

Entre el empirismo y la teleología en antropología social

Harold Hernández Lefranc

 <https://orcid.org/0000-0003-4912-5931>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
hhernandezl@unmsm.edu.pe

RESUMEN

Labor ardua para el antropólogo como etnógrafo, responsable de ejecutar trabajo de campo, es delimitar (establecer límites) y configurar (dar forma a lo que no suele tenerla) la abundante información a la que eventualmente accede. Problema serio es hallar la racionalidad de los procesos sociales, es decir, hallar las relaciones causales o de concomitancia entre los heteróclitos factores o variables que configuran los procesos sociales, que siempre son históricos. El empirismo extremo es un error epistemológico, como también lo es aquello a lo que se denomina teleología. El nominalismo como estrategia epistemológica y aquello que implica, puede ser la vía para salvar los extremos. El presente texto, siguiendo la breve biografía intelectual de un savant, un personaje de Borges, ofrece, ayudado por algunos teóricos fundamentales de las ciencias sociales, algunas pistas que guían a un buen término.

Palabras clave: *Empirismo, Causalidad, Teleología, Nominalismo, Funes el memorioso*



ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIII, N° 54, 2025, pp. 263-281

Recibido: 24/04/2021. Aceptado: 06/05/2024.

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202501.009>

Between Empiricism and Teleology in Social Anthropology

ABSTRACT

An arduous task for the anthropologist as an ethnographer; responsible for carrying out field work, is to delimit (establish limits) and configure (give shape to what doesn't usually have it) the abundant information that may eventually be accessed. A serious problem is finding the rationality of social processes, that is, finding the causal or concomitance relationships between the heteroclitic factors or variables that make up social processes, which are always historical. Extreme empiricism is an epistemological error, as is what is called teleology. Nominalism as an epistemological strategy and what it implies can be the way to bridge the extremes. The present text, following the brief intellectual biography of a wise man, a character of Borges, offers, helped by some fundamental theorists of the social sciences, some clues that guide to a good conclusion.

Keywords: *Empiricism, Causality, Teleology, Nominalism, Funes el memorioso*

ENTRE EL EMPIRISMO CRASO Y LA BÚSQUEDA DE LA EXPLICACIÓN DE LOS PROCESOS SOCIALES

Borges refiere a Ireneo Funes como un hombre de diecinueve años que al recobrar el conocimiento, fruto de un accidente con un caballo en que lo perdió, experimentó para siempre hasta su muerte una memoria verdaderamente extraordinaria, excepcional. Tenía tal capacidad de memoria que podía recordar y describir todos los vástagos, racimos y frutos de una parra. Era capaz de recordar todos los sueños en absolutamente todos los detalles, hasta los más nimios e insignificantes. Era capaz de reconstruir en su memoria todo un día entero, lo que le tomaba asimismo todo un día entero. Llegó a decir, quizá ufano, que él tenía más recuerdos que el que tuvieron, tienen y tendrán todos los hombres desde el origen de la humanidad. Pero, quizá triste, también decía que su memoria es un vaciadero de basura. Tal era la capacidad de Ireneo que pensó, como John Locke, un idioma en que pudiera haber una palabra precisa para absolutamente cada piedra o rama de árbol del mundo entero, o para cada hoja de cada árbol del orbe, pero aun este quizás infinito glosario pudo parecerle demasiado general, aunque también algo finalmente inútil. El autor-narrador llega a decir: «No sé cuantas estrellas veía en el cielo». Pero también dice casi al finalizar la breve narración que sospecha que Funes no era muy capaz de pensar, porque en su atiborrado mundo mental había solo detalles, siendo que «pensar es olvidar las diferencias, es generalizar, abstraer» (Borges, 2015, p. 134). Este relato puede hacernos pensar que pensar —no solo dentro de las disciplinas académicas de las humanidades o las ciencias sociales, sino también en la vida diaria del sentido común—, no es solo o fundamentalmente describir, compulsivamente hasta el infinito, todos los detalles de absolutamente cada hecho o evento, a tal punto de hacer de la memoria un vaciadero de eventos inservibles o infecundos a la conciencia del hombre de la calle o del hombre de las ciencias sociales.

Así, este relato de ficción nos hace pensar que el ejercicio de la memoria es deseable, digno, adecuado, pertinente, pero que el extremo de memorizar literalmente todo, la capacidad de describir absolutamente todo, hasta la mínima insignificancia, es absurdo. Y que pensar es generalizar, abstraer, precisamente una de las funciones del discurso al que pudiera llamarse al menos preliminarmente académico o científico o ilustrado, incluido el de la historia y del historiador, pero también incluida toda forma de discurso, aun el del sentido común y la cotidaneidad. Pero quedémonos con el discurso académico, científico o ilustrado, y el ejercicio propio de pensar en ese espacio —ya que puede practicarse el ejercicio de pensar en el ámbito del sentido común y en cualquier otro espacio o ámbito—: pensar es olvidar las diferencias, pero no en un sentido negativo, sino positivo, es decir, generalizar. Esta ficción del maestro, veladamente propone que el discurso —el verbo, el pensamiento— es salir del episodio, del evento, de la anécdota, de la singularidad, de la idiosincrasia finalmente. Que el pensamiento es trascender el vaciadero de hechos, no digo propiamente infinito, pero enorme, con el fin de abstraer. Pensemos en ‘abstraer’. Esto es, separar un aspecto, significativo, de la realidad, desde cierto interés o consideración, para conocer mejor su parte, su función, su juego, su trabajo, su papel, su presencia como factor o actor, es decir, como productor, como causa. Una palabra cercana es ‘analizar’, que significa descomponer, distinguir, separar, siendo que lo que se persigue es describir y explicar.

