

La estela de una polémica y la estirpe de Wittgenstein. Reivindicación (tardía) de Peter Winch

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ
Universidad de Valencia

Esta vieja historia de gallinas, pócimas y filósofos, de mayor actualidad que la aparente, es para mí admirado profesor Jacobo Muñoz que —como Michel Leiris— visitó Djibouti, y tantos otros lugares remotos de nombres soñados: Omán, Etiopía, Palestina, Irán, India, Nepal... Con la esperanza de no haber sido en exceso escolástico y no haber caído en ese rigor (... mortis) que tanto abomina, la escribo precisamente ahora, que Tombuctú y Gao, Aguelhoc y Kidal están en peligro, como testimonio de mi respeto, afecto y gratitud por su magisterio más acá y más allá de la exégesis del canon filosófico.

I

Desde principios de los años 60 hasta bien avanzados los 70 tuvo lugar una polémica sobre las ciencias sociales —en apariencia tan solo epistemológica— que enfrentó dos concepciones que remitían respectivamente al pensamiento de Popper y al del tardío Wittgenstein. Con todo, no cabe atribuir todas y cada una de las afirmaciones de los que participaron en ella a los dos maestros de referencia. También conviene señalar que, si bien aquella polémica se fraguó en torno a

cuestiones suscitadas por la antropología social, la mantuvieron principalmente filósofos y no precisamente antropólogos, lo cual no obsta para que el debate tuviera una importancia notable en el devenir de la antropología empírica. Si puede decirse que en el panorama actual de las teorías antropológicas hay una prevalencia —si no hegemonía— de las concepciones hermenéuticas, a tal preeminencia contribuyó aquella polémica que giró en torno a cómo dar cuenta de las creencias mágicas y religiosas de las sociedades todavía llamadas, por entonces, «primitivas».

Este último aspecto pone de manifiesto que la discusión estaba condicionada históricamente por discusiones que se remontan a períodos muy tempranos de la disciplina. Pues la antropología social inglesa no había dejado de discutir —desde los tiempos del evolucionismo de Frazer— el carácter de tal tipo de creencias, como demuestra el famoso artículo de E. E. Evans-Pritchard «The intellectualist (english) interpretation of Magic», epítome del curso «Magic, Religión and Science» impartido en la Egyptian University en 1932-1933. Precisamente, tantos años después, Evans-Pritchard fue uno de los referentes de la polémica, ya que Peter Winch (responsable de la explosión de la misma al publicar *Understanding a Primitive Society* en 1964) tomó como apoyatura de su argumentación la crítica de la noción de «nexo místico» —frente a la de «nexo real» u «objetivo»— que había formulado Evans-Pritchard para dar cuenta del pensamiento mágico.

No obstante hay en este punto algo paradójico. Como ha señalado Manuel Delgado, a la apertura hermenéutica de la antropología social británica coadyuva de manera notable la propia obra de Evans-Pritchard, que escribió unas monografías de corte simbolista, ya clásicas, sobre las creencias mágicas y religiosas de los Nuer y de los Azande. Sean sus declaraciones radiadas a la BBC en los años 50 muestra concisa de ello:

La antropología social estudia las sociedades como sistemas morales o simbólicos y no como sistemas naturales; se interesa menos en el proceso que en el propósito, y, por lo tanto, busca esquemas y no leyes, demuestra la coherencia

y no las relaciones necesarias entre las actividades sociales, e interpreta en vez de explicar¹.

