texto. Debido a que lo que debe ser interpretado en un texto es *un mundo posible* el cual puedo habitar y donde puedo proyectar una de mis más propias posibilidades. Eso es lo que llamo el mundo del texto, el mundo propio a *este único texto*" (1975: 142)



En un ensayo de 1975 titulado *La tâche de l'herméneutique* (1981: 43–62), Ricoeur toma posición frente a Heidegger en dos maneras: proclamándose heideggeriano y criticándolo. Desde la primera posición señala que en la reflexión del ser–en, en vez de la reflexión del ser–con, aparece el comprender; no el ser–con otro quien podría duplicar nuestra subjetividad, sino el ser–en–el–mundo. Este cambio de locus filosófico es importante, ya que la pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Haciendo el comprender *mundano*, Heidegger los *des–psicologiza*. El comprender no surge como un hecho del lenguaje, la escritura o el texto, no como discurso, sino como "poder–ser". De ello se deriva la siguiente consecuencia metodológica: entender un texto no es encontrar un sentido muerto contenido ahí, sino develar la posibilidad del ser indicada en el texto. Por otro lado, *Ser y Tiempo* soluciona un problema epistemológico llevándolo al plano ontológico: el círculo hermenéutico. Se sabe que en las ciencias humanas el sujeto y el objeto están mutuamente implicados, el sujeto en sí mismo entra en el conocimiento del objeto y, a su vez, el primero es determinado, en su carácter más subjetivo, por el tener que el objeto tiene sobre él, incluso antes de que el sujeto llegue a conocer el objeto. Así, puesto en la terminología de sujeto–objeto, el círculo hermenéutico aparece como un círculo vicioso. La función de una ontología fundamental es abrir la estructura que aparece como círculo en un plano metodológico. Esta estructura Heidegger la llama *pre–comprender*. Este carácter anticipatorio es parte del ser de cada ser que comprende históricamente. El famoso círculo hermenéutico es una sombra, en este plano metodológico, de la estructura de anticipación. Heidegger dice: "lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar correctamente en él". También *Ser y Tiempo* señala que el decir (*reden*) es superior al hablar (*sprechen*), i.e., la primera determinación del decir no es el hablar, sino la dupla escuchar/permanecer en silencio. Comprender es escuchar. En otras palabras, mi primera relación con el hablar no es que lo produzca, sino que lo recibo. Esta prioridad del escuchar marca la fundamental relación del hablar al abrir un mundo y hacia otros.

Como el segundo aspecto de la relación de Ricoeur con Heidegger, la crítica es que se ha desplazado el problema al polo ontológico en desmedro del epistemológico, pero no se considera el problema como un todo: sólo es un desplazar de un punto al otro la discusión. Dice Ricoeur que con la filosofía de Heidegger estamos siempre yendo a los fundamentos, pero somos incapaces de hacer el movimiento de regreso, que lleva de la ontología a las preguntas epistemológicas del status de las ciencias humanas. El verdadero círculo hermenéutico está en el ir y venir entre la ontología y la epistemología, no entre la ontología y sí misma. Por ello, para Ricoeur la pregunta que permanece sin respuesta en Heidegger es ¿cómo puede una pregunta de *crítica* en general ser desarrollada dentro del marco de una hermenéutica fundamental?

Ahora nos encontramos con más elementos para seguir desarrollando la teoría del comprender en el autor que nos interesa. En un ensayo de 1971 titulado *The model of the text: meaningful action considered as a text* (1981: 197–221), Ricoeur expone las ideas que más repercusión han tenido en las ciencias sociales contemporáneas.

Ricoeur señala que si el signo es la unidad básica del lenguaje, la frase es la unidad básica del discurso. Ello da pie a Thompson para plantear que "no es más el símbolo sino el texto, discurso escrito como tal, lo que define el dominio de la hermenéutica" (1981: 14). Ricoeur dice:

"Por 'símbolos' entendía en ese tiempo todas las expresiones de doble sentido, donde un significado primario se refería tras de sí a un significado segundo el cual nunca es dado directamente. En este sentido, Thompson está en lo correcto al subrayar la diferencia entre esta definición inicial de una hermenéutica limitada a una interpretación de un significado oculto de los símbolos, y la subsecuente definición que extiende el trabajo de la interpretación a todo fenómeno de orden textual y que se centra menos en la noción de un sentido oculto que en una de referencia indirecta. Sin embargo, la primera definición estaba limitada por la problemática que abordaba, que era la necesidad de efectuar un regreso vía símbolos en orden a dar cuenta del fenómeno específico del simbolismo del mal" (1981: 33).

Luego de desarrollar la noción de discurso –que no seguiremos por haber sido expuesta en la primera parte–, Ricoeur analiza con detenimiento el paradigma de la interpretación del texto. Sin embargo, el lector notará que había quedado pendiente la clarificación del discurso como significado. Para ello es conveniente una cita:



"¿Qué fija la escritura? No el hecho de hablar, sino lo 'dicho' en el hablar, y entendemos por 'lo dicho' en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el *sagen* –el decir– tiende a convertirse en *Aussage*, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que inscribimos es el *noema* ('el pensamiento', el 'contenido', la 'intención') del hablar. Se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho" (Geertz, 1973: 19)

Pero no es una cita de Ricoeur, sino de un antropólogo citando el ensayo "*The Model of the Text*" que estamos tratando de desarrollar. En efecto, para una mayor clarificación del punto más vale un ejemplo. Clifford Geertz, citando su trabajo de campo en Marruecos, dice:

"Cohen [el judío] podría haber llegado a la conclusión de que, entre aquellos renegados beréberes y aquellos soldados [franceses] de estilo Beau Geste, ya no valía la pena ejercer el comercio en aquellas alturas del Atlas y haberse retirado a los confines de la ciudad que estaban mejor gobernadas. Y eso fue realmente lo que más o menos ocurrió poco después cuando el protectorado llegó a ejercer genuina soberanía. Pero lo importante aquí no es describir lo que ocurría o no ocurría en Marruecos. (Partiendo de este simple incidente uno puede llegar a enormes complejidades de experiencia social.) Lo importante es demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada. El etnógrafo 'inscribe' discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada. Hace ya mucho tiempo que murió el jeque, muerto en el proceso de lo que los franceses llamaban 'pacificación'; el capitán Dumari, su 'pacificador' se retiró a vivir de sus recuerdos al sur de Francia y Cohen el año pasado se fue a su 'patria' Israel, en parte como refugiado, en parte como peregrino y en parte como patriarca agonizante. Pero lo que ellos se 'dijeron' (en el sentido amplio del término) unos a otros en una meseta del Atlas hace sesenta años ha quedado conservado –no perfectamente, por cierto– para su estudio. Paul Ricoeur, de quién tomé toda esta idea de la inscripción de los actos aunque algún tanto modificada, pregunta: ¿qué fija la escritura? No el hecho de hablar, sino lo 'dicho' en el hablar, y entendemos por 'lo dicho' en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el *sagen* –el decir– tiende a convertirse en *Aussage*, en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que inscribimos es el *noema* ('el pensamiento', el 'contenido', la 'intención') del hablar. Se trata de la significación del evento de habla, no del hecho como hecho" (Geertz, 1973:18).

Volviendo al ensayo de Ricoeur de 1971, él señala que la principal implicación de este paradigma es que ofrece un nuevo enfoque a la relación entre *erklären* (explicación) y *verstehen* (comprensión, entendimiento) en las ciencias humanas. Esta relación es dialéctica, moviéndose, primero, de la comprensión a la explicación. En efecto, poner la acción humana a la distancia en orden a darle sentido es un tipo de *distanciamiento*, que es lo que ocurre en la *inscripción* de la acción humana. La misma acción puede ser registrada y los registros ser *explicados* de diferentes maneras, de acuerdo a una multiplicidad de argumentos aplicados al trasfondo motivacional. En segundo lugar, el movimiento desde la explicación a la comprensión se pone de manifiesto cuando constatamos que, el modelo de la interpretación de textos, muestra que la comprensión no tiene que ver con un asir *inmediato* de una vida psíquica externa o de una identificación *emocional* con una intención emocional. La comprensión es completamente *mediatizada* por el todo del procedimiento explicativo que lo precede y acompaña. La contraparte de esta apropiación personal no es algo que puede ser *sentido*, es el sentido dinámico realizado por la explicación, es decir, el poder de apertura al mundo.

Lo anterior no elimina el "círculo hermenéutico". Este círculo permanece como una estructura insuperable de conocimiento cuando es aplicada a fenómenos humanos. La correlación entre explicación y comprensión y entre comprensión y explicación es, en rigor, el círculo hermenéutico. En un texto de 1969, Ricoeur dice con respecto al círculo hermenéutico:

"Es necesario comprender para creer, pero hay que creer para comprender. Hay que creer para comprender: en efecto, el intérprete no se acercará jamás a lo que dice su texto si no vive en la *anticipación* del sentido que se interroga. Y, sin embargo, sólo podemos creer cuando comprendemos. Pues la segunda inmediatez que buscamos,



la segunda ingenuidad que esperamos no nos resultan accesibles fuera de una hermenéutica: sólo podemos creer si interpretamos. Ese es el círculo: la hermenéutica procede de la pre-comprensión de aquello que trata de comprender mediante la interpretación" (Ricoeur 1969).

Con estas palabras se concluye el trabajo de presentación de la comprensión en la hermenéutica del pensador francés y la reconstrucción de las bases epistemológicas de la Descripción Densa. El objetivo, que espero haber logrado, ha sido entregar los antecedentes filosóficos de la antropología interpretativa, pero ahora, con estos conocimientos adquiridos, debemos seguir avanzando. Nos corresponde realizar ahora una mirada más atenta al programa hermenéutico de la antropología social, con el propósito de ejemplificar las ideas anteriores.

La cultura como texto puede ejemplificarse de la siguiente manera. Supongamos que vamos al cine a observar la película *El Paciente Inglés*. En esta obra nos encontramos con la escena en la cual un soldado indio le muestra a una enfermera francesa el interior de una iglesia en Italia. Si mi objetivo como investigador es conocer el fenómeno del amor que se da entre dos personas en una situación de guerra, entonces no pregunto por las motivaciones psicológicas inconscientes de los sujetos, tampoco me remito al autor de la novela y le pregunto lo que quiso hacer con esa parte del libro y tampoco entrevisto al director de la película para conocer su interpretación de la manera en que hizo el montaje de la escena. Lo que debo hacer es aceptar el distanciamiento que se produce entre la obra y el autor y abrir un mundo con ello para comprender el fenómeno y a mi mismo. Cuando abro un mundo soy capaz de participar en la red simbólica que genera el fenómeno que deseo comprender. Comprender es participar dentro de la trama simbólica que otorga significación a la obra. Si no puedo realizar lo anterior, entonces no tendré manera alguna de interactuar con dichos sujetos, sencillamente no soy parte de su mundo. Esto implica situaciones que, a primera vista, parecen obvias, pero que la hermenéutica de la cultura destaca como las más importantes, como por ejemplo, saber lo que es una guerra, saber que una iglesia es más que un conjunto de piedras y ventanas, que un soldado indio puede ser parte del ejército inglés y que las enfermeras han hecho un juramento que es más que la mera pronunciación de palabras. Es el sentido lo que debo capturar mediante la apertura al mundo que genero en mi aproximación en el distanciamiento. En esa escena nunca se dice la palabra amor, pero se puede comprender el amor a través del camino de lámparas de aceite encendidas en la obscuridad de la noche que seguía la enfermera a su encuentro con el soldado indio y, además, en los frescos de un iglesia derruida por los bombarderos e iluminada por el rostro de una hermosa mujer enamorada.

