

BIBLIOGRAFIA

acto que se halla en otro orden, en el orden de la actualidad existencial. La existencia de ningún modo es una forma, y en consecuencia "no puede ser el acto de la esencia *qua* esencia" (p. 254). Se puede decir que el *esse* es formal, puesto que es acto, pero no que es una forma.

La distinción real es una distinción entre coprincipios, no entre ser y ser: "la existencia no difiere de la esencia como un ser de otro ser, aunque, en cualquier ser, aquello por lo que un ser es y subsiste actualmente es realmente "otro que" aquello por lo que es definible como tal ser en el orden de la substancialidad" (p. 256-57).

Entre otras consecuencias que extrae Gilson del planteamiento tomista, no se puede dejar de señalar cómo el *esse* funda la energía, el dinamismo intrínseco del orden del ser: "nacido de un acto existencial, el 'ser' es a su vez un acto existencial, y del mismo modo que es efecto, así también es causa" (p. 272). Se funda así todo el orden de la causalidad tanto transitiva como inmanente —"llega a ser lo que eres"— puesto que es tarea del ser el "llevar su esencia individual a su pleno pleno acabamiento" (p. 273). Surge así, frente a la posibilidad esencial, la posibilidad existencial. El acto vuelve a fundar a la potencia.

En el último capítulo Gilson explica la cuestión gnoseológica. Este ha sido posiblemente el punto más debatido. La introducción en la edición inglesa de un doble apéndice soluciona en gran medida las dificultades

—en su mayor parte puramente terminológicas— que desde diversos sectores del tomismo se habían planteado en torno a la posición defendida por Gilson.

Se trata, en resumen, de una obra, clásica ya en la metafísica del siglo xx, que no es justo desconocer.

JORGE VICENTE ARREGUI

HARRIS, Marvin, *Cultural materialism. The struggle for a science of culture*. Random House, New York, 1979, 381 páginas.

Después de haber trazado la historia de la antropología sociocultural en su *The Rise of Anthropological Theory* (1968), Marvin Harris, profesor de Antropología en Columbia University, New York, aborda ahora la exposición sistemática de su propia teoría, el cultural-materialismo, y su confrontación con las restantes estrategias científicas. El libro está dividido en dos partes claramente diferenciadas: primera, el cultural-materialismo como estrategia de investigación; segunda, las alternativas.

En la primera parte se expone la estructura de la ciencia en general (cap. 1), la epistemología del cultural-materialismo (cap. 2), los principios teóricos del cultural-materialismo (cap. 3) y los objetivos de las teorías cultural-materialistas (cap. 4). En la segunda parte, el cultural-materialismo se confronta con otras siete estrategias dife-

BIBLIOGRAFIA

rentes para mostrar su superioridad. Se confronta con la sociobiología y el reduccionismo biológico (cap. 5), con el materialismo dialéctico (cap. 6), con el estructuralismo (cap. 7), con el marxismo estructuralista (cap. 8), con el idealismo psicológico y el cognitivism (cap. 9) con el eclecticismo (cap. 10), y con lo que el autor llama el obscurantismo (cap. 11). La estructura del libro es, pues, lineal y tersa.

Lo que Marvin Harris considera como ciencia es el procedimiento para conocer la realidad que resulta del empirismo de Hume, del positivismo lógico y del principio de falseabilidad de Popper. Junto a esto, y para delimitar más ajustadamente su concepto de ciencia, Harris lleva a cabo la crítica de algunas nociones de Popper y rechaza de plano la concepción de la ciencia y del progreso científico de Kuhn, Lakatos y Feyerabend.

“Por estrategia de la investigación científica entiendo una serie explícita de directrices que pertenecen al plano epistemológico de las variables que han de ser estudiadas, la serie de relaciones o principios que tales variables presentan probablemente, y el creciente cuerpo de teorías interrelacionadas que la estrategia tiene que hacer surgir. El objetivo de las estrategias de investigación científica, en general, es dar cuenta de los eventos y entidades observables mediante poderosas e interrelacionadas teorías sujetas a corrección a través de comprobaciones empíricas. El objetivo del cultural-materialismo en

particular es explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y similitudes socio-culturales” (pp. 26-27) La “justificación filosófica” del libro es, según el autor, que semejante intento de explicación se lleva a cabo por primera vez desde una lúcida conciencia de los métodos que se utilizan y mediante una implacable y sistemática aplicación de ellos.