Pues bien, a pesar de su crítica a Evans-Pritchard, es precisamente en esa apertura hermenéutica donde se inscribe el punto de vista de Winch y su reflexión sobre la antropología empírica. Remitiéndose a Wittgenstein y a sus concepciones pragmáticas de lenguaje, especialmente a las nociones de «seguir una regla» y «forma de vida», Winch extendió a las ciencias sociales —principalmente en los ámbitos propios de lo que se ha dado en llamar filosofía analítica del lenguaje— uno de los modelos, analogías o imágenes que en nuestro tiempo prevalecen a la hora de pensar lo social. Si en los estudios sociales las tres analogías prevalentes son las que conciben la interacción social como juego, como drama o como texto², el responsable de la primera es Wittgenstein y Winch su propagador. Tanto es así que hubo quien dijo que se podía establecer el siguiente argumento: «La filosofía del 2.º Wittgenstein implica las posiciones de Winch, pero estas son absurdas, luego la filosofía del 2.º Wittgenstein es absurda»³. En *Comprender una Sociedad Primitiva* —al dar cuenta de cómo debemos interpretar las prácticas, creencias e instituciones que *prima facie* nos son sumamente extrañas y por tanto constituyen el núcleo duro de la posibilidad de la comprensión intercultural— aparece la expresión «our standards» y «their standards» de racionalidad, y esas expresiones ya no abandonarán la polémica sobre el relativismo cultural de las razones. Es imposible reconstruir aquí, en todas sus ramificaciones, el debate que suscitó la publicación del texto de Winch. Por ello me centraré en la figura de I. C. Jarvie y Robin Horton, pues

¹ Citado en Delgado, M., «Antropología Interpretativa», en Gadamer, H. G. y otros, *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, pág. 62.

² Cfr. Geertz, C., «Géneros Confusos», en Reynoso, C. (ed.), *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991, págs. 63-78. En el inmediato presente vuelve con fuerza el modelo de la lucha.

³ Cfr. Gellner, E., *Cause and Meaning in the social Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, págs. 53-54.

ambos filian sus consideraciones explícitamente en la filosofía de Popper.

II

E. E. Evans-Pritchard había criticado la corriente evolucionista de la antropología británica en lo que concierne a la magia y a la religión:

Consideraban [Tylor y Frazer] que el hombre primitivo había llegado a sus conclusiones acerca de la eficacia de la magia a partir de la observación y deducción racional, de una manera bastante similar a cómo el hombre de ciencia alcanza sus conclusiones acerca de las leyes naturales. Subyacente a todos los rituales mágicos hay un proceso racional de pensamiento. El ritual de la magia se sigue de su ideología. Es cierto que las deducciones de los magos son falsas —si hubieran sido verdaderas habrían sido científicas y no mágicas—, pero, sin embargo, están basadas en genuina observación. Ya que la clasificación de los fenómenos a partir de las similitudes que existen entre ellos es el proceder de la ciencia tanto como de la magia, y es el primer proceso esencial del conocimiento humano. Donde el mago se equivoca es al inferir que, porque las cosas son parecidas en uno o más aspectos, tienen un *nexo místico* entre ellas, mientras que de hecho el nexo no es un *nexo real*, sino una conexión en la mente del mago... Una relación causal existe en su mente, pero no en la naturaleza. Es una *conexión subjetiva y no objetiva*. De aquí que el salvaje confunda una analogía *ideal* por una *conexión real*⁴.

Winch podría compartir este diagnóstico, pero en sus últimas líneas tiene un supuesto que no solo no comparte sino que es el motivo para establecer críticamente su punto de vista;

⁴ Evans-Pritchard, E. E., «The intellectualist (English) interpretation of magic», *Bulleting of the Faculty of Arts* I, 1933, pág. 283. La cursiva es mía.

a saber, la distinción clara y tajante que Evans-Pritchard hace entre «realidad» u «objetividad», por un lado, y «subjetividad», «ilusión» o «conexión mística», por otro. En efecto, Evans-Pritchard caracteriza las «nociones místicas» como

pautas de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles, las cuales, o partes de las cuales, no proceden de la observación ni pueden deducirse lógicamente de ella, y que dichos fenómenos no poseen⁵.

