

COMPRENSIÓN DEL SENTIDO Y NORMAS DE RACIONALIDAD. UNA DEFENSA DE PETER WINCH*

JULIÁN MARRADES MILLET

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Universidad de Valencia

En opinión de Richard J. Bernstein,¹ la ola relativista que en las últimas décadas ha invadido buena parte de la literatura epistemológica se nutre principalmente de cuatro textos publicados alrededor de 1960. Dos de ellos, de influencia ampliamente reconocida, son *La estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas F. Kuhn (1962), y *Verdad y método*, de Hans-Georg Gadamer (1960). Los otros dos, menos difundidos en nuestros medios académicos, deben su autoría a Peter Winch: se trata de su libro *The Idea of a Social Science* (1958) y de su extenso artículo “Understanding a Primitive Society” (1964). Al margen de interpretaciones, es un hecho que desde su publicación estos trabajos no han dejado de ser un punto de referencia obligado en diferentes polémicas sobre temas de la epistemología de la ciencia social. Hoy nadie niega que Winch ha

* Agradezco a Josep Corbí, Ana Escribá y Vicente Sanfélix sus críticas y comentarios en la fase de redacción del artículo. La deuda que tengo con Nicolás Sánchez Durá por tantas horas de trabajo en común sobre estos temas, no puede saldarse con un mero reconocimiento a pie de página.

¹ *Cfr.* Bernstein, 1983, pp. 25–30.

sido uno de los principales responsables de que la filosofía analítica se interesara por problemas que van más allá del lenguaje, y abordara la consideración de los hechos sociales desde una perspectiva distinta de la que había sido habitual en el ámbito angloamericano. Me refiero a la perspectiva de la sociología interpretativa, que conecta con la tradición hermenéutica, frente al programa de naturalización de la ciencia social promovido por el neopositivismo.²

Mi propósito aquí es presentar algunas tesis de la epistemología de Winch que tienen plena relevancia teórica y siguen siendo objeto de discusión en el debate actual sobre racionalidad y relativismo.³ Aparte de su interés objetivo, tal presentación puede ayudar a conocer —así lo espero— el pensamiento de un filósofo original con el que estamos menos familiarizados que con el de buena parte de sus críticos, y que, pese a la claridad y el rigor de su estilo, ha sido frecuentemente malentendido y tergiversado, sin duda porque su posición es más sutil y compleja de lo que a primera vista parece. Debido a ello, la exposición adoptara en muchos casos la forma de una crítica de sus críticos.

1. *Ciencia social y acción significativa*

Según un punto de vista heredado de la tradición empirista moderna —presente ya en Locke, y que en nuestro siglo encuentra eco en filósofos como Ayer y Ryle—, la ciencia es conocimiento empírico, y la filosofía es análisis conceptual subordinado a la ciencia. Esta concepción asigna a la ciencia la tarea de elaborar y contrastar teorías que amplían nuestro conocimiento del mundo, y a la filosofía la de elucidar los conceptos y expresiones mediante los cuales logramos dicho conocimiento. Invirtiendo la primacía que tanto la

² *Cfr.* Von Wright, 1971, cap. I.

³ *Cfr.* Dallmayr y McCarthy (comps.), 1977; Hollis y Lukes (comps.), 1982; Krausz (comp.), 1989; Laudan, 1990.

tradición griega y medieval como el racionalismo moderno habían atribuido a la filosofía en cuanto vía racional de acceso a realidades puramente inteligibles, el empirismo moderno privó a la filosofía de su venerable estatus de “maestra de las ciencias”, para convertirla en subalterna de las mismas. Frente a la idea de que la filosofía haría por procedimientos intelectuales lo que la ciencia hace por medios empíricos, la tradición empirista ha tendido a ver en la filosofía, no tanto un saber de realidades, como un análisis de los instrumentos conceptuales con que la ciencia trata de conocer la realidad.

Uno de los propósitos de *Ciencia social y filosofía* es defender que el rechazo de la concepción jerárquica de la filosofía no implica necesariamente suponer la concepción subordinada que deriva del empirismo moderno. Lo primero lleva a lo segundo sólo si se acepta que la única manera de acceder discursivamente a la realidad es a través de la observación y el experimento, como suponen los partidarios de la concepción subordinada (por ejemplo, los positivistas lógicos). Pero Winch sostiene que hay dos maneras de entender qué es investigar la naturaleza de la realidad: una consiste en abordarla como una investigación de eventos y procesos reales particulares, investigación que es necesariamente empírica; la otra, en plantearla como una investigación de la naturaleza de la realidad en general —o, como también gusta él de expresarlo, como una investigación del concepto de realidad—, investigación que tiene un componente *a priori*.

Es precisamente de esta última manera como él entiende la filosofía: como una investigación conceptual de los rasgos más generales de la realidad, o como una elucidación *a priori* de los elementos que constituyen nuestro concepto de la realidad. Este enfoque, que se presenta como una tercera alternativa frente a las dos antes mencionadas, no debe entenderse, sin embargo, como una especie de vía

media o solución de compromiso entre ellas. En cierto sentido, se halla más próximo a la concepción subordinada, pues así como Winch piensa que es “ridícula” la idea de que la filosofía está en competencia directa con la ciencia,⁴ de la concepción subordinada dice que no es “falsa por completo”, sino que su error consiste en poner “un énfasis sistemáticamente erróneo”⁵ en el modo de entender la equiparación entre filosofía y elucidación conceptual o análisis del lenguaje. El error consiste en situar sin más el interés filosófico de esa elucidación en la eliminación de confusiones lingüísticas. Pues a la filosofía le interesan, precisamente, aquellas confusiones que entorpecen nuestra comprensión de la naturaleza del lenguaje y de la realidad en general.

Al constituir en objeto de la filosofía esta comprensión, Winch se distancia de la concepción subordinada en un punto importante: así como ésta tiende a establecer una “distinción fácil entre el mundo y el lenguaje”, de modo que los problemas filosóficos no surgirían del primero, sino sólo del segundo, para Winch existe una conexión interna entre lenguaje y mundo, de manera que “al analizar filosóficamente el lenguaje estamos analizando, de hecho, lo que se considera perteneciente al mundo [...] El mundo es para nosotros lo que se manifiesta a través de esos conceptos”.⁶ Así, elucidar lo que *decimos* de la realidad es elucidar nuestro *concepto* de la realidad, y ello a su vez es esclarecer lo que la realidad *es* para nosotros. La concepción de la filosofía que Winch suscribe no se halla, pues, ni por encima ni por debajo de la ciencia, sino coordinada con ella: al igual que la ciencia, se ocupa de la realidad, pero lo hace de un modo diferente de la ciencia, pues estudia los

⁴ Winch, 1958, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, pp. 20–21.

rasgos más generales de lo real, y no los hechos particulares; pero, además, lo hace con métodos conceptuales, y no empíricos. Desde esta perspectiva, la explicación de esa región de la realidad que son los hechos sociales —esto es, la ciencia social— tiene para Winch una dimensión genuinamente filosófica, pues compete a la filosofía elucidar la naturaleza de la comprensión que los seres humanos tienen de la realidad social.

El tipo de inteligibilidad de la conducta social que él pretende obtener de la filosofía mediante el análisis conceptual, es similar al proporcionado por Wittgenstein sobre la naturaleza del lenguaje mediante el análisis de sus reglas de uso. Esta coincidencia metodológica descansa en una intuición básica, según la cual la acción social, en general, puede ser considerada como análoga a la actividad lingüística.⁷ Conviene, sin embargo, subrayar que esta analogía funciona sólo en la medida en que Winch, de acuerdo con Wittgenstein, no ve el lenguaje como un mero sistema de signos, sino como un todo de expresiones y actividades que constituye una forma de vida.⁸ Tal analogía es la que permite a Winch aplicar la noción de significado al análisis de la conducta social, y sentar la tesis de que la conducta social que interesa al epistemólogo es la *conducta significativa*, entendiéndose por esta última aquella forma de acción humana a la que el sujeto ha asociado un sentido. Ahora bien, ¿qué implica aquí la noción de “sentido”? Un análisis bastante usual del concepto de “conducta significativa” trata de explicar dicho concepto mediante su vinculación a determinados estados mentales del agente o del observador. A este esquema explicativo recurre, por ejemplo, Max Weber cuando dice que el sentido (*Sinn*) es algo “mentado subjetivamente”, y lo vincula a las nociones de “motivo” y

⁷ *Cfr. ibid.*, p. 46.

⁸ *Cfr. Wittgenstein*, 1953, §§7, 19.

“razón”.⁹ De acuerdo con esta aproximación, el sentido de una determinada acción de un agente *A* estaría dado por el conjunto de circunstancias que para ese agente aparecen como un *motivo* para actuar de esa manera. La apelación a ese motivo es lo que da un *sentido* particular a esa acción a los ojos de *A*, y en esa medida constituye una *razón* (*Grund*) explicativa de la conducta en cuestión.

Winch no comparte este análisis del concepto de “conducta significativa”. Una razón fundamental de ese rechazo estriba en el alcance demasiado restrictivo que Weber da a dicho concepto. Winch señala, a este respecto, que la noción de “conducta con sentido” abarca también acciones para las cuales el agente no tiene ninguna “razón” o “motivo”, en la acepción aludida. De hecho, para un amplio acervo de acciones que los seres humanos realizamos corrientemente, no apelamos a razones o motivos específicos, pese a lo cual no puede negarse que tengan un sentido. Dar una fiesta de bienvenida, acudir a votar en unas elecciones, devolver un saludo o resolver un crucigrama, son ejemplos de acciones que normalmente llevamos a cabo sin ser capaces de justificar dando alguna razón o motivo. Cabría incluso suponer que el adverbio “normalmente” que acabo de emplear nos proporciona la clave de la falta de reflexividad con que solemos realizar tales acciones. Pues todas ellas pueden, al parecer, subsumirse bajo el tipo de acción que denominamos “hábito” o “costumbre”, que Weber distinguía, por su carácter tradicional, de la conducta puramente reactiva, pero también oponía, por su carácter estandarizado y fijo, a la conducta significativa. Sin embargo, Winch considera que acciones como éstas no pueden ser equiparadas a un mero hábito, pues para explicar éste basta con recurrir a algún esquema de conexión causal (adiestramiento, repetición, etc.), mientras que, por el contrario, aquellas

⁹ *Cfr.* Weber, 1955, pp. 6–10.

acciones son intencionales y tienen un sentido. Ahora bien, si tal sentido no se encuentra en algún contenido mentado subjetivamente por el agente al realizar la acción, ¿dónde hay que buscarlo?

