



LA CULTURA VIVIDA
HOMENAJE AL PROFESOR

JAVIER MARCOS ARÉVALO

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA
JUAN MANUEL VALADÉS SIERRA
(coordinadores)

El reto de una Ontología de la Conciencia¹

Luis Álvarez Munárriz

Universidad de Murcia

*Because ontology is concerned with the nature of existence,
an ontology of consciousness explores the place of
consciousness in the scheme of things and events, in the
whole of being*

Karim Akerma

La posesión de conciencia es un rasgo esencial de las personas. Nadie duda de la tenencia de esta facultad pues es algo de lo que estamos totalmente seguros. Salvo que estemos dormidos, anestesiados o en coma siempre sabemos quiénes somos y donde estamos. En el discurrir de la vida cotidiana podemos desenvolvemos con un grado mínimo de conciencia, pero nunca dejamos de ser conscientes. Incluso en estado vegetativo muchos pacientes muestran signos que permiten suponer la presencia de algún nivel o grado de conciencia (Owen 2019: 526; Bayne *et al.* 2016: 104). El “instante periódico” que proponía el Nobel de Neurofisiología Sherrington, la “multiplicidad de instantes” que formulaba el filósofo Hengstenberg, el “presente subjetivo” del que habla el neurocientífico Pöppel o el “ahora saltarín” al que recientemente refiere el físico Muller, son intentos de describir los actos que conforman el constante fluir de la conciencia, tanto en estado de vigilia como de sueño. Si en alguno de estos estados el “ahora” deja de saltar, dejamos de vivir. Enlazando con esta idea se puede afirmar que el hombre es el único animal que sabe que tiene que morir, pero también el único que de manera consciente y reflexiva jamás se ha resignado a aceptar este fatal destino. De acuerdo con estas someras reflexiones podemos afirmar que, tanto desde un punto de vista estructural como comportamental, esta capacidad es tan esencial para la vida de las personas que en cierta medida se puede afirmar que somos nuestra conciencia.

¹ El presente texto es una actualización y ampliación de otro trabajo publicado por el autor (Álvarez Munárriz 2016).

Podría parecer pretencioso, pero está ponderado el enunciado: *lo esencial de nuestra existencia es la consciencia*. Es la única parte del Universo a la que tenemos acceso. El resto ya es una inferencia lógica, elaborada a partir de sensaciones. La existencia de objetos, desde casas hasta zapatos, la deducimos a partir de las sensaciones y concluimos que debe haberlos. Pero sucede lo mismo con la existencia de otras personas y, en general, de un mundo exterior a nosotros mismos, que es lo que tienen en común todos los seres y objetos que podemos enumerar (Requena 2016: 1).

En la ciencia de la consciencia actual se ha convertido en un axioma este principio: la consciencia existe. Las dudas que otrora planteara W. James sobre su existencia han pasado a la historia de preguntas retóricas encaminadas precisamente a comprender y explicar su origen, naturaleza y función; la negación de su existencia que propusiera Ryle con su metáfora del fantasma en la máquina se ha quedado en un mero juego de palabras sin capacidad explicativa; la tesis de Dennett de que la noción de la consciencia es una ilusión no ha calado en el campo de las ciencias cognitivas y de la biología evolutiva: “Si el yo consciente es una ilusión, ¿quién es el que está siendo engañado?”; además la sombra del dualismo es alargada y sigue expandiéndose por las laderas del monte de la ciencia (Kauffman 2016: 6). Pero al margen de disputas filosóficas sobre dualismo, monismo y pansiquismo, hoy nadie pone en tela de juicio su existencia. Pero si existe inmediatamente nos tenemos que preguntar: ¿Qué es? ¿En qué consiste? ¿De qué está hecha y cómo se genera la experiencia consciente? ¿Qué son exactamente las experiencias conscientes que constituyen el flujo de la mente? En suma: ¿Cuál es el estatus ontológico de la consciencia? En esta pregunta se condensa uno de los grandes retos que tiene el saber actual: descifrar el profundo misterio de la consciencia (Harris 2019: 7; Michel 2019: 106; Alvarez Munárriz 2019: 1.818; Goff 2019: 9).

El término consciencia es un vocablo que ha generado muchas disputas lingüísticas –problema fácil/difícil de la consciencia, consciencia fenomenológica/consciencia de acceso, primera/tercera persona, sentiencia/consciencia mínima, mente/consciencia, etc.–. Son también múltiples los modelos y variadas las interpretaciones que existen sobre la naturaleza de la consciencia (Zhao *et al.* 2019: 2; Dehaene 2017: 4). En esta situación debemos encontrar un punto de referencia firme desde el que podamos superar estas disputas

y poder avanzar en su conocimiento. En el contexto cultural de post-verdad que impera tanto en la sociedad como en la ciencia euro-norteamericana necesitamos una sólida base en la que apoyarnos para no caer en las garras de la especulación salvaje. Para evitarla podemos tener en cuenta esta advertencia:

Cualquier persona que se considere científico cognitivo necesita considerar las siguientes cuestiones: (1) ¿Qué es lo que constituye el carácter distintivo (científico) de la mente humana? (2) Por ejemplo, ¿es su carácter distintivo justamente una cuestión de grado o de clase? (3) Y también de manera más precisa, ¿qué tipo de investigaciones científicas son capaces de aportar luz sobre la naturaleza de la mente y sus propiedades (4) ¿Qué hace a esas disciplinas particulares, métodos y concepciones que estén bien situadas y capaces de desempeñar tal papel? (Johnson 2004: 121; Schroll 2010: 6).

Considero que únicamente podemos responderlas si partimos de la base segura que nos proporciona la Ontología. Es una rama de la Filosofía que estudia qué es la realidad y su naturaleza última, es decir, los rasgos esenciales de los diferentes tipos de realidad que coexisten en el universo. Sostengo que la única manera fértil de progresar en el conocimiento de los mecanismos elementales del pensar consciente es abordando directamente la cuestión sobre qué tipo de realidad es la conciencia. Entiendo que en la ontología se basa cualquier estudio científico de cualquier forma de ser. Las contribuciones de la Física cuántica al conocimiento de la realidad, pero también sus dudas de cómo estudiar los sistemas complejos nos han obligado a recuperar la clásica distinción entre ontología y epistemología (Fernandez Hinojosa 2017: 113; Brazzani 2019: 2). De ellas partiré para proponer una base que nos permita fijar los diferentes tipos de seres que existen en el universo y poder decidir qué tipo de sistemas poseen conciencia. Un prestigioso biólogo nos ha recordado la relevancia de este tema:

Y, para empezar, ¿qué es un individuo? Si este concepto tiene sentido, ¿es el mismo en las plantas y en los animales? La gran mayoría de los científicos actuales evita este tipo de cuestiones que afectan a los fundamentos culturales, calificándolas de “filosóficas”. Esta palabra, en la cual ponen tanta condescendencia, siempre me ha inspirado. La práctica científica

contemporánea está hasta tal punto cargada de problemas que resultan ser secundarios, que sería una lástima dejar pasar aquel que puede llevarnos hasta las raíces del ser (Hallé 2016: 117).

1. Ontología

El término ser refiere a todo aquello que existe, y es la Metafísica la rama de la filosofía que estudia el ser en cuanto ser. Sobre cualquier ser que queramos conocer lo primero que debemos preguntarnos e intentar conocer son su naturaleza y sus raíces. Pero no solamente se trata de aclarar el significado del término, sino que debemos abordar directamente el tipo de realidad que es. Pues bien, para abordar esta cuestión en el tema de la conciencia debemos partir de este principio evidente, básico y fundamental que nos proporciona el conocimiento ordinario: esta capacidad no existe en el vacío o como una entidad separada que podamos observar directamente. Existe en la medida que es ejercida por algún ser.

La vida psíquica o consciente, propia de la persona, en la rica multiplicidad y hasta diversidad de actos, se nos revela ante todo como una unidad. Los múltiples actos de pensamiento y voluntad, de sensación y apetitos inferiores, los diferentes estados de ánimo, la variedad inmensa con que la actividad psíquica se nos manifiesta en nuestra conciencia, son actos de un *ser permanente* y, más concretamente, de un yo, siempre el mismo por debajo de éstos. Aparecen todos ellos esencialmente referidos a esta unidad ontológica incambiable y distinta de ellos mismos, como a la causa de que proceden y como al sujeto, en que residen y al que modifican (Derisi 1949: 281; Piccinini 2007: 104; Alcoba González 2016: 51).