La epistemología del cultural-materialismo viene dada por la categorización de su objeto en estos cuatro planos: elementos mentales, elementos conductuales o comportamentales, elementos de tipo “emic” y elementos de tipo “etic”.

La diferenciación entre lo mental y lo conductual es ya clásica, y lo suficientemente conocida como para no requerir explicaciones. En cambio, la distinción entre lo “emic” y lo “etic” la requiere. Harris arranca del pasaje de *La ideología alemana* en que Marx y Engels afirman que, contrariamente al idealismo, que toma como punto de partida para sus explicaciones la conciencia individual, el materialismo explica partiendo de lo real mismo, de la vida real tal como en sí misma es. Esta distinción es harto problemática desde el momento en que se maneja una noción indefinida e indefinible, la de *realidad*, que lleva a una dicotomía más problemática aún entre lo que es *real* e *irreal*. Para obviar estas dificultades Harris propone una distinción introducida por el antropólogo-lingüista Kenneth Pike en su

BIBLIOGRAFIA

libro *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (2.^a ed. 1967), a partir de la diferencia entre lo fonético y lo fonémico. La fonética explica los sonidos desde las partes del organismo que los producen, y clasifica las letras en fricativas, labiales, etc. La fonética se refiere a las características que dan a los sonidos de una lengua los que la hablan para dotarlos de significación. Tomando los sufijos de estas dos palabras, "etic" es utilizado para designar el punto de vista de la ciencia objetiva, y "emic" para designar el punto de vista del informante nativo*. Con esto el autor piensa haber salvado el problemático escollo de definir qué quiere decir "realidad" y "verdad objetiva". Ante la objeción, explícitamente formulada por Fisher y Werner en 1978, de que todo conocimiento es en el fondo "emic" y de que lo que el cultivador de las ciencias sociales hace, en último término, es sustituir unas categorías culturales y mentales (las de los nativos) por otras no menos mentales y culturales (las del investigador), Harris responde que la solución a ese dilema "depende por completo de que se acepte o no el conocimiento científico como portador de algunas especiales ventajas sobre los otros tipos de conocimiento. Negar la vali-

dez de la descripción "etic" es negar la posibilidad de una ciencia social capaz de explicar las semejanzas y diferencias socioculturales" (p. 45). En realidad, negar lo primero no equivale necesariamente a negar lo segundo: puede significar también el comienzo de una investigación sobre la fundamentación de esa ciencia social, pero Harris, después de haber sentado sus principios empiristas y positivistas en el capítulo primero, no ve ninguna necesidad de ulteriores profundizaciones. El problema es que tales profundizaciones se van echando cada vez más en falta a medida que, a lo largo del libro, se va perfilando lo "etic" como lo inapelablemente verdadero, de una manera que resulta insuficientemente fundamentada desde una perspectiva filosófica. Esto se pondrá más de relieve en el último capítulo, cuando Harris caracterice la perspectiva "etic" como metacultural.

La diferenciación entre "etic" y "emic" es absolutamente capital en el libro de Harris, pero su relevancia y alcance no se perciben plenamente hasta que se ve el uso que se hace de ella al criticar a las restantes estrategias científicas.

—Tras asentar sus principios epistemológicos, Harris establece los principios teóricos del cultural-materialismo suminis-

* Usaré siempre estos sufijos tal como se encuentran en inglés, sin sustituirlos por sus equivalentes castellanos «ético» y «émico», porque el adjetivo «ético» ya existe en castellano con un significado muy preciso y de cierta relevancia en las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFIA

trando su modelo de sistema sociocultural. Tal sistema consta de cinco factores: 1) modo de producción "etic" comportamental; 2) modo de reproducción "etic" comportamental; 3) economía doméstica "etic" comportamental; 4) economía política "etic" comportamental, y 5) superestructura comportamental. Los factores 1 y 2 constituyen la *infraestructura* del sistema, los factores 3 y 4 la *estructura* y el 5 la *superestructura*.

A la infraestructura "etic" corresponden los siguientes componentes en el plano "emic" y mental: etnobotánica, etnozología, cuerpo de conocimientos referentes a la subsistencia, magia, religión, tabúes. A la estructura "etic" corresponden en el plano "emic" y mental los sistemas de descendencia, la ideología política, la ideología étnica y nacional, la magia, la religión y los tabúes. Finalmente, a la superestructura "etic" corresponden en el plano "emic" y mental los símbolos, mitos, patrones estéticos y filosóficos, epistemología, ideología, magia, religión y tabúes (pp. 52-54).