Aun cuando el ejemplo anterior no proviene de la literatura antropológica tradicional, debe considerarse como una situación análoga que busca la simplificación en los ejemplos para entender las ideas en cuestión. Así, podemos resumir diciendo que el propósito de una antropología interpretativa es abrir un mundo mediante el registro de las conversaciones efectuadas entre el antropólogo y los seres humanos pertenecientes a otras culturas, pues lo que se busca es qué quiere decir aquello que nuestros informantes nos hablan acerca del mundo que viven. Cuando somos capaces de conversar con ellos, es que hemos abierto un mundo en el cual no solamente los entendemos a ellos con sus, a primera vista, extrañas costumbres, sino que también nos entendemos a nosotros mismos a través del retorno de los elementos culturales que hemos depositado en ellos. Es decir, el objetivo de la hermenéutica de la cultura es poder responder a la pregunta *¿qué dice esta costumbre?* Por ello no estamos dentro del reino de la explicación científica, ya que esta se caracteriza por el por qué, no por el qué.

Es importante enfatizar esta idea: un hermenéuta se pregunta *¿qué quiere decir ello?* Y no *¿por qué dice lo que dice?* La "explicación", si se puede emplear esta palabra en un sentido amplio dentro del reino de la cultura, no remite a un sistema hipotético-deductivo, sino que a los significados compartidos por los miembros de una cultura que nos abren un mundo en el cual podemos participar y, sólo a partir de entonces, conversar con ellos. Como podemos notar, son programas totalmente diferentes. Esto me permite postular lo siguiente: no es que la hermenéutica sea una superación de la explicación científica, sino que es un programa de investigación totalmente diferente. Dicho de otra manera, si la hermenéutica soluciona los problemas de explicación científica, entonces lo hace no abordando directamente el problema, sino que pasando por el lado y planteando un esquema de trabajo completamente nuevo. En este sentido, no encuentro fundamentos para aseverar que la hermenéutica sea *un mejor* procedimiento de investigación, ni que la interpretación de las culturas sea la *superación* de la explicación



científica de la cultura. Postulo que son entidades completamente independientes, donde no cabe ponerlas en un rating. Es dicha propuesta que deseo fundamentar en lo que sigue, junto al objetivo de examinar en mayor detalle la hermenéutica y sus consecuencias.

No se puede esperar que todos los epistemólogos y antropólogos estén de acuerdo con lo que acabo de decir. Por ejemplo, Dagfinn Follesdal, en un ensayo de 1979 titulado *Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method*, señala que usualmente se cree que las ciencias naturales ocupan el método hipotético-deductivo y que las humanidades ocupan el método hermenéutico. Sin embargo, Follesdal (1995:233) postula la siguiente tesis: el método hermenéutico es el método hipotético-deductivo aplicado a los materiales significativos (textos, obras de arte, acciones, etc.). Por material significativo él entiende todo aquello que expresa las creencias y/o valores de un agente.

La idea es muy simple, si se habla de este método, entonces se debe responder la interrogante "¿qué es el método hipotético deductivo?" Esta pregunta, dice Follesdal (1995:234), no es fácil de encontrar en los científicos sociales, ni siquiera en los escritos de los mismos filósofos naturalistas. Para Follesdal, el método hipotético deductivo, como el nombre lo indica, es la aplicación de dos operaciones: la formación de hipótesis y la deducción de consecuencias desde ellas en orden a llegar a creencias que —aunque sean hipotéticas— están bien fundamentadas a través de la correspondencia con nuestras experiencias y con otras creencias bien fundamentadas.

Esta idea, muy interesante de analizar en este debate, nos permite inferir dos consecuencias. La primera es que, al examinar los ejemplos que Geertz da en *Descripción Densa*, encontramos buenas razones para suponer que ocupa, más bien, "una suerte de" método hipotético-deductivo. Seguramente esta idea no le parecería buena a nuestro antropólogo, pero en cierta manera el procedimiento que el etnólogo ocupa es, primeramente, la formación de un sistema de hipótesis que le permite guiar la búsqueda de las estructuras de significación de los habitantes de la cultura que está investigando y, además, tratar de corroborarlas con las experiencias de los mismos habitantes y las creencias que ellos tienen. Ciertamente que los criterios epistemológicos de validación que implica el criterio de Follesdal o, dicho de otra manera, el valor de verdad del enunciado propuesto, caen lejos de la intención hermenéutica. Es decir, los criterios de simplicidad, confiabilidad, verificabilidad y otros no son ocupados por los humanistas en la "validación" de su interpretación.

Sin embargo, este mismo hecho nos lleva a la segunda consecuencia de la tesis de Follesdal: el peor error de una investigación interpretativa es tener la máscara de la hermenéutica pero, en la práctica, realizar investigación bajo los estándares de la investigación científica. Este hecho no es nuevo, pero muy preocupante, ya que una mala comprensión de las propuestas de la hermenéutica puede llevar —y de hecho lo hace— a investigaciones que se dicen hermenéuticas porque ocupan uno o dos conceptos del programa interpretativo, pero que siguen todo el resto del camino bajo los criterios señalados en el capítulo anterior, especialmente los criterios de validación.

Asociado a esta idea de un mal entendimiento del programa hermenéutico podemos citar una crítica común (ejemplificada por Hempel y Popper, entre otros) que señala que la comprensión empática no es más que un recurso heurístico para formular hipótesis y, por ello, puede incluso prescindirse de él para la comprensión de la conducta del ser humano. Como bien lo señala Jane Roland Martin, en su ensayo de 1969 *Another Look at the Doctrine of Verstehen*, la doctrina de la comprensión empática o *Verstehen* sostiene, gruesamente, que para entender a los seres humanos y sus acciones debemos ponernos a nosotros mismos en sus posiciones, i.e., pensar sus pensamientos, sentir sus sentimientos. Podemos hacer eso porque somos humanos, es decir, podemos entender a otros por una analogía con nosotros mismos (Martin, J.R. 1995:247).

Los hermenéutas contemporáneos pueden fácilmente rebatir este argumento, ya que lo que Hempel y otros tienen en mente son las tesis psicologistas de Dilthey —seguramente el profesor Ricardo Paredes (1996:76) no estaría de acuerdo con una simplificación de la teoría de la conciencia de Dilthey y, en honor a la verdad, discutir ese punto llevaría un ensayo por sí mismo. Por este motivo, quiero dejar en claro que la discusión está abierta al respecto y no dar la sensación de rigidez—, situación superada por Heidegger y Ricoeur en la doctrina de la comprensión. Es decir, la comprensión en Dilthey es *empática* (ponerse en el lugar del otro), pero en Ricoeur la comprensión



es *mundana* (abre un mundo en diálogo con el otro). Luego, una mala comprensión del programa hermenéutico lleva, por ende, a malas críticas.

Pero las críticas a la hermenéutica son posibles de hacer desde otro ángulo. Brian Fay y J. Donald Moon, en un ensayo de 1977 titulado *What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like?*, resumen la discusión diciendo que una manera de comenzar a hablar de la naturaleza del fenómeno social es invocar la ahora familiar distinción *prima facie* entre acción humana, por un lado, y los meros movimientos del cuerpo, por otro (entre levantar el brazo de uno y uno levantar el brazo, para usar el clásico ejemplo). De acuerdo a esta distinción, las acciones difieren de los meros movimientos en que son intencionales y reglamentados: ellos son realizados en orden a conseguir un propósito particular y en conformidad a ciertas reglas. Estos propósitos y reglas constituyen lo que hemos llamado la 'dimensión semántica' de la conducta humana –su aspecto simbólico o expresivo. Una acción, entonces, no es una simple ocurrencia física, sino que tiene un cierto contenido intencional que especifica qué tipo de acción es y dicho contenido sólo puede ser asido en el contexto del sistema de significados en que la acción es realizada. Un movimiento dado cuenta como voto, señal, saludo o un intento de alcanzar algo, sólo contra el fondo de un conjunto de reglas aplicables, convenciones y propósitos del actor involucrado (Bay & Moon 1995:21).

Ellos preguntan "¿qué implicancias tiene esto para la ciencia social?" La tarea más obvia que una perspectiva intencional impone al estudio de la acción social es la necesidad de la interpretación. En orden a estudiar la conducta humana como realizaciones significativas, necesitamos asir los significados expresados en el habla y en la acción y esto requiere que entendamos el sistema de conceptos, reglas, convenciones y creencias que da a tal conducta su significado. Esta es la doctrina del entendimiento, o *verstehen*, que figura como un prominente principio metodológico en la variante humanista de la ciencia social (Bay & Moon 1995:23).

Pero, continúan diciendo, impresionados por la elegancia y penetración de las teorías interpretativas, los filósofos humanistas de la ciencia social han asumido o argumentado que la interpretación lo es todo. Señalan que:

"Ellos han ido de la correcta observación de que las teorías sociales deben ser interpretativas a la incorrecta conclusión de que ellas *sólo* pueden ser interpretativas. (...) aunque no podemos aproximarnos a nuestros sujetos sin entender lo que las acciones *significan*, ese entendimiento no constituye, por sí mismo, una explicación de por qué ello *ocurre*. Saber, por ejemplo, lo que alguien dijo y lo que significa, no es saber por qué lo dijo" (Bay & Moon 1995:24). Es decir, "mostrar la visión de mundo de una sociedad o sus significados intersubjetivos no es una teoría que explique por qué la sociedad tiene las instituciones que tiene, o por qué ciertos procesos de cambio social ocurren, o por qué se caracteriza por ciertas regularidades, o por qué la gente de un cierto tipo desarrolla determinado tipo de acción. Para explicar tales fenómenos necesitamos teorías que son, hablando en sentido general, causales, y la fijación de la tradición humanista con la dimensión significativa de la acción social nos ha impedido de desarrollar un trabajo de este tipo de teoría científico social" (Bay & Moon 1995:26).

Ellos señalan que, para los humanistas, ya que las acciones son eventos que ocurren debido a que están garantizadas por las creencias y deseos de los actores, la tarea de explicarlas consiste en mostrar la estructura de razones que las justifica. De acuerdo al modelo humanista, las ciencias sociales capturan la inteligibilidad de una forma particular de conducta haciendo explícitos los lazos conceptuales que, en forma hipotética, implícitamente existen entre varios tipos de actividades, instituciones y estados psicológicos como creencias y deseos. Una buena interpretación, entonces, es la que demuestra la coherencia que tiene un acto, creencia o regla inicialmente inteligible, en términos del todo del cual es parte (Bay & Moon 1995:30).

Pero de ello, aseveran, los humanistas sacan dos importantes conclusiones de este hecho. La primera es que los científicos sociales deben asumir que las creencias, prácticas y acciones que ellos encuentran son congruentes unas con las otras, en la medida que ellas son explicables. La segunda es que, ya que son los lazos conceptuales entre las creencias, acciones y prácticas de los actores lo que deben ser revelados, las explicaciones que el científico social crea deben emplear esencialmente los mismos conceptos que un participante ideal, completamente informado e



íntegro podría dar. Ambas conclusiones apoyan la idea que la vida social es, por definición, racional en algún nivel y entendible en sus propios términos (Bay & Moon 1995:31).