Si partimos de una reciente definición de conciencia como experiencia subjetiva (Koch 2019: 2; Ginsburg y Jablonka 2019: 9) inmediatamente nos tenemos que preguntar por el sujeto de la conciencia, es decir, por la naturaleza del ser que posee esos estados mentales. La he definido como una fuerza vital que emerge y conforma la totalidad situada del cuerpo que somos. Partiendo de esta definición considero que en manera alguna podremos explicar qué es la conciencia sin conocer el tipo de ser que es el ente vivo que la posee y ejerce, es

decir, lo que somos como seres humanos. Se puede concebir la conciencia como entidad o como proceso, pero tanto en uno como en otro caso debemos conocer la naturaleza del ser que la posee o ejerce. Si se define la conciencia como “información integrada” –teoría ampliamente extendida en el campo de la Neurociencia– necesariamente debemos conocer la naturaleza del ser que tiene la capacidad de integrarla, es decir, de realizar esa actividad. Se puede partir del naturalismo neurobiológico y reconocer la participación de las células nerviosas del cerebro, pero en manera alguna se puede comprender el origen, la estructura y la función de la conciencia prescindiendo del cuerpo que lo posee. El cerebro forma parte del sistema corporal y es necesario tenerlo en cuenta para poder explicar qué es la conciencia, pero en manera alguna identificarlos.

Un cerebro forma sólo una parte de un sistema complejo acoplado dinámicamente: un cerebro es siempre cerebro incrustado en un cuerpo, incrustado en un entorno, y es el complejo de los tres lo que constituye el sistema cognitivo (Barret 2016: 15; Doidge 2016: 357; Gare 2019: 256).

No debe extrañarnos, por tanto, que la cuestión de “qué es la conciencia” se transforme en la siguiente cuestión “qué tipo de sistemas poseen conciencia”. Es además el contexto en el que actualmente se plantea la pregunta por la naturaleza de la conciencia. No se pregunta directamente por la naturaleza de la conciencia en sí misma sino por qué clase de seres que existen en el universo que poseen conciencia. Si se repasa la literatura reciente éstas son alguna de las preguntas que se tratan de responder:

- ¿Tienen las rocas conciencia?
- ¿Manifiestan las plantas algún signo de inteligencia o conciencia?
- ¿Es necesario ser un organismo vivo para poder poseer conciencia?
- ¿Pueden los ordenadores pensar o ser conscientes?
- ¿Será posible construir un robot que posea experiencia subjetiva de sí mismo y del mundo que le rodea?
- ¿Posee la WEB conciencia propia?

Explicar la naturaleza de la conciencia remite directamente al conocimiento de la naturaleza del sistema que la posee. Y la única forma de avanzar en la respuesta adecuada a estas preguntas es a través de una ontología que estudia la naturaleza última de la realidad.

¿Cuál es la naturaleza fundamental de la realidad? Los filósofos llaman a esto la cuestión de la ontología: el estudio de la estructura básica del mundo, los ingredientes y las relaciones de las que el universo se compone en última instancia. Se puede contrastar con la epistemología, que es la forma en que obtenemos conocimiento sobre el mundo. La ontología es la rama de la filosofía relacionada con la naturaleza de la realidad; también hablamos de una ontología refiriéndose a una idea específica sobre lo que esa naturaleza en realidad es (Carroll 2016: 10; Chalmers 2009: 1).

La Ontología es una disciplina que centra su investigación en el conocimiento de la realidad. Por realidad entendemos lo que existe y que podemos sentir, percibir o conocer ya sea de manera intuitiva, racional o a través de instrumentos técnicos. Una definición más filosófica de realidad es la de Zubiri: ser de suyo lo que se es, serlo en propio. Tan importante es explicar qué es un determinado tipo de realidad como el modo como podemos llegar a conocerlo. Dentro del campo de la filosofía es la Ontología la que de manera específica estudia los diferentes tipos de entidades que existen en el universo. Aborda de manera directa la cuestión de la estructura de las cosas que existen, es decir, de la naturaleza fundamental de la variedad de cosas que existen en el universo. Unas veces de manera explícita pero la mayoría de las veces de manera implícita en todo tipo de saberes está siempre fundando las variables esenciales de los modelos que construye. En efecto, el objetivo de la ciencia tiene que ser desvelar las entidades del mundo, y posee y no puede renunciar a un fundamento y propósito ontológico. La perspectiva ontológica siempre está presente en cualquier tema que la ciencia aborda, tanto en la cosmovisión occidental como oriental.

En el campo de las denominadas ciencias humanas y sociales, así como en el de las denominadas naturales se ha producido el denominado “giro ontológico”. Se trata de una perspectiva teórico-metodológica presente en Filosofía, ciencias naturales, tecnología y ciencias de la información, Arqueología y Antropología social. Tienen como objetivo reemplazar la ontología moderna apelando a las ontologías de otros grupos humanos y primando el punto de vista de los nativos (Ferraris 2014: 37; Gabriel 2015: 10; Gabriel 2019: 1; Descola 2005: 139; Viveiros de Castro 2012: 151; González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016: 103; Holbraad y Pedersen 2017: 10; López 2019: 7). Buscan superar tanto el dualismo de *nature/nurture*, introducido por Galton, todavía presente en las ciencias naturales y sociales, así como el esencialismo de la filosofía clásica

que cosifica el concepto de cultura. Sin embargo, en la mayoría de las investigaciones actuales de manera implícita se parte de la ontología vigente en la tecnociencia. En efecto, en el campo de las ciencias humanas se propone un neo-realismo. En el campo de las ciencias sociales se ha descrito la ontología como el estudio del conjunto de propiedades que los seres humanos de diferentes culturas atribuyen a los seres y el tipo de relación que debe existir entre entidades humanas y no-humanas. Los tres ejes clave de este proyecto serían: reflexividad, conceptualización y experimentación, y buscarían un reemplazo para la ontología moderna apelando a las ontologías de otros grupos humanos (Lopez: 219: 7). En este giro de las ciencias humanas y sociales se parte de una ontología existencial que se reduce y resuelve en pura metodología. En el campo de las ciencias naturales se concentran en el cómo prescindiendo del qué y del para qué. Solo interesaba en medir y conocer el proceso porque su objetivo último era construir. Se partía del supuesto de que solamente se puede conocer aquello que se puede construir y que era cuestión de tiempo explicar con esta metodología todo lo que existe en el universo, es decir, construir una teoría del Todo (Josephson 2019: 236). Actualmente se duda de la posibilidad de construirla, pues ha tocado techo en el problema de la medición y se empieza a reconocer la necesidad de la filosofía como guía para poder avanzar en el conocimiento de la naturaleza de la realidad. Se ha afirmado que el reduccionismo ha expirado y que la complejidad está agotada (Barabási 2012: 14).

En este contexto de incompletitud e incluso confusión que configura el saber actual es necesario recuperar el genuino sentido de la Ontología para poder avanzar en nuestro conocimiento de la naturaleza de la realidad. Para ello nos debemos situar en las coordenadas de una ontología en sentido fuerte que indaga sobre la estructura entitativa de una cosa. Esta opción implica el rechazo de visión de la ontología existencial que únicamente se centra en el comportamiento del hombre en el mundo (Dasein). En ella se prescinde de la totalidad concreta y disuelve toda existencia en meras formas de comportamiento temporal (existenciales). Ha sido precisamente esta desviación la que ha dado pie a que muchos pensadores hayan proclamado la muerte de la filosofía a la que se acusa de usar categorías abstractas, métodos especulativos y además se enreda en disputas lingüísticas. También que se haya pregonado su incapacidad para contribuir al desarrollo de la ciencia de la conciencia (Toker 2016: 3). Considero que es imposible explicar la naturaleza de la conciencia prescindiendo del conocimiento de la estructura ontológica del ser que la posee. Existen razones de peso que en el tema de la conciencia justifican la necesidad de la ontología. Hay

al menos tres razones por las cuales, en el presente, estamos obligados a abordar esta cuestión dentro de esta rama de la Filosofía.

De una parte, persiste la disputa entre el dualismo y el monismo. Si partimos del conocimiento ordinario y a través de nuestras sensaciones queremos demostrar no sólo su existencia, sino también su naturaleza nos encontramos con un dualismo que a toda costa queremos superar. En efecto, una fenomenología descriptiva de esa totalidad estructurada que somos nos permite diferenciar, como han señalado diferentes pensadores (Arana 2016: 373; Gennaro 2016: 16; Tyler 2015: 100; Koestler 1989: 20; Bergson 1957: 837) dos aspectos: la dimensión *exterior*, aspecto observable de la actividad y que puede ser captada por cualquier hombre, y una dimensión *interior*, elemento íntimo del acto consciente, intangible e inobservable y únicamente accesible a la persona que lo realiza. Ahora bien, si partimos del principio irrenunciable de que el ser humano es y actúa como un todo, necesariamente tenemos que abordar la cuestión ontológica. De otra parte, el dogmatismo con el que se impone el materialismo físico que cierra el paso a cualquier otra teoría de la realidad humana. No podemos negar la consistencia y la coherencia de la tecnociencia, así como sus espectaculares contribuciones, pero rechazamos el reduccionismo y la imposición dogmática de una Neuro-ontología de corte monista. El ser humano se considera un microcosmos, y en el modelo neurobiológico vigente asume de manera implícita que tanto el cerebro como la conciencia que de él emerge son realidades puramente físicas. Y, finalmente, la necesidad de poder valorar una idea que está calando en nuestra cultura: la animalización del hombre y la humanización del animal.