Y aquí ya nos es evidente que entramos al campo propio de las ciencias sociales: actividades marcadamente propias de las ciencias sociales, puntualmente de la antropología social, son describir y explicar. Y, como podemos entender, gracias a «Funes el memorioso», es absurdo, patológicamente neurótico, rememorar y trasladar desde la realidad que está ahí afuera de cada uno de nosotros que es la realidad social, todos y cada uno de los hechos, muchos de ellos, insignificantes, al plano del discurso, finalmente del verbo escrito, del texto. Describir, así, es abstraer, seleccionar solo un limitado número de hechos y de tipos de hechos, que hagan sentido con el aspecto que desde la inteligencia del antropólogo, interesan. Es decir, debemos tener cuidado con creer que la prolíjidad del detalle o el volumen de la información, deciden una buena descripción o una mejor explicación. Se abstraen los aspectos significativos de los procesos que interesan conocer. Esto hace pensar en que un nivel más arduo de abstraer es explicar.

Al respecto pueden ayudar algunas ideas de J.H.M. Beattie (1975): precisando que la antropología social se enfoca en los sistemas de relaciones sociales institucionalizadas, y las creencias y valores intrínsecos a ellos, entiende que las

relaciones sociales son las formas en que la gente se comporta cuando refiere este comportamiento al comportamiento de los otros.¹

Aquí un aspecto importante para con las consideraciones técnicas y de método y de epistemología del antropólogo social: el comportamiento de los agentes sociales observado por el antropólogo, como dato, es solo consecuencia, o más bien signo, de algo que no está en la realidad más empírica, sino de modo tácito, velado, oculto, del estatus, de las sutiles relaciones siempre delicadas, políticas, frágiles, críticas, entre agentes sociales. Beattie dice que el estatus no se observa, se infiere. Es decir, no está ahí, como una piedra tallada o una cacerola o una lanza. Además, siendo que el objeto o proceso o sistema que interesa al antropólogo tiene alcances limitados —al antropólogo no le interesa literalmente todo—, este solo rescata una suma de formas de comportamiento y tipos de acciones significativas y de efectos materiales muy precisos. No le interesa el infinito de otros aspectos que constituyen la producción humana social, que es aquello a lo que puede llamarse cultura, ese *complex whole*, siguiendo la definición de cultura de E. Tylor (1920 [1870], p. 1).

Entonces, describir no se limita a señalar lo que está afuera, porque gran parte de lo que sucede supone relaciones intersubjetivas, llamémosles así; y explicar supone añadir sentido a lo que sucede *de facto* a lo descrito, no solo objetos, sino comportamientos más bien reiterados, regulares, regulados, reglados, constantes, repetitivos, no episodios infinitos. Explicar, dice Beattie, es encontrar sentido desde la relación de los hechos entre sí, y entre los cuales, podríamos añadir, en principio el sentido común no halla relación.² Entonces, la acción de explicar, es decir, de relacionar los hechos, no está en la realidad; así, el antropólogo, al practicar etnografía y etnología, añade sentido.

Pero qué es explicar, o mejor, en qué consiste en explicar. Beattie, sintetizo, distingue cuatro maneras de «relacionar hechos»:

1. La explicación histórica

Hacer racional, inteligible, legible, un estado de cosas, un hecho, un proceso social puntual, un periodo, puede exigir referir un estado de cosas anterior, preexistente. Se rescatan, narran, precisan, describen, hechos del pasado, para explicar los presentes. Un estado de cosas presente deriva de un estado

¹ Esto hace pensar en el concepto de «acción social» de la sociología comprensiva (Weber, 1996).

² Puede revisarse una glosa de la relación entre describir y explicar de Beattie, en Hernández Lefranc (2022).

de cosas anterior, entendiéndolos como una relación de causa-efecto. Puede entenderse que *grossó modo* es la explicación que ofrece el historiador, sumado este tipo de explicación a otros.

2. *La explicación que se basa en factores mediadores*

Hallar, por ejemplo, por constantes y variaciones estadísticas, la relación entre instituciones, prácticas o factores, que el sentido común no descubre, por hallarse estas en una relación no evidente o ser la relación contraintuitiva. El autor remite como ejemplo la frecuencia estadística de suicidio, mayor o menor, y su correlato con la pertenencia de los sujetos a determinadas categorías sociales, el ámbito de la adscripción a la familia, o a estados nacionales o a formas de integración social, o pertenencia a instituciones religiosas. Es decir, mayor o menor integración a diversas formas sociales. Así, halló tasas constantes y características de suicidios, que no subían o bajaban notoriamente a lo largo de diversos períodos, en diferentes categorías sociales: solteros, casados, casados con hijos; varones en períodos de paz o de guerra; militares de alta graduación o soldados rasos, en épocas de paz o de guerra; católicos, o judíos, o protestantes; etc. Así, halló que el suicidio es un hecho social, en tanto no es fruto de la decisión azarosa, gratuita y libérrima del individuo, sino que su causación en términos de tasa o tendencia se vincula al nivel de integración social.