Desafortunadamente, señalan, tal visión es completamente inadecuada, puesto que ignora elementos cruciales de la experiencia social que están presentes en la vida social y que son estudiados por los científicos sociales. Brevemente, la gente —muchas veces— sistemáticamente malentendiendo sus propios motivos, gustos, valores y acciones, al igual que la naturaleza del orden social y esos malentendidos pueden sustentar formas particulares de interacción social. En estas situaciones el actor social pueden enmascarar la realidad social así como puede revelarla (Bay & Moon 1995:31).

De ahí que se entienda, según ellos, que para los humanistas no hay necesidad de teorías, si entendemos por teoría las explicaciones unificadas y sistemáticas de un diverso rango de fenómenos. En todo caso debe explicitarse que para estos autores:

"Las ciencias sociales deben ser teóricas porque uno de sus objetivos es dar explicaciones causales de eventos e incluso las explicaciones causales singulares requieren algún tipo de ley general" (Bay & Moon 1995:26).

Situación que los humanistas, al parecer, no estarían dispuestos a aceptar.

Es importante para los propósitos de esta tesis continuar con una de las críticas que estos autores señalan (que los hermenéutas han sacado la errónea conclusión que sólo puede haber interpretación), pero ahora, desde el análisis crítico que Michael Martin hace de Charles Taylor y su influyente ensayo de 1971 titulado *Interpretation and the Sciences of Man*. No nos interesa toda la crítica, sino que seguir a Michael Martin en un punto, esto es, cuando señala que sin duda la interpretación de significados de las prácticas sociales es algo que las ciencias sociales deben hacer, pero ¿cuán importante es? (Martin 1995:260). Las respuestas a esta pregunta, según él, pueden ser, principalmente, las siguientes:

1. La única tarea de la ciencia social es interpretar los significados de las instituciones sociales, prácticas, etc.
2. La principal tarea de la ciencia social es interpretar los significados de las instituciones sociales, prácticas, etc.
3. Una importante tarea de la ciencia social es interpretar los significados de las instituciones sociales, prácticas, etc.
4. Una tarea de la ciencia social es interpretar los significados de las instituciones sociales, prácticas, etc.

Al parecer los humanistas anti-naturalistas estarían sólo de acuerdo con la primera proposición pero, ¿qué consecuencias tiene ello? Que las preguntas *¿por qué?* quedan excluidas de las disciplinas humanistas, es decir, sólo son válidas las preguntas *¿qué dice?* puesto que el único camino válido es la interpretación de significados.

Martin señala, ocupando la antropología para ejemplificar su tesis, que una cosa es considerar el significado del tabú de menstruación en la sociedad Oglala y otra bastante diferente determinar la función de este tabú (Martin 1995:261). Qué pasa si preguntamos "¿por qué los tabúes de menstruación toman la forma que han tomado?, ¿por qué se han desarrollado de manera tan diferente en occidente y en sociedades no occidentales? No hay razones que impidan realizar ese tipo de preguntas en las ciencias sociales" (Martin 1995:262). Para él, no hay fuertes razones para excluir el lenguaje causal de las ciencias sociales, ya que muchos investigadores lo ocupan frecuentemente en sus trabajos, incluso los hermenéutas (Martin 1995:264).

Pero, ¿hasta dónde hemos llegado con esta última parte del análisis? Comenzamos una crítica a la hermenéutica y un examen de las consecuencias que tiene para la antropología social abrazar un programa hermenéutico. Así, Follesdal criticaba que los hermenéutas que no se diferenciaban mucho de los naturalistas, ya que también empleaban los primeros un método hipotético deductivo. Si bien señalamos algunas razones para justificar esta propuesta en la Descripción Densa de Geertz, la consecuencia más importante que Follesdal nos permitió ver es que un gran error de algunas investigaciones hermenéuticas es decirse tales, pero en la práctica seguir bajo los



cánones del método científico. Por ello, deseo enfatizar lo siguiente: una comprensión simple del programa hermenéutico lleva a consecuencias tal vez no deseadas con respecto a la antropología social y, precisamente, esta tesis es la que estoy tratando de probar. En una palabra, la tesis del reemplazo de la antropología social. Sin embargo, el pleno desarrollo de esta tesis del reemplazo es materia del capítulo de conclusión, por lo que no es conveniente entrar ahora en el tema.

Las críticas a la hermenéutica las continuamos con Fay y Moon, quienes postulan que los humanistas han ido de la correcta observación de que las teorías sociales son interpretativas a la incorrecta conclusión de que ellas *sólo pueden* ser interpretativas. Este argumento fue apoyado desde Michael Martin, quien nos permitió ver que las preguntas "¿por qué?" estarían excluidas del ámbito humanista. Precisamente la principal consecuencia que tiene ello para la antropología social es la constricción de su misión. En una palabra, la tesis de la limitación. Sin embargo, el pleno desarrollo de la tesis de la limitación se hará también en el capítulo de conclusión.

Quiero concluir en esta parte diciendo que los programas de la explicación científica y la comprensión hermenéutica desarrollan sendos caminos de investigación, que aunque pueden tener vías de intersección, tienen un conjunto de características —tal como las hemos examinado— que las diferencian de manera fundamental, siendo por ello poco fructífero los programas conciliadores.

Pero hay que retornar a Geertz y examinar una afirmación que estaba pendiente, esto es, que la cultura es un fenómeno semiótico, para lo cual nos remitimos al siguiente capítulo. Posteriormente, en el capítulo de conclusión, se hará el análisis y fundamentación final de la tesis, resumiendo toda la discusión efectuada en esta obra.

III. La Semiótica de la Cultura

En la cita que encabeza el capítulo anterior, Geertz dice que su concepto de cultura es esencialmente semiótico, de lo cual se deriva una particular manera de abordar su estudio, que el antropólogo bautiza como Descripción Densa (Hermenéutica). Sin embargo, es conveniente detenerse en esta afirmación. Habíamos estudiado la hermenéutica, pero no analizamos la afirmación que la cultura es un fenómeno semiótico y las consecuencias que ello tiene para la antropología social.

Si consideramos brevemente la historia del concepto de cultura, podemos decir que fue el inglés Edward B. Tylor, quien en 1871 definió por primera vez este concepto que tan frecuente uso tiene en nuestros medios académicos. Para él:

"La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (Tylor 1871:64).

Sólo en 1956, es decir, 85 años después, y bajo la influencia de las ciencias cognitivas, se producirá la primera reformulación del concepto de una manera aceptable para la comunidad académica. Ward Goodenough, su principal exponente, dirá que:

"La cultura de una sociedad consiste en cualquier cosa que uno debe saber o creer en orden a operar de una manera aceptable para sus miembros" (Citado en Geertz 1973).

Estas definiciones convivirán sin aparente conflicto hasta la década de los setenta, cuando Clifford Geertz expone la re-definición del concepto que hoy goza de una impresionante acogida en la mayoría de los círculos antropológicos. Según esta:

[La cultura] denota un patrón históricamente transmitido de significados incorporados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento para, y actitudes hacia, la vida (1973:89).



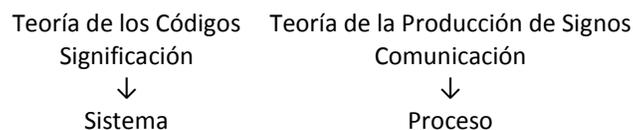
Muchos antropólogos sociales están hoy de acuerdo en que la cultura es un fenómeno semiótico. Sin embargo, es difícil encontrar un texto que nos diga qué características tiene una investigación tal, qué consecuencias se derivan de aceptar esta definición de la cultura y si aceptar esta definición lleva implícita la aceptación de la Descripción Densa. Por desgracia, la misma obra de Geertz es pobre en este aspecto, pues no desarrolla ni las características ni da cuenta de las consecuencias, sino que simplemente dice que la cultura es semiótica, sin reflexionar al respecto. En las páginas que siguen se pretende desarrollar estos temas, para una mejor comprensión de la relación entre semiótica y antropología social.

La obra del semiólogo italiano Umberto Eco nos permitirá avanzar en el análisis de la propuesta de Geertz, por cuanto el objetivo de Eco es la fundamentación de una teoría que explique los fenómenos de significación y los procesos de comunicación a través de su libro *Tratado de Semiótica General*. Sin embargo, del *Tratado* sólo se han seleccionado los argumentos que permitan explicar los signos —el concepto de signo es reemplazado en el vocabulario del antropólogo por el de símbolo. En el caso del semiólogo este prefiere utilizar el término función semiótica— como posibilitadores de la cultura. Es decir, lo que interesa es abordar la explicación de los fenómenos culturales desde la semiótica, con el propósito de entender sus características, y las consecuencias que ello trae en función de la tesis hasta aquí desarrollada.

Para entrar en el tema, podemos señalar que los fenómenos semióticos presentan una enorme variedad: tatuajes, comics, propaganda política, televisión, mitos, ritos, magia negra, canciones de todo tipo y hasta animación japonesa, por nombrar algunos ejemplos. Sin embargo, una teoría semiótica debe ser capaz de dar cuenta de todos ellos, lo que implica un alto grado de abstracción y un conjunto de principios fundamentales. Esta situación, solo para efectos de ejemplificación, es homologable a la gramática, ya que tenemos por un lado todas las posibles frases que un hablante de un lenguaje puede realizar, pero por otro lado tenemos un conjunto pequeño de estructuras gramaticales, aunque a los estudiantes secundarios les parezcan enormes.

En este contexto podemos decir que la teoría semiótica entrega un cuerpo de categorías —en el sentido kantiano del término— que intenta sintetizar una diversidad de fenómenos particulares concretos. La práctica semiótica tiene como tarea establecer si dichas categorías son adecuadas a la diversidad que intentan sintetizar. Esta adecuación sólo puede establecerse poniendo las categorías abstractas y la diversidad concreta en una tensión dialéctica constante que posibilite el reajuste o modificación permanente del conjunto de categorías propuesto en el nivel teórico (Vallejos 1987:43).

De este "cuerpo de categorías" se preocupa la teoría de los códigos o semiótica de la significación. La "diversidad de fenómenos" es estudiada por la teoría de la producción de signos o semiótica de la comunicación. Es decir, en nuestro ejemplo la teoría de los códigos o semiótica de la significación sería el estudio de la gramática y la teoría de la producción de signos o semiótica de la comunicación sería el estudio de las condiciones materiales que posibilitan la producción y comprensión de las frases concretas del lenguaje castellano. En forma esquemática la semiótica contiene:



Ahora bien, estamos en condiciones de entender el contexto de la siguiente proposición de Umberto Eco:

"que la cultura por entero es un fenómeno de significación y de comunicación y que humanidad y sociedad existen sólo cuando se establecen relaciones de significación y procesos de comunicación" (1976:44).

Un lector, señala Eco, puede leer la afirmación anterior con dos énfasis distintos. La primera lectura sugiere que la cultura por entero *debe* estudiarse como fenómeno semiótico y la segunda lectura dice que todos los aspectos de la cultura *pueden* estudiarse como contenidos de una actividad semiótica. La primera hipótesis es la lectura radical de



la cultura, la segunda la moderada. A su vez, la lectura radical puede leerse de dos maneras: "la cultura es *sólo* comunicación" y "la cultura *no es otra cosa* que un sistema de significaciones estructuradas". Eco señala que "si la cultura por entero debiese estudiarse como un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación", entonces ello quiere decir que sólo estudiándola de ese modo pueden esclarecerse sus mecanismos fundamentales (1976:45).