Si quisiera expresar mi principio en una fórmula breve, diría que el hombre es desde el punto de vista corporal un feto de primate que ha llegado a la madurez sexual (Bolk 2002: 38).

Se está imponiendo en el saber oficial de corte eurocéntrico la idea de que los animales tienen conciencia como los seres humanos. Esta nueva visión rompe cualquier cesura con el mundo viviente y la necesidad de establecer una nueva forma de relación entre los hombres y los seres vivos del planeta tierra. Pero también nos pone frente al reto de tener que fundamentar que poseen la estructura necesaria y suficiente, así como mostrar una forma de conducta que pueda justificar el que les podamos atribuir conciencia. Pero antes veamos la posibilidad de poder conocer esos rasgos.

2. Epistemología

Mientras que la ontología se centra en el conocimiento directo de la naturaleza última de la realidad, la epistemología valora la posibilidad de conocerla. Intenta fundamentar la validez de estrategias a través de las cuales se puede obtener información objetiva y verdadera. Se parte de la distinción entre certeza y verdad. Pues bien, si tenemos confianza en la verdad, si la concebimos como un conocimiento objetivo y compartible y queremos alcanzar conocimiento verdadero, tendremos que indagar el grado de adecuación que existe en lo que decimos que conocemos y lo que existe realmente. En el tema de la conciencia es una cuestión fundamental, porque nadie niega ya su existencia, pero son muchos los científicos que afirman que nunca podremos conocer su verdadera naturaleza, es decir, descifrar el misterio de la conciencia. Resuena en nuestros oídos las palabras de Emil du Bois-Reymond: *ignoramus et ignorabimus*. A ella se acogen antropólogos evolutivos que afirman que la selección natural no nos ha dotado de la capacidad para conocer su naturaleza. Pienso, sin embargo, que esta dificultad no debe paralizar nuestro esfuerzo intelectual por avanzar en el conocimiento de la naturaleza de la conciencia.

En la actualidad podemos ver dos grandes tendencias que tienen como objetivo conocer la naturaleza de la realidad y por consiguiente de la conciencia: usar los conocimientos que provienen del saber acumulado por la ciencia actual o partir del conocimiento ordinario. Considero que la mejor estrategia para avanzar en el conocimiento de la conciencia es mantener una tensión constante entre ambos enfoques. El conocimiento ordinario nos puede liberar en muchos casos del apriorismo y el dogmatismo cientista. Para evitar esta tentación conviene recordar esta sabia advertencia sobre los procedimientos de la ciencia:

Sus métodos y sus normas en toda su intocable altura y autonomía son ciertamente las autónomas y autonomizadas formas comunes de conocimiento (Simmel 1909: 476).

No podemos prescindir de ese modo de conocimiento que proviene de la actitud ingenua de la vida cotidiana. La experiencia vivida no puede ser descalificada y tratarla despectivamente como conocimiento meramente subjetivo y además antropomórfico. En él también nos debemos apoyar y centrar nuestra investigación para conocer el qué de las cosas. Abogo claramente por tomar como punto de partida el conocimiento que nos proporciona el sentido

común: saber intuitivo y elemental que proviene directamente de los sentidos y del cual nos servimos para desenvolvemos en la vida cotidiana. Decía Einstein que “El todo de la ciencia no es más que refinar los pensamientos diarios”. En efecto, el saber es sentido común refinado y de ninguna manera puede desembocar en proposiciones o sacar conclusiones que vayan en contra de este dato evidente que nos proporciona la vida diaria.

Precisamente la mayor capacidad de la cognición viviente consiste en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger desde un trasfondo, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto (Varela 1990: 89).

Para conocer la realidad, es fértil partir del conocimiento ordinario, nos elevamos creativamente a un nivel superior y abstracto de reflexión y volvemos al mundo de la vida cotidiana. Es la tensión continua entre estos dos procedimientos la que hace posible el avance del saber. La gran tentación de la tecnociencia actual es pensar que únicamente la metodología cuantitativa nos podrá proporcionar una explicación definitiva de la realidad. Pero la dificultad que siempre encuentra es su choque frontal con los conocimientos que nos proporciona el conocimiento ordinario. De ahí la necesidad de compararlos y tensarlos para poder avanzar en el desvelamiento del misterio de la conciencia.

Tanto el conocimiento ordinario como el científico topan inmediatamente con la tarea imposible de tener que describir y analizar la inmensa variedad y multiplicidad de objetos que existen en el universo. La única manera que ha encontrado tanto la gente en sus vidas diarias, así como los científicos en sus investigaciones para solventar esta dificultad es usar clasificaciones. De ellas se sirven para describir y ordenar la multiplicidad y encuadrar el conjunto variado de cosas que existen en el universo. En el mundo de la vida cotidiana las personas realizan constantemente las operaciones de ordenar, seriar, reagrupar, en una palabra, clasificar. En esa capacidad se basa la ciencia para hacer clasificaciones más refinadas:

Clasificar, en otras palabras, es dotar al mundo de una *estructura*: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más verosímiles que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales o limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos (Bauman: 1996, 74).

Tanto unas como otras son constructos del pensamiento que en manera alguna se puede decir que sean verdaderas o falsas. Y no lo son porque siempre existirá algún tipo de realidad que no podamos o no sepamos incluir en el esquema clasificatorio. Dependen en última instancia de la capacidad del investigador que siempre parte de un marco teórico (Douglas 1998: 155). Su validez se fundamenta en su fertilidad, es decir, si nos ayudan a avanzar en el conocimiento de la naturaleza de la realidad.

Si rastreamos la historia del saber podemos constatar que se ha servido constantemente de clasificaciones. En la cosmovisión estática ha sido clásica la clasificación que proviene de Aristóteles y recupera Linneo: minerales, vegetales y animales. Con la implantación de la cosmovisión evolucionista se han multiplicado las clasificaciones sobre los diferentes tipos de seres que existen en el universo. Se sigue discutiendo sobre la continuidad o discontinuidad ontológica, pero se mantienen y se reconoce la necesidad de las clasificaciones. Seleccione algunas. En el campo de la filosofía se ha distinguido cuatro niveles del ser: el inorgánico, el orgánico, el de la conciencia y el espiritual. Más recientemente se ha tomado el criterio ontológico de la complejidad para distinguir tres tipos de ser: materia inanimada, organismos vivos y procesos mentales. En el campo de la antropología se han propuesto cuatro posibles modos de relación denominadas “rutas ontológicas” que resultan de la clasificación de distintos seres en términos de sus atributos físicos y sus cualidades. En el campo de la física se han propuesto cuatro estados de la materia: inerte, viva, cultural y social. Una reciente clasificación que aborda la naturaleza y el origen de la conciencia es la siguiente: materia inorgánica, materia orgánica y materia consciente a las que se añade la materia oscura desconocida (Arsuaga 2015: 7). Pues bien, para poder avanzar en el conocimiento de la conciencia considero fértil el uso de esta clasificación coherente y robusta de los siguientes reinos del ser, esencial y cualitativamente diferentes: material, vegetal, animal, humano y cultural (Álvarez Munárriz 2015: 131). En este esquema me apoyo para defender la idea que el hombre se diferencia esencialmente del resto de los seres del universo y que es precisamente la posesión de autoconciencia la clave de esta diferenciación:

Pasemos a la razón, al argumento racional. En este contexto, el argumento es que la vida humana es distinta de la vida animal porque el hombre es un ser capaz de reflexionar sobre sí mismo y, por lo tanto, se caracteriza

por la autoconciencia. El animal no sabe que debe morir, el hombre sí. El animal sufre físicamente porque está dotado de sistema nervioso, pero el hombre sufre también psicológica y espiritualmente (Sartori 2016: 92).