Inspirándose en Marx y retomando su tesis en sentido positivista, Harris formula el principio del determinismo infraestructural en los siguientes términos: "Los modos de producción y reproducción "etic" comportamental determinan probabilísticamente la economía doméstica y política "etic" comportamental, que a su vez determina probabilísticamente la superestructura comportamental y "emic" mental" (pp.

55-56). A esto se añade la posibilidad de que la superestructura alcance cierto grado de autonomía frente a la infraestructura (p. 56).

Todavía Harris cuenta con dos factores más: el *lenguaje*, que es independiente de la infraestructura y funda la mayor parte de la superestructura (pp. 54-55), y las cuatro *constantantes bio-psicológicas* que constituyen la naturaleza humana, a saber, la necesidad de una determinada dieta, la tendencia al menor gasto de energía, las necesidades sexuales y la necesidad de afecto (pp. 62-63).

Si el lenguaje es independiente de la infraestructura y funda la mayor parte de la superestructura, queda abierto el problema de cómo acontece entonces una determinación tan fuerte de la superestructura desde una instancia menos fundante que el lenguaje, pero esta cuestión no llega a plantearse. Por otra parte, partir de las cuatro constantes bio-psicológicas es un procedimiento expeditivo para definir la naturaleza humana y sus atributos, cuestión que el autor considera espinosa, pero no es un modo de resolver el problema de cuáles son esos atributos y cómo se relacionan entre sí. Ambos problemas, en realidad, obligan a adoptar una perspectiva más netamente filosófica que la adoptada por el autor, que se mantiene más en el plano de la antropología sociocultural como ciencia positiva. Tal posición es perfectamente legítima, pero deja descubierto un flanco

BIBLIOGRAFIA

a través del cual se pueden cuestionar las conclusiones de índole teórica que se sostengan.

Una vez establecido el carácter autonómico del lenguaje y la función de las constantes bio-psicológicas, el autor pasa a definir sistemáticamente lo que entiende por infraestructura "etic" y por estructura "etic", y a explicar la función determinante que corresponde a la primera. Tal función no descalifica a la estructura y a la superestructura reduciéndolas a la condición de meros epifenómenos irrelevantes. Harris rechaza la acusación de determinista y vuelve a insistir en que el determinismo que él sostiene es probabilístico y en que admite, además, una relación de *feedback* positivo y negativo entre los medios de producción y reproducción y la economía doméstica y política. No obstante, ningún cambio social puede producirse sin la alteración de la infraestructura (pp. 71-75).

El autor dedica un epígrafe, al final del capítulo 3, a defenderse de la acusación de dogmatismo de que ha sido objeto; la defensa consiste en recordar que el cultural-materialismo está siempre abierto a la comprobación empírica de sus tesis y que no pretende excluir las demás estrategias científicas. A pesar de ello, también este libro produce la impresión de dogmatismo, que no se evita con una declaración programática porque luego, en la segunda parte, se presentan las explicaciones cultural-materialistas en términos exclusivistas frente a otras explicaciones. Incluso antes de

llegar a una confrontación con las restantes estrategias científicas, al exponer en el capítulo 4 los objetivos de las teorías cultural-materialista, lo que aparece es un programa completo para explicar del modo más satisfactorio el origen de la cultura; la regulación del incesto; los diversos sistemas de parentesco; los complejos psico-sexuales; el origen de los modos de producción neolíticos; las variedades de las sociedades tribales anteriores a la aparición del estado; el origen del caudillaje, de la desigualdad y de las clases sociales; la emergencia del estado; los diversos tipos de estado y su evolución hasta la época reciente, y el origen y difusión de las grandes religiones. Naturalmente, no se pretende dar cuenta de todo eso de modo exhaustivo; se traza un bosquejo de explicación y se remite al resto de la obra del autor para las explicaciones detalladas. Tales explicaciones dan cuenta de los fenómenos en términos de costes y beneficios y de mantenimiento equilibrado del ecosistema geográfico-económico de producción-reproducción y consumo. También las religiones se explican en estos términos, con lo que Harris pretende sustituir las explicaciones ideográficas por las nomotéticas en este capítulo de la antropología.