Antes de entrar a la comprensión de la cultura como significación y comunicación, el lector debe reflexionar — sobre todo si es antropólogo social— si acepta el enunciado o no. Es decir, si esto es la cultura, entonces ¿está clara la forma en que debe ser estudiada? ¿Qué implicancias tiene el aceptar esta afirmación? Geertz la acepta, por lo tanto, tratemos de acercarnos a la teoría y después a sus consecuencias. Es conveniente desde ya enfatizar que, para nuestros propósitos, la fundamentación de la lectura radical es nuestro principal objetivo para entender la relación entre semiótica y antropología social.

Tomando el ejemplo de la película la Guerra del Fuego en la cual un antecesor del *Homo sapiens* iba en búsqueda de la pira robada, podemos asegurar (siguiendo el pensamiento de Eco) que el hecho que este ser se ponga a contemplar el fuego no constituye cultura, como tampoco el que en algún momento ocupe el fuego para asar carne. Para que exista cultura el fuego tiene que convertirse en signo para este ser, y esto es posible por un sistema semiótico, es decir, por relaciones de significación y procesos de comunicación.

Para entender estas ideas podemos llegar desde la comunicación a la significación o viceversa. Si bien ambas se encuentran relacionadas, Eco plantea que cualquier proceso de comunicación entre seres humanos presupone un sistema de significación como condición propia necesaria y que un sistema de significación - en cuanto construcción semiótica autónoma- es independiente de cualquier posible acto de comunicación que lo actualice.

Partamos por la categoría de significación, cuyo desarrollo es necesario para formular una teoría de los códigos que soporta todo este andamiaje conceptual. Primero tenemos que manejar la diferencia entre una señal y un signo. Supongamos que, en un filme ficticio derivado de la Guerra del Fuego, observamos a nuestro antepasado mirando nubes negras en el cielo y vemos que unas gotas comienzan a golpearle el rostro. Luego estas se hacen más intensas y nuestro ser se mueve hacia una cueva. Podemos asegurar que las gotas son una señal para el ascendiente, pero no estamos seguros que sean un signo. Una señal puede ser cualquier estímulo que no signifique nada pero que cause o provoque algo (Eco 1976:83), en este caso provocando el desplazamiento del ancestro. Tampoco podemos estar seguros que nuestro personaje al ver las nubes negras esté pensando en *nubes negras* y diga —*¡Oh, nubes negras!* Tampoco sabemos si pensó —*Va a llover y mejor me muevo.*

Si nuestro ancestro no se ofende, muchos seres vivos son capaces de manejar señales, así como muchos sistemas mecánicos y electrónicos hoy en día. Por ejemplo, un dispositivo creado para reconocer humo y emitir un sonido cuando lo detecta, constituyéndose el humo en una *señal* para el dispositivo que *causa* la emisión del ruido.

Lo anterior demuestra que nuestro antepasado y el dispositivo manejan información, pero aún no estamos en presencia de un sistema simbólico. Aun cuando no es nuestro propósito entrar en detalles con respecto al concepto de información, se puede afirmar que desde el punto de vista de una teoría matemática de la comunicación, la información es sólo el grado de probabilidad de un fenómeno dentro de una fuente equiprobable, como condición ideal. La probabilidad, a su vez, se define como la relación entre el número de casos que se realizan y los que podrían realizarse (Eco 1976:73). Para nuestro propósito lo que interesa es que el dispositivo detecta cuando se actualiza el humo, es decir, es una probabilidad de la condición ambiental de la habitación. Por ejemplo, pensemos que el dispositivo ya mencionado se encuentra en una oficina de reclamos con escasa ventilación y presenta una falla en su detector, esta es, que maneja sólo un bit de información, la presencia o ausencia de un compuesto químico, que puede ser cualquiera. Como vemos, sería un pésimo mecanismo al no dejar de sonar todo el día y sólo podrían detenerlo colocándolo en un recipiente al vacío, donde el bit cobraría valor cero, es decir, ausencia de información.



Es necesario que compliquemos el código de la máquina para que sea un buen detector y lo haremos especificando al sistema para que sólo sea sensible al carbono presente en el humo, sin embargo, existe un *continuum* de posibilidades donde este elemento puede participar (CO₂, CO, CH₄). Por este motivo hay que volver a perfeccionar el instrumento para que sólo reconozca al carbono como elemento y no en un compuesto. El carbono que nos interesa reconocer es el que se encuentra en estado sólido, no en estado gaseoso, conocido comúnmente como hollín.

La primera condición de una relación semiótica es no trabajar con todas las variables presentes en una situación dada, sino que seleccionarlas (la semiótica es humana, no divina). La alarma de humo está construida para elegir de ese *continuum* sólo la presencia de carbono en el aire (elemento sexto de la tabla periódica de los elementos). ¿Cómo hace esto? La máquina tiene un detector de configuraciones electrónicas. El carbono presenta una configuración de seis electrones (111111). La máquina está programada para contar la cantidad de electrones y si este número llega a seis, entonces activa el sonido. Gráficamente:

Sistema	→	Unidad
111111		Sonido

Para retomar un ejemplo anterior, podemos decir que la gramática es el sistema (111111) y que la unidad (sonido) son las frases concretas del lenguaje castellano.

Hasta el momento hemos hablado de código, como por ejemplo código binario, código fonético, código genético, etc. En propiedad, Umberto Eco propone llamarlos a todos ellos s-códigos. Un s-código es un sistema o una estructura, es decir, código en cuanto sistema y un sistema se entiende aquí como un conjunto finito de elementos estructurados en oposiciones y regidos por un cuerpo de reglas de combinación. Lo que da al sistema su carácter de tal no son los elementos concretos que lo componen, sino la estructura formal y abstracta que subyace a ese conjunto de elementos concretos. En este sentido, un sistema es un conjunto de valores abstractos generados por relaciones de oposición (Crf. Vallejos 1985b:30).

Es decir, en el ejemplo de la alarma los valores abstractos del sistema son 1 y 0, la presencia o ausencia de electrones. El Carbono se diferencia o se opone a nivel de sistema del Hidrógeno porque este último, gráficamente, es 100000, ya que es el primer elemento de la tabla periódica porque tiene 1 electrón. Los "ceros" que están después del "1" en el Hidrógeno son posiciones vacías del código, construido para detectar los elementos presentes en la sala de reclamos de nuestro ejemplo.

Como el código fue diseñado para una cosa bien concreta, que es saber si hay Carbono en el aire, entonces este elemento "llena" las seis posiciones vacías, lo que constituye la señal que activa la alarma. Estrictamente hablando hemos desarrollado el s-código del reconocimiento del Carbono, pero el ejemplo quedaría completo si ejemplificáramos el s-código de la activación del Sonido, pero por razones de simplificación lo hemos dejado así. No todos los sistemas tienen que tener seis posiciones vacías, por ejemplo la fonología nos dice que el fonema /p/ es oclusivo, bilabial, sordo y oral, oponiéndose al fonema /b/ que es oclusivo, bilabial, sonoro y oral.

Toda la argumentación hasta aquí desarrollada, en resumen, nos ha permitido entender lo que es una señal y un s-código. Ahora nos corresponde manejar el concepto de signo para completar la teoría de los códigos o semiótica de la significación. La definición dice:

Estamos en presencia de un signo cuando una señal es usada como el antecedente reconocido de un consecuente previsto, dado que está en lugar de su consecuente. Un signo está constituido siempre por un elemento (o más) de un plano de la expresión colocado convencionalmente en correlación con un elemento (o más) de un plano del contenido. Un signo es el lugar de encuentro de elementos mutuamente independientes y asociados por una correlación codificadora. Los signos son, así, funciones semióticas, surgen cuando un código asocia los elementos de un sistema transmisor con los elementos de un sistema transmitido, donde el primero se convierte en la expresión del segundo, el cual, a su vez, se convierte en el contenido del primero (Eco 1976:83-84).



Los conceptos nuevos que nos aparecen en este párrafo son los de plano de la expresión, plano del contenido, código y función semiótica. Por lo tanto, es conveniente ejemplificarlos.

Supongamos que un inventor de alarmas está desarrollando su trabajo en un laboratorio casero. ¿Qué es lo interesante para el inventor? ¿El estado del aire? ¿El sonido de la alarma? Supongamos que es el sonido y nuestro genio lleva su producto a la Escuela de Sordos de su ciudad. Ahí le dirán que encuentran su trabajo muy bueno, pero que en el contexto del establecimiento no sirve. Le sugieren que reemplace el sonido por una luz roja intermitente. ¿Se ha modificado sustantivamente el aparato? La verdad es que no. En la Escuela de Música le pidieron que en vez de un sonido estridente, pusiera el Concierto N°26 de Händel para Fuegos de Artificio y en la Escuela de Cine que se proyectara por las pantallas del establecimiento la película "Incendio en la Torre".

La luz roja, el concierto y la película constituyen el plano de la expresión y el estado del aire el plano del contenido. Estamos en presencia de un signo cuando una señal (luz roja, concierto, película o sonido estridente) es usada como el antecedente reconocido de un consecuente previsto (fuego), dado que está en lugar de su consecuente (la luz roja está en lugar del fuego, es decir, la luz roja es signo de fuego).

Ahora bien, el fuego es algo muy distinto a la luz, los conciertos y las películas. ¿Cómo es posible que estén relacionadas dos cosas tan diferentes? Por virtud de un código. Un código es una regla que asocia un elemento(s) del plano de la expresión con un elemento(s) del plano del contenido. En este caso, la regla establece que una determinada señal (luz roja) se refiere a un determinado estado del aire (humo). Este código es arbitrario, ya que para la Escuela de Sordos la luz roja significa lo que para la Escuela de Música significa el concierto o lo que para la Escuela de Cine significa la película.

Se entiende que los signos sean, así, funciones semióticas, es decir, un lugar de encuentro de elementos mutuamente independientes y asociados por un código.

Pero aún no tenemos completada la teoría. Un código no sólo tiene que entenderse como una relación entre el s-código del mecanismo detector, que podríamos llamar un sistema sintáctico, y el s-código de las nociones sobre el estado del aire (humo, contaminación, emergencia), lo que podríamos llamar un sistema semántico. Sino que además un código puede relacionar el sistema sintáctico y/o el semántico, con una serie de posibles respuestas de comportamiento por parte del destinatario. En este caso la respuesta de comportamiento es la evacuación o escape (la respuesta de comportamiento es también un s-código. Por eso se dice que un código es una regla que asocia s-códigos).

Veamos estas ideas en forma gráfica para resumir el concepto de función semiótica:

Función Semiótica			
Plano de la Expresión		Plano del Contenido	
Unidad	Sistema	Sistema	Unidad
Sonido	000000	111111	Carbono

En el ejemplo de la alarma, por virtud de un código la señal sonora es usada como el antecedente reconocido (plano de la expresión) de un consecuente previsto (plano del contenido), dado que está en lugar de su consecuente. En pocas palabras, el ruido de la alarma significa que hay fuego. El sistema "111111" es el s-código del plano del contenido, que expresa la unidad "Carbono", situación que se ejemplificó en detalle en las páginas precedentes. El sistema "000000" es también un s-código que expresa el sonido que uno escucha en casos de incendio. En este caso tiene todas sus posiciones vacías y tiene una estructura opuesta al sistema "111111".

Ahora bien, cuando se incluye dentro de la teoría de los códigos las respuestas de comportamiento, se puede graficar la situación de la siguiente manera:

Función Semiótica



Plano de la Expresión				Plano del Contenido
Plano de la Expresión		Plano del Contenido		
Unidad	Sistema	Sistema	Unidad	Evacuación
Sonido	000000	111111	Carbono	

Es decir, existe un primer código señalado por el color marrón y existe un segundo código señalado por el color verde.