Es un hecho reconocido por el propio Winch que su análisis de la noción de “conducta significativa” está construido sobre el modelo de la descripción que hace Wittgenstein de la conducta lingüística. En uno y otro ámbito —el de la acción social y el del lenguaje— se apela a las nociones de “significado” o “sentido”. Para entender el paralelismo que Winch establece entre la conducta lingüística y la conducta significativa, en general, conviene tener presente qué es, según Wittgenstein, lo que da significado a una expresión. Una opinión filosófica ampliamente extendida atribuye esa función a la definición ostensiva: esa especie de acto fundacional por el que una palabra queda asociada a un objeto extralingüístico, que se convierte así en el significado de aquélla. Aun cuando la definición ostensiva no es el único procedimiento mediante el cual damos significado a las palabras, ni siquiera el más frecuente, consideremos por un momento el hipotético caso de un término que ha sido “bautizado” mediante una definición. Lo que cabe preguntarse es: ¿cómo se conecta esa definición con el uso subsiguiente del término? ¿Qué es lo que garantiza, en una nueva situación, que empleamos la palabra *de la misma manera* —o sea, con el mismo sentido o significado— que estableció la definición? Desde luego, es evidente que la definición misma no puede garantizar su aplicación ulterior. La respuesta de Wittgenstein es que sólo en términos de una *regla* podemos decidir que es lo que cuenta como “actuar de la misma manera” en circunstancias diferentes. La regla proporciona el modo específico de decidir si un determinado uso propuesto es el mismo que el establecido originalmente por la definición, o es diferente de él. Ese procedimiento es necesariamente público o social, pues la

noción de “establecimiento privado de una regla” carece de sentido.

Volvamos ahora a Winch. Partiendo de la analogía entre conducta lingüística y acción significativa, y de la tesis wittgensteiniana de que toda conducta lingüística está socialmente regulada, Winch extrae la consecuencia de que la noción de acción significativa requiere la apelación a reglas, de un modo formalmente análogo a como la requiere el uso subsiguiente de una expresión definida. El núcleo de la analogía se halla en el hecho de que, en ambos casos, lo que hace ahora “*compromete* al sujeto a comportarse en el futuro de una determinada manera, y no de otra”.¹⁰ Tomemos, por ejemplo, el caso común y corriente de alguien que, al cruzarse por la calle con una persona conocida, le dirige un saludo. Saludar a alguien no exige apelar a intenciones conscientes por parte del agente. Pero esa acción tampoco puede explicarse en términos de una reacción puramente refleja, desde el momento en que tanto de su realización como de su omisión se derivan expectativas sociales comprometedoras para el agente. Así, si *A* no saluda a *B* en determinadas circunstancias —que son difícilmente especificables, pero fácilmente reconocibles por los miembros de la sociedad a la que pertenecen *A* y *B*—, se expone a que su omisión sea considerada por *B* como un descuido culpable, como una falta de consideración o, incluso, como un gesto de enemistad hacia él. E, igualmente, si *A* saluda a *B* en esas circunstancias, ello le compromete a comportarse con respecto a él de determinada manera, y no de otra.

Lo relevante aquí es la posibilidad de enjuiciar un comportamiento en términos de corrección o incorrección, y ello sólo es posible si la acción realizada ahora presupone la aplicación de una regla. La regla suministra el criterio de lo que cuenta en cada nueva situación como “comportarse

¹⁰ Winch, 1958, p. 50.

de la misma manera” que la establecida originalmente. De este modo, es la apelación a reglas lo que otorga un sentido o significado a la conducta específicamente humana. Decir que tal pauta de conducta es una acción de saludar, o que tal otra es una acción de intercambiar regalos, es describir el significado que tales pautas de comportamiento poseen en virtud de reglas análogas a las que rigen el uso del lenguaje. No es condición necesaria de esa asignación de sentido que el agente asocie a su conducta un contenido intencional expreso, pues dicha asignación depende esencialmente de reglas socialmente establecidas.¹¹

La aplicación que hace Winch de la noción wittgensteiniana de seguir una regla al ámbito de la acción social, requiere algunas aclaraciones. La primera apunta al carácter normativo que caracteriza a toda conducta regida por reglas. Hay que distinguir la normatividad propia de las reglas, de la constrictión característica de las leyes naturales. Una regla puede infringirse, mientras que una ley de la naturaleza no puede quebrantarse. En relación con la norma que la rige, una acción puede ser correcta o incorrecta; en cambio, cuando fallan las predicciones hechas de acuerdo con una supuesta ley natural, ésta queda refutada. Además, hay muy diversas clases de reglas, siendo diferente en cada caso el tipo de normatividad que conllevan. En concreto, las reglas que rigen el significado social de las acciones humanas poseen un tipo de normatividad que no se instituye necesariamente mediante una sanción positiva (como los códigos jurídicos o los reglamentos deportivos) o por medio de la aprobación social (como las normas de cortesía), sino que descansa en un acuerdo de los participantes en modos de pensar y actuar, análoga a la concordancia en el lenguaje que, según Wittgenstein, subyace en las decisiones

¹¹ *Cfr. ibid.*, p. 108.

de sus usuarios acerca de lo que es verdadero o falso.¹² Ése es un tipo de acuerdo que no cabe identificar con un pacto o convención explícita,¹³ sino más bien con una participación en la vida de una sociedad. Conviene, a este respecto, señalar que la participación viene definida por el anclaje práctico y social de los sujetos en tradiciones culturales, y no por criterios físicos o psicológicos: “Cuando hablo de ‘participación’ —dice Winch— no implico necesariamente una conjunción física directa entre los participantes. Lo que importa es que todos ellos toman parte en el mismo tipo general de actividad, el cual fue aprendido por todos de manera semejante; que son, por tanto capaces de comunicarse entre sí con respecto a lo que están haciendo; lo que cada uno de ellos hace es, por principio inteligible para los demás.”¹⁴

Una segunda aclaración afecta la distinción, ya aludida, entre la noción de regla y la de hábito o costumbre. En uno y otro caso hay recursividad, pero ahí acaba la semejanza. Obrar por hábito o costumbre entraña una repetición mecánica de una pauta de conducta previamente adquirida; seguir una regla es ser capaz de aplicar un criterio para discernir lo que cuenta en un nuevo caso como acorde con la regla. Adquirir un hábito es adquirir una capacidad para *hacer lo mismo* en cada nueva situación que reproduzca las condiciones iniciales; quien aplica una regla, en cambio, no se limita a copiar un ejemplo original, sino que distingue en cada nueva situación aquellos modos de seguir el ejemplo que son permisibles, de aquellos que no lo son. Contra lo que suele suponerse, seguir una regla no es repetir lo mismo cada vez, sino que, en cierto sentido, implica hacer cada vez algo diferente de lo que se ha mostrado original-

¹² Cfr. Wittgenstein, 1953, §241.

¹³ Cfr. Winch, 1960, pp. 125ss.

¹⁴ Winch, 1958, p. 82.

mente, pero de tal modo que eso equivalga a actuar en cada caso conforme a la misma regla. Por eso la relación entre la regla y su aplicación no puede asimilarse a la relación entre una ley natural y los fenómenos subsumibles bajo ella. Así como la categoría de identidad basta para dar cuenta de las nociones de ley natural o de hábito, la noción de regla exige poner en juego, además, la categoría de diferencia, pues seguir una regla es realizar algo idéntico de diferentes modos. Debido a ello, la aplicación de la regla exige un *discernimiento* en cada nuevo caso de lo que cuenta como acorde con la regla. Esa reflexividad distingue, a su vez, la conducta regida por reglas de la que es mera respuesta a estímulos o simple repetición de un hábito. Pero tal diferencia no radica en que la conducta habitual es inconsciente y la regida por reglas depende de la aplicación consciente de éstas.¹⁵ Pues la reflexividad que comporta la conducta conforme a reglas no consiste en la capacidad del agente para formular conscientemente la regla como un principio o máxima de conducta, sino en su capacidad para distinguir entre un modo apropiado y un modo inapropiado de hacer lo que está haciendo. Dicho de otra manera, el tipo de reflexividad esencialmente implícito en la conducta regida por reglas es aquel que se halla involucrado en la aplicación de un criterio, y no el asociado a la formulación de un principio.

La tesis wincheana de que la tarea de la ciencia social es explicar el sentido que poseen las acciones e instituciones humanas por referencia a conceptos y reglas, tiene consecuencias cruciales para su epistemología. Una de las más significativas es el rechazo de patrones de explicación causal en la ciencia social. Este punto de vista ha sido contestado por muchos críticos, entre los cuales figura Alasdair

¹⁵ Si así fuera, sería meramente gradual y psicológica, cuando para Winch se trata de una diferencia lógica (*cfr. ibid.*, p. 72).

MacIntyre, para quien renunciar a las generalizaciones causales en la explicación de la acción humana atenta contra la científicidad misma de la explicación.¹⁶

Según Winch, el uso de generalizaciones causales en la ciencia natural depende de criterios de identificación de un fenómeno como un caso de una ley, que vienen fijados por el marco conceptual del observador. En cambio, la identificación de una acción en conformidad con una regla dada depende de criterios que han de ser reconocibles en principio por parte del agente. Ello plantea al científico social problemas metodológicos específicos, pues, así como el científico natural sólo depende, en la formulación y contrastación de sus hipótesis, de las normas de explicación incorporadas en la práctica institucionalizada de su ciencia, el científico social necesita comparar su propio utillaje conceptual con el de los sujetos que estudia —y, tal vez, reajustarlo como consecuencia de dicha comparación—, a fin de que sus hipótesis explicativas puedan ser reconocidas por él como apropiadas también a la luz de los conceptos y normas de éstos.

Uno de esos problemas afecta al tipo de factores considerados relevantes para figurar en la explicación de una acción o institución social. Ante la negativa de Winch a incorporar factores causales en las explicaciones sociales, MacIntyre sostiene que el contraste que aquél establece entre explicaciones en términos de generalizaciones causales y explicaciones en términos de reglas se basa en una versión inaceptable del contraste entre explicaciones en términos de causas y explicaciones en términos de razones. La estrategia de MacIntyre consiste en mostrar que hay casos en que tener una razón puede no ser suficiente para que el agente realice una determinada acción; y casos en que, inversamente, aquello que impulsa realmente a un agente a

¹⁶ Cfr. MacIntyre, 1967, *passim*.

actuar no es que haya para él una razón, sino otros factores que causalmente determinan la conducta del agente, aunque él no sea consciente de ello.¹⁷ En cualquiera de estos supuestos, el hecho de que el sujeto tenga una razón es identificable con independencia del hecho de que realice la acción. Pero, si ello es así, entonces tener una razón es un elemento apropiado para figurar como causa o efecto en una explicación de esa acción basada en generalizaciones causales.