3. *La explicación teleológica*

El investigador explica cuando descubre que lo que pretende explicar es causa de una consecuencia, la cual es su razón de ser, dentro de un complejo significativo, dentro de un sistema de funcionamiento. El investigador demuestra que lo explicado contribuye al funcionamiento de un sistema. Siguiendo al autor, el fin, con el que se explica un hecho, puede ser concebido o pensado como tal por los actores sociales. Precisa que el comportamiento consciente de los individuos apunta a logro de fines, y que actúan parte del tiempo teleológicamente. Debe decirse además que los actores sociales, por razones en general que podríamos llamar políticas, justifican su comportamiento, conscientemente, con arreglo a una lógica finalista.

Al respecto puede añadirse que entre las explicaciones del antropólogo y las de los actores sociales pueden existir coincidencias, cercanías y similitudes. Eventualmente, los actores sociales pueden leer y eventualmente vulgarizar las lecturas, hipótesis, interpretaciones o explicaciones del investigador. Por

razones de carácter más bien pragmático o interesado políticamente o con el fin de generar identidad o legitimidad social, los actores sociales pueden acudir a las explicaciones de los investigadores, o bien solo por el hecho de saberse importantes, remiten a que están siendo investigados. Esto, dentro de toda una gama de alternativas y posibilidades de, llamémosle, *contaminación* de la realidad de las relaciones entre los actores sociales, de los procesos sociales *de facto*, versus los textos de investigación publicados, la ejecución de la investigación, su publicidad, o la personalidad y autoridad de los investigadores sociales.

Huerta-Mercado (2018), en la recensión de un libro de Juan Ossio, evidencia un ejemplo concreto de la interacción entre lo que produce el antropólogo como etnógrafo (libros) y los actores sociales: refiere que en una de sus varias estancias en Andamarca, luego del periodo de violencia, observaba que las nuevas generaciones retornaban y retomaban las ceremonias y rituales vinculadas a la limpia de acequias; y que lo que llamó poderosamente su atención fue que entre las diversas ofrendas dispuestas sobre una mesa ritual, se hallaba el libro sobre parentesco de Andamarca de Juan Ossio, abierto, y que era consultado por los jóvenes como una suerte de manual o guía para reconstituir la mesa ritual de limpia de canales de regadío, libro de antropología que suplía en cierto sentido la memoria dañada por la violencia política.

Giddens (1994), sobre la relación entre la modernidad y la sociología, las ciencias sociales en general, entiende que aquella tiene una índole marcadamente reflexiva, que en el presente los actos pueden ya no obedecer al referente del pasado, pues la tradición ya no justifica. Esta reflexividad implica que la razón reemplaza a la tradición. Pero esta, llevada al extremo, conduce a la incertidumbre. Y esta es una idea fundamental del autor: el presente vive la modernidad en extremo; la razón, al extremo. Esto es: no hay certidumbre, porque nada es dogma, nada definitivo o absolutamente cierto. Así, «conocimiento igual a certidumbre» es una fórmula falsa. Y las ciencias sociales tienen un papel protagonista en esta reflexividad de la sociedad. Así, la sociología no necesariamente analiza objetivamente la sociedad sin modificarla o variarla. Es más, los conocimientos sociológicos que llegan al público en general hacen que este modifique su comportamiento —el autor ofrece el caso de las estadísticas sobre matrimonios y divorcios, datos objetivos, pero que pueden condicionar las decisiones del individuo sobre casarse o no—. Así, el discurso de la sociología reestructura reflexivamente al sujeto de su análisis.

Sin embargo, esto no lleva a que un mayor conocimiento de la sociedad signifique un mayor control de ella, ya que la sociedad y la reflexión sobre ella no están separadas; se influencian mutuamente. Esta realidad es contraria al positivismo y optimismo de la Ilustración, que hallaba la posibilidad de una sociedad perfecta y estable a partir de un conocimiento completo y definitivo de ella.

4. *La explicación según principios generales*

La idea de que explicar es disponer el dato o el caso o el proceso, o la institución, dentro de una clase. Es decir, explicar es referir que una institución, cuyo contenido es o puede ser inédito en el registro etnográfico y, por tanto, misterioso o aun irracional, es un caso o ejemplo o concreción etnográfica de una institución social humana: racional, replicable, podríamos llamarle, editable o édita. El autor dice lo siguiente: es «poner el dato que hay que explicar dentro del marco de una explicación ya existente» (Beattie, 1975, p. 304); e indica que es el caso de M. Mauss cuando refiere el *kula* y el *potlatch* a la clase general de prestaciones.

Sin embargo, puede sernos más aleccionador aún el modo cómo en las páginas finales de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1973 [1922]), B. Malinowski, luego de describir a lo largo de casi quinientas páginas los detalles más mínimos del sistema kula, y que este nos parezca, no ya irracional, que la descripción y las razones de las acciones de los trobriandeses nos sean inteligibles, pero sí una institución inédita, se pregunte el autor si se trata de un nuevo tipo de fenómeno. Y su respuesta es, obviamente, no: afirma que el kula puede aparecer como un hecho inédito, pero aunque nuevo para los occidentales, no es único, pues dado que es un fenómeno social tan extendido y tan engarzado al resto de instituciones sociales constitutivas de los trobriandeses como parte de la estirpe humana, difícilmente pueda ser una suerte de extravío o fantasía idiosincrásica y gratuita. Hallado el kula, afirma, puede esperarse hallar instituciones semejantes en otras latitudes, pues hay antecedentes de que, descubierto un fenómeno social y cultural, se ha encontrado fenómenos similares en otros segmentos del orbe (Malinowski, 1973, p. 501). Es decir, entre la idiosincrasia o irreplacabilidad versus la naturaleza humana y la replicabilidad; entre la novedad y el exotismo versus la constante y la racionalidad humana; opta por las segundas. Y remite al hecho de que términos tipológicos replicados y extendidos en el lenguaje corriente de la antropología, como ‘tabú’, ‘tótem’ o ‘mana’, fueron términos que remitían solo originalmente a fenómenos particulares de Polinesia, de algunas tribus de indios

norteamericanos, o de Melanesia, respectivamente, pero que dada la extensión etnográfica y humana de instituciones sociales en el orbe, estos términos tornaron tipológicos. El autor dice lo siguiente:

Fenómenos de «tipo totémico» o de «tipo mana» o de «tipo tabú», dado que cada uno de ellos representa una actitud fundamental del salvaje frente a la realidad, se encuentran dondequiera que se han hecho investigaciones etnográficas.

Igualmente con el kula, si representa un tipo fundamental de actividad y de actitud humana, nueva pero no caprichosa, podemos confiar en que encontraremos fenómenos parecidos y similares en otros estudios etnográficos (Malinowski, 1973, p. 502).

Tengamos presente además que, en la narración de Borges, el personaje Ireneo pensó en un idioma en que hubiera tantas palabras como objetos en el mundo, para lograr cierta precisión en la descripción y nominalización de las entidades particulares. Algo así como un glosario abismalmente grande en número de palabras, tantas que nadie, solo Ireneo, pudiera dominar. El narrador dice que eso lo pensó también John Locke en el siglo XVII, referente fundamental del empirismo inglés, un idioma imposible en que por ejemplo cada ejemplar de cada especie de pájaro del orbe entero tuviera un nombre propio, pero que obviamente lo reprobó.³ Contrariamente al personaje de ficción, Ireneo Funes, ese glosario abismal le pareció demasiado general y ambiguo. En las ciencias sociales y en cualquier disciplina, el diccionario, el glosario, el índice analítico, no es el resultado de la investigación. Solo un simple instrumento intelectivo. No se conoce leyendo un diccionario o aprendiendo el significado de las palabras de un glosario. El glosario, el diccionario, no es la descripción ni la explicación de la realidad social ni de ninguna realidad. Es el resultado preliminar del ejercicio de pensar, describir y explicar. Es solo un artificio de alcances limitados.

Pero volvamos a Malinowski: insistiendo en que el kula no es una institución humana caprichosa, hace un breve recuento de las perspectivas de investigadores anteriores (anteriores a su publicación, de 1922), que insisten, o bien en el asunto de la continuidad temporal o evolución; o en el de las influencias entre culturas por contacto o transmisión; o en en de las influencias del medio ecológico, le llamaríamos ahora, o de condiciones materiales, sobre las instituciones sociales.

³ Es decir, puede decirse, como exageración retórica, que ni siquiera un John Locke se atrevió a tanto empirismo ultradescriptivo.

Y esto para descubrirnos un nuevo tipo de teoría, que él proponía, y que llamamos funcionalismo:

La influencia entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales y psicológicos en que se basa una institución constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora solo se han practicado de forma balbuceante, pero me arriesgaría a decir que tarde o temprano tendrán su momento (1973, p. 503).

Es decir, presume que es descubrible la racionalidad de los procesos sociales, de ciertas correspondencias entre aspectos que el sentido común vulgar no podría descubrir. Por eso afirma lo siguiente:

[...] hay un aspecto del kula al que debe prestarse atención desde la perspectiva de su importancia teórica. Hemos visto que esta institución presenta diversos aspectos que se entrelazan e influyen mutuamente. Tomando solo dos, la empresa económica y el ritual mágico constituyen un todo inseparable, influyéndose mutuamente las fuerzas de la creencia mágica y los esfuerzos humanos (1973, p. 503).

Esto es, la segunda y la tercera manera de «relacionar hechos» de J.H.M. Beattie. No obstante, E.E. Evans-Pritchard, alumno en su momento de Malinowski, entre 1924 y 1930, imputa a su profesor de incapacidad precisamente de *explicar* qué es el kula:

Después de haber descrito con muchos pormenores los intercambios *kula* y un gran volumen de información periférica, finalmente Malinowski hace el intento de explicarnos el significado del *kula*. El intento es un fracaso porque no nos ofrece interpretación sociológica de ningún tipo. ¿Por qué? Malinowski no tenía ni idea de lo que era un análisis abstracto y, por tanto, de estructura (1974, pp. 251-252).

Es aquí pertinente precisar la exigencia que hace este autor a su antiguo profesor: puede entenderse que la estructura no es solo una palabra que permita al investigador contar de modo un poco más abstracto en qué consisten los intercambios entre que económicos y ceremoniales del kula en las islas Trobriand. Se exige que el investigador halle en qué sistema de relaciones sociales recalca el intercambio, en qué forma concreta de institución real se sustentan los intercambios, pues se puede dar el caso de un «empirismo abstracto», si cabe la palabra, como método etnográfico, y en donde lo sustantivo sea, no obstante, la abstracción, el empirismo, y por tanto finalmente no exista explicación propiamente tal. Siendo severo el reproche, no deja de tener asidero: luego de criticar que solo se refieran vínculos

entre acontecimientos reales y que el análisis no sea sino solo un comentario, Evans-Pritchard afirma lo siguiente:

[...] no se nos transmite nada sobre las interrelaciones políticas de las comunidades implicadas en el *kula* y nada sobre el sistema de parentesco, sino incluso que se omiten los hechos esenciales respecto al *kula*. Malinowski no nos dice quién comerciaba con quién; no nos dice nada de las interrelaciones de las personas que componen las aldeas que toman parte en el *kula*; y así sucesivamente (1973, p. 252).