Función Semiótica				
Plano de la Expresión				Plano del Contenido
Plano de la Expresión		Plano del Contenido		
Unidad	Sistema	Sistema	Unidad	Evacuación
Sonido	000000	111111	Carbono	

La función semiótica no ha cambiado su naturaleza, pues sigue relacionando el plano de la expresión con el plano del contenido, sólo que "a otro nivel", por decirlo de alguna manera. Ahora estamos en condiciones de introducir los últimos conceptos que nos permiten cerrar la semiótica de la significación: connotación y denotación. Para las personas que están en una oficina de reclamos (según nuestro primer ejemplo), el sonido denota fuego y connota evacuación. Puede darse el caso que la misma denotación tenga una connotación completamente diferente para un bombero y, lo más probable, es que la connotación para un pirómano sea diferente a las anteriores. La denotación, por cierto, también es arbitraria, pero en este ejemplo se supuso que era la misma para los personajes.

Con estas palabras damos por terminada la presentación de los elementos básicos de la teoría de los códigos que entender la función semiótica. Ahora nos volvemos a concentrar en el tema de la cultura. Recordemos que en el ejemplo de la Guerra del Fuego nos preguntábamos por las condiciones en que el fuego se podía convertir en signo para este ser o si las nubes negras significaban lluvia. Se habla comúnmente que el fuego es lo que diferencia al ser humano de otras especies animales, pero esta afirmación es a medias cierta, ya que no importa el fuego en cuanto tal, sino que la relación simbólica con el ser humano.

Aquí conviene hacer una aclaración antes de continuar. Habíamos concluido que el sonido es el signo del fuego, pero:

Si bien es cierto que uno de los usos de los signos es la referencia o mención de objetos o estados del mundo, el significado de una expresión no es el referente, sino uno de los componentes del signo. El signo no es una expresión que se refiere a un objeto o estado de cosas del mundo, sino una correlación entre una expresión y un contenido (Vallejos 1985b:33).

Esta idea es importante de tener en cuenta, ya que vamos a abordar la teoría de la cultura de Eco. El objetivo que nos anima es señalar las razones por las cuales Eco apoyará la lectura radical de la cultura y, para eso, desarrollaremos su proposición de cuándo un objeto natural como el fuego se transforma en un objeto cultural.

Si nuestro ancestro ocupa el fuego para asar carne no podemos decir, por la sola ocurrencia de este hecho, que estemos en presencia de cultura (Eco 1976:45). Lo importante es que para este ser exista una asociación posibilitada por un código que relacione la carne y el fuego, pues de otra manera estos objetos no tienen nada en común, salvo que son parte del mismo universo.

Eco señala que se ha producido un fenómeno cultural cuando:

- Un ser pensante ha establecido la nueva función del fuego.
- Dicho ser ha denominado el fuego como "fuego que sirve para algo".



- El ser pensante está en condiciones de reconocer la misma pira o una pira "igual" a "el fuego que corresponde a la función F y que lleva el nombre Y."

Para ejemplificar la primera condición (y como dice la vieja historia) nuestro ser se encontraba aburrido cuando observó un rayo caer en un árbol que se convirtió en fuego, luego por casualidad dejó caer carne a esta parrilla natural y se deleitó con el nuevo sabor adquirido por su comida. Ha establecido que la función del fuego es asar carne.

Como segunda condición se encuentra la denominación del fuego como "fuego que sirve para asar carne". La tercera condición señala que el ancestro puede reconocer una segunda pira como un espécimen (token) del tipo (type) y, por lo tanto, correspondiendo a la misma función F (el fuego sirve para asar carne). Con el tiempo mantiene una o varias fogatas, ya que este ser todavía no sabe hacer fuego. Todas las fogatas son el significante de la función F. Las fogatas están en lugar de la función F. Estamos, por ello, en presencia de un fenómeno simbólico. En efecto, el plano de la expresión (el fuego) está relacionado con el plano del contenido (función de asar carne) por virtud de un código.

Pero esta historia aún no ha terminado. Un grupo ataca a la banda y roban el fuego. Nuestro héroe (ya dejó ser el mero ancestro) sale en su búsqueda y en el camino encuentra aventuras, una mujer, otra cultura y, por fin, la pira sustraída. Justo cuando mira el fuego, este deja de denotar la función F y connota la consecución de su misión mítica.

Puede que la pira sea un espécimen (token) diferente con respecto a la que su banda tenía, pero pertenece al mismo tipo (type) con la función F. Estamos, por lo tanto, en presencia de la denotación y la connotación. Es otro código el que relaciona el plano de la expresión (que ahora es la función F) y el plano del contenido (su misión mítica). Gráficamente:

Plano de la Expresión		Plano del Contenido
Plano de la Expresión	Plano del Contenido	
Fuego	Función de Asar Carne	Misión Mítica

Dado el contexto anterior, estamos en condiciones de leer la fundamentación que Eco hace de la lectura radical de la cultura:

En el momento en que se produce comunicación entre dos hombres, es evidente que lo que puede observarse serán signos verbales o pictográficos, que el emisor comunica al destinatario y que expresan mediante un nombre el objeto: el fuego y sus posibles funciones —la noción de objeto es específica en Eco, esa es la razón que sorprenda el uso del concepto en esta parte de la exposición. Para Eco los nombres expresan un contenido, no el objeto. Los contenidos son intenciones y no objetos o extensiones. En el ejemplo que estamos tratando el objeto es signo de su función—. Pero de ese modo apenas hemos llegado a considerar la hipótesis moderada: el objeto cultural ha pasado a ser el contenido de una posible comunicación verbal o pictográfica. En cambio, la primera hipótesis (la radical) presupone que el emisor comunique al destinatario la función del objeto aun sin la intervención del nombre (expresado verbal o pictográficamente), por ejemplo mediante la simple ostensión del objeto en cuestión. Por tanto, eso presupone que, una vez que se haya conceptualizado el posible uso de la piedra, ésta se convierta en el signo concreto de su uso virtual. Lo que equivale a decir que, desde el momento en que existe sociedad, todas las funciones se transforman automáticamente en signos de esa función. Eso es posible porque existe cultura. Pero existe cultura sólo porque eso es posible (...) Así, tanto a nivel social como a nivel funcional, el objeto, precisamente en cuanto tal, desempeña ya una función significante. Y resulta que la segunda hipótesis remite a la primera y cualquier fenómeno cultural puede estudiarse en su funcionamiento de artificio significante. Así, pues, la cultura puede estudiarse íntegramente desde el punto de vista semiótico (Eco 1976:47-52).



Entonces, lo que fue una hipótesis de trabajo, ahora es una afirmación de suma importancia para la antropología social. La hipótesis fuerte de la semiótica ha sido instalada en el centro de la disciplina y permanece hasta nuestros días, ¿pero ha venido a salvarnos? Comentemos un poco al respecto. Partimos definiendo la cultura como un fenómeno semiótico, según la influencia de Geertz, y hemos examinado las razones por las cuales se considera la cultura un fenómeno de significación y comunicación, según la teoría de Eco. Sin embargo, cuando uno acepta esta manera de entender la cultura, debe tener presente las consecuencias. Lo que nos interesa destacar aquí es que la lectura radical de la cultura no es una consecuencia de poca importancia. Al contrario, tiene como consecuencia para la antropología social la especificación de su misión. Es decir, si la disciplina quiere estudiar la cultura, entonces tiene que hacer semiótica y, sólo entonces, se podrá comprender la cultura. Dicho en otras palabras, la antropología social es semiótica de la cultura.

Por el momento no seguiremos este curso de análisis con respecto a la disciplina, sino que continuaremos con la metodología empleada en los capítulos anteriores, es decir, luego de la exposición de la teoría corresponde un examen crítico.

Al tratar de entender la relación entre semiótica y cultura, Eco señala que:

Los códigos, por el hecho de estar aceptados por una sociedad, constituyen un mundo cultural que no es ni actual ni posible (por lo menos en los términos de la ontología tradicional): su existencia es de orden cultural y constituye el modo como piensa y habla una sociedad y, mientras habla, determina el sentido de sus pensamientos a través de otros pensamientos y éstos a través de otras palabras. Como pensando y hablando es como una sociedad se desarrolla, se expande o entra en crisis, hasta cuando se enfrenta con mundos "imposibles" (como ocurre con los textos estéticos o las aseveraciones ideológicas), una teoría de los códigos se preocupa bastante de la naturaleza "cultural" de dichos mundos y se pregunta cómo hacer para "tocar" los contenidos (Eco 1976:103).

En este "tocar los contenidos" surge un asunto de carácter metodológico, cuando se intenta responder a la pregunta acerca de qué estudia un semiólogo de la cultura.

Supongamos que un antropólogo dice que su objeto de estudio es la *paternidad*. Eco diría que:

Es necesario saber a qué unidad cultural (a qué conjunto de propiedades intensionalmente analizable) corresponde el contenido de dicha expresión. El objeto semiótico de una semántica es ante todo el contenido, no el referente, y el contenido hay que definirlo como una unidad cultural (o como un conjunto o incluso una nebulosa de unidades culturales interconexas) (Eco 1976:104).

En este ejemplo, un semiólogo de la cultura no tiene como tarea una semántica extensional de su objeto de estudio, es decir, las condiciones de satisfacción de la paternidad con el objeto de establecer si un fenómeno es o no es un caso de paternidad, sino que una semántica intensional, es decir, las condiciones de significación de la paternidad en una cultura particular, con independencia que existan o no existan padres. Esta idea es menos curiosa de lo que aparece a primera vista, ya que un semiólogo de la cultura podría estudiar al Trauco y, en tal caso, no le interesa una semántica extensional del Trauco (si existe o no tal criatura mítica), sino una semántica intensional (lo que significa el Trauco para la cultura de Chiloé). De ahí que:

El significado de un término (y, por tanto, el objeto que el término 'denota') es una unidad cultural (Eco 1976:111).

Pero ¿qué es una unidad cultural? Para ello, el semiólogo italiano recurre al antropólogo David Schneider, quien dice:

"En todas las culturas una unidad cultural es simplemente algo que esa cultura ha definido como una unidad cultural distinta de otras y, por lo tanto, puede ser una persona, una localidad geográfica, una cosa, un sentimiento, una esperanza, una idea, una alucinación" (Eco 1976:112).



Pero esto nos va a llevar a un problema, que nos permitirá hacer una crítica a la semiótica. Nuestro antropólogo se enfrenta al estudio de la paternidad, sin embargo, aun con pocas conversaciones acerca del tema, le cuesta poder responder la sencilla pregunta ¿cuál es el contenido del significante /paternidad/? En términos de la semiótica sabemos que:

Usualmente un solo significante transmite contenidos diferentes y relacionados entre sí y que, por tanto, lo que se llama "mensaje" es, la mayoría de las veces, un texto cuyo contenido es un discurso a varios niveles (Eco 1976:97).

El problema es que cada vez que el antropólogo estudia el tema, más difícil se hace responder la pregunta, pues aumentan las connotaciones de lo que supuestamente es una sola denotación. Es más, preguntar por el contenido del significante implica que los elementos usados en la definición requieren, a su vez, ser explicados por otras unidades culturales (y peor aun si el antropólogo es chileno y está estudiando la cultura de los Naga del Himalaya). Esto se puede ejemplificar de la siguiente manera: el antropólogo pregunta: ¿X es un padre? —Sí. ¿El Trauco es un padre? —No. ¿Qué es el Trauco? —Un wekufe. ¿Qué es un wekufe?, etc, etc. La solución:

Para establecer el significado de un significante es [que] el primer significante pueda ser interpretado por otro significante y así sucesivamente. Tenemos, así, un proceso de **semiósisis ilimitada**. Por paradójica que pueda parecer la solución, la semiósisis ilimitada es la única garantía de un sistema semiótico capaz de explicarse a sí mismo en sus propios términos. La suma de los diferentes lenguajes sería un sistema autoexplicativo, o bien un sistema que se explique mediante sistemas sucesivos de convenciones que aclaren el uno al otro (Eco 1976:114).