Reflexión final

En el campo de la Antropología social todavía sigue de moda el que a principios del siglo XXI se denominó “giro ontológico”. Es una interpretación equivocada de lo que se entendió y mayoritariamente se sigue entendiendo por Ontología. No estamos aquí ante una disputa meramente lingüística. Refiere al sentido y el alcance del saber antropológico, es decir, al papel que desempeña en el panorama actual del saber. En esta corriente se pervierte el sentido de la categoría clave de cultura. Este giro ontológico es, por tanto, una vía equivocada que genera confusión e impide que el saber antropológico pueda contribuir a descifrar el enigma de la conciencia. No es éste un tema puramente teórico sino también práctico (Changeux 2017: 10-11). Avanzar en el conocimiento de la naturaleza de la conciencia es avanzar en la posible cura de determinadas enfermedades. Por ejemplo, en el caso del autismo han sido fértiles y se han valorado positivamente las contribuciones de la Antropología (Solomon 2010: 242; Solano 2013: 50; Gutierrez González y Ruiz Ballesteros 2018: 2). No contiene el punto de vista del nativo que solamente genera humo académico. Son un conocimiento objetivo de la vida de muchas familias que tienen sufrir la enfermedad de alguno de sus hijos (Ramos 2010: 78; Olmedo 2013: 735). Para ello es esencial el conocimiento y el desarrollo de todas las potencialidades que posee la mente consciente: conocer para integrar la diferencia entre el control consciente e inconsciente del comportamiento inclusivo. Nadie discute que es dentro de la estructura familiar donde se puede iniciar la detección temprana, la mejora e incluso la cura de esos enfermos. Las contribuciones de los antropólogos en este ámbito deberán ser tenidas en cuenta al abordar el mayor reto que tiene el saber actual: descifrar el misterio de la conciencia.

Referencias bibliográficas

- Akerma, K. (2003): "Toward an ontology of consciousness with Nicolai Hartmann and Hans Jonas", *Zygon*, 38/4.
- Alcoba González, J. (2016): *Ultraconciencia. La última frontera del éxito persona*, Madrid, Alianza.
- Alvarez Munárriz, L. (2015): *Categorías clave de la Antropología*, Signatura Demos, Sevilla.
- Alvarez Munárriz, L. (2016): "Ontología de la conciencia", *Cultura y conciencia. Revista de Antropología*, nº 2, pp. 56-91.
- Alvarez Munárriz, L. (2019): "La conciencia humana: Factores culturales" en Lazcano, R. (Ed.), *Intellectum valde ama. Ama intensamente la inteligencia*, Rafael Lazcano Editorial, Madrid.
- Arana, J. (2001): *Materia, universo, vida*, Tecnos, Madrid.
- Arana, J. (2016): "Los límites de la explicación", *Naturaleza y Libertad*, 7.
- Arsuaga, J. L. (2015): *El umbral de la conciencia*, Campus Iberus.
- Baker, L. R. (2009): *The Metaphysics of everyday life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barabási, A. L. (2012): "The network takeover", *Nature Physics*, 8.
- Barret, L. (2011): *Beyond the brain: how body and environment shape animal and human minds*, Princeton University Press, Princeton.
- Barret, L. (2016): "Why brains are not computers, why behaviorism is not satanism, and why dolphins are not aquatic apes", *Behav. Analyst*, 39.
- Bauman, Z. (1996): "Modernidad y ambivalencia" en Beriain, J. (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Bayne, T. et al. (2016): "Are there levels of consciousness?", *Trends in Cognitive Sciences*, 20/6.
- Bergson, H. (1919/1957) : *L'ame et le Corps*, Oeuvres, Paris, P.U.F.
- Bolk L., (2002): "La génesis del hombre", en *El hombre en cuestión*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Bragazzi (2019): "Mind and cosmos: the complex interplay between mind, brain, gene, behavior and environment. Towards an integrated conceptual framework", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 15/2.
- Carrol, S. (2016): *The big picture. On the origins of life, meanings and the universe itself*, Dutton, New York.
- Chalmers, D. J. (2009): "Ontological anti-realism", <http://hdl.handle.net>.

- Changeux, J. P. (2017): "Climbing brain levels of organisation from genes to consciousness", <https://hal-pasteur.archives-ouvertes.fr>.
- Dehaene, S. (2017): "What is consciousness, and could machines have it?", *Science*, 358/6362.
- Dennett, D. C. (2017): *From Bacteria to Bach and Back. The evolutions of minds*, Norton & Company, New York.
- Derisi, O. N. (1949): "Fenomenología y ontología de la persona", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina.
- Descola, Ph. (2005) : *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Doidge, N. (2016): *Afterword. The brain's way of healing: remarkable discoveries and recoveries from frontiers of neuroplasticity*, Penguin Books, New York.
- Douglas, M. (1998): *Estilos de pensar*, Gedisa, Barcelona.
- Fernández Hinojosa, E. (2017): "La conciencia y el problema mente-cerebro", *Naturaleza y libertad*, 8. Ontología y epistemología
- Ferraris, M. (2014): *Manifest des neuen Realismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Gabriel, M. (2019): "The paradox of self-consciousness", *Edge Foundation*.
- Gare, A. (2019): "Consciousness, mind and spirit", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 15/2.
- Gennaro, R. J. (2016): *Consciousness*, Routledge, New York.
- Ginsburg, S. & Jablonka, E. (2019): *The evolution of the sensitive soul: learning and the origins of consciousness*, MIT Press, Cambridge.
- Goff, Ph. (2019): *Galileo's error. Foundation for a new science of consciousness*, Pantheon, New York.
- González-Abrisketa, O. y Carro-Ripalda, S. (2016): "La apertura ontológica de la Antropología contemporánea", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXXI/1.
- Gutierrez González, A. y Ruiz Ballesteros, E. (2018): "Antropología del autismo(s): etnografiando la diversidad funcional" www.researchgate.net/.
- Hallé, F. (2016): *Elogio de la planta: por una nueva biología*, Libros del Jata, Bilbao.
- Harris, A. (2019): *Conscious. A brief guide to the fundamental mystery of the mind*, Harper, New York.
- Hengstenberg, H-E. (1984): *Philosophische Anthropologie*, A. Pustet, München.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2017): *The ontological turn. An anthropological exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Humphrey, N. (2015): "Consciousness as art", *Scientific American Mind*, 26/3.
- Johnson, D. M. (2004): "Introduction", en Erneling, C. E. y Johnson, D. M.

- (Edts.), *Mind as a scientific object. Between brain and culture*, Oxford University Press.
- Josephson, B. D. (2019): "A structural theory of everything", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 15/2.
- Kauffman, S. (2016): *Humanity in a creative universe*, Oxford University Press, Oxford.
- Koch, C. (2019): "Five myths about consciousness", *The Washington Post*.
- López, A. (2019): "Pros y contras del 'giro ontológico' para la antropología de la Religión", *DIVERSA*.
- Michel, M. et al. (2019): Opportunities and challenges for a maturing science of consciousness, *Nature Human Behav.*, 3/2.
- Micol, J. L. (2009): "Leaf development: time to turn over a new leaf?", *Current Opinion in Plant Biology*, 12/1.
- Miller, W. B. (2016): "Cognition, information fields and hologenomic entanglement: evolution in light and shadow", *Biology*, 5/21.
- Muller, R. A. (2016): *Ahora. La física del tiempo, Pasado y Presente*, Barcelona.
- Olmedo, M. (2013): "Un enfoque antropológico del autismo Asperger", *Estudios de Antropología Biológica*, 16.
- Owen, A. M. (2019): "The search for consciousness", *Neuron*, 102/3.
- Pagel, H. R. (1991): *Los sueños de la razón*, Gedisa, Barcelona.
- Piccinini, G. (2007): "The ontology of creature consciousness: A challenge for philosophy", *Behavioral and Brain Sciences*, 30.
- Pisula, W. (2016): "Levels of Consciousness", *Open Journal of Philosophy*, 6.
- Pöppel, E. (1993): *Los límites de la conciencia humana: realidad y percepción humana*, Círculo de Lectores, Madrid.
- Ramos, M. A. (2010): "¿Qué es el autismo? La experiencia de padres inmersos en la incertidumbre", *Intersecciones en Antropología*, 11/1.
- Requena Rodríguez, A. (2016): "Lo esencial de nuestra existencia". Academia de Ciencias de la Región de Murcia.
- Sartori, G. (2016): *La carrera hacia ningún lugar*, Taurus, Madrid.
- Schroll, M. (2010): "The Future of a Discipline: Considering the ontological/methodological future of the anthropology of consciousness, Part I", *Anthropology of Consciousness*, 21/1.
- Sherrington, C. S. (1963): *Man on his nature: the Gifford lectures, Edinburgh, 1937-8*, The University Press, Cambridge.
- Simmel, G. (1909/2001): "Philosophie der Landschaft", en *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Solano Sánchez, M. (2013): *Evaluación de la asistencia social y sanitaria en personas con trastorno del espectro autista*, TFM. Universidad de Salamanca.
- Solomon, O. (2010): "Sense and the senses: Anthropology and the study of Autism", *Annu. Rev. Anthropol.*, 39.
- Toker, D. (2016): "Consciousness is a Scientific Problem", Berkeley Science Review
- Varela, F. J. (1990): *Conocer*, Gedisa, Barcelona.
- Viveiros de Castro, E. (2012): "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia", *MANA*, 18/1.
- Zhao, T. *et al.* (2019): "Consciousness: New concepts and neural networks" *Front. Cell. Neurosci.*, 09July.
- Zubiri, X. (1985): *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid.