Casi todas las explicaciones que Harris bosqueja o insinúa son plausibles, sólo que al presentarlas como aquellas que *de verdad* dan cuenta de los fenómenos, produce la impresión de dogmatismo, porque no suele exponerlas junto a las otras como

BIBLIOGRAFIA

explicaciones complementarias, y por tanto como verdades articuladas entre sí, sino más bien como explicaciones no referibles a las otras o como excluyentes de ellas. Así, por ejemplo, se puede explicar la aparición y difusión de las tres grandes religiones (budismo, cristianismo y mahometismo) en función de las estructuras económico-políticas de los imperios en que surgen y por los que se difunden (pp. 109-110), y explicar tales estructuras desde la infraestructura que viene dada por los modos de producción y reproducción sobre los que tales imperios se constituyen; es decir, se pueden dar explicaciones de las religiones singulares según leyes generales (explicaciones nomotéticas). Pero al prescindir de las explicaciones de esas religiones singulares en función de las personas singulares que las hicieron surgir (explicaciones ideográficas), la impresión que resulta es que este segundo tipo de explicaciones es irrelevante, o que una comprensión religiosa de la religión es menos profunda, menos científica y, en el fondo, menos verdadera, que una comprensión ecológica.

La segunda parte del libro es la más fuertemente polémica. Frente a la sociobiología, que explica la aparición de la sociedad y la cultura humanas desde un código genético cuyas virtualidades emergen tan pronto como los "interruptores" del medio ambiente les van dando entrada, Harris opone la conjunción de los factores demográficos, tecnológicos y económicos

que constituyen los medios de producción y reproducción, como los verdaderos responsables de la constitución de las formas socioculturales humanas (pp. 126-127). Por una parte establece, como declaración programática, que la sociobiología, en cuanto que se elabora según los principios generales de la epistemología científica, es "aliado natural del cultural-materialismo" (p. 119), y, por otra parte, desmonta las 13 constantes etológicas comunes a los primates superiores y al hombre según E. O. Wilson (1977) como responsables de 13 características de las formas socioculturales humanas (pp. 128-133). Harris trata de mostrar que la explicación cultural-materialista hace innecesaria la explicación sociobiológica, es decir, la tesis de la base genética para las formas socioculturales.

La confrontación con el materialismo dialéctico es, al mismo tiempo, la exposición de la concepción global de la realidad del cultural-materialismo, que queda caracterizado como materialismo empirista. "Hegel representa para el materialismo dialéctico lo que el empirista David Hume para el cultural-materialismo" (p. 142), en cuanto a la epistemología, pero no en cuanto a los principios teóricos: "el cultural-materialismo y el materialismo dialéctico tienen principios teóricos similares, pero epistemologías radicalmente diferentes" (p. 141).

El rechazo de la epistemología marxista se concreta en el rechazo de la dialéctica hegeliana: "puesto que no hay cri-

BIBLIOGRAFIA

terios para identificar las propiedades y los componentes constitutivos de las negaciones, las relaciones dialécticas nunca pueden ser falseadas... La dialéctica conduce a teorías que son fundamentalmente improbables y por tanto no científicas... Porque la dialéctica no ofrece ningún criterio para decidir cuándo una diferencia constituye una negación, el marxismo dialéctico se ha convertido en un inmenso criadero de fanáticas revelaciones, finalidades sublimes y metáforas impenetrables" (p. 145).

Junto a este rechazo de la dialéctica, Harris lleva a cabo una apología del empirismo de Hume y del positivismo contemporáneo, para neutralizar las acusaciones que Lenin lanzara contra ambos calificándolos de "ciencia burguesa y reaccionaria". Dicha acusación se hace recaer sobre las estrategias eclécticas, que no aciertan a captar la realidad de la infraestructura y su función en la evolución de la cultura, a la vez que se lanza contra Lenin la acusación de "metafísico". Por otra parte, se acusa al marxismo de no haber definido bien la infraestructura y de haber acentuado en exceso el *feed-back* de la estructura y la superestructura sobre la infraestructura dejando comprometida la hegemonía de esta última.