En resumen, el problema de la semiósisis ilimitada (la interpretación de un significante por otro significante) surgió de la delimitación de la unidad cultural con la cual trabaja un semiólogo. Sin embargo, este problema nos hace muy complicado el trabajo concreto de investigación antropológica. Claro que para Eco no debería verse como un problema, en el sentido que se deba luchar para eliminarlo. Al contrario:

Una unidad cultural no pide nunca que se la sustituya por algo que no sea una entidad semiótica, sin por ello exigir que se la explique mediante una entidad platónica ni en una realidad física. La semiósisis se explica por sí misma. Esa continua circularidad es la condición normal para la significación y es lo que permite el uso comunicativo de los signos para referirse a cosas. Rechazar esa situación por considerarla insatisfactoria equivale simplemente a no comprender cuál es el modo humano de significar, el mecanismo gracias al cual se hacen historia y cultura, el propio modo como, al definir el mundo, se actúa sobre él y se lo transforma (Eco 1976:118).

La comprensión del "modo humano de significar" es la ambición del semiólogo. Es conveniente resaltar este punto. No se trata de una empresa menor, pero cuando tratamos de llevarla en forma concreta nos topamos con el problema de la semiósisis ilimitada, situación que no está resuelta por la teoría semiótica. Otra manera de mostrar el problema es la siguiente:

Al entrecruzamiento de las circunstancias y de las presuposiciones se anuda al entrecruzamiento de los códigos y de los subcódigos para hacer que cada mensaje o texto sea una *forma vacía* a la que pueden atribuirse varios sentidos posibles. La propia multiplicidad de los códigos y la indefinida variedad de los contextos y de las circunstancias hace que un mismo mensaje pueda codificarse desde diferentes puntos de vista y por referencia a sistemas de convenciones distintos. La denotación básica puede entenderse como el emisor quería que se entendiera, pero las connotaciones cambian simplemente porque el destinatario sigue recorridos diferentes de lectura de los previstos por el emisor (pues ambos recorridos están autorizados por el árbol componencial a que se refieren los dos) (Eco 1976:219).

La teoría de los códigos está cerrada en este punto, sólo para efectos del interés que anima esta investigación, nunca de la cabal comprensión de la teoría semiótica del pensador italiano. Como él mismo lo reconoce:



La tarea a que debía limitarse este capítulo era la de mostrar que la misma organización del universo semántico, tal como lo presenta y describe la teoría de los códigos, genera la imprevisibilidad de la producción y de la interpretación de signos (Eco 1976:224).

En resumen, la crítica es que cuando el semiólogo trata de aplicar la teoría semiótica, como lo demuestra Vallejos (1985b), tiene que considerar el papel que la cultura juega en este proceso, ya que ella producto de su propio dinamismo genera una recursividad semántica que afecta la propia significación. En efecto, la consideración de la cultura pone de manifiesto que el proceso de comunicación posee características irreductibles a la significación e incluso capaces de afectar la organización semántica, de aquí que las praxis simbólica no sea un ente pasivo en la constitución del fenómeno semiótico. Esta idea ya la habíamos considerado al analizar la dimensión que introducía la denotación y connotación en la teoría de los códigos, siendo esta una razón por la cual la teoría de Eco transite al final a la consideración del hipercódigo como una manera de dar cuenta del fenómeno recursivo entre significación y comunicación. Un hipercódigo es posible de concebir como una regla compleja que correlaciona elementos complejos del plano de la expresión (textos) con una superelevación connotativa de elementos del plano del contenido.

Pero no es conveniente llevar más allá estas críticas (que volveremos a considerar con mayor detalle en el capítulo de Conclusión). Hemos expuesto la teoría, enunciado la consecuencia para la antropología social y realizado una crítica. Sin embargo, para finalizar quedan algunas preguntas o temas pendientes a la luz de los capítulos precedentes, que motivan una breve reflexión:

(i) ¿Podría decirse que la teoría semiótica de Eco va más allá de la propuesta hermenéutica?

(ii) ¿Constituye explicación en el sentido de Hempel?

(iii) ¿De qué manera una teoría tal podría generar respuestas a las preguntas de la antropología social?

Con respecto a la primera interrogante, la forma en que está formulada sugiere que la semiótica soluciona más problemas que la hermenéutica o que, dicho de otra forma, la semiótica tiene más posibilidades de ser aplicada por la antropología social. ¿Cuáles son las razones por las que se podría pensar esto? En primer lugar, uno de los elementos a considerar es que muchos investigadores señalan que la semiótica carece de los argumentos ontológicos que caracterizan la comprensión hermenéutica, lo cual es visto como una ventaja. Tal vez a los hermenéutas no les parezca para nada graciosa esta afirmación, pero los científicos sociales se sienten más cómodos en los terrenos de la epistemología que de la ontología. De ahí, tal vez, el éxito de autores como Charles Taylor y Clifford Geertz en el mundo académico de habla inglesa, ya que mencionan a los filósofos continentales, pero no entran en profundidad en ellos, pues su propósito es desarrollar los temas de la interpretación de los fenómenos políticos (en el caso de Taylor) y culturales (en el caso de Geertz). La razón de por qué la ontología es mirada de esta manera por las ciencias sociales la desconozco, pero como hipótesis planteo que la crítica a la metafísica enunciada por el empirismo lógico ha dejado, por lo menos en este punto, una pequeña herencia que es transmitida por el s-código genético de los antropólogos sociales y sus colegas.

En segundo lugar, la semiótica está más próxima a la tradición de investigación de los antropólogos sociales (que es principalmente empírica y, por ello, menos abstracta) que la hermenéutica. Por la expresión *tradición de investigación* me refiero a que los antropólogos sociales hacen trabajo de campo, coleccionan objetos para museos, describen instituciones como la paternidad y, cuando llegan a su escritorio, empiezan a redactar sus informes tratando de ajustarse a los criterios de verificación científicos en el capítulo correspondiente a Hempel. Es decir, la antropología social lleva buena parte de su existencia bajo la tutela filosófica del empirismo inglés. En cambio la hermenéutica, en este punto, es rupturista con la tradición. Es una propuesta más radical que la semiótica, porque funda un orden de discurso completamente nuevo. La hermenéutica, como lo demostró el capítulo anterior, hace que el trabajo de un antropólogo social y un crítico literario no se diferencie uno del otro de manera fundamental, lo cual es un precio demasiado caro a pagar para quienes, como yo, está reflexionando sobre las características distintivas de la antropología social (esta idea será convenientemente desarrollada en el siguiente capítulo).



Con respecto a la segunda pregunta respecto a la relación entre la semiótica y la propuesta de Hempel, se puede señalar que la semiótica no es explicación científica, de acuerdo a la caracterización esbozada en el capítulo primero de esta investigación. Si bien se pueden fundamentar ciertas semejanzas, lo cierto es que son programas absolutamente diferentes de investigación. La semiótica comparte cierto lenguaje causal con la explicación científica, según el modelo de Hempel. En efecto, basta recordar la definición de señal o la fundamentación de las condiciones de significación de la función semiótica, para encontrar *los parecidos de familia* entre ambos programas de investigación.

Sin embargo, la noción de ley general no es aplicable al caso semiótico, como puede ser demostrado revisando la ausencia de tal condición en el *Tratado* de Eco. La semiótica no busca condiciones antecedentes de significación que estén subsumidas a leyes generales semióticas, de las cuales se tendrían que extraer las inferencias que nos permitirían entender los procesos de comunicación. La teoría de los códigos no tiene una pretensión nomológica, sino que es sólo un modelo de cómo opera la significación humana. Dado que se demostró en el capítulo pertinente la centralidad del argumento nomológico de la explicación y considerando que la semiótica carece de este argumento, entonces podemos inferir la conclusión que la semiótica no es explicación científica en el sentido de Hempel.

Con respecto a la tercera pregunta, se puede contestar afirmativamente que la semiótica puede generar respuestas a las preguntas de la antropología social, aportando un programa de investigación centrado en la teoría de la producción de signos más que en un programa centrado en la teoría de la significación (ya que según Eco la teoría de los códigos estaría más o menos completa o, por lo menos, hay mucho más trabajo en esa área). Este nuevo campo es fértil y recién comienza a cultivarse y, si es posible hacer una predicción ingenua, con el tiempo veremos cada vez más trabajos en antropología social bajo la bandera de la semiótica.

Sin embargo, la respuesta, en definitiva, tiene que ser negativa. No podía ser de otro modo, ya que ese es, precisamente, el objetivo de esta publicación. Demostrar, como lo trata de hacer el siguiente capítulo, que la antropología social se vería seriamente cuestionada de seguir en rigor el programa semiótico. Es tiempo, entonces, de llevar a buen término en la próxima sección los objetivos esbozados en la Introducción.

Conclusión

Es el momento de llevar a buen término los objetivos enunciados al inicio de este trabajo. Decía en las páginas iniciales de esta investigación que el examen crítico de la hermenéutica y la semiótica, aplicadas a la antropología social, tienen como consecuencia la desaparición de la disciplina, por lo menos tal como hoy la conocemos en los departamentos universitarios a lo largo del mundo.

Dicha consecuencia asume en mi opinión dos versiones, una fuerte y una débil. A la consecuencia fuerte la he llamado **Tesis del Reemplazo** y a la débil **Tesis de la Limitación**. En lo que sigue diré en qué consiste cada una de estas tesis y proporcionaré argumentos para mostrar la inconveniencia de suscribirlas, si se desea mantener el carácter autónomo como disciplina que tiene la antropología social.

1. Tesis del Reemplazo

Llamaré Tesis del Reemplazo a la consecuencia que se desprende del examen crítico de la hermenéutica y la semiótica de la cultura, esto es, la desaparición de la antropología social como disciplina autónoma dentro de las ciencias sociales y su eventual reemplazo por los dos programas de investigación antes mencionados.

En mi opinión esta es una conclusión inaceptable, pues estos caminos crean sendos hoyos negros donde la antropología iría a caer para ser absorbida por programas de investigación totales, en los cuales la disciplina no tiene voz propositiva alguna, sino que sólo debe limitarse a desarrollar los argumentos hermenéuticos y semióticos aplicados a la cultura, es decir, transformarse en una hermenéutica de la cultura o una semiótica de la cultura.



1.1 Argumento Contra la Hermenéutica de la Cultura

El argumento que propondré a continuación postula que la hermenéutica involucra una posición ontológica de la comprensión humana de los fenómenos culturales, lo que implica un reemplazo de la antropología social por una hermenéutica de la cultura, cuya consecuencia última es la pérdida de la autonomía de la antropología social como una ciencia social especial. A continuación expondré en detalle las razones en que se funda esta conclusión.