El peso de la objeción de MacIntyre descansa en una interpretación del punto de vista de Winch que, a mi juicio, no se justifica. MacIntyre dice que la concepción de Winch sobre las explicaciones en la ciencia social puede exponerse en términos de un modelo de doble nivel: “*Primero* una acción se hace inteligible como resultado de motivos, razones y decisiones; y *luego* se hace inteligible al insertar estos motivos, razones y decisiones en el contexto de reglas de una forma dada de vida social.”¹⁸ El error de MacIntyre consiste en atribuir a Winch un primer nivel de explicación en el cual las razones para una acción no se definirían en términos de reglas, sino en términos de “ser consciente de tener una razón”.¹⁹ Si, como supone MacIntyre, forma parte del concepto de “tener una razón” que el agente sea consciente de tenerla, entonces las razones se consideran como *hechos* —en concreto, como hechos mentales—, es decir, como algo que puede entrar en relaciones causales con otros hechos (por ejemplo, acciones) y, en esa medida, puede asimismo contribuir a explicarlas en función de generalizaciones empíricas. Pero este concepto psicologista de

¹⁷ MacIntyre pone como ejemplo de esta segunda posibilidad el caso límite de un sujeto que actúa bajo la influencia de una sugestión poshipnótica (*cf. ibid.*, p. 117).

¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

tener una razón choca abiertamente con el punto de vista de Winch, para quien ser una razón o un motivo no es un hecho identificable según criterios del mismo tipo con que el científico natural identifica causas o efectos.

Trataré de aclarar la posición de Winch sobre este punto con ayuda de un ejemplo suyo. Un profesor anuncia a sus alumnos que suspenderá las clases de la semana próxima porque piensa viajar a Londres. “He aquí —dice Winch— un enunciado de intención para el cual se da una razón”.²⁰ Winch se opone a cualquier análisis de enunciados de este tipo que, conforme a un esquema de explicación causal-nomotético, tome el motivo aducido por el agente (en nuestro ejemplo, ausentarse la semana próxima) como una causa de su acción (suspender las clases).²¹ Veamos por qué.

Entender los motivos como causas, equivale a entender un enunciado del tipo “La próxima no habrá clase porque pienso viajar a Londres” como una explicación del mismo tipo que “El vidrio se rompió porque se le golpeó con fuerza, o porque era frágil”, donde el hecho del golpe, o la disposición a romperse, se aducen como factores causales explicativos del mismo (es decir, lo presentan como un caso subsumible bajo una ley causal, permiten hacer predicciones respecto a casos futuros, etc.). Winch considera que este tipo de explicación es inadecuado en la ciencia social, porque pasa por alto la diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, que existe entre la conducta humana y los fenómenos naturales. Para empezar, el agente de nuestro ejemplo que formula aquel enunciado no está haciendo una predicción sobre su conducta futura, sino *justificando*

²⁰ Winch, 1958, p. 78.

²¹ Ello con independencia del estatus ontológico que se dé al motivo: ya se lo entienda como un estado psicológico (Mill), como un estado fisiológico (Newcomb) o como una disposición (Ryle) (*cf. ibid.*, pp. 65–77).

algo que piensa hacer. Lo que con ello pretende es presentar como razonable ante su auditorio esa conducta. Y lo hace dando un motivo. Pero el motivo no es aducido como causa de lo que hará, sino como una razón. Eso no significa que en la justificación de una acción no pueda desempeñar un papel el recurso a generalizaciones. Puede desempeñarlo, pero no como en el caso de las explicaciones causales, sino de esta otra manera. Un enunciado como el que estamos comentando proporciona una razón para hacer inteligible una acción, en la medida en que apela a una norma de conducta vigente en un medio social, que tiene la forma de un enunciado general como, por ejemplo, “En nuestra sociedad, está permitido omitir el cumplimiento de una obligación laboral en casos de fuerza mayor”, o también “En nuestra sociedad se deben presentar excusas cuando la satisfacción de una necesidad personal conlleva el incumplimiento de una obligación profesional”. Pero este enunciado general no expresa *una ley causal* —no permite inferir que, en una situación futura, si se da en el agente el deseo de ir a Londres, se producirá también la suspensión de las clases—, sino *una regla*, esto es, un principio que proporciona criterios para determinar si cierta acción es correcta o incorrecta, razonable o no razonable, en un contexto social determinado.

MacIntyre piensa que el intento de Winch de explicar las acciones sociales en términos de reglas, constituye un antídoto saludable frente a posiciones naturalistas extremas, como la de Durkheim, quien afirmaba que “la vida social no debería explicarse a través de las nociones de los que participan en ella, sino mediante causas más profundas que la conciencia no percibe”.²² MacIntyre considera la posición de Winch como un punto de partida correcto, pero añade que no es más que un punto de partida, y que el

²² Cit. por Winch, 1958, p. 28, y por MacIntyre, 1967, p. 120.

científico social no debe quedarse ahí, sino que ha de tratar de formular explicaciones causales de las acciones humanas “donde se tomen en cuenta intenciones, motivos y razones”²³ Sin embargo, a los ojos de Winch esta pretensión resulta inviable, por cuanto implica considerar los hechos sociales a un tiempo como hechos sociales y como hechos no sociales —es decir, naturales—, y trata de atribuirles a la vez un sentido objetivo y un sentido subjetivo —es decir, no objetivo. Desde luego, nada impide explicar los hechos sociales en términos causales. Lo que no es posible es pretender que de ese modo podemos entenderlos como hechos sociales. Y tampoco es posible integrar ambos tipos de explicación conforme a un concepto unificado de ciencia social, como pretende MacIntyre, porque las razones sólo pueden encajar en un esquema causal si dejan de considerarse como razones —es decir, como principios cuya capacidad explicativa dimana de reglas culturales y sociales— y pasan a considerarse como meros eventos naturales. Leyes causales y reglas sociales son principios heterogéneos que obedecen a esquemas conceptuales diferentes y dan lugar a tipos de explicación distintos e irreductibles.

La separación entre esos dos ámbitos de explicación permite también salir al paso de otra objeción al análisis winchiano del concepto de “conducta significativa”, según la cual dicho análisis carecería de una dimensión histórica.²⁴ Lo que tal crítica parece ignorar es, precisamente, el énfasis que pone Winch en distinguir entre la conducta habitual y la regida por reglas. Si la conducta humana fuese sólo cuestión de hábitos —o si las reglas se concibieran a modo de hábitos conscientes—, entonces sólo cabría especificar la conexión entre la conducta actual y la conducta pasada en términos de dependencia causal, siguiendo el esquema

²³ MacIntyre, 1967, p. 126.

²⁴ *Cfr.* Apel, 1973, pp. 85 y 239.

nomotético que siguen muchos científicos naturales para explicar los hechos físicos. Pero apelar a una regla como principio explicativo de una conducta actual es remitirse a un principio de su sentido que exige ser de algún modo reinterpretado en cada nueva aplicación. Precisamente porque la aplicación de una regla no se sigue causalmente de su formulación, sino que ha de ajustarse a las nuevas circunstancias, la experiencia pasada resulta relevante para dicha aplicación.²⁵ El margen que queda entre el sentido original de la regla y su aplicación actual delimita el espacio que ocupa la historia, como proyección reflexiva de la experiencia pasada sobre el presente, en el análisis wincheano de la acción significativa: “La historia humana no es precisamente un registro de hábitos variables, sino la historia de cómo los hombres trataron de trasladar lo que consideraban importante en sus modos de conducta a las nuevas situaciones que tenían que enfrentar.”²⁶ La historia —el recuerdo de la aplicación pasada de la regla— desempeña, pues, una función normativa en la aplicación presente de la misma, de forma análoga a como la tradición interpretativa de una partitura musical resulta relevante para su ejecución actual.

En lo que antecede he tratado de mostrar que la idea wincheana de la ciencia social se aleja del modelo empirista de la ciencia unificada y, pese a sus compromisos teóricos wittgensteinianos —o más bien gracias a ellos—, se sitúa en la órbita de una concepción interpretativa o hermenéutica de la ciencia social, conforme a la cual el científico social debe buscar para las acciones humanas la comprensión de un tipo de sentido que depende de su conexión simbólica con reglas sociales. La cuestión que ahora quisiera plantear

²⁵ *Cfr.* Winch, 1958, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 63.

es: si el sentido de las acciones se explica por apelación a reglas, ¿tienen las reglas mismas algún sentido?

2. *Comprensión cultural y relativismo*

Uno de los rasgos fundamentales del concepto de “conducta significativa” es la apertura a nuevas posibilidades, las cuales pueden ser sugeridas y limitadas por lo que se considera aceptable en un momento dado de acuerdo con determinadas reglas, pero también pueden llegar a chocar con lo aceptado hasta ese momento. Tal choque puede venir inducido por los cambios que se produzcan en las instituciones de una sociedad, de modo que, al cambiar las circunstancias, haya que tomar decisiones razonadas acerca de lo que puede valer como “proseguir de la misma manera”. Supongamos, por ejemplo, que el concepto de “honorabilidad” comúnmente aceptado por los miembros de una sociedad dependa de normas y valores asociados a una forma autoritaria de gobierno, de manera que las descripciones que hacen esos individuos de su conducta pública son consideradas por ellos correctas o incorrectas en función de su ajuste a dichas normas. Y supongamos también que en esa sociedad se produce una transición política a un régimen más abierto, lo que a la larga trae como consecuencia el rechazo de la antigua noción de “conducta honorable” y su paulatina sustitución por una nueva descripción. Winch se pregunta qué es lo que haría posible, en una situación así, que la nueva descripción resultase inteligible para los miembros de esa sociedad. Su respuesta es que lo relevante para entender la nueva descripción es “el desarrollo subsiguiente de reglas y principios ya implícitos en los modos previos de actuar y de hablar”.²⁷ La introducción de cambios en los modos de actuar y de hablar puede

²⁷ Winch, 1964, p. 61.

traer consigo modificaciones en el sistema de reglas, pero esos nuevos modos de vivir sólo serán inteligibles para los miembros de esa sociedad si las nuevas reglas están *para ellos* en una conexión inteligible con las antiguas reglas.

El problema que acabo de apuntar adquiere mayor complejidad cuando el observador de esos cambios no pertenece al mismo entorno que sus agentes, sino a una sociedad diferente, con una cultura diferente y con criterios de inteligibilidad diferentes. ¿Qué hay de la comprensión de las diferencias interculturales, en el supuesto de que esas diferencias afecten a los sistemas de reglas que determinan el sentido de las acciones, hasta el punto de que lo que cuenta como una descripción adecuada de una acción para los miembros de la sociedad del observador no vale para los miembros de la sociedad observada?