"El hecho es que el materialismo dialéctico fue originariamente formulado para tratar con las leyes internas del capitalismo, de tal manera que dejó a Marx y Engels completamente inermes para hacer frente a

la gran masa de la prehistoria y la historia precapitalistas europeas. Ninguna estrategia que sobrevalora las contradicciones internas a costa de las relaciones externas de subsistencia, población y medio ambiente, puede hacerse cargo de las variedades específicas de las instituciones que caracterizan a las bandas, poblados y caudillajes" (p. 162). El marxismo es incapaz de dar cuenta de la prehistoria y la historia anteriores a la aparición del estado y del capitalismo porque, al no haber diferenciado entre lo "emic" y lo "etic", el conjunto de sus teorías no es más que una descripción de la evolución social en el plano "emic" del capitalismo. Por eso —apunta Harris— el marxismo es tan proclive al idealismo: "Acentuando el efecto de retroalimentación de la estructura y la superestructura sobre la infraestructura en nombre de la dialéctica, el materialismo marxista rápidamente retrocede y se disuelve en sus orígenes burgueses, pasando del materialismo dialéctico al estructuralismo, del estructuralismo al eclecticismo, del eclecticismo al idealismo y del idealismo al oscurantismo. La mayor parte de lo que se autodenomina marxismo en el mundo de hoy no es sino idealismo, eclecticismo y oscurantismo, recubiertos con retórica revolucionaria" (pp. 163-164; cfr. pp. 223-227).

La confrontación con el estructuralismo es quizá el capítulo más agriamente crítico del libro. El blanco de las críticas es aquí Lévi-Strauss, considera-

BIBLIOGRAFIA

do como un idealista que, habiendo creado en su mente un mundo imaginario de estructuras, pretende que esas estructuras, correspondientes al pensamiento y a la realidad, expliquen todos los cambios socioculturales.

A los estudios y conclusiones de Lévi-Strauss sobre los sistemas de parentesco, Harris opone los suyos propios. "Lo que el análisis estructuralista de este fenómeno deja completamente sin examinar —y que incluso bloquea— es el hecho de que los sistemas de matrimonio en las sociedades estratificadas y evolucionadas, no son primariamente sistemas de cambio en absoluto, sino sistemas para no cambiar, es decir, sistemas primariamente endógamos cuya función es concentrar la riqueza y consolidar e incrementar el control político-económico" (p. 186).

Otro de los problemas en que el cultural-materialismo se opone al estructuralismo es el de los cerdos-tabú entre los hebreos. Según la explicación estructuralista el cerdo es un animal tabú —impuro— entre los hebreos porque supone un desorden en el sistema de clasificación zoológica que ellos utilizaban. Para Harris esta explicación es "emic" y deja perfectamente intacto el problema. La verdadera razón por la cual el cerdo es tabú para los hebreos estriba en el hecho de que, tras haber sido domesticado en el neolítico y usado como alimento en amplias zonas del oriente medio y próximo, los cambios ecológicos habían hecho del cer-

do un animal antieconómico en esas zonas habitadas por los hebreos: era un animal que sólo servía para suministrar carne, sin cumplir ninguna otra función como medio de transporte, fuerza de tracción, etc., siendo, además, un competidor del hombre en cuanto que, en parte, se nutría de los mismos elementos que él (pp. 193 ss.).

Las explicaciones de Harris resultan más plausibles que las de Lévi-Strauss en orden a resolver los problemas que analiza, pero no resultan excluyentes de las del antropólogo francés. Por eso, al pretender descalificarlas absolutamente, vuelve a producirse la impresión de dogmatismo.

Puede decirse otro tanto de la confrontación con el marxismo estructuralista. Esta vez las críticas van dirigidas fundamentalmente contra Godelier y contra los norteamericanos Marshall Sahlins, de la universidad de Chicago, y Alexander Alland, de Columbia University, ambos discípulos de Lévi-Strauss. Entre los diversos problemas analizados por Harris, en los que opone al estructuralismo marxista su cultural-materialismo, está el del tabú de las vacas en la India. Y nuevamente aquí las explicaciones de Harris resultan más plausibles pero igualmente no excluyentes de las otras.

"Tanto en Mesopotamia como en Egipto, un animal cuya carne había sido consumida anteriormente empieza a resultar demasiado costoso para ser utilizado tan sólo como alimento, en virtud de cambios fundamentales en el ecosistema y en

los modos de producción. Su carne se convierte entonces en objeto de una serie de restricciones rituales. Pero el paralelismo termina aquí: el cerdo se convierte en algo abominable y la vaca en un objeto de veneración.