En efecto, en el caso de la hermenéutica contemporánea (Heidegger, Gadamer y Ricoeur), la comprensión es un modo de ser del ser—ahí. Aun cuando la idea es claramente heideggeriana, los filósofos continentales apoyan este modo de pensar en variados grados, es decir, aun cuando Ricoeur esté más cerca de Gadamer al respecto, de una u otra manera la comprensión, en definitiva, es vista como la respuesta a la pregunta acerca de cómo conocemos (que en Gadamer está dado en el concepto de horizonte hermenéutico). Ahora bien, si no se acepta este argumento general, entonces es posible abordarlo de otra manera. En el caso de Ricoeur y, por ende, la antropología de Geertz, la comprensión es el fundamento de todo conocimiento, no sólo en las humanidades y las ciencias sociales, sino que está presente en todo ser humano en todo tiempo y lugar. Es la estructura fundamental de los seres humanos. El distanciamiento es, en lenguaje heideggeriano, un existenciario. En lenguaje de Ricoeur, es la condición del comprender humano. Dada esta estructura fundamental, con las características ya señaladas en el capítulo pertinente, es que los seres humanos generan cultura. Por ello, es un error pensar que la comprensión hermenéutica sea sólo un método. Ni siquiera en Dilthey se podría afirmar tal cosa. La hermenéutica implica una ontología, llevada a su explicitación por Heidegger y la pregunta por el ser.

Esta reflexión es una crítica a todas las investigaciones emprendidas en antropología social, además de las disciplinas afines, que hablan de la hermenéutica como "método hermenéutico". Es decir, como otro método más, dentro de una oferta de métodos, entre los cuales podemos optar para llevar a cabo nuestras investigaciones de la cultura.

Cuando se ha empleado una metodología hermenéutica de aproximación a un fenómeno, lo que se ha hecho es examinar una obra cultural como un texto. Pero, justamente en ello, la antropología social pierde el carácter de tal, pues es reemplazada por un procedimiento de conocimiento total, por un programa de investigación al que hay que adscribirse y no proponer. Es decir, para decirlo en forma negativa, lo que le queda a la antropología social es convertirse en una hermenéutica de la cultura, donde el acento está no en el problema cultural, sino en la manera única y específica de abordarlo: lo que hay que hacer es hermenéutica. Todo fenómeno cultural que estudie un antropólogo social, en cualquier tiempo o lugar, remite a una única condición humana dada en el distanciamiento de la comprensión hermenéutica. Por ello, suscribirse al programa es emplear este procedimiento de análisis. Entonces, ¿qué diferencia a la antropología social de la sociología, de la crítica literaria o de la teología? Nada.

Otra consecuencia relacionada con la anterior, pero vista ahora desde una perspectiva institucional, es que la hermenéutica puede prescindir de la división en disciplinas a que estamos acostumbrados en las facultades universitarias, es decir, una antropología hermenéutica no se diferencia, a este nivel, de un estudio literario, de una investigación sociológica, de la obra de un lingüista, del trabajo de un crítico de cine, del estudio de un artista, de la aproximación de un filósofo o la contemplación de un religioso en los temas que aborda. La estructura universitaria de las carreras, de los departamentos, de las facultades, responde a un modelo de conocimiento que cree en la especialización del mismo sobre la base del modelo de la ciencia natural. Empero, la hermenéutica no apela a la tradición de la especialización, sino que a una posición ontológica de la comprensión humana de los fenómenos culturales. En este contexto lo único particular de la antropología sería el registro de las conversaciones de lo que ha dicho el ser humano a través de los más diversos modos de vida que ha desarrollado, pero no tendría sentido una antropología hermenéutica, sino que una hermenéutica de la cultura. La antropología, como hoy la conocemos, no tiene sentido dentro del proyecto hermenéutico. Un sistema universitario tal incorporaría la antropología como parte de los contenidos de un programa de estudios humanistas en la cual concurren académicos de diferentes formaciones e intereses, todos ellos con la pretensión de llevar adelante la investigación interpretativa de la sociedad y la cultura en los temas que se han propuesto.



Otra consecuencia es que el ideal de la ciencia unificada, curiosamente, es llevado mejor a cabo por la hermenéutica que por la teoría de sistemas o el positivismo lógico. Lo que tienen de común las tesis de sistemas o el positivismo, es que apelan a un lenguaje común que sería aquello que uniría a los científicos. En el caso de la teoría de sistemas este vocabulario básico estaría dado por conceptos tales como entropía, recursividad, elemento, relación y así otros. Para el caso del empirismo lógico, el lenguaje fiscalista es la base del lenguaje de la ciencia, donde todas las ciencias irán a parar en algún momento evolucionado de su desarrollo. Pero, curiosamente, la hermenéutica tiene un planteamiento más radical, pues no es a nivel del lenguaje donde plantea este carácter unificador, sino que a un nivel de mucha mayor abstracción: el ontológico, como fue desarrollado en los párrafos precedentes. Esta suerte de nivel superior es un buen argumento de la ciencia unificada, pues comparte la idea de una base desde la cual se desprenden todas las ramas de saber, que encuentran su fundamentación última en el nivel superior de conocimiento.

Pero, resumiendo, la pérdida de lo específico de la antropología es un riesgo demasiado alto por la síntesis en la ontología de la comprensión, a no ser que se considere que la disciplina es una mirada definida por un objeto de estudio. Es decir, que llamemos antropología a la *hermenéutica aplicada a los otros* (en el sentido de una hermenéutica aplicada al estudio de culturas no-occidentales), situación tiene un soporte epistemológico débil, ya que el objeto de estudio no define, por sí solo, a la ciencia.

1.2. Argumento Contra la Semiótica de la Cultura

Es el turno de analizar la semiótica. Lo primero que hay que decir es que Geertz acepta que la cultura es un fenómeno semiótico, pero no acepta todas las exigencias teóricas que dicha afirmación conlleva. En este sentido, no desarrolla una semiótica de la cultura, sino que su posición es débil, limitándose a una frase que no tendrá ningún sentido si examinamos sus propuestas de Descripción Densa. Es como aseverar que no existe la explicación científica y terminar dando razones causales de la conducta humana, que en el caso de Geertz es aseverar que la cultura es semiótica, pero termina haciendo hermenéutica de la cultura.

Volviendo a nuestro objetivo, podemos argumentar que la teoría del modo humano de significar es la ambición del semiólogo; la búsqueda del mecanismo gracias al cual se hace la historia y la cultura, el propio modo como, al definir el mundo, se actúa sobre él y se lo transforma, para citar las palabras de Eco. Tarea nada fácil ni modesta. La teoría de los códigos de la función semiótica y de los procesos de comunicación es la respuesta a esta pregunta fundamental.

Con esta teoría, la argumentación semiótica nos llevó a la afirmación de que todo fenómeno cultural cae dentro de su dominio. Si bien al principio la teoría se muestra cauta enunciando una tesis débil del estudio semiótico de la cultura, a medida que se desarrollan los principios fundamentales se va creando un sistema abarcador que engloba la cultura y el modo humano de significar. Si bien no está directamente enunciada en la semiótica la tesis del reemplazo de la antropología social, ya que siempre se habla de intercomunicación entre ellas, el problema es que si la antropología social asume ese programa, considerando que es esa la única manera de estudiar la cultura (porque es la única manera de esclarecer sus mecanismos fundamentales), entonces se termina haciendo semiótica de la cultura. Nuevamente, el acento se encuentra en la adscripción a un programa donde la antropología es invitada a participar y donde los antropólogos sociales podrían ser denominados semiólogos de la cultura.

No es problema convertirse en semiólogos de la cultura, lo complicado de aceptar es la consecuencia que de ello se deriva: la antropología social no tiene mayor justificación para su existencia como disciplina que una tradición histórica que la remonta al estudio de los fenómenos semióticos de otras culturas, pero que, a partir de ahora, no tendría sentido como está el mundo. Incluso si se conserva el propósito de estudiar culturas no occidentales, no hay razón para estudiar antropología social, sino que semiótica y, luego, dirigirse a remotos lugares para registrar fenómenos de significación. Pero, obviamente, eso ya no es antropología social, sino que semiótica de la cultura.

Pero, además, existe otro argumento contra la semiótica. De acuerdo con lo enunciado en los párrafos anteriores, si la teoría semiótica está en lo correcto, entonces la consecuencia para la antropología social es su reemplazo.



Hasta ahora no hemos criticado la teoría, sino que hemos inferido una secuela. Sin embargo, la teoría semiótica también es criticable, lo que da otra vuelta de tuerca al argumento contra la semiótica de la cultura.

El argumento a desarrollar es como sigue. En su *Tratado de Semiótica General*, Eco se ve enfrentado al mismo problema de fundamentación epistemológica que Kant en su *Crítica de la Razón Pura*: ambas epistemologías remiten en último término a un constituyente ontológico que no podemos conocer: En el caso de Kant es el Nouméneno y en el caso de Eco el Espacio Semántico Global.

Se puede afirmar que la semiótica exhibe claramente influencias kantianas. Por ejemplo, el lenguaje está en una óptica kantiana, ya que la semiótica habla de la condición de posibilidad de todo proceso de comunicación y significación. La condición de posibilidad remite a una estructura que está presente en la cultura de los seres humanos y que posibilita todos los procesos semióticos que puedan existir. La función semiótica es esta condición de posibilidad. La semiótica, como teoría, entrega un cuerpo de categorías (en el sentido kantiano del término) que intenta sintetizar una diversidad de fenómenos culturales concretos.

En la *Crítica*, Kant señala que su teoría del conocimiento tiene como base algo que ella misma no puede conocer, pudiendo ser ese algo un nouméneno (Osorio 1995). En efecto, Kant señala que el entendimiento no puede fijarse a sí mismo los límites de su uso, lo que lleva a la consideración del rol de la apercepción trascendental en el proceso de conocimiento. Dicha apercepción, a su vez, remite a la condición del yo pienso, que es un incondicionado. Kant plantea que no podemos conocer el yo pienso, por lo tanto, se deduce que la teoría del conocimiento kantiana tiene como base algo que ella no puede conocer. En palabras más simples, siguiendo una metáfora del propio Kant pensemos el conocimiento como una isla y al mar como el nouméneno (1787:259). Para que exista el fenómeno (aquello que puedo conocer) se requiere del nouméneno (aquello que no puedo conocer, pero si puedo pensar), es decir, no existen las islas si no existe el mar. El mar es la condición de posibilidad (en el sentido kantiano del término) de la isla. El argumento acerca del nouméneno no puede ser un epistemológico, ya que este tipo de argumento sólo se aplica a los fenómenos. Por lo tanto, se trata de un argumento ontológico.

Del mismo modo, en el *Tratado* Eco tiene a la base un argumento ontológico en su teoría de los códigos. El problema es que, en este caso, la semiótica no es una disciplina filosófica, sino que tiene pretensiones empíricas. Al momento de ocupar la semiótica en estudios culturales concretos, nos vemos obligados a depender de un constructo metafísico que soporte nuestras interpretaciones de los fenómenos semióticos, siendo este el Espacio Semántico Global. Tal como lo planteábamos en el capítulo anterior, el objeto semiótico de una semántica es ante todo el contenido, no el referente, y el contenido remite como condición de posibilidad a una nebulosa de unidades culturales interconexas sin jerarquía, arbitraria y sin roles claros. El sistema semántico de Eco, como condición de posibilidad, no entrega la estructura formal necesaria para soportar todo el edificio de la significación humana. En una palabra:

Hechos y objetos culturales actuales o posibles ontológicamente independientes de los signos que los significan determinan las condiciones de significación de dichas prácticas culturales (Vallejos ms).

Lo que es una contradicción fundamental de la teoría. Ni siquiera como paradoja es posible fundamentarlo, ya que implica otro argumento ontológico: la cultura es homogénea y heterogénea al mismo tiempo, es única y diversa es, en el fondo, contradictoria.