Aquí las abstracciones que exige el autor son *política* y *parentesco*, porque estas instituciones constituyen la misma realidad de reglas o regularidades, las que sostienen el intercambio kula. Pero el sistema de parentesco, a través del cual presuponemos, entre otras institucionalidades, fluye el intercambio ceremonial y económico, no se refiere en el análisis, con sus reglas y principios. Además, Evans-Pritchard reclama lo siguiente: acepta que en términos de las motivaciones de los trobriandeses estos hacen magia para proteger y hacer florecer sus cultivos y para que sus canoas naveguen. Pero que lo que ahí se describe en términos de relación entre magia y economía es solo «[...] una interdependencia de actividades económicas y rituales en el sentido de conexión temporal y espacial, de yuxtaposición» (1973, p. 252). Pero si realmente hubiera interdependencia funcional, se pregunta, ¿podrían cultivar de otro modo o quizás en menor volumen sin la magia? Y responde que solo el método experimental o el método comparativo podrían contestarlo. Y que precisamente el método comparativo exige los conceptos de «sistema» o «estructura»; porque el antropólogo no compara objetos reales, concretos, sino aspectos significativos de esos objetos, *sistemas* precisamente. Y remite a que él mismo ha comparado la magia zande con la trobriand, pero solo en el aspecto del encantamiento y su vínculo con las leyes de la herencia: esta es la segunda manera de «relacionar hechos» de J.H.M. Beattie. No deja de ser menos incisivo Evans-Pritchard con el asunto del método de Malinowski en «Antropología social: pasado y presente», conferencia de 1950 (1974 [1962]): la teoría funcional fue algo así como un artificio literario, que supone que, dadas ciertas condiciones, ningún aspecto de lo social puede ser sino lo que es, «[...] y que cada costumbre tiene valor social, derivando así hacia un determinismo simplista, hacia la teleología y el pragmatismo». No abunda en la crítica de pragmatismo y teleología. Quien lo hace es E.R. Leach [1957] (1960).

Pueden ser aleccionadoras para todo antropólogo las críticas de Leach a Malinowski: sostiene que el sustento del empirismo del polaco es W. Wundt,

fundador de la psicología experimental, y W. James, filósofo y psicólogo norteamericano, fundador de la corriente epistemológica del pragmatismo. Siendo así, su empirismo fue llevado al extremo de concebir que solo lo que las intuiciones del observador y su intelección pueden ver es aquello que constituye la cultura; no se requiere de ningún dato fuera del presente etnográfico: «Culture consists in what the field-worker himself observes; it is intelligible in terms of the field-worker's personal private intuitions. No data outside the immediate subjective-objective present need to be considered» (Leach, 1960, p. 120).

Así, con la observación de lo aparentemente trivial y la riqueza de abundante dato, el etnógrafo desde sus intuiciones espontáneas colige que esta realidad observada, la realidad de las instituciones sociales, satisface necesidades humanas de carácter biológico. Aquí, se regrese a la teleología en el sentido del tercer modo de explicación de J.H.M. Beattie, pero en el sentido específico de que el finalismo es de carácter biológico: «The interpretations are mostly merely private intuitions, based in the minimal generalization that human beings, as members of a biological species, must satisfy their biological needs» (Leach, 1960, p. 120). Es decir, no refiere a la función social en el sentido de la corriente durkheimiana:

Malinowski borrowed the concept of social function from Durkheim [...] but transmuted it in the process. Durkheim's use of the term is unambiguous, it equates with utility: «the function of a social fact ought always to be sought in its relation to some social end (*fin*)». [...] But Malinowski changed «social end» to «biological end» and thereby loaded the argument with value judgments. Durkheim was simply concerned to investigate the relationship between social facts and their social consequences — he did not presuppose that the consequences were good [...] But for Malinowski social phenomena exist in order to satisfy needs of the biological organism (1960, pp. 123-124).

Finalmente, para lo que nos interesa, Leach observa que Malinowski dispone del término función como sinónimo de propósito. En general, la función de una costumbre es el efecto que produce. Esta idea de Malinowski puede ser la consecuencia de que sea imposible establecer relaciones causales —aquello que criticaba también Evans-Pritchard—. Y, por tanto, la explicitación de las funciones por parte de Malinowski como correlaciones, solo desde su intuición y desde la autoridad de su observación empírica: «One must face up to the epistemological problems involved in distinguishing the 'designer' and in separating out 'purpose' from 'cause' and from 'consequence', and this Malinowski most signally fails to do» (Leach, 1960, p. 132). Es decir, desde cierta explicación empirista, pragmatista y finalista, la distinción entre propósito, causa y consecuencia, es aún

más ardua que desde perspectivas teóricas más elaboradas. El sentido común no suele ayudar para con esta distinción ni para con ninguna explicación.