El intento de explicar esta diferencia específica es la prueba que las otras estrategias científicas no pueden superar. La explicación es esta: los costes-beneficios del cerdo implican solamente su utilización como carne. Cuando esta carne resulta ecológicamente demasiado cara, el cerdo entero se convierte en algo abominable, o, peor que inútil, se convierte en un peligro. Por otra parte, el tabú que prohíbe matar y comer vacas refleja el carácter indispensable de este ganado como fuerza de tracción en las condiciones de una agricultura basada en la lluvia y de una alta densidad de población" (pp. 252-253).

En el capítulo 9 Harris pasa revista a la *antropología psicológica* o escuela *cultura y personalidad* y a la *antropología simbólica* o *antropología cognitiva* a las que denomina *idealismo psicológico* e *idealismo cognitivo* respectivamente.

La polémica en primer lugar se dirige contra R. Benedict, A. Kardiner, G. Roheim, M. Walsh y B. Scandalis entre otros. Frente a las tesis de que la personalidad modal y la personalidad de base se configuran a través del conflicto edípico, Harris opone la tesis de que es la infraestructura la que determina el predominio del varón sobre la hembra y por tanto la que de-

termina la existencia del conflicto edípico mismo (pp. 258-265). No es la psicología de los pueblos lo que explica su estructura sociopolítica, sino que es la infraestructura la que determina la psicología de los pueblos y la cambia al ritmo de sus propias alteraciones.

Diversamente a como ha procedido en los capítulos anteriores, ahora Harris no selecciona problemas para realizar sobre ellos la confrontación entre otras estrategias y la suya. Aquí la discusión no se desarrolla en el plano de los problemas concretos para ofrecer soluciones mejores, sino en el plano de los principios. Por eso la impresión de dogmatismo surge de nuevo.

Lo mismo puede decirse de la crítica a los cognitivistas Goodenough, Goeghegan y Kay. Frente a ellos Harris vuelve a afirmar su posición a nivel de principios. "Para repetirlo otra vez: el objetivo del cultural materialismo es predecir tanto las ideas como la conducta desde un conocimiento de la conducta. Esto es una tarea no realizada, pero, en principio, no una tarea imposible. En cambio no puede decirse lo mismo de los proyectos idealistas de reemplazar las reglas "etics" por las "emics" y predecir desde ellas tanto las ideas como la conducta. Esto es claramente imposible en principio" (p. 211). "El principio de que las reglas dirigen o causan la conducta no es más creíble que la proposición según la cual la tierra es plana. Las reglas facilitan, motivan y organizan nuestra conducta, pero no la dirigen ni la causan.

BIBLIOGRAFIA

Las causas de la conducta han de ser encontradas en las condiciones materiales de la vida social" (p. 275). La insistencia en esta tesis no va ahora acompañada de pruebas que muestren la imposibilidad de que la conducta humana sea explicada por lo que los hombres piensan y deciden en su propia intimidad; sin duda Harris cree que lo expuesto en los capítulos anteriores es suficiente para probar que lo que los hombres piensan y deciden en su intimidad está determinado por la infraestructura. Pero lo expuesto en los capítulos anteriores no basta para producir en el lector la misma creencia que el autor tiene: esto explica que en el lector se produzca la impresión de dogmatismo, y que al autor le resulte incomprensible que se le tache de dogmático a pesar de las pruebas que aduce en favor de sus teorías.

La exposición del idealismo psicológico y cognitivo le permite al autor trazar un esquema de la antropología idealista en el que enlaza a Durkheim y Weber con Lévi-Strauss, por una parte, y a T. Parsons, Kroeber, Kluckhohn y Clifford Geertz, por otra. En el fondo, todos son tributarios del idealismo de Durkheim, que hizo consistir la esencia de la sociedad en la conciencia colectiva y en la solidaridad orgánica, a partir de lo cual la sociedad es definida en términos de cultura y la cultura en términos de ideas y valores. Lo que Harris encuentra como trasfondo de estas posiciones teóricas es una actitud ideológica que consiste en la oposición

política al marxismo desde un conservadurismo burgués (pp. 279-286).

Bajo la rúbrica de eclecticismo Harris critica el concepto de "cultura de la pobreza" elaborado por Oscar Lewis, el rechazo de Boas y Lowie del determinismo infraestructural, y el eclecticismo de Mao Tse-tung según el cual la superestructura es tan determinante como la infraestructura.