Curiosamente, Eco estaría de acuerdo con esta última apreciación. No obstante, de lo anterior se desprende que, si la antropología social abraza el programa semiótico de la cultura, debe tener presente que nuestro objeto de estudio, la cultura, se transforma en una serie de fenómenos extremadamente complejos, inasibles, que exhibe simultáneamente propiedades de homogeneidad y heterogeneidad, lo que en último término la hace imposible de abordar para su investigación sistemática.



2. Tesis de la Limitación

La tesis de la limitación señala que una posición humanista centrada en la pregunta *¿qué dice?* excluye de su dominio de investigación la pregunta *¿por qué?*, limitando por ende las preguntas que se pueden hacer acerca de la cultura por la vía de la exclusión de ciertos modos de preguntar. Esta crítica también es aplicable a los programas naturalistas que excluyen las preguntas cuyo propósito es develar las estructuras de significación de los fenómenos culturales. El concepto limitación debe entenderse en el contexto de una restricción a los modos de preguntar por fenómenos culturales y no, como pudiera parecerlo, a una pérdida de riqueza en el análisis que cada programa de investigación pudiera realizar. En una palabra, no encuentro argumentos como antropólogo social para abordar un problema cultural mediante la pregunta *¿qué dice?* y, frente al mismo problema, evitar preguntar *¿por qué?* Si lo he podido demostrar con propiedad en los anteriores capítulos, tanto los humanistas como los naturalistas presentan falencias en sus programas de investigación.

En lo que sigue mostraré cómo cada una de las justificaciones epistemológicas de la antropología social que se han examinado en esta tesis restringen los modos de preguntar y, en consecuencia, limitan las modalidades de explicación disponibles para la disciplina.

i. La justificación naturalista de la explicación plantea que un supuesto suscrito por la mayoría de los científicos es que las explicaciones causales son la manera de responder los *por qué* de la ciencia. La pregunta *¿por qué?*, se cree en general, remite a un sistema causal en virtud del cual pueden establecerse las condiciones antecedentes y las leyes generales que producen el fenómeno en cuestión. Para los naturalistas esa es la única manera de responder este tipo de preguntas, lo que tiene como consecuencia una restricción de la explicación en la antropología social. En efecto, otro tipo de preguntas, si bien pueden no estar completamente excluidas del ámbito naturalista —como son las preguntas *qué* y *cómo*— desempeñan, en último término, un papel secundario en la práctica científica. De hecho, las respuestas a las preguntas *qué* se consideran como descripciones y las respuestas a las preguntas *cómo* remiten a análisis de tipo funcional. Pero, en ningún caso, al menos en el modelo de Hempel, se las considera explicaciones en sentido estricto.

ii. En el caso de los humanistas, debe tenerse presente lo que enuncié más arriba, cuando me referí al planteamiento de Michael Martin (1995:260) en el capítulo correspondiente a la comprensión hermenéutica (véase página 43). Se recordará que dicho autor, al examinar la tesis de los anti-naturalistas, llegaba a la conclusión que no había buenas razones para excluir las preguntas *por qué* del ámbito de una justificación humanista de la antropología social. El enunciaba que la hermenéutica hacía la siguiente afirmación: "La única tarea de la ciencia social es interpretar los significados de las instituciones sociales, prácticas, etc". Sin embargo, Martin no encuentra razón alguna, por lo menos en la tesis de Taylor que está analizando, para excluir otras tareas de la ciencia social, como por ejemplo, hacer preguntas *por qué*. En otras palabras, el tipo de pregunta empírica básica del programa hermenéutico es "qué", por ejemplo:

—¿Qué dice esta costumbre de los valores humanos?

—¿Qué significa comerciar entre los beréberes?

—¿Qué nos dice el drama pastoral (Geertz) acerca de la variabilidad humana?

Pero, además, la pregunta "cómo" es posible de realizar en la hermenéutica, por ejemplo en la forma:

—¿Cómo se produce la interpretación del fenómeno del comercio entre los beréberes?

Pero, como lo señala Martin (1995), no hay buenas razones para excluir las siguientes preguntas en el caso de la antropología social:

- ¿Por qué los tabúes de menstruación toman la forma que han tomado?



- ¿Por qué se han desarrollado de manera tan diferente en occidente y en sociedades no occidentales?

iii. Este mismo análisis puede aplicarse a la semiótica. Se recordará que la semiótica (véase capítulo anterior) partía de la afirmación de que todos los aspectos de la cultura *pueden* estudiarse como contenidos de una actividad semiótica o, en la lectura fuerte, que la cultura por entero *debe* estudiarse como fenómeno semiótico. No es de sorprender que el análisis llevara a la confirmación de la lectura fuerte, de donde sólo podíamos extraer como conclusión que sólo estudiando la cultura de ese modo se pueden esclarecer sus mecanismos fundamentales. De lo anterior se infiere que el trabajo del semiólogo de la cultura está regido por dos tipos de preguntas empíricas básicas: "qué" y "cómo". Por ejemplo:

—¿Qué mecanismos de significación y comunicación subyacen a la práctica de la paternidad entre los Chilotes y los Naga del Himalaya?

—¿Cómo funcionan dichos mecanismos?

- ¿En qué se diferencian los mecanismos semióticos respecto a esa práctica en las dos culturas?

En resumen, denomino tesis de la limitación a esta característica del programa naturalista extremo, la hermenéutica y la semiótica de constreñir el campo de investigación de la antropología social, y de las ciencias sociales en general, limitando las preguntas que pueden hacerse respecto al dominio que nos interesa: la cultura.

Como dicen Fay y Moon (1995), ni el naturalismo ni el humanismo pueden fundamentar las ciencias sociales completamente. Los naturalistas niegan la posibilidad de la explicación simbólica y los humanistas niegan la posibilidad de la teoría científica. Más se ganaría, dicen ellos, reconociendo que cada una de estas perspectivas está abordando el fenómeno desde preguntas diferentes. Los humanistas desde el *qué significa* y los naturalistas del *por qué ocurre*.

Finalmente, con respecto a la tesis de la limitación, la crítica que formulo a la hermenéutica y a la semiótica es que limitan las preguntas que podemos hacer con respecto a la cultura, ya que eliminan la posibilidad de la pregunta *por qué*. Para utilizar una expresión de Barbara von Eckardt (1993:13), diré que esto se debe a los supuestos substantivos que comparten estos marcos de investigación humanistas. Para el caso de la hermenéutica una ontología del comprender y para el caso de la semiótica una epistemología de la significación.

Con estas palabras se da por terminada la presente investigación, concluyendo que las críticas a las dos tesis mencionadas reivindican, aun cuando sea de modo negativo y no propositivo, la autonomía de la antropología social en tanto ciencia especial. Sin embargo, es honesto plantear que una justificación epistemológica positiva de la disciplina es una tarea que aún está pendiente y a la que espero contribuir.

Bibliografía

Davidson, David. 1974. *Psychology as Philosophy. Readings in The Philosophy of Social Science*. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.

Eckardt, Barbara von. 1993. **What is Cognitive Science?** The MIT Press. Cambridge, Mass.

Eco, Umberto. (1976) 1995. **Tratado de Semiótica General**. Editorial Lumen. Barcelona.

Fay, Brian. *General Laws and Explaining Human Behavior. Readings in The Philosophy of Social Science*. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.

Fay, Brian & J.Donald Moon. 1977. *What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like? Readings in The Philosophy of Social Science*. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.



- Follesdal, Dagfinn. 1979. *Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method*. **Readings in The Philosophy of Social Science**. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.
- Gasper, Philip. 1993 (1991). *Causation and Explanation*. pp.289-297. **The Philosophy of Science**. Edited by Richard Boyd. The MIT Press. Cambridge.
- Geertz, Clifford. 1973. *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. **The Interpretation of Cultures**. Basic Books. New York.
- Geertz, Clifford. 1983. **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**. Basic Books. New York.
- Geertz, Clifford. 1995. **After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist**. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Heidegger, Martin. 1984 (1927). **Ser y Tiempo**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hempel, Carl. 1942. *The Function of General Laws in History*. **Readings in The Philosophy of Social Science**. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.
- Hempel, Carl. 1965 (1988). *La Lógica de la Explicación*. pp. 247-253. **La Explicación Científica**. Editorial Paidós. Barcelona.
- Kant, Immanuel. 1784 (1993). **Crítica de la Razón Pura**. Ediciones Alfaguara. México.
- Martin, Jane Ronald. 1969. *Another Look at the Doctrine of Verstehen*. **Readings in The Philosophy of Social Science**. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.
- Martin, Michael. *Taylor on Interpretation and the Sciences of Man*. **Readings in The Philosophy of Social Science**. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.
- Osorio, Francisco. 1995. **Posibilidad de una Teoría del Conocimiento Anoumenal en la Analítica Trascendental**. Trabajo presentado en el Seminario Razón, Sentido y Acción. Departamento de Filosofía. Universidad de Chile.
- Paredes, Ricardo. 1996. *Una Aproximación al Historicismo de Wilhelm Dilthey*. **Revista Mapocho**. Nº40. 65-82. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago.
- Ricoeur, Paul. 1971. *The model of the text: meaningful action considered as a text*. **Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation**. Edited, translated and introduced by John B. Thompson. Cambridge University Press. 5th edition. 1985.
- Ricoeur, Paul. 1975. *The hermeneutical function of distanciation*. **Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation**. Edited, translated and introduced by John B. Thompson. Cambridge University Press. 5th edition. 1985.
- Ricoeur, Paul. 1975. *The task of hermeneutics*. **Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation**. Edited, translated and introduced by John B. Thompson. Cambridge University Press. 5th edition. 1985.
- Ricoeur, Paul. 1981. *A Response by Paul Ricoeur*. **Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation**. Edited, translated and introduced by John B. Thompson. Cambridge University Press. 5th edition. 1985.
- Ricoeur, Paul. 1976 (1969). *Introducción. El Simbolismo del Mal*. Ediciones Megápolis. Buenos Aires. Traducción al castellano de la tercera parte de *Le Conflict des Interpretations* por María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas.
- Taylor, Charles. 1971. *Interpretation and the Sciences of Man*. **Readings in The Philosophy of Social Science**. Edited by Michael Martin & Lee C. McIntyre. MIT Press. Massachusetts. Second Edition (1994) 1995.



Thompson, John B. 1981. *Editor's Introduction*. **Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation**. Edited, translated and introduced by John B. Thompson. Cambridge University Press. 5th edition. 1985.

Toledo, Ulises & Francisco Osorio. **Síntesis y Comentarios Parte Primera de la Lógica de la Explicación Científica de Carl Hempel**. 1997. Documento de Trabajo

Tylor, Edward. 1871. *Cultura Primitiva*. Bohannon, Paul & Mark Glazer. **Antropología: Lecturas**. McGraw-Hill. 1993. Madrid.

Vallejos, Guido. ms. **Semiótica y Ciencia Cognitiva**.

Vallejos, Guido. 1985a. La Semiótica de la Significación o el Tránsito desde el Código hacia el Hipercódigo. **Revista Trilogía**. 5 (9): 42-53. Diciembre.

Vallejos, Guido. 1985b. **Glosario de la Semiótica General y la Semiótica Textual de Umberto Eco**. Publicación Especial N°32. Serie Textos. Departamento de Filosofía. Universidad de Chile.

Vallejos, Guido. **La Categorización Semiótica de la Ideología**. Publicación Especial N°40. Serie Ensayos. Departamento de Filosofía. Universidad de Chile.