MÁS SOBRE CAUSALIDAD Y TELEOLOGÍA

Teleología es un nombre polisémico, como todos los nombres, de modo que se exigen siempre precisiones: Aristóteles (1985, pp. 728-729; 2014, pp. 78-79, 180-182) refiere que la palabra «causa» (*oītiov*) tiene varias acepciones. Es su idea de la clasificación de las cuatro causas: material, formal, eficiente o motriz y final. La primera, la materia inmanente de la que está hecha una cosa, o bien aquello de lo cual se hace algo. La segunda, la forma o paradigma o esencia o entidad, o la definición de la cualidad; el modelo, la definición de su esencia, lo que es o el «qué es ser». La tercera, motora, es la causa eficiente; el agente, aquello de donde se origina el movimiento; el principio primario del cambio o del reposo; el agente respecto del hecho.

La cuarta, el fin, entendida como la razón por la cual se ejecuta una acción. Y refiere como ejemplo que la salud es causa del paseo, en el sentido de que la persona pasea con el objetivo —llamémosle consciente— de lograr la salud; es decir, la salud es la causa por la cual la persona pasea; así, pasear es el medio para lograr el fin. Así como purgarse es el medio para lograr la salud. Normalmente se dispone de la palabra ‘fin’, que remitiría al griego *télos*, que no se refiere en el segmento rescatado de Aristóteles. Así, se entiende la causa como objetivo, propósito, es decir, aquello para lo cual. Así, la tercera causa es opuesta a la cuarta: el traductor y anotador de la edición de 2014, T. Calvo, refiere lo siguiente sobre estas: «La primera es aquello *de donde* se origina el movimiento, esta es aquello *hacia lo cual, para lo cual* el movimiento tiene lugar» (2014, p. 79, nota 15). Es decir, el agente eficiente (tercera causa) ejecuta una acción con arreglo a una finalidad (cuarta causa). El agente es la causa de la acción que modifica una cosa con arreglo a un fin, el cual fin es la causa que motivó la acción del agente, que actúa desde una motivación que podría presumirse consciente o no consciente. Pero quiero insistir en esto: Aristóteles privilegia la causa final: «La causa final es el bien por excelencia y el fin de los demás seres» (1985, p. 129, traducción de Blánquez y Torres). O bien: «El «aquello-para-lo-cual» pretende ser lo mejor y el fin de las demás cosas...» (2014, p. 182, traducción de T. Calvo).

Casi dos mil años luego, Francis Bacon (†1626), suerte de propagandista de la incipiente ciencia moderna, replicó a Aristóteles, desestimando aquello a lo

que podemos llamar esencialismo y finalismo de Aristóteles, y propuso limitar la ciencia como una técnica y un método. *Novum Organum* [1620] retoma las cuatro especies de causas: la materia, la forma, la causa eficiente, y la final, de Aristóteles; pero hace denuestos contra la cuarta causa de la tipología aristotélica: «... dista tanto la causa final de servir a las ciencias, que más bien las corrompe, a menos que se estudien las acciones del hombre». Es decir, el foco debe ser las acciones del hombre, el hombre como autor o factor o causa. Precisa: «... conocer verdaderamente, es conocer por las causas» (Bacon, 1984, p. 121).

Partiendo de los hechos reales de la naturaleza, elogia la búsqueda de la ley: es decir, si bien en la realidad solo hay hechos, la ciencia trasciende el dato por el dato; y busca la ley, la constante, la réplica, la fórmula:

Aun cuando en la naturaleza no existen verdaderamente más que los cuerpos individuales que realizan actos puramente individuales sujetos a una ley, en la ciencia, sin embargo, es la ley, es la investigación, el descubrimiento y la explicación de la ley, lo que constituye el fundamento, tanto del conocimiento como de la práctica (1984, p. 122).

A esa ley, Bacon le llama *formas*, la segunda especie de las causas. Y la entiende como medular, porque conocer la forma, la ley, supone replicar al antojo la relación causa-efecto en el ámbito práctico de la ciencia, es decir, en la técnica, o mejor, en la tecnología: «... del descubrimiento de las formas resulta una teoría verdadera y una amplia práctica» (1984, p. 122). Así, conocer las formas, la ley, es comprender la unidad de la naturaleza más allá de las desemejanzas, del caso aislado, del evento único, insignificante, azaroso, histórico, pero nimio.

Hasta aquí, rescato de Bacon: 1. La teleología se relega a metafísica, subjetividad, abstracción, impertinencia que obstaculiza el conocer por las causas y tener poder sobre la naturaleza. Por eso el primer precepto del libro: «El hombre [...] ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de la naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede» (1984, p. 33). Empirismo y racionalismo. 2. La forma, la ley, significa evidentemente trascender lo inestable, lo pasajero, el evento, la insignificancia, el atiborrarse de datos y eventos inconexos, la actitud de nuestro *savant* Ireneo, lo que llamábamos, en el primer ítem, empirismo craso. Y descubrir la *forma*, en definitiva, la ley, el principio que está más allá del accidente, y replicarlo; comprender la unidad, no solo describir, sino explicar, abstraer, hallar el sistema.

ESENCIALISMO, NOMINALISMO, LAS FORMAS Y LOS HECHOS INDIVIDUALES

Lo desarrollado en el ítem anterior lleva a sostener algunas ideas de implicancias importantes en las ciencias sociales que pueden ser consideradas como epistemología cuando se ejecuta una investigación, en especial en la antropología social. Se refirió sintéticamente que la crítica de Bacon a Aristóteles era la de ser esencialista y finalista, términos que guardan contigüidad. Se ha expuesto a qué se refiere Bacon con finalismo: la causa final no sirve a las ciencias.