Ahora bien, esa forma de definir las «nociones místicas» tiene como punto de referencia su definición de lo que llama «nociones de sentido común» y «nociones científicas». Por «nociones de sentido común» entendía

pautas de pensamiento que atribuyen a los fenómenos únicamente lo que los hombres observan en ellos o lo que puede deducirse lógicamente de la observación. Mientras una noción no asevera algo que no se ha observado, no se clasifica como mística, incluso si está equivocada a causa de una observación incompleta. Se distinguen de las nociones místicas en que estas siempre se afirman en fuerzas suprasensibles.

En cuanto a las «nociones científicas», escribe:

La ciencia se ha desarrollado a partir del sentido común, pero es mucho más metódica y tiene mejores técnicas de observación y de razonamiento. El sentido común utiliza la experiencia y la cuenta de la vieja. La ciencia utiliza la experimentación y las reglas de la lógica. El sentido común solo observa algunos eslabones de una cadena causal. La ciencia observa todos los eslabones, o muchos más. Aquí únicamente necesitamos definir las nociones científicas con mayor claridad porque los Azande no tienen ninguna, o

⁵ Evans-Pritchard, E. E., *Magia, Brujería y Oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976, págs. 34-5. La cursiva es mía.

muy poca, noción sobre dónde trazamos nosotros la línea de separación entre el sentido común y la ciencia. El término se introduce porque necesitamos determinar a cuál debemos recurrir y así *hallar una solución cuando una noción deba clasificarse como mística o como de sentido común. Nuestro cuerpo de conocimientos científicos y de lógica son los únicos árbitros para ello*. Tales juicios nunca son absolutos⁶.

Winch critica el «cientifismo» de Evans-Pritchard —considerado una de las caras del etnocentrismo—, si bien por razones no tan perspicuas como aquellas por las que Evans-Pritchard hacía otro tanto con los «intelectualistas» (i.e. los evolucionistas). Ahora la crítica no parte de que Evans-Pritchard afirme la superioridad intelectual o cognoscitiva del occidental sobre el primitivo, superioridad que él mismo niega en su crítica a Lévy-Bruhl⁷. Para Evans-Pritchard el punto de vista científico es tanto una función de nuestra cultura como la magia lo es de la cultura del primitivo. De forma que tanto el occidental como el primitivo, en tanto individuos, proceden por saberes que, en última instancia, reposan sobre «autoridades» que le son dadas por la cultura a la que pertenecen. Poco importa que yo acepte —cuando de lluvias se trata— la autoridad de la meteorología, cuyos entresijos no conozco, y que el nativo acepte la autoridad transmitida culturalmente de oráculos y rituales (autoridad, por cierto, que muchos creyentes entre nosotros también aceptan, podríamos añadir). Podría decirse, pues, que los criterios de aceptabilidad racional son, para Evans-Pritchard, internos a los contextos sociales aunque no por ello suscriba un relativismo de la verdad.

Winch deriva su imputación de cientifismo a Evans-Pritchard de que este considera el conocimiento científico —prolongación del sentido común— el punto de referencia a partir del cual distinguir lo que llama nociones místicas. Además, en

⁶ Evans-Pritchard, E. E., *Magia, Brujería y Oráculos entre los Azande*, ob. cit. La cursiva es mía.

⁷ No entraré en la cuestión de si la crítica de Evans-Pritchard interpreta bien o no a Lévy-Bruhl.

sus distinciones entre los tipos de nociones se sigue suponiendo que las nociones místicas, o la magia que usa de ellas, son «una clase de error» solo detectable con ayuda de la ciencia y de la lógica. Pero ¿en qué consiste el error de las nociones místicas? Según Evans-Pritchard en atribuir unas cualidades a los fenómenos que «los fenómenos no poseen». Por tanto, mientras que las nociones científicas estarían de acuerdo con la realidad, en las nociones místicas no ocurre tal cosa. Las nociones de la ciencia tienen verdad «objetiva» porque concuerdan con la «realidad»; las místicas no son verdaderas, son «ideales» o «subjetivas», porque nada les corresponde en la «realidad».