En su artículo “Some Problems about Rationality”, Steven Lukes se pregunta cual debe ser la actitud a adoptar ante un conjunto de creencias que *prima facie* parecen irracionales, como puede ocurrir cuando nos hallamos ante una cultura ajena, y apunta que, de entrada, caben dos posibilidades: o adoptar la actitud crítica de considerarlas irracionales sin más, lo que dejaría aun en pie la posibilidad de tratar de explicarlas causalmente como hechos naturales (psicológicos, sociológicos, etc.); o adoptar la actitud caritativa de suponer que algo aparentemente irracional, puede ser interpretado como racional si se lo entiende en su contexto.²⁸ Lukes considera que Winch opta por esta segunda actitud: “Según el punto de vista de Winch, cuando un observador se halla ante creencias que parecen irracionales en una sociedad primitiva, debería buscar criterios contextualmente dados conforme a los cuales aquéllas puedan parecer racionales.”²⁹ Como tales criterios vienen

²⁸ Lukes, 1967, p. 194.

²⁹ *Ibid.*, p. 203.

dados por las reglas de la cultura de que se trate, Lukes atribuye a Winch una concepción de la racionalidad como conformidad a reglas dependientes del contexto.

El problema que un enfoque como el de Winch plantea, a los ojos de Lukes, es que obliga a aceptar la existencia de cánones de racionalidad alternativos a los del observador. Ahora bien, si las normas de inteligibilidad son simplemente contextuales, entonces la posibilidad misma de la comprensión intercultural resulta amenazada, pues el observador sólo dispone de sus propias normas, y a la luz de ellas las creencias que de hecho no entiende han de serle también imposibles de entender. De ahí que, si se quiere hacer prosperar la actitud caritativa, se requiere presuponer algo más. Ese “algo más” han de ser algunos criterios universales de racionalidad independientes del contexto, que valen para todos los sujetos a quienes atribuimos creencias. Lukes incluye, entre esos criterios, las reglas de la lógica, la idea de una realidad independiente y la distinción entre verdad y falsedad: “Si [la sociedad] *S* tiene un lenguaje, como mínimo ha de poseer criterios de verdad (como correspondencia con la realidad) y lógica que nosotros compartimos con ella y que, simplemente, *son* criterios de racionalidad [...] Pero si los miembros de *S* realmente no tienen nuestros criterios de verdad y lógica, no tendríamos de fundamento alguno para atribuirles lenguaje, pensamiento o creencias, y seríamos incapaces *a fortiori* de formular enunciados acerca de ellos.”³⁰ Aunque estos criterios generalmente no son suficientes para hacer completamente inteligibles las creencias ajenas, son condiciones necesarias y universales de la comprensión de éstas. En este sentido, Martin Hollis los ha considerado como parte del conjunto de supuestos compartidos que el intérprete ha de utilizar como “cabeza de puente” para cualquier hi-

³⁰ *Ibid.*, p. 210.

pótesis de traducción que él formule acerca de expresiones aparentemente ininteligibles.³¹

En un contexto de discusión algo distinto, también Habermas ha defendido contra Winch la exigencia de apelar a un metalenguaje universal como horizonte último de la comprensión entre imágenes del mundo diferentes.³² Ciertamente, en el enfoque de Habermas hay diferencias significativas respecto a Lukes y Hollis. Así como éstos plantean el problema de la comprensión intercultural desde una perspectiva puramente epistémica —comprender es interpretar creencias—, y lo hacen además desde una concepción de los lenguajes naturales como meros sistemas de signos —interpretar creencias es traducir enunciados—, Habermas es sensible a la concepción wincheana y wittgensteiniana del lenguaje, en la cual la conexión entre expresiones y acciones es central. Dado que esta conexión es interna o conceptual, las reglas de las que depende la comprensión de las expresiones, adquieren un sentido por referencia al mismo plexo de lenguaje y vida del que forman parte las expresiones que ellas explican. Esto es parte de lo que quieren decir Wittgenstein y Winch al interpretar las reglas lingüísticas, no en términos puramente sintácticos o semánticos —pues no explican el significado con sólo establecer conexiones simbólicas entre signos y signos, o entre signos y objetos extralingüísticos—, sino en términos pragmáticos, pues describen relaciones conceptuales entre expresiones y segmentos del mundo en el interior del todo del lenguaje, habida cuenta de que ese “todo” es una red en que se entrecruzan expresiones lingüísticas y actividades no lingüísticas.

³¹ *Cfr.* Hollis, 1967, pp. 214–220.

³² *Cfr.* Habermas, 1982, pp. 212–223. Véase también Habermas, 1981, pp. 83–99.

El problema que plantea este enfoque, a los ojos de Habermas, es que “la comprensión del lenguaje se ve entonces atrapada en un círculo: tiene que haber entendido ya siempre el contexto”.³³ Y como, por otra parte, Habermas interpreta los juegos de lenguaje —y, en general, los lenguajes y las imágenes del mundo— como entidades monádicas,³⁴ aquel problema se convierte en aporético cuando se trata de establecer puentes de comunicación entre lenguajes pertenecientes a culturas extrañas. Pues, desde el momento en que las condiciones de comprensión de las expresiones de un lenguaje han de ser inmanentes a ese lenguaje, se anula la posibilidad de apelar a una instancia trascendente desde la cual poner en contacto ese lenguaje con otro diferente. Tal aporía sólo puede eludirse, a juicio de Habermas, si se adopta una perspectiva reductiva y se acepta la posibilidad de recurrir a un “sistema universal de reglas”,³⁵ capaz de funcionar como “un metalenguaje al que pudieran traducirse las gramáticas de cualesquiera lenguajes ordinarios”,³⁶ que él entiende en términos de una pragmática formal universal.³⁷ Pero, como esta vía reductiva le está vedada a Winch, éste queda atrapado en el círculo hermenéutico y no puede dar un estatuto teórico a su sociología comprensiva.³⁸

La réplica que cabe dar, desde Winch, a las objeciones planteadas por Lukes, Hollis y Habermas desde sus

³³ Habermas, 1982, p. 219.

³⁴ *Cfr.* 1982, pp. 221–222. Como esta interpretación carece de toda base en los textos de Wittgenstein y Winch, y Habermas reconoce su deuda con Apel en la interpretación de Wittgenstein (*cfr. ibid.* p. 205, nota), supongo que la toma también de Apel (*cfr.* Apel, 1973, p. 86). Para una crítica de esta interpretación, *cfr.* Marrades, 1996, pp. 167ss.

³⁵ Habermas, 1982, p. 222.

³⁶ *Ibid.*, p. 223.

³⁷ *Cfr. ibid.*, p. 98.

³⁸ *Cfr. ibid.*, p. 223.

posiciones racionalistas, puede articularse en dos frentes. El primero sitúa el punto de mira en un supuesto común a todos ellos, según el cual la comprensión intercultural puede elucidarse desde el modelo de la traducción.³⁹ El segundo, complementario del anterior, apunta contra la tesis fundamentalista de que es condición necesaria de la comprensión intercultural el recurso a una instancia universal de criterios de racionalidad que trascienda los sistemas de reglas culturales particulares. Trataré de examinarlos sucesivamente.

De acuerdo con el modelo de la traducción que adoptan Lukes, Hollis y Habermas, comprender expresiones aparentemente ininteligibles depende de la posibilidad de analizar las reglas que rigen esas expresiones en el lenguaje desconocido, en términos de una gramática ya conocida. En general, una teoría de la traducción contiene tres lenguajes: el traducido (lenguaje objeto), aquel al que se traduce (lenguaje sujeto) y aquel en el que se formula la traducción (metalenguaje), que frecuentemente coincide con el lenguaje sujeto. Así pues, lo que exige una teoría de la traducción para acceder a los significados de las expresiones de un lenguaje desconocido, es un manual de traducción que asigne a cada oración significativa del lenguaje objeto una oración del lenguaje sujeto. Este modelo se aplica fácilmente cuando alguien desea aprender una lengua que está culturalmente emparentada con la propia. Un español que quiera aprender francés dispone de diccionarios y gramáticas que le suministran equivalencias léxicas y sintácticas para entender expresiones del francés. Incluso en el caso hipotético de que este individuo no tuviera tales medios a

³⁹ En los casos de Hollis y Habermas, la equiparación entre entendimiento y traducción es explícita (*Cfr.* Hollis, 1967, *passim*; Habermas, 1982, pp. 221–223). Lukes no hace uso del término “traducción”, pero sí del concepto, pues entender una creencia es, para él, sinónimo de entender una proposición (*cf.* 1967, p. 211).

su alcance, y sólo pudiera avanzar en su comprensión del francés por el trato con hablantes franceses, la existencia de una cultura compartida que afecta a creencias, prácticas, instituciones y tradiciones, proporcionaría una base sólida para iniciar la traducción. Esto es, precisamente, lo que se echa en falta en casos de incompreensión radical como los descritos por muchos antropólogos culturales en su trabajo de campo. En estos casos, no hay un manual de traducción ni un sustrato cultural común que permita trasvasar las expresiones del lenguaje ajeno que no entendemos a expresiones de nuestro lenguaje.

Pero el problema, según Winch, no se limita al hecho de no disponer de una base cultural para la traducción, sino que se debe a una diferencia radical entre lo que es traducir de una lengua a otra y lo que es comprender creencias y prácticas procedentes de una cultura ajena. A este respecto, Winch cuestiona que usemos el término “lenguaje” en el mismo sentido cuando hablamos del francés, por ejemplo, y cuando hablamos del “lenguaje de la religión” o del “lenguaje de la ciencia”.⁴⁰ Estos dos sentidos de “lenguaje” se solapan cuando se tratan cuestiones como la del significado de prácticas culturales extrañas, y ese solapamiento nos lleva a pasar por alto diferencias importantes. Comparemos, por ejemplo, la situación de un conciudadano que quiere aprender francés con la de otro que quiere aprender matemáticas. Aprender francés, para un español, no supone, salvo detalles marginales, aprender ideas absolutamente nuevas, sino aprender a expresar en un nuevo medio de vocabulario y de sintaxis lo que ya puede expresar perfectamente en castellano. Si yo quisiera aprender cómo excusarme en francés por llegar tarde a una cita, tendría que aprender determinadas frases en esa lengua, pero no

⁴⁰ *Cfr.* Winch, 1973, pp. 91ss. En lo que sigue, me baso en Sánchez Durá, 1994, pp. 265ss.

tendría que aprender qué es una excusa, o si procede hacerlo en esta ocasión. El juego de lenguaje de las excusas ya lo conozco, y eso significa que se cómo se entretengan las expresiones de excusa con determinadas acciones y situaciones en el marco de la cultura compartida por franceses y españoles. La situación es diferente cuando me propongo aprender matemáticas. Si aprendo a resolver integrales o derivadas, no estoy traduciendo algo que ya conocía al “lenguaje” de las matemáticas, sino que estoy aprendiendo algo absolutamente nuevo, a saber: qué es eso de integrar o derivar. Uno puede traducir del castellano al francés, pero no puede traducir de las matemáticas. . . a ¿qué? Si quiero hablar de integrales, tengo que hablar de ellas en el lenguaje de las matemáticas, porque las integrales *existen* en ese lenguaje, y no fuera de él.