Apelando a la imaginación. La Antropología social como esquema científico

José-Luis Anta Félez
Universidad de Jaén

I

Habitualmente, las discusiones académicas dentro de la Antropología al respecto del estatus a conferir al conocimiento teórico se han movido dentro de un espectro relativamente amplio, esbozado hace algún tiempo por las reflexiones realizadas desde la filosofía de la ciencia, y muchas veces, con la sombra del estatus cientifista planeando. De esta manera, gran parte de la atención epistemológica de la disciplina se ha centrado, por ejemplo, en los llamados *modelos de evolución y cambios de teoría*, así como en las “problemáticas” relaciones de los mecanismos de *inducción/deducción, observación/generación* de abstracciones, lo cual explica el énfasis de las dinámicas de corte *falsacionista* (el referente obvio es Popper 1988) de muchos autores empeñados en contrastar los presupuestos teóricos y etnográficos de autores funcionalistas y estructuralistas, por escoger un ejemplo frecuente. Además de darse también una fuerte atención sobre el *trabajo de campo* y el conocimiento que éste genera (Ingold 2017. Marcos 2018), algo que pone en juego el valor de “verdad” que podría ofrecer el saber antropológico, midiéndose el “valor” de las teorías bajo nociones como la *representatividad* o la capacidad de generalización, en discusiones que se suelen zanjar, bien con la petición de más *objetividad y científicidad* de la disciplina, bien amparándose en la pre-imposición de formas de conocimiento unidas de forma inherente con la pertenencia a un determinado *paradigma científico-social* concreto (sobre la noción de paradigma puede verse Kuhn 1989). Sin caer en la cuenta la mayoría de las veces en el carácter *incommensurable* del conocimiento antropológico, no sólo por su base experiencial-etnográfica, sino también por sus diversos puntos de partida filosóficos, que condicionan de entrada diversas ideas de verdad, pero a la vez, generando nuevas vías de reflexión y/o avances riquísimos en los recursos teóricos de la disciplina, lo cual nos conduce primero a la paradoja

del “espíritu teórico” antropológico y, segundo, pese a un posicionamiento relativista ante la idea de ciencia, a reconocer ciertamente seducido por la idea que desde el post-objetivismo popperiano se ha esgrimido como defensa constructiva frente a los embates del relativismo: la ciencia y lo social, entendido desde un “realismo no representativo”.

Desde una distancia esquemática, es especialmente interesante un planteamiento ofrecido desde una posición filosófica relativista, pero casi paralela al realismo no representativo: el considerar al pensamiento antropológico como un gran *programa de investigación* de los prefigurados por Lakatos (1983), con *núcleo duro* de principios regidores básicos y dos niveles contrapuestos de *heurística negativa y positiva* respectivamente. Lo cual nos permite entender el saber antropológico como un continuo movimiento *mereológico* (véase Martín 1988; Palacios 2007; Szredricki 1984) que conecta toda reflexión antropológica entre la parte y el todo, entre la etnografía concreta y la abstracción teórica, entre las propuestas deconstructivistas y las afirmaciones científicas. Un término teórico-conceptual el de *mereología* que ofrece la oportunidad de sofisticar la concepción antropológica del *holismo*, dado que la orientación de la *mereología* dentro de su campo de conocimiento, la *teoría de conjuntos*, responde a las problemáticas que había enunciado Bertrand Russell a propósito de los principios de *comprensión y abstracción*, planteando unos principios de *inclusión transitiva*, donde juega un papel el reconocimiento de la *arbitrariedad*, abriendo una dimensión *transfinita* fuertemente relacionada con la inclusión de la diversidad dentro de los conjuntos (Peña 1989).

Una noción complementaria, además a la que plantea el giro ontológico (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016; Ruiz y Del Cairo 2016), que nos puede retrotraer de nuevo a los aportes de los estudios en cibernética de autores como Von Neumann, tan elogiados por Bateson (1990) en el prólogo reescrito en 1958 para la reedición de *Naven*, donde reconoce que estos aportes daban cuerpo a muchas de las intuiciones teóricas de esta obra. Y que tiene relación, sin duda, con la tendencia a la búsqueda de modelos de análisis o, a veces, simples metáforas explicativas apoyadas en la idea de complejidad que parte de las ciencias sociales, escoge como rodeo a las limitaciones relativistas. Otro modelo “común” de “caos”, o “azar” o son los fractales (Mandelbrot 1987). Volviendo a la cuestión de la paradójica y “elegante” relación de Bateson con aportaciones de las ciencias duras como la cibernética, sistemas, comunicación, tipos lógicos y modelos matemáticos y/o biológico-evolutivos, hay que señalar que en ello radica su genialidad, en su

poderosa voluntad de “totalidad”, que trascendiendo carreras disciplinares, le permitió “explicar” y habilitar para las ciencias sociales un buen número de nociones, a la vez que servir de ejemplo para los amantes de la lógica formal y analítica, de la necesidad de complementar el rigor explicativo con creatividad y reflexión sobre las propias explicaciones (Winkin 1991). Algo que le ha permitido trascender las limitaciones de sus propias aportaciones y, además, de colocarlo en la vanguardia de quienes han defendido la ruptura de la Antropología (de la ciencia) son subdivisiones disciplinares y analíticas que no permiten pensar después el “todo”, lo convierte en todo un ejemplo de complementariedad, que hace evidente la falacia de la dicotomización del pensamiento teórico entre teoría/práctica, metodología/epistemología o rigor formal/creatividad estética.

Algo que, en el caso de la Antropología parece esencial, pero que Reynoso (1998) explica de manera preclara:

Para corregir ese estado de cosas, empero, sólo hacía falta advertir hasta qué punto los conceptos no son más que rótulos para perspectivas voluntariamente asumidas por el investigador. Hacia falta, en otras palabras, alternar dialécticamente el pensamiento laxo, creativo, con una reflexión aguda sobre ese mismo pensamiento. Ambas formas, el impulso creador y el control reflexivo, son esenciales al proceso científico; Bateson afirmaba que todo cuanto hayan tenido las analogías libres se legitima cuando se revela prolijo y sistémicamente su carácter.

Pese a que, de algún modo, a su manera, este autor no rompe del todo con dicha esquematización, o al menos no percibe el mismo énfasis al releer textos como “Experimentos en el pensar sobre el material etnológico observado”, incluido en *Pasos para una ecología de la mente* (Bateson 1999). Lo que hace interesante esa “imagen” de la Antropología como *programa de investigación* es que ese carácter de equilibrio entre la categorización formal y la imaginación propia de la abstracción se ve bastante bien reflejado en la dimensión empírico-formal que ofrece la *mereología* como metáfora explicativa. No obstante, parece necesaria una cierta aclaración de los propios planteamientos sobre el funcionamiento del *programa de investigación* que sería la Antropología, de las nociones que componen ese supuesto *núcleo duro*, del papel y el funcionamiento que cumple en ese esquema la teoría, así como algún tipo de enunciación explícita de lo que considero *conocimiento teórico* y qué diferentes niveles lo componen, para des-

pués ponerlo en relación con un posicionamiento particular de la naturaleza del conocimiento antropológico.

En cierta medida, la composición del núcleo duro del conocimiento antropológico se fundamenta en las nociones que se han conformado como un *continuum* desde prácticamente sus orígenes, como direcciones sobre las que perderse, pero siempre sobre las que volver, como una prístina búsqueda antropológica. Es decir, al conjunto que conforma la experiencia de campo y los moldes de la llamada *mirada antropológica*: el relativismo, la comparación transcultural, el reconocimiento e intento de descentramiento del etnocentrismo, el holismo o una cierta sensibilidad para con lo/el "otro". Los pilares de este núcleo de conocimientos, de intuiciones o voluntades heurísticas tendrían su apoyo sostenido en los dos vectores heurísticos de construcción: generación de aparataje formal a la hora de componer andamiaje categórico y conceptual para el desarrollo de la disciplina (heurística positiva). Y también de duda, de fragmentación deconstructivista y retroalimentaria de dichos crecimientos conceptuales (heurística negativa), que en muchos casos bajo su menor peso *formal* y mayor dosis de *poiesis* imaginativa, esconde una mayor fidelidad al núcleo duro como voluntad poética. La teoría, entendida como voluntad de abstracción, de generación de "conocimiento puro", es una voluntad que se dirige en la dirección que esbozan esos puntos clave del núcleo del pensamiento antropológico, que altera en su composición las lógicas formales y categoriales, tanto como la *poiesis* imaginativa, la ética y las retóricas de una forma de pensamiento de herencia ilustrada y romántica, en definitiva, la Antropología.