Winch rechaza la idea de que el conocimiento científico pueda ser considerado árbitro «sobre la base de» esa supuesta característica de «estar de acuerdo con la realidad objetiva». Porque tal consideración reposa sobre un error conceptual consistente en lo que Putnam ha llamado «realismo metafísico», a saber: que la concepción de la realidad debe ser considerada inteligible y aplicable con independencia de cualquier contexto de argumentación. Ahora bien, para Winch ese punto de vista filosófico entraña un error conceptual porque

no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestra *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 lenguaje⁸.

Semejante afirmación vale para todo lenguaje, y por tanto también para el de la ciencia. Así que Winch acusa a Evans-Pritchard de incurrir en una petición de principio o en un error conceptual. O bien Evans-Pritchard considera que la noción de «verdadero nexo con la realidad independiente» que él atribuye a la ciencia no se explica por referencia a ningún universo de discurso —en cuyo caso incurre en el error conceptual de pasar por alto que la distinción real/irreal es relativa a un determinado lenguaje—; o bien considera que se explica por referencia

⁸ Winch, P., *Comprender una sociedad primitiva*, ob. cit., pág. 37.

al propio lenguaje científico —en cuyo caso incurre en petición de principio, al hacer uso de una noción definida *dentro de* la ciencia para dar cuenta de las nociones científicas que han de servirle para distinguir las de las místicas—. El punto de vista de Winch en este asunto, creo, es parejo al de Austin, si bien en ningún caso aquel se refiere a este. Austin afirmaba que «debería estar bien claro que no se pueden establecer *en general* criterios para distinguir lo real de lo no real. Cómo haya de hacerse esto dependerá de *aquello* con respecto a lo cual surge el problema en casos particulares»⁹. Y todo el análisis de Austin sobre «real» —como palabra «hambrienta de sustantivo», «palabra de pantalones», «dimensional» y «ajustadora»— reposa sobre la consideración de los diferentes contextos lingüísticos, subrayando cómo las diferencias que introduce el término «real» son significativas en función de tales contextos. Ciertamente, Austin refiere el sentido del par «real/irreal» a los diferentes contextos lingüísticos sin más precisión, mientras que Winch habla de «diferentes» lenguajes afirmando que lo que es real e irreal se muestra en el sentido que «cada» lenguaje tiene. Con todo, no creo que Austin tuviera inconveniente en admitir que el lenguaje de la ciencia y el de las prácticas mágicas zande son dos contextos lingüísticos diferentes.

III

La afirmación de que no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje, sino que lo irreal y real se muestra en el sentido que un lenguaje tiene, suscitó de inmediato la reacción de I. J. Jarvie en su artículo «Comprensión y explicación en sociología y en antropología social»¹⁰. Allí Jarvie acusa a Winch de relativismo protagoreano afirmando que la ciencia, tal y como nosotros la concebimos, se piensa como explorando no «una» realidad, sino la realidad. Dice que la verdad es una cualidad que se pre-

⁹ Cfr. Austin, J. L., *Sentido y Percepción*, Madrid, Tecnos, 1981, pág. 102.

¹⁰ En Borger y Cioffi (eds.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.

dica de los enunciados según sean sus relaciones con «el mundo externo» y que:

Los enunciados inconsistentes no pueden posiblemente ser verdaderos al mismo tiempo respecto de ningún mundo; los enunciados verdaderos son verdaderos respecto de este mundo; los enunciados falsos son falsos respecto de este mundo... Estas ideas son grandes descubrimientos en la historia de la humanidad. Son aceptadas en una amplia diversidad de culturas, desde la antigua Grecia y la judía hasta las europeas y americanas modernas... Están en el núcleo de lo que antes he llamado criterio universal de racionalidad¹¹.