Pues bien, cuando en estos contextos de discusión filosófica se habla de la “traducibilidad” de creencias y prácticas extrañas a una lengua que ya conocemos, se mezclan ambas cuestiones. Seguramente hay vastas regiones del lenguaje de una cultura ajena que se encuentran, respecto al castellano, en la misma relación que el castellano con respecto al francés. Pero, para otras regiones que *prima facie* resultan ininteligibles, pedir una traducción del lenguaje de la otra cultura a la propia sería lo mismo que pedir una traducción de las matemáticas a algo no matemático. El antropólogo que quiere comprender lo referente a esas regiones, está en una situación parecida a la de aquel que quiere aprender matemáticas.⁴¹ Pero la situación es sólo parecida. Pues cualquiera de nosotros que no sepa matemáticas y quiera aprenderlas, sabe muchas cosas que están en los alrededores del juego de lenguaje de las matemáticas. Yo conozco muchas de las aplicaciones que tienen las matemáticas en la sociedad en que vivo, se más o menos el lugar que ocupan

⁴¹ *Cfr. ibid.*, pp. 93ss.

respecto a otros saberes con los que estoy familiarizado, y en mi cultura hay procedimientos contrastados mediante los cuales un lego en matemáticas como yo puede llegar a aprenderlas. Pero ésa no es mi situación respecto a ciertas creencias y prácticas de una cultura ajena. Que me resulten extrañas o ininteligibles muestra que todo lo que pertenece al juego de lenguaje de esas creencias y prácticas me es desconocido por completo. O, dicho de otro modo, no puedo ver qué lugar ocupan en el contexto de la vida de quienes participan en ellas. En casos así, los criterios de comprensión apropiados son diferentes de los que debo aplicar para ver si he comprendido bien una ecuación matemática o una frase del francés. Así como en un proceso de traducción lo que se requiere es un vocabulario y unas reglas gramaticales que permitan correlacionar segmentos de la lengua desconocida con segmentos de la lengua conocida, en una situación de incomprensión radical no bastaría, para superarla, con establecer rutinas de traducción entre preferencias ajenas y oraciones de la propia lengua, aun suponiendo que fueran correctas. Y no bastaría, porque el sentido de una expresión no viene fijado por reglas sintácticas y semánticas que la conecten con otras expresiones y con alguna región de una supuesta realidad en sí, sino que se determina en función del lugar que ocupa la expresión en el todo del lenguaje.

Habermas concuerda con Winch en esta concepción pragmática del lenguaje, pero cree que hacer depender la comprensión de expresiones ininteligibles, de condiciones *inmanentes* al lenguaje en cuestión, impide dar cuenta de la posibilidad de traducir aquéllas a un lenguaje conocido. Para ello hace falta recurrir a una pragmática formal que suministre el metalenguaje universal desde el cual poder efectuar dicha traducción. Desde la perspectiva de Winch, sin embargo, la posición de Habermas resulta objetable. Pues, si el metalenguaje se entiende como un “sistema for-

mal de reglas”,⁴² entonces una de dos: o bien las reglas metalingüísticas se entienden como vacías de todo contenido —es decir, desconectadas de toda forma particular de vida—, y entonces no se ve cómo serían capaces de correlacionar un sistema *particular* de conexiones entre expresiones y actividades —los del lenguaje desconocido— con otro sistema *particular* —el de nuestro lenguaje—; o bien tienen algún contenido, en cuyo caso no pueden considerarse como universales en el sentido trascendental exigido por Habermas.

El otro frente en el que surgen discrepancias entre Winch y sus críticos racionalistas, afecta a los criterios universales de racionalidad. Lukes afirma que las leyes de la lógica, la noción de realidad independiente y la distinción entre verdad y falsedad son condiciones necesarias de posibilidad del lenguaje sin más, por lo que no es opcional atribuirlos a los miembros de una cultura extraña cuyas expresiones no entendemos, si es que consideramos que lo que hacen esos sujetos es hablar, y no emitir ruidos sin sentido. Habermas concuerda con Lukes en este punto de vista,⁴³ y afirma que “cualquiera que sea el sistema de lenguaje que elijamos, siempre partimos intuitivamente de la presuposición de que la verdad es una pretensión universal de validez [. . .] Por eso, en contra de la tesis desarrollada por Winch, puede objetarse que las imágenes del mundo [. . .] pueden ser comparadas [. . .] también desde el punto de vista de su *adecuación cognitiva*. La adecuación de una imagen del mundo lingüísticamente articulada es función de los enunciados verdaderos que son posibles en ese sistema de lenguaje.”⁴⁴

⁴² Habermas, 1982, p. 222.

⁴³ *Cfr.* Habermas, 1981, pp. 85–86.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 89–90.

Contra la tantas veces planteada objeción contra Winch —cuyo ejemplo más próximo tenemos en esta cita de Habermas—, de que no sería posible hacer comparaciones entre lenguajes, Winch considera inobjetable la tesis de que el concepto de racionalidad es necesario para la existencia de cualquier lenguaje, de modo que decir que una sociedad tiene lenguaje, es decir que tiene un concepto de racionalidad. Como expresamente él reconoce, allí “donde hay un lenguaje, lo dicho debe generar diferencias, y esto sólo es posible donde el decir excluye, so pena de fracasar en la comunicación, el decir otra cosa”.⁴⁵ Por tanto, también según Winch reconocer a otros como hablantes es atribuirles ya un concepto de racionalidad que necesariamente incluye la consistencia lógica o la distinción entre verdad y falsedad.⁴⁶

La diferencia entre Winch y sus críticos no está en este punto, como se supone, sino que comienza precisamente a partir del acuerdo en él. Pues, según Winch, al adoptar esta actitud caritativa, lo único que hemos hecho es atribuir al otro unos conceptos de consistencia y de verdad que son normativos para *nosotros*, pero, para entender *sus* conceptos de consistencia y de verdad aún hemos de explorar el lugar que ocupan en su lenguaje. Y esto exige apelar, además de a nuestros conceptos, a las reglas que rigen el uso de los suyos en el lenguaje ajeno. Nuestra demanda de consistencia y verdad impone determinadas restricciones *a priori* a las posibilidades que tenemos de captar normas de racionalidad diferentes de las nuestras en una cultura ajena. Pero tales restricciones nos dicen muy poco sobre qué es o que cuenta *en particular* como consistencia o verdad en la otra sociedad. Para descubrirlo no nos basta con postular criterios universales o formales que en cualquier lenguaje rigen el sentido de esos conceptos; hace falta, además, es-

⁴⁵ Winch, 1964, p. 66.

⁴⁶ *Cfr.* también Winch, 1960, pp. 127ss.

crutar en el lenguaje ajeno las reglas que rigen el sentido particular que ellos dan a dichos conceptos. Y ésta es una tarea que exige poner en contacto *el todo* de su lenguaje con el nuestro, o ver la imagen entera del mundo ajena en conexión con la propia.

A esta exigencia responde la tesis wincheana de que conceptos como “realidad” o “verdad”, que son constitutivos de la noción de racionalidad, sólo adquieren un sentido *determinado* dentro del marco de un lenguaje: “No es la realidad la que dota de sentido el lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran *en* el sentido que el lenguaje tiene. Más aún, tanto la distinción entre lo real y lo irreal, como el concepto de correspondencia con la realidad, pertenecen a nuestro lenguaje.”⁴⁷ Muchos críticos de Winch han visto en esta afirmación una apuesta por el relativismo en toda regla. Aquí me referiré sólo a uno de ellos. MacIntyre interpreta la posición de Winch en su debate con Evans-Pritchard a propósito de la brujería azande en los siguientes términos: “Podemos preguntar desde dentro del sistema de creencias del sistema azande de creencias si hay brujas, y recibiremos la respuesta ‘Sí’. Podemos preguntar desde dentro del sistema de creencias de la ciencia moderna si hay brujas, y recibiremos la respuesta ‘No’. Pero no podemos preguntar qué sistema de creencias es el superior respecto a la racionalidad y la verdad, pues esto sería invocar criterios que pueden ser entendidos independientemente de cualquier modo de vida particular, y según Winch no hay tales criterios.”⁴⁸ Ésta es la objeción que plantea MacIntyre a este punto de vista supuestamente detentado por Winch: “Consideremos el enunciado formulado por algún teórico azande ‘Hay brujas’, y el enunciado formulado por algún escéptico moderno ‘No hay brujas’. A menos que uno de

⁴⁷ Winch, 1964, p. 37.

⁴⁸ MacIntyre, 1967, p. 129.

estos enunciados niegue lo que el otro afirma, la negación de la oración que expresa el primero no puede ser una traducción correcta de la oración que expresa el último. Así, si no pudiéramos negar desde nuestro propio punto de vista y en nuestro propio lenguaje lo que el azande afirma en los suyos, seríamos incapaces de traducir su expresión a nuestro lenguaje [...] Pero, por supuesto, la traducción no es imposible.”⁴⁹

De todo este alegato, sólo una idea refleja fielmente el pensamiento de Winch, a saber: que los criterios de racionalidad no pueden ser entendidos independientemente de cualquier modo de vida particular. De esa premisa MacIntyre deduce que, si el azande dice “Hay brujas” y el escéptico moderno dice “No hay brujas”, Winch debe admitir la validez de ambos enunciados, pues ésta depende en cada caso de sus respectivos criterios contextuales, y no hay ninguna otra instancia criterial que permita calibrar con ella lo que uno y otro dicen. Pero, si lo hace, está abocado a un dilema: o acepta que hay contradicción entre los dos enunciados, lo cual es incompatible con *cualquier* concepto de racionalidad que pueda atribuir a sus respectivos lenguajes; o admite que no hay contradicción, en cuyo caso ha de negar la posibilidad de asignar significados idénticos a expresiones procedentes de lenguajes distintos, lo que arruinaría toda posible comprensión y reduciría las culturas a sistemas cerrados e incommunicables. Como MacIntyre supone que Winch no se inclina por la primera alternativa, trata de cerrarle el paso a la segunda. ¿Cómo? Dando por sentado que, entre el azande y el escéptico moderno, uno afirma y otro niega *el mismo* enunciado. Siendo así, hay un tribunal —la lógica— que dispone de un criterio —la ley de no contradicción— para dirimir la cuestión.