II

En efecto, siguiendo en esta línea podrían considerarse dos niveles generales de abstracción teórico-antropológica, desde una esquematización que ceda un papel importante a la elección y decisiones del antropólogo dentro de la función de creación, recreación, reutilización del pensamiento antropológico que cumple la teoría. Así, en un primer nivel situaría la que se encuentra, de forma casi imperceptible, en las descripciones etnográficas, en sus abstracciones explicativas "de primer grado" e incluso en las experiencias de campo, en los propios diarios, como una muestra más visible de la evidente relación implícita existente entre las decisiones teóricas y toda una concepción mental del conjunto del programa de la disciplina, que empapa incluso las formas de es-

critura etnográfica en su aspecto formal y poético. Algunos de los ejemplos más llamativos serían los mostrados tanto por Geertz (1989), como podrían serlo *las dialogías posmodernas* (Dwyer 1982; Crapanzano 1980; Tedlock 2001. O las perspectivas propuestas por Lourau 1988). En un segundo nivel, situaría un grado mayor de abstracción, más explícitamente elaborada, deslindado en dos polos entre los que oscilará la generación de conocimiento abstracto antropológico. Una polaridad marcada por la tensión entre las visiones *objetivistas* o *relativistas* del conocimiento y por tensiones entre concepciones de la cultura cercanas a la *esencia* o a la *praxis*, marcadas por ideas del conocimiento antropológico como traducciones *unívocas* o *equívocas* que enlazaran a su vez con las opciones frente a la *commensurabilidad* o *incommensurabilidad* de los horizontes culturales. Y que a su vez, tendrá como contrapunto otra tensión: la optatividad entre una concepción formal, operativa y normativa y otra más abstracta, ecléctica e imaginativa, en una división que contrasta los enunciados de conocimiento teórico de los grandes modelos teóricos y los de autores como Bateson, Mauss o Leach, que consiguen encabalar con sus estilos personales por encima de sus escuelas, enriqueciendo, ampliando y, en algunos casos, complejizando dichas concepciones.

Uno de los principios básicos del núcleo duro es la *sensibilidad*, entendida como una cualidad fundamental, tanto en el trabajo etnográfico como en la reflexión antropológica, jugando un importante papel en las decisiones de carácter teórico y metodológico que toman los antropólogos. Me refiero a una concepción radicalmente distinta de la disciplina (ciencia-no ciencia) y de su conocimiento (formal-no formal), que se obtiene desde sensibilidades *diferentes* (Buxó 2017) a la hora de concebir el espacio de la *estética*, la *retórica* o la *intersubjetividad*. Algo que nos acerca a la conversación con el trabajo de Bateson (1990), que en *Naven*, habla de dos caminos: uno más cercano a la ciencia y otro más cercano al arte, para ofrecer una imagen integral de una cultura, defendiendo el ejercicio de sentido del “artista”, que deja que mucho se infiera de su énfasis sobre su búsqueda de la emocionalidad esencial de una cultura. Esta sensibilidad como principio básico del pensamiento antropológico no es propiedad exclusiva de una concepción *interpretativa* del quehacer antropológico, con más peso en interpretaciones culturales en clave hermenéuticas, fenomenológicas o semióticas de la cultura (pueden verse entre otros, Bastide 1986; Geertz 1996; Lisón 1983, 2000; Ricoeur 1986) y a este respecto sólo hace falta recordar algunos pasajes de *Mirar, escuchar, leer* de Lévi-Strauss (2010).

Aceptadas todas las concepciones interpretativas, se puede decir, de manera arriesgada, que el conocimiento teórico representa buena parte de los sentidos posibles dentro de las gramáticas enunciativas del conocimiento antropológico. Desde el factor estático, el *atractor de orden* frente al caos que representan las múltiples y cambiantes realidades culturales, teniéndolo como intersección, hasta la experiencia ordenadora y condición de posibilidad de la etnografía. La teoría tiene en un nivel interno de la morfología del saber antropológico, la función de *dotar de sentido*, de actuar en ocasiones “como razón de ser”, como forma de generar significaciones, en definitiva, como ejercicio reflexivo que dota de una dirección y un sentido (Álvarez-Munárriz 2005). Pero al margen de condicionamientos externos y paradigmáticos, cabe la posibilidad de que no sea una cuestión de índole epistemológica lo que sitúe al conocimiento teórico en un status tan inestable dentro del pensamiento antropológico, refiriéndose a la increíble dificultad, debido a la propia “naturaleza” del pensar y hacer antropológico, de generar esquemas, equilibrios a la hora de constituir de forma transitada y unitaria las direccionalidades inductiva y deductiva de dicho conocimiento. Quizá esto tenga que ver con las imposiciones de las grandes escuelas teóricas (evolucionismo-funcionalismo-estructuralismo) y, sobre todo, con la vieja dicotomía racionalista-empirista, que por encima de la síntesis kantiana, ha seguido en las ciencias sociales, más como un límite que como un espacio por descubrir. Desde sus comienzos la Antropología ha seguido dos sendas hermenéuticas, la explicativa y la interpretativa, mostrando siempre que sus descripciones toman un carácter interpretativo, en la medida en que existe una *aproximación* hacia los “otros” y su cultura como objeto de estudio no siempre manifiesto.

Pero la Antropología se acercaría, una vez más, a las ciencias naturales con la intención de tomar para sí técnicas propias de base naturalista, como es el caso de la observación participante y su inspiración en la observación naturalista propia de la zoología (Jociles 2001), además de impregnarse de la creencia en una ciencia y en la unidad de su método. En los últimos tiempos se está empezando ya a dejar de lado la rigidez de categorías perfectamente asentadas concepciones clásicas de ciencia o el sentido realista de cultura, con la intención de replantear vinculaciones entre investigador y objeto de estudio. Tal vez se trate de impregnar la labor etnográfica de *sensibilidad estética*, en el sentido de pensar la realidad cotidiana además de la resolución de sus problemas, mostrando, en definitiva, una actitud creativa, concebir que al igual que la ciencia es sólo una perspectiva entre tantas otras, de la misma

manera no existe una única explicación para un planteamiento determinado. Todo ello influirá también en la toma de contacto con el método y las técnicas que se tomarán prestadas de las ciencias naturales, hasta dejar atrás la más pura objetividad o las descripciones “saturadas” de realismo, y acercarse a la concepción de la intersubjetividad en el diálogo de cualquier experiencia etnográfica.

Por lo tanto, en la medida en que la etnografía intenta captar significados y reglas de acción social en el *campo*, comprendiendo un tránsito entre dos sistemas, en cierto modo entre dos culturas, sin ser, además, la tarea desarrollada por el antropólogo algo aislado, ya que éste depende de la interacción con otras personas, no parecería demasiado lógico plantear el trabajo del etnógrafo como una secuencia rígida dividida en una serie de fases. En la investigación social, apoyada en sus diversas maneras de entender la observación participante, se depende de los informantes como uno de los vértices propios de esta disciplina. Se pretende adquirir conocimiento acerca de por qué los actores hacen tal o cual cosa, de la visión que poseen del mundo, de intentar aprehender el sentido y significado de sus prácticas, etc., aunque, por supuesto, esta labor no puede realizarse careciendo de planteamientos e ideas previas durante todo el proceso de investigación. De este modo, el método utilizado por el etnógrafo carecería de viabilidad si fuera totalmente rígido, ya que es necesario virar la mirada una y otra vez al método que previamente se ha planteado para la investigación. Entendiéndose, además, que ese depender de los “otros” como informantes vendría a darse manteniendo un contacto de carácter intersubjetivo, yendo más allá de las distinciones clásicas entre *emic* y *etic*. La manera de llegar al conocimiento utilizando unas técnicas concretas de determinados fenómenos humanos sería el método, es decir, la forma de producir información que ha de ser siempre analizada con las técnicas que la producen: la observación participante o las entrevistas no dirigidas. En este sentido, puede caerse en el error de invertir la definición de uno y otro término, puesto que el trabajo de campo sería, mediante la observación participante, una técnica con la cual recopilar información, y no un método por sí solo. La Antropología no es ni intenta ser objetiva, por ello sus ponderaciones metodológicas no pueden encajar con el método propio de las ciencias naturales caracterizado por la fiabilidad y la exactitud. En la búsqueda de soluciones sobre las críticas a la Antropología como disciplina se cuestiona el método, es decir, éste tiene un límite en cuanto a que ningún método enseña a ver qué es lo cuestionable (Gadamer 1997). Precisamente, el conocimiento antropológico se basaría en intentar aprehender el

punto de vista del “otro” mediante el contacto y el diálogo, la denotación de un carácter de intersubjetividad, una *fusión de horizontes* de la comprensión acerca de la perspectiva del “otro”.