Finalmente, en el undécimo y último capítulo, titulado "obscurantismo", Harris aborda la antropología autodenominada fenomenológica en la figura de su máximo exponente Carlos Castaneda. Para Castaneda el objeto de la antropología es describir el "sistema de inteligibilidad de una comunidad" e insertarse en él viviéndolo desde dentro; dicho sistema es el que funda la verdad de lo que acontece en la comunidad en cuestión. En la crítica a Castaneda es donde aparece más claramente formulada la concepción de Harris del cultural-materialismo como la ciencia antropológica por excelencia: "El cultural materialismo mantiene que la verdad científica es un producto social, pero niega que el cuerpo de las teorías científicas difiera necesariamente de una cultura a otra. La comunidad que establece la autenticidad de las teorías científicas no es una comunidad de participantes en una cultura dada, sino la comunidad transcultural de los observadores científicos" (p. 318).

Al final del libro, como si echara de menos una fundamentación inapelable de la ciencia,

BIBLIOGRAFIA

y como si sintiera de nuevo la gravedad de la amenaza del anarquismo epistemológico de Feyerabend, Harris condena la irracionalidad del oscurantismo de Castaneda y Feyerabend en nombre del amor a la humanidad y a la verdad.

Del conjunto de la obra puede decirse que es útil para un conocimiento de las escuelas contemporáneas de antropología, e imprescindible si se quiere obtener un conocimiento en profundidad del cultural-materialismo: nada mejor para ello que acudir al trabajo en que su creador lo expone con más extensión y profundidad.

Una valoración de conjunto de las tesis de Marvin Harris lleva a cuestionar la validez y el alcance de su noción de lo "etic" como punto de vista científico. Si la ciencia es un producto cultural y el criterio supremo para comprender los productos culturales es el coste-beneficio del producto en cuestión en función de la infraestructura, entonces la comprensión y justificación de la ciencia no puede lograrse apelando a la verdad, sino a la infraestructura. Desde las tesis de Harris la posición de Castaneda y Feyerabend triunfa sobre la del propio Harris: el valor y la idea de verdad es función del ecosistema.

Ahora bien, Harris sostiene que la verdad y la ciencia son transculturales, y que desde ellas se puede decidir sobre las culturas. Pero si esto es así, junto a los productos culturales determinados por la infraestructura, hay otros factores, y precisa-

mente cognitivos, que no están determinados por ella, y desde los cuales se explican dimensiones del comportamiento humano: por lo menos el comportamiento científico. Pero entonces, ¿por qué no va a poder explicarse el comportamiento estético, jurídico, moral, religioso, etcétera desde factores igualmente transculturales como podrían ser la belleza, la justicia, el bien, Dios? Si la verdad es transcultural, ¿por qué no van a serlo el bien y la belleza? O también, si en la cultura occidental el amor a la verdad ha sido el factor determinante de la aparición de la ciencia, entonces la ciencia, "lo más genuino de la cultura occidental" según sostiene el propio Harris, no puede explicarse ni comprenderse en función de la infraestructura. Y si esto ha sido así en occidente, ¿por qué ese amor a la verdad no puede operar en otras culturas como factor determinante del comportamiento?

Inicialmente lo que Harris llama "etic" se presenta como un conjunto de factores perfectamente definidos, en función de los cuales se pueden explicar los procesos socioculturales mediante teorías permanentemente abiertas a la comprobación empírica. Posteriormente, las teorías que explican desde lo "etic" no constituyen ya un conjunto de hipótesis, sino el único conocimiento científico y verdadero de la verdadera realidad en sí. Pero eso es precisamente lo cuestionable, porque al mostrar la verdad de sus teorías (la determinación infraestructural), no

BIBLIOGRAFIA

por eso resulta que las otras teorías sean falsas (la determinación desde factores no infraestructurales, incluida la propia libertad humana). Para que, de dos teorías sobre un mismo hecho, una excluya a la otra, la relación entre ambas tiene que ser de contradicción, cosa que no ocurre en este caso.

Harris insiste en que no pretende excluir las restantes estrategias científicas, sino mostrar que la suya explica más y mejor, pero al hacerlo intenta mostrar también que las otras explicaciones son innecesarias o falsas. Es este intento el que parece frustrarse siempre, y de ahí que surja la pregunta ¿qué quiere decir que una estrategia explique "más" y "mejor" que otras?, o también la pregunta ¿qué quiere decir aquí que una teoría es "más verdadera" que otras?