⁴⁹ *Ibid.*

El argumento de MacIntyre sería impecable, si se cumpliera una condición inicial: que el azande y el escéptico moderno profieran el mismo enunciado. La verdadera discrepancia entre MacIntyre y Winch estriba en que aquél *da por supuesto* que sí, y Winch considera que una cuestión así no puede darse por supuesta. La cautela de Winch tiene su fundamento teórico en una concepción del significado a la que ya hemos aludido, y conforme a la cual el significado de una expresión sólo se entiende cuando se conoce el juego de lenguaje del que forma parte y el lugar que éste ocupa en la vida de quienes participan en él. Como este conocimiento no lo proporciona una mera traducción literal de la expresión en cuestión, es menester escrutarlo en el todo de la cultura ajena, siendo esa tarea ineludible en la búsqueda de la comprensión. Si se lleva a cabo tal investigación en un caso como el que nos sirve de ejemplo, es muy probable que se llegue a la conclusión inversa a la de MacIntyre, y se descubra que el azande y el escéptico no se contradicen entre sí, porque no formulan el mismo enunciado en sentidos opuestos, sino que le dan significados distintos, de acuerdo con los criterios pragmáticos de significado recién apuntados. De ahí no habría que deducir que el escéptico moderno no pueda entender el enunciado del azande (o viceversa), o que nosotros no podamos entender ambos enunciados. Para sacar esta conclusión habría que sustentar “la tesis equivocada de Winch de que nosotros no podemos ir mas allá de la autodescripción de la propia sociedad”.⁵⁰ Pero es manifiestamente falso que Winch suscriba tal tesis.

Por el contrario, él afirma expresamente en “Comprender una sociedad primitiva” que su objetivo es contribuir a “superar la dificultad de [. . .] hacer inteligibles en nuestros términos instituciones que pertenecen a una cultura primitiva cuyos estándares de racionalidad e inteligibilidad están

⁵⁰ *Ibid.*

en apariencia bastante reñidos con los nuestros”.⁵¹ Desde luego, él cuestiona que, en situaciones en que creencias o acciones de sujetos pertenecientes a otras culturas parecen carecer de sentido según nuestras normas de racionalidad, éstas basten para hacernos comprensibles aquéllas. Pero cuestionar esto no le lleva a negar que sea posible tal comprensión, sino más bien a afirmar que ésta sólo puede llegar a darse si, partiendo de sus propias normas de inteligibilidad —pues de entrada no dispone de otras—, el observador logra coordinarlas con las del otro sistema. Como él dice, lo que aquí está en juego es presentar las normas de inteligibilidad de los otros en una relación inteligible con las nuestras. Ahora bien, como esa relación sólo puede resultarnos inteligible en virtud de normas que nos sean propias; y como, por otra parte, las normas de que partíamos —las que nos suministraba nuestro sistema cultural— eran *ex hypothesi* incapaces de hacernos inteligible el modo de pensar y actuar del otro, la única manera de poder llegar a esa comprensión consiste en “crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad, que guarde una cierta relación con nuestro antiguo concepto y que acaso requiera una considerable reformulación de nuestras categorías”.⁵² Lo que Winch persigue con esta estrategia es, para decirlo con sus propias palabras, “un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo en la medida en que, de alguna manera, se ha tomado en cuenta y se ha incorporado”⁵³ el modo de mirar las cosas ajeno. Lejos, pues, de sostener una concepción de las culturas como mónadas sociales, o de postular que la comprensión de otros modos de vida sólo alcanza hasta donde podemos replegarlos dentro de los moldes de los

⁵¹ Winch, 1964, p. 58.

⁵² *Ibid.*, p. 65.

⁵³ *Ibid.*

propios, él propugna la posibilidad de una comprensión del otro sólo en la forma de una transformación y ampliación de la propia concepción de la racionalidad.

El tipo de comprensión que resulta de complicar nuestros canones de racionalidad con los ajenos, no depende sólo del descubrimiento de las reglas lingüísticas que en la otra sociedad rigen las creencias y prácticas en cuestión, sino que exige comprender el sentido de esas mismas reglas. Tal comprensión sólo se alcanza plenamente cuando la comparación entre los dos sistemas de reglas se enmarca en un horizonte ético que los contemple en relación con el concepto de “significado de la vida humana”, noción que “es indispensable para cualquier descripción de lo que se halla implícito en la comprensión y aprendizaje a partir de una cultura extraña”.⁵⁴ Esto se entenderá mejor si se tiene en cuenta que, para Winch, toda sociedad humana es, en algún sentido, una comunidad moral, esto es, un grupo que comparte valores últimos sobre el sentido de la vida.⁵⁵ Asimismo, una cultura no es sólo, ni principalmente, un marco conceptual para manejar cognitivamente la realidad, ni un repertorio de técnicas e instrumentos para modificarla, sino, ante todo, un sistema de normas y valores que proporciona a quienes de ella participan “diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de la vida como un todo”.⁵⁶ Desde esta perspectiva, comprender una cultura particular

⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁵ *Cfr.* Winch, 1960, p. 123. Según Winch, conceptos como “racionalidad” o “moralidad” son constitutivos de nociones como “vida humana”, “lenguaje”, “sociedad” o “cultura” (*cfr.* Winch, 1964, pp. 66, 79).

⁵⁶ Winch, 1964, p. 77.

es, para Winch, llegar a entender de que modo sus instituciones y prácticas contribuyen a dar un sentido global *determinado* a la vida de sus miembros. Y comprender la *diferencia* cultural implica discernir la diversidad de maneras posibles de dar sentido a la vida humana.

3. *Conflicto cultural y racionalidad*

Algunos críticos de Winch sostienen que, al condicionar la eventual comprensión de prácticas e instituciones extrañas a los cánones de inteligibilidad contextuales, su intento de comprender las diferencias culturales y superar sus eventuales conflictos está de antemano condenado al fracaso. En esta línea de argumentación, Larry Laudan reprocha a Winch que, de acuerdo con la perspectiva adoptada en “Comprender una sociedad primitiva”, “el desacuerdo sustantivo entre culturas es incapaz de superarse, porque las culturas diferentes tienen criterios y normas diferentes”.⁵⁷ En opinión de Laudan, algo así sólo se produciría si hubiera “argumentos o evidencias a favor de una idea procedente de una cultura que sean tan potentes como para que puedan forzar lógicamente la aceptación de esa idea en una cultura diferente en la que aquella idea resulta extraña”.⁵⁸

Es probable que Winch se mostrara renuente a aceptar este punto de vista como criterio general, no por creer que “nunca podrá haber”⁵⁹ tales argumentos o evidencias, sino por no creer que la superación racional de desacuerdos culturales dependa necesariamente de la disponibilidad de evidencias o argumentos capaces de *forzar lógicamente* a los participantes en un debate intercultural a adoptar los

⁵⁷ Laudan, 1990, p. 134.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁹ *Ibid.*

puntos de vista del contrincante.⁶⁰ Al adoptar este criterio, Laudan está de hecho remitiéndose a determinada concepción de la racionalidad —aquella que tiene su paradigma en la ciencia natural moderna—, la cual no constituye para él una opción, sino *la única* concepción disponible para el científico social que pretenda presentar como racionales las prácticas e instituciones que estudia. Es precisamente desde *esa* concepción de la racionalidad desde donde reprocha a “los relativistas culturales como Wittgenstein, Winch o Rorty” que “no tienen manera de explicar cómo el cambio cultural o intelectual puede ser resultado del razonamiento y la deliberación”.⁶¹ No se trata, pues, de que Winch no pueda explicar —o, eventualmente, promover— cambios en los modos de pensar como consecuencia del contacto entre culturas diferentes; lo que no podría, en todo caso, es hacerlo sobre fundamentos racionales. En el supuesto de que se superara con éxito un conflicto intercultural, Laudan piensa que para Winch ello no ocurriría como consecuencia de procesos de deliberación racional, sino como fruto de “una ‘experiencia de conversión’ o un ‘salto de fe’ completamente misterioso”.⁶² Sin duda, Laudan tiene aquí en mente textos como éste de Wittgenstein:

Supongamos que encontramos gente que [...], en lugar de consultar al físico, consultan un oráculo. (Y es por eso

⁶⁰ Dicho sea de paso, la única forma de superación del desacuerdo que Laudan contempla es que *el otro* abandone sus posiciones y adopte las nuestras, en virtud de su superior plausibilidad racional (*cf. ibid.*, pp. 137–141). A propósito de esto, no está de más recordar que Habermas, en discusión con Winch, se pregunta si la tolerancia que muestran los azande por las contradicciones no debería tomarse como un indicio de que “la imagen del mundo de los azande impone unos estándares de racionalidad menos exigentes y si, en este sentido, no es menos racional que la imagen moderna del mundo” (Habermas, 1981, p. 92).

⁶¹ Laudan, 1990, pp. 136–137.

⁶² *Ibid.*, p. 137.

por lo que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten un oráculo y se dejen guiar por él?

—Si llamamos “incorrecto” a eso, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?

¿Y tenemos derecho a combatirlo, o no lo tenemos? Evidentemente, sostendríamos nuestra acción con toda clase de frases hechas (eslóganes).

Cuando realmente se encuentran dos principios que no se pueden reconciliar el uno con el otro, uno dice del otro que es un loco y un hereje.

Dije que “combatiría” al otro, pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta donde llegarían? Mas allá de las razones está la persuasión. (Piensa en lo que ocurre cuando los misioneros convierten a los indígenas.)⁶³

Creo que la actitud metodológica que Winch adopta en “Comprender una sociedad primitiva” comparte un supuesto epistemológico con el punto de vista aquí expuesto por Wittgenstein. Según éste, considerar “incorrecta” —es decir, irracional— una práctica extraña, puede ser efecto de una extrapolación de un juego de lenguaje nuestro —en este caso, el de la explicación científica que tiene su modelo en la física— a una zona de la vida de otra sociedad presumiblemente regida por un juego de lenguaje diferente. Si tal es el caso, la tentativa de argumentar en favor de nuestro sistema y de “forzar lógicamente” al otro para que lo acepte (Laudan), se mostrará incapaz de convencerlo, y tan sólo conducirá a “combatir” el modo ajeno de verlas y a “sostener con frases hechas” el nuestro (Wittgenstein). Para Winch, al igual que para Wittgenstein, el eventual fracaso de nuestros argumentos no podría aducirse como una prueba de la irracionalidad del punto de vista ajeno, sino que pondría de manifiesto nuestra incomprensión de la asimetría entre los dos puntos de vista enfrentados (en este

⁶³ Wittgenstein, 1969, §§609–612.

caso, entre la visión científica del mundo y la cosmovisión ritual).