III

Al menos, una cosa debe quedar clara, y es que los antropólogos apoyados en una metodología hacen trabajo de campo y escriben monografías etnográficas (lo que aparentemente desconcierta y fascina a otras ciencias sociales, Ingold 2015). Si bien, la disyuntiva la encontramos en esa escritura de la monografía, aunque ya arranque con la previa recogida de datos, pues si se considera que las culturas son textos que el antropólogo lee e interpreta, también sería conveniente tener en cuenta que lo que se sabe de las culturas sería el texto escrito de la cultura que ha observado el investigador, y no realmente la cultura en sí misma. Es por lo tanto, que el etnógrafo/antropólogo se convierte en una especie de “traductor” de culturas, en forma de significados simbólicos, que revierte en monografías, de las cuales es autor e intérprete. A este respecto, la investigación etnográfica, pues, debería partir de un estado de desconcierto en cuanto a la propia observación, para ir orientándose uno mismo, donde:

Lo que en realidad encara el etnógrafo [...] es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y explicarlas después (Geertz 1995: 24).

Los textos antropológicos, en última instancia, han de mostrar que las descripciones del antropólogo sobre otra(s) cultura(s) no pueden ser concebidas como cuentos literarios acerca de algo que nunca ha sucedido, al igual que tampoco son observaciones desde ninguna parte, amparadas bajo el velo de la más pura objetividad científica. El inicio de una investigación se fundamenta en el intento de coordinar en un proyecto inicial todas las ideas previas generadas mediante la lectura de documentación referente al objeto de estudio o recurriendo también a experiencias personales concretas, para tornarse dicho intento de coordinar o sistematizar tal programa en la elaboración de un diseño de investigación. Este diseño vendría a ser un plan de trabajo que

el investigador prepararía en función de cómo piensa, o intuye, que transcurrieron los acontecimientos, y aunque el diseño pueda estar más o menos ordenado y estructurado, siempre hay que dejar la puerta abierta a futuras reformulaciones. La etnografía, por consiguiente, se debería concebir como una situación de investigación por la cual puede conseguirse un amplio abanico de procedimientos, cuya condición de *flexibilidad* (Guber 2001) permite su adaptación a muy diversas circunstancias de estudio. La investigación etnográfica tendrá como propósito describir e interpretar otras culturas, siendo la interpretación cultural el objetivo y la base donde descansa todo esfuerzo etnográfico, sin perder de vista que una interpretación antropológica consiste en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en una forma susceptible de ser examinada.

En una suerte de aciertos o errores, de conjeturas y especulaciones mejor o peor planteadas, el etnógrafo siempre ha de intensificar la sospecha, tanto de aquello que pretende abordar y entender, como también de uno mismo. Si no es posible salir del laberinto, no dejaría de ser interesante, al menos, intentar comprenderlo mejor. Si en el *producto* etnográfico la monografía se revierte el conocimiento adquirido de una cultura concreta, se interpreta, con el *proceso*, recogida de datos bajo una metodología se intenta conocer y comprender dicha cultura, llevándolo a cabo mediante la investigación en el campo, que para Aguirre (1995) comienza con la llegada al lugar donde se realiza la etnografía. Es entonces cuando tiene lugar la “inmersión” en la cultura nativa (Ferrándiz 2011). Este planteamiento parece estar incompleto, o sea, podría decirse que la etnografía comienza y culmina en el viaje (Krotz 1989) y no abarca únicamente las intenciones de una investigación concreta en un lugar concreto. Aunque, en definitiva, siempre se esté arribando a *esa* cultura que nos es ajena. Se tornan, por lo tanto, los sentimientos, la capacidad evocativa y los recuerdos (Jociles 1997) de suma importancia a la hora de plasmar todo este trabajo previo en una monografía. Un sonido, observar las estrellas o una conversación sin aparente interés para la investigación son recuerdos que se graban como secuencias de imágenes en la retina y que permiten volver a “experimentar” lo ya vivido. Estos recuerdos pueden ser perfectos para complementar todo lo recogido en los cuadernos de campo, siempre teniendo en cuenta que con ellos la incidencia de nuestras visiones particulares será mayor. Parece requerirse una actitud más creativa ante determinados posicionamientos, una mayor sensibilidad etnográfica donde “las experiencias sensoriales, las peculiaridades de la memoria, las fantasías y los

ensueños de nativos y antropólogos se revaloricen en el proyecto de construcción de realidades antropológicas” (Buxó 1995: 65).

Comenzar una etnografía es comenzar también un diario de campo, en el que se registrarán las actividades del etnógrafo, paso a paso, desde los primeros momentos de la investigación, es una expresión diacrónica del curso de la investigación y el núcleo del trabajo de campo. El diario de campo obviamente no puede contener toda la información que se almacene durante la investigación, pues además se obtiene de otros medios pero sí es la primera representación escrita de todo el proceso etnográfico, siendo el instrumento óptimo para obtener información de la investigación e incluso del propio investigador. Las técnicas que actualmente son utilizadas para las investigaciones etnográficas, principalmente la observación participante, el método biográfico, las entrevistas individuales y grupales, el análisis del discurso o los cuestionarios son una elaboración colectiva de gran parte de técnicas provenientes de otras ciencias sociales, la interdisciplinariedad de las técnicas de investigación es palpable, caracterizándose, así, la Antropología por “su eclecticismo, su disposición para inventar, tomar prestado o hurtar técnicas o conceptos disponibles en un momento dado y lanzarse al trabajo de campo” (Lewis 1975: 100-101). Éstas, en definitiva, no dejan de ser situaciones sociales creadas por el investigador para sus propósitos, que, consideradas como instrumentos polivalentes o combinadas entre ellas para mostrar aspectos diversos de un mismo fenómeno cultural, puede brindar datos de gran valía (véase, Taylor y Bogdan 2000. Con otro horizonte: Shaw 2003). Aunque, en última instancia, lo que marca la especificidad de una investigación es la mirada del propio investigador y no tanto el instrumental metodológico y técnico. El “estar allí” es fundamental en la disciplina antropológica para abordar el objeto de estudio a partir de una experiencia de primera mano, pero este no es suficiente ni resulta convincente, este modo de “estar allí” autorial no está completo:

La conexión textual entre «estar allí» y «estar aquí» de la Antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el «escribir en» y el «escribir acerca de» [...] es la *fons et origo* de cualquier poder que la Antropología pueda tener de convencer a alguien de algo, y no la teoría, el método, ni siquiera el aura de la cátedra profesoral (Geertz 1989: 154).

Justamente, la participación del etnógrafo podría especificarse más por cómo se posiciona éste, que por sus efectos sobre el grupo, implicando la con-

dición de extrañamiento, así como una actitud de búsqueda de la validez y una confianza recíproca. Relativo a este posicionamiento del etnógrafo podemos ver que:

En el modo de estar [posicionamiento] del observador participante es crucial el ideal *dialógico*. Este ideal, cuyo mejor ejemplo se encuentra en la práctica conversacional con los informantes, da consistencia al trabajo de campo en su conjunto: también cuando *observa* sin hablar con los agentes y actores sociales el etnógrafo se mueve bajo el esquema del diálogo, tratando de representar en su registro las conductas *significativas* y de imaginar el *sentido* de las acciones en contexto. Ese ideal dialógico distingue claramente el modo de estar presente del etnógrafo de otras presencias externas interesadas en la captación de información (Velasco y Díaz de Rada 1997: 103-104).