El esencialismo es otra de las bestias negras de lo que podemos llamar la ciencia moderna: Aristóteles, siguiendo con el tema de las causas, afirma que «[...] una causa decimos que es la *entidad*, es decir la *esencia* [...]», y explica: «[...] el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es la causa y principio [...]» (2014, pp. 78-79). El traductor anotador, Calvo Martínez, refiere respecto a ‘τὸ τι ἐν εἶναι’ que su traducción literal sería «qué es ser», podríamos llamarle también ‘lo que es’, pero que él prefiere el término ‘esencia’, porque, afirma, lo que la fórmula expresa es «la esencia de una cosa en cuanto contenida en su definición» (2014, p. 79, nota 13). Más adelante, cuando Aristóteles sigue tratando el tema de la esencia, el anotador refiere lo siguiente: «Aristóteles establece, en primer lugar, que la esencia de una cosa es lo que se dice que esta cosa *es por sí misma*» (2014, p. 240, nota 335). Y más adelante Aristóteles afirma: «... hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición», a lo cual Calvo Martínez anota: «La esencia [...] es, pues, *lo expresado en la definición*; todo nombre que *refiere* a una entidad (por ejemplo, ‘hombre’) *significa* la unidad de una esencia que, a su vez, es ex-plicada o des-plegada en su definición» (2014, p. 242, nota 340). Finalmente, Aristóteles dice que toda realidad singular y su esencia son la misma cosa, y no accidentalmente, y que «... conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción «se muestra» que ambas son una misma cosa» (2014, pp. 247-248). Esto es, identidad entre el ser, la definición y el accidente.

Así, podría preguntarse uno qué conocimiento sería el apropiado para este tipo de concepción de la realidad. Desde la ciencia moderna podemos buscar la respuesta, marcadamente crítica, en K. Popper (2010): el conocimiento intuitivo. Es decir, aquello que está reñido con el conocimiento científico moderno. Afirma el filósofo vienes que Aristóteles entendía que el conocimiento se obtiene en último término a través «... de una captación intuitiva de la esencia de las cosas»; y remite a dos segmentos del griego: que *solo podemos conocer una cosa conociendo su*

esencia; y que conocer una cosa es conocer su esencia (Popper, 2010, p. 228); agrega que este pensaba que lo que se señala con las definiciones es la esencia de las cosas, de modo que no se hace otra cosa que explicar el significado del término (2010, p. 231), como lo que se hace con las oraciones corrientes. Pero que esta concepción es lo más lejana de la propia de los métodos de las ciencias modernas, especialmente las ciencias empíricas. En estas —hay que consignar a las ciencias sociales—, nunca se está seguro de hallar definitivamente la verdad, en el sentido de encontrar resultados definitivos; y más aún, podríamos decir, considerando que las ciencias sociales son ciencias históricas, cuyo objeto es el tiempo, el transcurso, y la suma de subjetividades condicionadas por factores de origen heteróclito: biología, pero también ecología, pero también desarrollo tecnológico, pero también variables organizacionales, pero también complejos psicológicos, pero también cierta libertad individual, pero también accidentes o variables no percibidas por el investigador. Agrega Popper que tampoco hay pruebas, si por «prueba» se entiende un razonamiento que decida de una vez y para siempre la verdad de una teoría. Así, no hay un conocimiento de una vez por todas, de carácter enciclopédico y acumulativo (2010, p. 230).

A esto Popper le llama esencialismo, y lo explica: una concepción esencialista lee las definiciones, las oraciones, de izquierda a derecha, insistiendo en la fórmula definitoria, es decir simplemente en el nombre que debe ser definido. Pero debe considerarse que se trata solo de un rótulo. Así, la interpretación nominalista, por el contrario, debe suponer que el uso verdaderamente científico de las definiciones debe caracterizarse por una lectura de derecha a izquierda, entendiéndose que las definiciones solo son rótulos o símbolos para abreviar una exposición. Pero además debe considerarse que preguntas como ¿qué es la vida? o ¿qué es la gravedad?, no tienen ninguna significación en la ciencia (Popper, 2010, p. 231-232). En resumen, de Aristóteles, críticamente Popper señala que «... se trata aquí de una verdadera teoría de la intuición intelectual, donde se afirma que esta se pone en contacto con su objeto, la esencia, y llega a convertirse, incluso, en una misma cosa que su objeto. «El conocimiento concreto es idéntico a su objeto»» (2010, p. 229). Sin embargo, Popper se cuida de precisar que el nominalismo que propone es solo de carácter metodológico; es decir, no dice nada sobre el problema metafísico de los universales, y por tanto de la asimilación del ser y su definición. Su nominalismo es metodológico, no metafísico (2010, p. 670, nota 38).⁴

⁴ Esto hace pensar para con la antropología en la disposición que el investigador hace de las definiciones y de los conceptos clave de carácter explicativo. Piénsese en el concepto o defi-

Foucault (2019 [1976]) es un investigador que desde otra corriente, diversa de la de Popper, reclama también el nominalismo como estrategia metodológica o epistemológica. ¿En qué sentido? Respecto al poder, *hay que ser nominalista*, dice. Es decir, concebir el poder no como una institución, sino solo como el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad (2019, p. 86). Así, postula un resumen de consideraciones al respecto, que nunca suponen, como puede constatarse, definiciones en el sentido de Aristóteles, ni mucho menos: el poder se ejerce; la relaciones de poder no son exteriores respecto a otras relaciones, sino que son inmanentes a ellas; el poder supone efectos de desigualdades, pero también condiciones de estas. No obstante, no constituyen superestructura, sino que tienen un carácter productor (podríamos llamarle causal, son causa). Y quizá lo más importante de estas consideraciones de Foucault: las relaciones de poder son inteligibles [es decir racionales, entendibles, descriptibles, analizables, explicables] precisamente porque no son solo efecto «en términos de causalidad», de un momento desde el cual el poder solo es el resultado de una explicación que le viene de fuera (2019, p. 87).