Sin embargo, el modo como Wittgenstein caracteriza en el pasaje citado el choque de las dos cosmovisiones, depende de otro supuesto que creo que Winch no comparte. Veamos. Tras reconocer la ineficacia de nuestros argumentos para cambiar el punto de vista del otro, Wittgenstein señala que ese cambio podría, no obstante, producirse, pero no como resultado de razonamientos, sino como fruto de la persuasión: “Mas allá de las razones está la persuasión. (Piensa en lo que ocurre cuando los misioneros convierten a los indígenas)”.⁶⁴ El límite preciso que Wittgenstein traza aquí entre razonamiento y persuasión (o conversión), es lo que ha llevado a Laudan, y a otros, a asociar las nociones de “persuasión” y “conversión”, tal como las emplean Wittgenstein y Winch, con procesos *misteriosos* de cambio intelectual, opuestos a aquellos que se producen como consecuencia de una deliberación racional.

En este punto, sin embargo, procede hacer una distinción entre Wittgenstein y Winch. Aunque es discutible que Wittgenstein asimile la persuasión o la conversión de las que habla a algo misterioso, lo cierto es que establece una discontinuidad entre dar razones y persuadir, en el sentido siguiente. Como para él las razones operan sobre un fondo de creencias que se aceptan por convicción o persuasión y se sustraen a toda justificación racional, sólo cabe dirimir racionalmente las discrepancias cuando se comparte ese “lecho rocoso” de creencias no fundamentadas, pero no hay ninguna forma racional —pues para él la persuasión no lo es— de contrastar diferencias que afecten al lecho rocoso mismo. Este escepticismo de fundamentación supone una concepción restrictiva de la racionalidad en la que, paradójicamente, se acusa el influjo de la ciencia. El hecho de

⁶⁴ *Ibid.*, §612.

que toda la filosofía de Wittgenstein esté alentada por un espíritu anticientifista, no debe ocultar que, cuando habla de “dar razones”, remite a una noción estrechamente ligada al paradigma de la racionalidad científica, en la medida en que establece una correlación estricta entre racionalidad y demostración.⁶⁵ Ciertamente, Wittgenstein combatió la prepotencia del cientifismo —y, en consecuencia, la identificación que éste establece entre lo valioso y lo racional—, pero no escapó del todo al prejuicio que vincula la racionalidad al modo de pensar y de actuar propio de la ciencia occidental, conforme al cual la racionalidad es esencialmente un *método*, es decir, un procedimiento para progresar, un camino que conduce de un lugar a otro.

Desde un concepto o una imagen así de la racionalidad, cabe plantear si, para ir a determinado lugar —ahora en sentido literal—, es racional recorrer este o aquel trayecto, pero no hay espacio lógico para abordar como una función de la razón la elección entre viajes diferentes, cuando éstos se sustraen a toda consideración instrumental. Si he de dar una conferencia en Barcelona mañana, puedo apelar a métodos racionales para elegir el medio de transporte, el itinerario a seguir, el horario, etc. Si el psiquiatra me recomienda una cura de reposo, puedo apelar a criterios similares para decidir si la tomo solo o con mi familia, si voy a un balneario o a una aldea de pescadores, etc. Pero, en ausencia de toda consideración de este tipo, parece que no hay lugar para deliberaciones racionales para elegir un destino u otro, y que sólo queda margen para móviles no racionales. En una situación similar a ésta se encuentra, según Wittgenstein, quien se enfrenta a cosmovisiones que se excluyen o se enfrentan entre sí. Para él, un eventual

⁶⁵ Véase, por ejemplo, el §92 de *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein caracteriza la argumentación racional como un proceso de demostración (*Erweisen*), que él contrapone ahí a la conversión (*Bekehrung*).

acuerdo sólo podría producirse por medio de la persuasión, no por medio de razones. Lo que quisiera mostrar ahora es que, para Winch, el hecho de que no haya procedimientos decisorios para resolver un conflicto de esta naturaleza, no implica que su dilucidación excluya todo tipo de consideración racional; y, a su vez, que haya lugar para cierto tipo de consideraciones racionales, no está reñido con la persuasión. Naturalmente, ello supone negar la existencia de límites precisos entre argumentación y persuasión, así como también entre juicios de hecho y juicios de valor.

Winch apunta la dificultad de determinar cuándo las diferencias entre culturas entrañan verdaderos conflictos, y cuándo expresan aplicaciones distintas de una perspectiva similar a condiciones de vida diferentes de hecho.⁶⁶ En caso de que el conflicto sea tal que una posición implique el rechazo de la otra, entonces hay que evitar entenderlo como implicando necesariamente que aceptar una perspectiva es pensar que ella es verdadera y la otra es falsa. Para este punto de vista (que es, por ejemplo, el de Laudan), la persistencia de un desacuerdo entre partidarios de cada una de las dos perspectivas debería considerarse como un signo de deficiente entendimiento o de mala fe en alguno de ellos.

Éste es, precisamente, el punto de vista que Winch no acepta. Para él, el desacuerdo no tiene por qué deberse a fallos de comprensión o a mala fe, pues podría darse aun cuando estos no ocurrieran. Ello pone de manifiesto que el conflicto entre las dos perspectivas no se caracteriza adecuadamente a través de la oposición entre verdad y falsedad. Pero esto no quiere decir que no haya entre ellas ninguna oposición lógica genuina, como podría pretenderse desde una posición relativista que abogara por una actitud de tolerancia sobre la base de la supuesta indiferencia de la situación con respecto a la verdad. Tampoco implica que

⁶⁶ *Cfr.* Winch, 1987, pp. 186ss.

la elección entre una y otra perspectivas se reduzca a una mera cuestión de preferencias, es decir, dependa de motivos ajenos a toda deliberación racional.⁶⁷ Más bien indica que entre las dos perspectivas puede haber una oposición genuinamente lógica y, a la vez, irreductible a la distinción verdad/falsedad, que debe dilucidarse —aunque no haya garantías *a priori* de solución— mediante la apelación a razones. A este respecto, es importante tener en cuenta que hay diversos modos como pueden darse razones en favor o en contra de algo: el hecho de que, en un conflicto de esta naturaleza, no puedan darse argumentos que demuestren la verdad de una perspectiva y la falsedad de la otra, deja todavía abierta la posibilidad de hacer consideraciones, por ejemplo, acerca del modo como una y otra pueden contribuir, o no, a enriquecer nuestra vida. En tanto que dichas consideraciones son relevantes para fundamentar nuestra evaluación de tales perspectivas, aquellas son *racionales*; y, en tanto que, al hacerlo, nos mueven a aceptar o a rechazar una u otra perspectiva, o aspectos importantes de las mismas, son también *persuasivas*.

Winch presupone, pues, una noción amplia de racionalidad en su aproximación a los conflictos interculturales.⁶⁸ Como muestra de ello veamos cómo aborda un tema recurrente en la literatura antropológica, a saber, el choque entre lo que se ha dado en llamar la “concepción mágica del mundo”, tal como algunos científicos sociales creen hallarla

⁶⁷ Para ilustrar esto con un ejemplo de Winch: que la alternativa entre ir de vacaciones a Grecia o a Italia no exprese una oposición lógica caracterizable en términos de “validez” o “corrección”, no significa que haya de reducirse a preferencias personales ajenas a toda consideración razonable (*cf.* Winch, 1987, p. 188).

⁶⁸ Así lo sugiere él mismo: “Era parte esencial de mi argumentación, tanto en *The Idea of a Social Science* como en ‘Understanding a Primitive Society’ (1964), el indicar que los procedimientos de la ciencia no agotan ciertamente nuestra propia concepción de lo que se ha de considerar como racional” (Winch, 1970, p. 184).

en sociedades “primitivas” o culturalmente alejadas de la nuestra, y la “concepción científica del mundo” propia de nuestra cultura occidental. El historiador Sir James Frazer consideraba, en general, las prácticas mágicas como irracionales, en la medida en que contenían errores conceptuales que malograban sus pretensiones de influir causalmente en los acontecimientos.⁶⁹ En relación con este punto de vista, el antropólogo Evans-Pritchard creía posible presentar como inteligibles los ritos mágicos, al asociarlos con las nociones místicas apropiadas; pero, como para él tales nociones contienen errores, la comprensión de aquéllas en función de éstas deja en pie un resto de irracionalidad irreductible.⁷⁰ MacIntyre, por su parte, objeta a ambos que las prácticas rituales no pueden evaluarse como racionales ni como irracionales, pues no tenemos otros criterios de racionalidad que los de efectividad, ineficacia y nociones afines,

⁶⁹ *Cfr.* Frazer, 1922, pp. 33ss. Para Frazer, la magia era una especie de pseudociencia que se parece a nuestra física en que se considera el mundo como un orden legaliforme de fuerzas despersonalizadas, pero se distingue de ella porque entiende ese orden estable sobre la base de una interpretación equivocada de los principios de semejanza y de contacto, que induce a formular explicaciones de los fenómenos sistemáticamente erróneas. En sus *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Wittgenstein hace una crítica de la interpretación de Frazer, que tuvo influencia sobre Winch (*cfr.* Winch, 1964, p. 72).

⁷⁰ *Cfr.* Evans-Pritchard, 1937, pp. 34–35. Evans-Pritchard cree que la comprensión de las acciones rituales depende de su conexión con nociones místicas de sus agentes. Pero como considera éstas como pautas de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles que aquéllos *realmente* no poseen y que no se derivan *lógicamente* de la experiencia, y, a la vez, entiende que “nuestro cuerpo de conocimientos científicos y de lógica son los únicos árbitros” (*ibid.*, p. 35) para decidir los criterios apropiados de “realidad” y “deducción lógica”, el resultado final es que las creencias y acciones rituales tienen un estatus de racionalidad necesariamente inferior al de nuestras creencias y prácticas científicas. Para una crítica de la posición de Evans-Pritchard, véase Winch, 1964, pp. 32ss.

tal como se definen en nuestros contextos científicos.⁷¹ Finalmente, Laudan no descarta la posibilidad de considerar racionales dichas prácticas, pero sólo en la medida en que contribuyan a predecir el futuro o a influir en él.⁷²

A pesar de sus conclusiones dispares y a veces encontradas, estos puntos de vista parten de la premisa común de que los únicos cánones disponibles de racionalidad son los que encarna la ciencia. La discrepancia de Winch con todos es más radical que las que existen entre ellos porque afecta a esta premisa, es decir, porque contempla diversos parámetros de racionalidad —diferentes juegos de normas de lo que cuenta como “ser racional” en diferentes situaciones. Los autores mencionados asocian el sentido de una acción a su eficacia instrumental para conseguir determinados objetivos de adaptación y control de las circunstancias, y en función de este criterio evalúan la mayor, menor o inexistente racionalidad de las prácticas mágicas. Así, según Frazer tales prácticas son irracionales porque son un medio inapropiado para esos fines; para Evans-Pritchard lo son, porque descansan en creencias falsas; según Laudan, cabría considerarlas racionales sólo en la medida en que permitan alcanzar aquellos objetivos; y MacIntyre cree que juzgarlas en términos de la distinción racional/irracional es equivocado, tal vez porque no son medios para un fin.