El etnógrafo en la búsqueda de significados, tanto en la perspectiva de los sujetos, como en la del mismo investigador, se encuentra, pues, participando en una cultura y a su vez también de ella. Previo a la llegada de la *Antropología postmoderna* la crítica al quehacer del antropólogo como creador de textos estaba servida, se discutía si las ciencias sociales se equiparaban al estatuto de ficción, llegando a considerar que el contenido de las narraciones antropológicas era inventado y donde esta disciplina se acercaba más al campo de la literatura que al de las ciencias sociales. En este contexto la percepción del trabajo etnográfico cobraba nuevas dimensiones, donde considerar la etnografía como un texto literario que el antropólogo-novelistas otorga sentido y temporalidad e intenta dotarlo de persuasión. El etnógrafo pasará de ser el descubridor y transcriptor de una cultura a portador de una representación ajena, a abogar por una etnografía reflexiva donde los individuos sean el núcleo de sus construcciones etnográficas. Por un lado, existe un mayor interés por una etnografía más retórica, en la cual la experiencia del autor queda reflejada en un texto y en cuyo discurso se recojan y aparezcan reflejadas las experiencias más profundas. Y por el otro, el considerar la Antropología como evocación poética donde se hace partícipe al lector de esta experiencia pasada y su contacto con otros individuos (a este respecto véase Clifford 1991; Daure y Serfaty 2002; Rabinow 1992. O el trabajo de Tyler 2003, donde define las bases de la etnografía postmoderna).

Esta evocación poética conecta con el campo de la imaginación, siendo necesaria al antropólogo en la medida que tiene que penetrar empáticamente

en la mente de seres que no son él y cuyas pautas socioculturales son sustancialmente distintas, considerando pues que la Antropología Social no puede conseguir el estatuto de ciencia sino tan sólo el de “proto-ciencia” (ya tratado en Anta 1999). En este sentido, considerar la objetividad en el conocimiento de la Antropología queda fuera de todo argumento, convirtiéndose la etnología en una forma de discurso ideológico o *imaginario*, a veces despojado del estatuto de verdad. Esta condición proto-científica revela que el antropólogo no puede observar la realidad sin que ésta se muestre alterada por la enturbiaada raigambre cultural, de este modo, la retórica del autor sería la piedra angular ante el hecho de que no sólo existe una única explicación para algo concreto, es *su* mirada la que cobrará protagonismo. La disciplina antropológica y su método etnográfico han sufrido un proceso evolutivo en sus formas y planteamiento epistemológicos a lo largo de su historia, rompiendo, desde la crítica contemporánea (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007), con las concepciones científicas, la prosa aseverativa o con verdades incuestionables. En su intento por ampliar el universo del conocimiento de la diversidad, la Antropología Social, los antropólogos han de seguir progresando con estos ejercicios (auto)críticos, desarrollar la sensibilidad etnográfica o respaldar la interdisciplinariedad en técnicas y métodos de investigación como la historia, la lingüística o la filosofía para enriquecer el diálogo metodológico, “sin negar la importancia de las reglas y los códigos, conviene hacer relevante la variabilidad, la ambigüedad, y lo indeterminado para improvisar y crear” (Buxó 1995). Aún sin perder la perspectiva, pues no hay que olvidar cuál es el núcleo duro de esta disciplina: trabajo de campo, método comparativo, reflexión acerca del Otro y que, en definitiva, los antropólogos lo que hacen es Antropología, simbolizar la imaginación en forma de productos, a su vez, culturales.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Baztán, Á. (1995): “Etnografía”, en Aguirre Baztán, Á. (Ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Boixareu, pp. 3-19. Barcelona.
- Alvárez Munárriz, L. (Comp.) (2005): *La conciencia humana: perspectiva cultural*, Anthropos, Barcelona.

- Anta Félez, J. L. (1999): "Desesperación y búsqueda. La Antropología social y el (des)encuentro con la ciencia", *Gazeta de Antropología*, nº 15, 10.
- Bastide, R. (1986): "Para una cooperación entre el psicoanálisis y la sociología en la elaboración de una teoría de las visiones del mundo", en Eco, U; Bastide, R; Goldman, L., *Sociología contra psicoanálisis*, RBA, pp. 191-207. Barcelona.
- Bateson, G. (1990): *Naven. Un ceremonial Iatmul*, Júcar, Madrid-Gijón.
- Bateson, G. (1999): *Pasos para una ecología de la mente*, Carlos Lohé, Buenos Aires.
- Buxó Rey, M. J. (1995): "El arte de la ciencia etnográfica", en Aguirre Baztán, Á. (Ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Boixareu, pp. 64-72. Barcelona.
- Buxó Rey, M. J. (2017): *Tecnopaisajes, identidades y diseños culturales*, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Comp.) (2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Clifford, J. (1991): "Sobre la alegoría etnográfica", en Clifford, J.; Marcus, G. E. (Eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, pp. 151-182. Madrid.
- Crapanzano, V. (1980): *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago University Press, Chicago.
- Daure, C. y Serfaty, A. (2002): *La mémoire de l'autre*, Tarik, Casablanca.
- Dwyer, K. (1982): *Moroccan Dialogues*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Ferrándiz, F. (2011): *Etnografías contemporáneas*, Anthropos, UAM, Barcelona.
- Gadamer, H.-G. (1997): *Mito y razón*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, C. (1989): *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Geertz, C. (1995): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Geertz, C. (1996): *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.
- González-Abrisketa, O. y Carro-Ripalda, S. (2016): "La apertura ontológica de la antropología contemporánea", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI, 1, pp. 101-128.
- Guber, R. (2001): *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Norma, Buenos Aires.
- Ingold, T. (2015): "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía", *Etnografías Contemporáneas*, 2, 2, pp. 218-230.

- Ingold, T. (2017): "¿Suficiente con la etnografía!", *Revista Colombiana de Antropología*, 53, 2, pp. 143-159.
- Jociles, I. (1997): "Trabajo de campo, emociones e interpretación", en. Lisón Tolosana, C. (Edit.), *Antropología: Horizontes interpretativos*, Universidad de Granada, pp. 109-152. Granada.
- Jociles, I. (2001): "Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico", *Gazeta de Antropología*, nº 15, 01.
- Krotz, E. (1989): "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico", *Alteridades*, 1, 1, pp. 50-57.
- Kuhn, T. (1989): *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid.
- Lakatos, I. (1983): *La metodología de los programas científicos de investigación*. Alianza, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. (2010): *Mirar, escuchar, leer*, Siruela, Madrid.
- Lewis, O. (1975): "Controles y experimentos en el trabajo de campo", en Llobera, J. R. (Ed.), *La Antropología como ciencia*, Anagrama, pp. 97-127. Barcelona.
- Lisón Tolosana, C. (1983): *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Lisón Tolosana, C. (Ed.) (2000): *Antropología: horizontes comparativos*, Diputación de Granada, Granada.
- Lourau, R. (1988): *Le journal de recherche. Matériaux d'une théorie de l'implication*, Méridiens, Paris.
- Mandelbrot, B. (1987): *Los objetos fractales. Forma azar y dimensión*, Tusquets, Barcelona.
- Marcos Arévalo, J. (2018): *La Siberia extremeña en la voz de su gente (El etnógrafo y los informantes)*, Fundación CB y Universidad de Extremadura, Badajoz.
- Martin, Richard M. (1988): *Metaphysical foundations: mereology and metalogic*, Philosophia Verlag, Munchen.
- Palacios, J. (2007): "El Sentido Teórico en Antropología", *Cinta de Moebio*, 28, pp. 72-90.
- Peña, L. (1989): "¿Lógica combinatoria o teoría estándar de conjuntos?", *Arbor*, 520, pp. 33-73.
- Popper, K. R. (1988): *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid.
- Rabinow, P. (1992): *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Madrid.
- Reynoso, C. (1998): *Corrientes en antropología contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1986): "Psicoanálisis y cultura", en Eco, U; Bastide, R y Goldman; L. (Comps.), *Sociología contra psicoanálisis*, RBA, pp. 203-222. Barcelona.

- Ruiz Serna, D. y Del Cairo, C. (2016): "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno", *Revista de Estudios Sociales*, 55, pp. 193-204.
- Shaw, I. (2003): *La evaluación cualitativa: introducción a los métodos cualitativos*, Paidós, Barcelona.
- Szrednicki, J. T. (1984): *Leniewski's systems: ontology and mereology*, Martins Nig-hoff Publishers, The Hague.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (2000): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*, Paidós, Barcelona.
- Tedlock, D. (2001): "El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas. León-Portilla", en Miguel (Coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, FCE, pp. 460-505. México.
- Tyler, S. (2003): "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto", en Reynoso, C. (Ed.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Gedisa, pp. 297-313. Barcelona.
- Velasco Maíllo, H. M. y Díaz de Rada Brun, Á. (1997): *La lógica de la investigación etnográfica*, Trotta, Madrid.
- Winkin, Y. (dir.) (1991): *Bateson. Primer inventario de una herencia*, Nueva Vision, Buenos Aires.

COLECCIÓN
-PERSONAJES SINGULARES-

|FUNDACIÓN**CB**