El dilema que el libro de Harris deja planteado es este: si la verdad es la determinación de la infraestructura, la ciencia no puede escapar a esa determinación si ha de ser verdadera, y por tanto no basta que unas tesis sean científicas para que sean verdaderas (o viceversa): tienen que estar determinadas por la infraestructura. Si la verdad y la ciencia no están determinadas por la infraestructura, entonces la determinación infraestructural no es la verdad científica.

La manera de hacer compatible la verdad científica y el determinismo infraestructural sería sostener que la determinación de la infraestructura no al-

canza a los factores cognitivos, y que desde ellos se puede estudiar en cada caso la mayor o menor influencia de la infraestructura.

Con eso no quedarían resueltos todos los problemas. Todavía quedaría por resolver uno importante, que es el de la relación entre la infraestructura y el campo mental de los sujetos afectados por ella. Así, por ejemplo, la explicación de Harris sobre el tabú de los cerdos y las vacas es plausible: la declaración de tabú sobre esos animales es la medida económicamente más acertada que las poblaciones correspondientes podían tomar; ahora bien, los individuos afectados no tienen conciencia de haber tomado semejantes medidas económicas. Más aún, en el plano de lo "emic" se trata de normas religiosas. ¿Cómo es posible que se establezcan unas normas religiosas *porque* son las medidas económicas más acertadas, si esto último es desconocido por los sujetos que establecen las normas? Si no se quiere dar ninguna primacía a lo cognitivo habría que sostener que el ecosistema está autorregulado según una "astucia de la razón económica" más misteriosa y mágica que la "astucia de la razón" hegeliana.

* * *

Después de haberle mostrado al autor esta nota crítica, y después de haberla discutido con él, me siento en el deber —que cumplo gustosamente— de exponer aquí sus propias observaciones sobre mi crítica, sin aña-

BIBLIOGRAFIA

dir por mi parte ninguna contrarréplica.

El autor considera que la exposición del contenido de su libro es fiel y correcta, pero que la crítica está realizada desde una posición idealista que mantiene la primacía de lo "emic".

La crítica realizada en los capítulos 9 y siguientes se mantiene en el plano de los principios, ciertamente, pero —señala Harris— en otras publicaciones anteriores ha realizado la crítica a esas teorías en el plano de las explicaciones sobre problemas concretos. Por otra parte, el autor insiste en que él no rechaza las demás estrategias científicas, ni rechaza la autonomía de los diversos ámbitos culturales, porque el determinismo de la infraestructura que él sostiene es probabilístico.

Harris señala que el plano de lo "etic" no es considerado por él como un saber absoluto e inapelablemente verdadero porque, en primer lugar, es un conjunto de hipótesis abiertas a la confrontación con los hechos, y, en segundo lugar, no es independiente de la infraestructura: la ciencia también está determinada por esta última. En vez de sostener que la verdad y la ciencia son transculturales, Harris sostiene que más bien "deberían serlo".

Finalmente, Harris considera que carece de sentido objetar que hace falta conocimiento para establecer medidas de orden religioso que sean a la vez medidas de índole económica. Su respuesta a tal objeción es: " Astonishing! There is a process of selection. It is necessary for

plants to understand genetics and ecology in order for them to evolve forms adapted to deserts or jungles?".

JACINTO CHOZA

KOLAKOWSKI, Leszek, *La Filosofía positivista*. Ciencia y filosofía, Colección Teorema. Ed. Cátedra, Madrid, 1979, 262 págs.

La presente monografía es una investigación historiográfica susceptible de varias lecturas contextuales. Pues en primer lugar se debe tener en cuenta que esta obra refleja un ambiente polémico que no puede ser olvidado. No en vano Kolakowski es un conocido disidente polaco especialista en historia del marxismo que publicó esta obra en 1966 cuando estaba en su pleno apogeo la ya casi truncada primavera post-estalinista y dos años antes de que su autor optase voluntariamente por el exilio sin alternativas. Efectivamente fue en aquellos años cuando surgió entre los marxistas la vieja polémica entre positivismo y metafísica que había sido duramente reprimida durante el período inmediatamente anterior de dogmatismo estalinista. Y aunque aparentemente la obra de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, había zanjado definitivamente la cuestión, sin embargo no todos los marxistas adoptaron igual actitud ante los nuevos avances de las ciencias naturales y sociales. Pues *los estructu-*