A diferencia de todos ellos, Winch parte del supuesto de que el sentido de las acciones humanas puede mostrarse de muchas maneras: una acción puede ser importante por su función o utilidad, pero también puede serlo porque de ella se obtiene alguna satisfacción intrínseca, o incluso porque permite a sus agentes liberarse simbólicamente de la dependencia de la esfera de las necesidades. Puesto que la posibilidad de descubrir un sentido donde no

⁷¹ *Cfr.* MacIntyre, 1964, p. 67.

⁷² *Cfr.* Laudan, 1990, pp. 138–139.

parece haberlo —en este caso, en las prácticas mágicas— depende del descubrimiento de normas reguladoras de esas prácticas que podamos coordinar con normas del sistema de referencia propio, Winch se pregunta qué institución *nuestra* puede ser un término adecuado para esa coordinación. Su opinión es que es un error buscar dicha institución en la ciencia, que es una creación de la cultura occidental que resulta extraña a la sociedad observada (en este caso, la azande). En cambio, él cree que en nuestra cultura hay una institución —la plegaria religiosa— que parece tener una contrapartida en la otra cultura, y que puede orientarnos hacia la comprensión de aquellas prácticas. Así, partiendo de una noción de la plegaria como un modo de liberarse de la dependencia de una situación problemática al confiar su desenlace a una fuerza ajena al mundo —y no como un medio para provocar un determinado resultado—,⁷³ Winch cree que, al tomar la plegaria como un modelo para la comprensión de los ritos mágicos de los azande, éstos nos muestran un sentido que puede describirse en estos términos: puesto que en la trama de las relaciones sociales de los azande se dan fuertes enfrentamientos que amenazan la cohesión del grupo, las prácticas rituales les permiten dar un cauce expresivo a esos conflictos y liberarse de algún modo de esa dependencia, ayudándoles a contemplarlos desde la perspectiva de la contingencia y a obtener de ello la satisfacción simbólica de que, a pesar de ellos, la vida del grupo está a salvo.⁷⁴

⁷³ Pienso que Winch concibe aquí una idea bastante idealizada de la plegaria religiosa, que se inspira en Z. Phillips y, tal vez, también en Wittgenstein (*cfr.* Winch, 1964, pp. 74–75).

⁷⁴ Conviene apuntar que tales prácticas rituales no reemplazan otras acciones —observaciones, cálculos, transacciones, pactos, etc.— que, de hecho, los azande emprenden en sus relaciones sociales para controlar esos conflictos, sino que las complementan en un plano distinto e irreductible.

Una aproximación así proporciona una comprensión de los ritos mágicos más penetrante que las precedentes, en tanto que los muestra, no sólo en conexión con las necesidades de subsistencia y adaptación, sino también con otros aspectos fundamentales de la vida de sus agentes; o, como también puede decirse, en tanto que nos presenta a sus agentes, no sólo como sujetos de racionalidad instrumental, sino también como sujetos de actitudes morales ante la vida, que expresan a través de acciones simbólicas. Pero, además, esta interpretación tiene también la ventaja de que contribuye a modificar y enriquecer nuestra propia concepción de la racionalidad.⁷⁵ Ver las acciones mágicas de los azande desde la perspectiva de nuestras acciones rituales, nos permite descubrirles un sentido diferente al que adquieren —o dejan de adquirir— cuando los vemos desde nuestra práctica científica. Esa diferencia afecta al *tipo* de importancia que tienen para sus agentes. Desde la perspectiva de Winch, aquellas acciones, que parecían incomprendibles, devienen inteligibles y racionales —si bien en un sentido de “racional” diferente del usual en contextos científicos, y que contempla la racionalidad de los fines—, en tanto que permiten a sus agentes orientar sus conflictos sociales en la dirección de ciertos valores últimos que dan sentido a sus vidas.

Cabe aún preguntarse qué es lo que permite a Winch, como filósofo social, acceder a este tipo de comprensión, que choca con el punto de vista predominante en la comunidad científica de la que él forma parte.⁷⁶ Una posible respuesta

⁷⁵ *Cfr.* Winch, 1964, pp. 74–78. Lo que se dice en estas páginas basta para refutar la opinión de Apel de que la filosofía social de Winch no permite “por principio, cuestionar y valorar críticamente determinada forma de vida y una concepción del mundo, por ejemplo, en el sentido de la crítica de las ideologías” (Apel, 1973, p. 239).

⁷⁶ Aquí hay dos conflictos diferentes: uno es el que se da entre una perspectiva moral utilitarista, y otra que orienta la vida en la

a esto es que él no habría accedido a ella si no hubiera ampliado, tal vez como consecuencia de la consideración de otras perspectivas diferentes, e incluso opuestas a la suya —y aquí es donde entra en juego la *persuasión*—, sus puntos de vista iniciales sobre la racionalidad, hasta llegar a ver que el sentido de una institución para quienes participan en ella no tiene por qué mostrarse sólo en su utilidad instrumental, sino también en su orientación respecto a actitudes básicas acerca del valor y el significado de la vida humana; e incluso que es más rica una concepción de la racionalidad que incluya esta segunda perspectiva, que otra que sólo acepte la primera. Y nada impide considerar dicha forma de persuasión como consecuencia de un proceso de deliberación *racional*, si, de nuevo, “racional” se entiende en el segundo sentido.

Estas consideraciones las podemos relacionar con lo expuesto al principio. Comencé llamando la atención sobre la exigencia wincheana de dar a la ciencia social una dimensión filosófica, resultante de abordar los hechos sociales como dotados de un sentido subjetivo cuya comprensión adecuada se logra mediante estrategias interpretativas, y no por métodos tomados de la ciencia natural. En la segunda parte de este ensayo vimos que, como resultado de tal aproximación, el tipo de comprensión que se busca sólo se logra al conectar las reglas que rigen las creencias y ac-

dirección de valores últimos; y otro es el que puede darse, en el seno de una comunidad científica, entre una perspectiva metodológica que se atiene a una concepción procedimental de la racionalidad, y otra que adopta una noción de la racionalidad abierta a consideraciones sustantivas sobre el sentido. Quien suscribe la primera perspectiva metodológica refleja en su investigación científica un punto de vista moral profundamente arraigado en la cultura occidental; quien adopta la segunda, que en parte va contra este punto de vista, puede llegar a hacerlo como consecuencia de haber tomado en cuenta modos de ver la vida considerados marginales, o simplemente importados de otras culturas.

ciones de los agentes con los valores últimos de la cultura que comparten. Por último, esto nos ha llevado a descubrir que la contextualización ética de la investigación social abre la puerta a una dinámica de autocrítica del propio sistema cultural y de posible enriquecimiento, mediante el reconocimiento de otros modos diferentes y alternativos de dar sentido a la existencia humana. Dirigir la ciencia social hacia ese objetivo es orientarla en la perspectiva de la sabiduría,⁷⁷ es decir, de una comprensión de los propios valores que ha tomado en cuenta otros modos diferentes de dar sentido a la vida. Al invitar a la ciencia social a que se oriente en esa dirección, Winch no hace sino situar su propia epistemología en la tradición humanista de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.O. (1973), *La transformación de la filosofía. II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985.
- Bernstein, R. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Dallmayr, F.R. y Th. McCarthy (comps.) (1977), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, Londres.
- Evans-Pritchard, E.E. (1937), *Magia, brujería y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- Frazer, J.G. (1922), *La rama dorada. Magia y religión*, FCE, México, 1974.
- Habermas, J. (1982²), *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
- (1981), *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987.

⁷⁷ Cfr. Winch, 1964, p. 78.

- Hollis, M. (1967), “The Limits of Irrationality”, en Wilson (comp.), *Rationality*, pp. 214–220.
- y S. Lukes (comps.) (1982), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Krausz, M. (comp.) (1989), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press.
- Laudan, L. (1990), *La ciencia y el relativismo. Controversias básicas en filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1993.
- Lukes, S. (1967), “Some Problems about Rationality”, en Wilson (comp.), *Rationality*, pp. 194–213.
- MacIntyre, A. (1964), “Is Understanding Compatible with Believing?”, en Wilson (comp.), *Rationality*, pp. 62–77.
- (1967), “The Idea of a Social Science”, en Wilson (comp.), *Rationality*, pp. 112–130.
- Marrades, J. (1996), “Sobre las condiciones de la comprensión transcultural”, *Theoria*, no. 25, 1996, pp. 161–183.
- Sánchez Durá, N. (1994), “Miradas fulgurantes y traductores caritativos”, en J. Marrades y N. Sánchez (comps.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-Textos, Valencia, 1994, pp. 259–278.
- Von Wright, G.H. (1971), *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1979.
- Weber, M. (1955⁴), *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964.
- Wilson, B.R. (comp.) (1970), *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford.
- Winch, P. (1958), *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- (1960), “Naturaleza y convención”, en Id., *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 111–143.
- (1964), “Comprender una sociedad primitiva”, en Id., *Comprender una sociedad primitiva*, pp. 31–86.
- (1970), “Comentario” a I.C. Jarvie, “Comprensión y explicación en sociología y en antropología social”, en Borger y Cioffi (comps.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 182–194.
- (1973), “Lenguaje, creencia y relativismo”, en *Comprender una sociedad primitiva*, pp. 87–109.

- (1987), *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Londres.
- Wittgenstein, L. (1953), *Investigaciones filosóficas*, Crítica/
UNAM, Barcelona, 1988.
- (1969), *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1989.

Recibido: 4 de agosto de 1998

SUMMARY

This paper presents some central notions of the philosophy of social science of Peter Winch (basically the notions of meaningful behavior, following a rule, and being a reason for something, as well as their interconnections) and attempts to underline their current relevance for a theory of intercultural understanding able to cope with the challenges posed by naturalism and relativism. In order to achieve this, I discuss certain interpretations of Winch's ideas advanced by some of his critics (McIntyre, Hollis, Lukes, Habermas, Laudan) in the context of recent debates on relativism and rationality.

[*Traducción: Héctor Islas*]