En el segundo ítem también se refería esta idea de Bacon sobre lo que él entiende en lo fundamental del conocimiento, pero también de la práctica del hombre: que si bien en la realidad no hay sino individuos que realizan actos individuales, estos están sujetos a una ley. Más allá de las limitaciones de la epistemología de Malinowski, que han señalado oportunamente sus críticos, como hemos visto (Leach [1960] y Evans-Pritchard [1974; 1987], entre otros), debe rescatarse esta continuidad del pensamiento inductivista no extremo de Bacon, en Malinowski, pero que este aplica no a los hechos de la naturaleza, sino a los sociales y humanos. Podría decirse así: que la ley no se ve, pero *es, forma*, en el sentido de verbo: moldea, configura, supera la suma informe de las materias más desemejantes. Esta consideración pondría orden en la cabeza del personaje de Ireneo Funes; es la epistemología que propone Malinowski en su publicación de 1935; es la idea de que los «hechos» no existen, sino que los construye el investigador; le llama «redacción constructiva»:

[...] el investigador de campo debe construir constantemente; debe poner los datos aislados en mutua relación y estudiar la forma en que se integran [...] los «hechos» no existen en la realidad sociológica, ni tampoco en la realidad

nición, o mejor, de las decenas de definiciones de ‘cultura’. Postulo que se exige reflexión sobre si el concepto ‘cultura’ y la propia cultura explican, o son un concepto y una realidad que exigen ser explicados a su vez o en lo fundamental.

física; esto es, no habitan en el continuo espacial y temporal abierto al ojo no preparado. El observador tiene que construir los principios de la organización social, de la constitución legal, de la economía y la religión, a partir de una multitud de manifestaciones de diversa significación e importancia (Malinowski, 1977 [1935], p. 335).

Quizá podamos llamarle *alcance* a aquello que el etnógrafo debe definir, en el sentido de establecer los límites o el término formal de aquello a lo que pretende conocer, describir y explicar. En su publicación, Malinowski trabaja, para el caso, el régimen de explotación de la tierra de los trobriandeses, y cómo esta —llámemosle— institución, en el sentido de relaciones concretadas en comportamientos pautados y expectativas más o menos coordinadas, no está en la realidad, como real puede ser un cántaro o una azada:

[...] esta idea [el régimen de explotación de la tierra] tiene que ir surgiendo gradualmente de los datos que tiene ante sí, debe saltar sin cesar de la observación y los datos acumulados a la configuración teórica, para luego volver otra vez a los datos recogidos (Malinowski, 1977, p. 339).

Así, podemos concluir con Malinowski: «El verdadero esfuerzo mental, el trabajo realmente doloroso y difícil no es tanto «conseguir los hechos» como dilucidar la importancia de estos hechos y sistematizarlos en un conjunto orgánico» (1977, p. 340). Es este el esfuerzo mental imposible para Ireneo Funes, el *savant* de Borges, en cuyo abarrotado mundo «no había sino detalles casi inmediatos» (Borges, 2015, p. 135).

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1985). *Metafísica* (Trad. Blánquez y Torres). Sarpe.
- Aristóteles. (2014). *Protéptico. Metafísica* (Trad. T. Calvo). Gredos.
- Bacon, F. (1984 [1620]). *Novum organum*. Sarpe.
- Beattie, J. H. M. (1975). Comprensión y explicación en antropología social. En J. Llobera (Ed.), *La antropología como ciencia* (pp. 293-309). Anagrama.
- Borges, J. L. (2015). *Ficciones*. Debolsillo.
- Evans-Pritchard, E. E. (1974 [1962]). Antropología social: pasado y presente. En E. E. Evans-Pritchard (Ed.), *Ensayos de Antropología Social* (pp. 4-23). Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E. E. (1987 [1981]). *Historia del pensamiento antropológico*. Cátedra.

- Foucault, M. (2019 [1976]). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial.
- Huerta-Mercado, A. (2018). Juan Ossio, Etnografía de la cultura andina. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 2018. 514 p. [recensión]. *Anthropologica*, 36(41), 205-208. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201802.008>
- Hernández Lefranc, H. (2022). Algunas inconsistencias metodológicas y epistemológicas en que puede incurrirse cuando el «salto» de los datos al discurso abstracto y analítico, en la antropología social. Algunas anotaciones críticas. *Investigaciones sociales*, (47), 17-26. <https://doi.org/10.15381/is.n47.23864>
- Leach, E. R. (1960 [1957]). The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. En R. Firth (Ed.), *Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski* (pp. 119-139). Routledge & Carter Paul.
- Malinowski, B. (1973 [1922]). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Península.
- Malinowski, B. (1977 [1935]). *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas trobriand. Los jardines de coral y su magia*. Labor.
- Popper, K. (2010 [1954]). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Tylor, E. B. (1920 [1870]). *Primitive Culture. Research into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (Vol. 1). John Murray.
- Weber, M. (1996 [1922]). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.