Winch rechaza esa acusación de relativismo protegoreano, según creo, con razón. Él no niega que los pueblos «primitivos» no tengan creencias verdaderas acerca del mundo. Por supuesto que las tienen; de otra forma, perecerían. Tampoco niega lo que Jarvie afirma que él niega, a saber: que «un no-relativista sostendría que el mundo no resulta alterado por el lenguaje en el que se discute. Por tanto, en algún sentido es extra-lingüístico». Lo que Winch defiende es otra cosa, veámoslo con su propio ejemplo. Para nosotros es perfectamente inteligible decir que el monte Montgó tiene, digamos, 800 metros de altura. Cuando lo afirmamos sabemos que la verdad o falsedad de ese enunciado depende del resultado de la medida de su altura al aplicar aparatos topográficos adecuados. Y también es inteligible para nosotros decir que el monte mide lo que mide independientemente de los enunciados que hagamos sobre su medida. Ahora bien, que haya acuerdo en este punto no obvia una diferencia fundamental entre ambos que se manifiesta cuando se quiere contestar la pregunta filosófica de «¿Qué es, o cuál es, la realidad de la altura?». Esa pregunta no queda contestada mostrando los resultados de las mediciones del Montgó. Para contestarla —o también: para entender por qué utilizamos los instrumentos que utilizamos y por qué algunos se afanan en hacer mediciones de montañas— deberíamos describir «las incontables ma-

¹¹ *Ibíd.*, pág. 176.

neras en que hacemos uso de los resultados de tales medidas y cálculos en relación con actividades muy fundamentales para todo nuestro modo de vida»¹².

Es decir, tendríamos que describir sinópticamente —en el sentido de Wittgenstein— la variedad de juegos de lenguaje del medir, de la altura y de la medición de alturas. Si dijéramos entonces que la realidad de la altura se muestra en el sentido de esos juegos de lenguaje, no estaríamos negando que la altura efectiva del Montgó no depende de nuestros enunciados sobre su altura, ni estaríamos negando que la verdad o falsedad de un enunciado sobre la altura del Montgó depende de información sobre el mundo. Pongamos un ejemplo que me sugirió un informe sobre los corredores keniatas con motivo de las Olimpiadas que se realizaron hace algunos años. El Estado keniatá buscaba corredores para la competición y recurrió a un pueblo conocido entre otras cosas por lo buenos corredores que eran sus habitantes dado que se desplazaban siempre corriendo de un lado para otro. Se fijó la Federación de Atletismo en unos hermanos pastores que todos los días se levantaban temprano y sacaban las vacas del corral, las llevaban a pastar, las recogían de nuevo y se iban a una escuela que estaba a 20 kilómetros de su casa. Todo ello corriendo para tener tiempo. Cuando volvían corriendo de la escuela, recogían a sus vacas y las llevaban a casa. Los hermanos no solo tenían un fondo de carrera impresionante, sino que, además, eran bastante veloces, lo cual los convertía en estupendos corredores de fondo y medio fondo. Los seleccionaron pues para el equipo nacional, pero el asunto no estuvo exento de problemas porque aquellos pastores no comprendían varias cosas. Una de ellas era que, sin motivo alguno, les hicieran correr grandes distancias: sin tener que ir a la escuela o a recoger las vacas. Tampoco comprendían la figura del entrenador, ni del entrenar, y mucho menos que les pretendiese enseñar a correr un sujeto que corría mucho menos que ellos y que no tenía ningún aguante. Y así sucesivamente: les producía perplejidad lo que nosotros llamaríamos «ganar» la carrera o no acababan de comprender el significado de un

¹² «Comentario» de P. Winch al artículo de Jarvie, en *ibíd.*, pág. 190.

récord. Todos los juegos de lenguaje asociados a la competición atlética les parecían sin sentido. Podría decirse entonces, según Winch, que el «atletismo carece de realidad para ellos». Ahora bien, *a priori* no puede decidirse la cuestión sobre la eventual imposibilidad de traducir nuestros enunciados a los de otro lenguaje, pues esa cuestión depende de qué juegos de lenguaje efectivamente tengan los miembros de la comunidad de hablantes extraña. Qué duda cabe que en el caso de los pastores tenemos una amplia base desde donde poder empezar a traducir nuestros enunciados a los suyos, siquiera sea porque entre sus formas de vida habrá otras formas de competición basadas en el esfuerzo y destrezas físicos.

Por otra parte, en precisiones muy posteriores a la primera publicación de *Comprender una sociedad primitiva*¹³, Winch previno de una mala comprensión de su punto de vista que es en la que parece caer Jarvie. Pues su afirmación de que la realidad se muestra en el sentido que un lenguaje tiene no equivale a afirmar ni *a)* que diferentes lenguajes intentan describir diferentes realidades, ni *b)* que el lenguaje expresa las creencias de una comunidad acerca de la realidad. Y ello por la sencilla razón de que «el lenguaje» no intenta describir nada en absoluto. Son «los hablantes» de un lenguaje los que intentan describir con verdad lo que las cosas son y tal intento lo hacen en un lenguaje, pero «el lenguaje» como tal no describe —exitosamente o no— nada en absoluto¹⁴. Si afirmáramos que por compartir un lenguaje ya compartimos una descripción o unas creencias acerca de la realidad, entonces no podría darse el caso en el que diversos sujetos que participan del mismo lenguaje enunciaran diferentes creencias que describieran de forma distinta la realidad.

¹³ Cfr. «Language, Belief and Relativism», en *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, págs. 194 y sigs. [Hay traducción castellana incluida en la edición española de *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994].

¹⁴ Winch no hace sino seguir a Wittgenstein cuando afirma en las *P.U.* § 241: «¿De manera que usted afirma que es el acuerdo humano el que decide lo que es verdadero y lo que es falso?» —Es lo que los seres humanos dicen lo que es verdadero o falso, y se ponen de acuerdo en el lenguaje que usan. Eso no es un acuerdo sobre opiniones, sino sobre una forma de vida».

De manera que lo que Winch defiende contra Evans-Pritchard —y más aún contra Jarvie— es que, cuando un científico, o un antropólogo de tono positivista, afirma que las brujas zande no existen, no está expresando el resultado de una investigación empírica, una verdad sobre el mundo, sino que no participa de —ni comprende— el sentido de todo el complejo entramado de enunciados, procedimientos y conductas en el que consiste la brujería zande. Por la misma razón, Winch tampoco está afirmando contra el científico positivista que «las brujas zande existen». Es decir, para él la magia zande constituye un universo coherente de discurso —como la ciencia— en términos del cual se da una concepción inteligible de la realidad, a la vez que se establecen maneras de decidir qué creencias están de acuerdo, o no, con la realidad... zande.

Para mostrarlo escruta la práctica del *Oráculo del Benge* que Evans-Pritchard nos transmitió y que, por cierto, se halla bastante repartida con algunas variantes en zonas extensas del sur del Sahel, por ejemplo entre los Lobi. Para los azande la brujería es el poder que tienen ciertos individuos de causar daño a otros por medios que Evans-Pritchard calificaba de «místicos». Según su propia descripción, los azande apelan constantemente a la brujería cuando se presenta cualquier infortunio, pero no para excluir explicaciones en términos causales que son perfectamente capaces de ofrecer —si una choza se quema a causa de una chispa que prende la paja, es eso lo que perciben y dicen y no otra cosa—, sino para suplementar tales explicaciones dadas a partir de su conocimiento natural. Su apelación a la brujería tiene el sentido de explicar por qué ciertos hechos son dañinos y no cómo ocurren. El *Oráculo del Benge* es un medio absolutamente presente en la vida diaria de los azande para detectar la influencia de la brujería o quiénes son brujos y se les puede imputar que el hecho dañino haya acaecido. Se recogen ritualmente las sustancias con las cuales se prepara el *benge*, se elabora la pócima, y se le administra a una gallina a la vez que se formula una pregunta de forma que pueda ser contestada por un «sí» o por un «no»; previamente se ha estipulado qué valor tiene como «sí» o como «no» el que la gallina muera o sobreviva tras la ingesta. Una vez hecho esto se suministra a otra gallina

la poción y se le plantea la cuestión al revés —p. ej. «¿Fue el oráculo veraz cuando señaló a mi vecino como el responsable de que me hiriera en el campo con mi azada?».

Ahora bien, así las cosas podría objetarse que, mientras que las prácticas científicas son inteligibles, estas que acabamos de describir son ininteligibles, ya que según nuestros criterios para que un conjunto de prácticas y creencias tenga sentido debe estar exento de contradicciones —como parece tenerlas el oráculo tal como ha sido descrito—. En efecto, el oráculo puede ser inconsistente de dos maneras: en unos casos puede afirmar y negar la misma cuestión; o bien, aún en el caso de que los dos resultados de la consulta coincidan, puede ocurrir que el resultado sea contradicho por una experiencia y oráculo ulteriores. En ambos casos la inconsistencia puede subsanarse con razonamientos donde se utilicen conceptos propios del sistema mismo del oráculo (puede decirse que no se ha realizado de la manera prescrita por el ritual, que un hechizo está perturbándolo, etc.), y por tanto tales razonamientos pueden considerarse pertenecientes al mismo sistema. Por otra parte, en el segundo caso de inconsistencia no cabe para Winch hablar de «error», pues el propio Evans-Pritchard subraya que, teniendo el oráculo la función de revelar lo que llama fuerzas «místicas», no debe confundirse los modos de determinar la eventual presencia de estas fuerzas con los modos en que se determinan las cuestiones empíricas. O dicho de otra manera: las revelaciones oraculares no hay que tratarlas como hipótesis susceptibles de ser confirmadas por la experiencia posterior; en cuanto su sentido deriva de cómo son tratadas en su contexto, ello muestra que los azande no tienen un interés especulativo en ellas.

Lo cual se pone de manifiesto en otra situación en la que nos parece que existe una contradicción y sin embargo el azande la deja irresuelta. En efecto, ellos creen que la brujería se hereda, y cuentan, además, con un método directo para saber si alguien es o no brujo: la inspección *post-mortem* de los intestinos de un sujeto para ver si allí se encuentra la sustancia bruja heredada. Pues bien, puesto que los azande son clanes reducidos de personas relacionadas biológicamente a través de la línea masculina, de ello se desprende que algunos pocos resultados positivos esparcidos

entre los clanes probarían que todos son brujos. Inversamente: de unos pocos resultados negativos debería concluirse que ninguno lo es. Lo significativo es la afirmación del propio Evans-Pritchard cuando asevera que ellos no ven la contradicción como nosotros la vemos porque no tienen interés teórico en el asunto y que aquellas situaciones en las que expresan su creencia en la brujería no les fuerzan a plantearse el problema de su inconsistencia. De hecho cuando se les planteaban preguntas al respecto las dejaban sin contestar mostrando indiferencia.

Llegados a este punto parece que pueda afirmarse la falta de sentido, por inconsistente, del sistema de creencias zande. Es más: podría decirse —siguiendo a Jarvie y su afirmación de «un criterio universal de racionalidad»— que tal sistema de creencias denota una racionalidad inferior a la racionalidad científica, pues involucra una contradicción que no perciben y, de señalarla, no tienen interés en resolverla. Es decir, los azande no llevan su pensamiento hasta sus últimas consecuencias, hasta su conclusión lógica. Ahora bien, Winch insiste en el hecho de que si no se sienten interesados en subsanar la contradicción cuando se les muestra es porque el contexto desde el que se les hace la observación —el de nuestra cultura científica— no es del mismo género que el contexto donde operan las creencias zande acerca de la brujería. Es decir, que sus creencias no constituyen un sistema teórico en términos del cual los azande pretendan conseguir una comprensión cuasi científica del mundo. No obstante, ello no quiere decir que no haya aquí ninguna comprensión, sino que nos encontramos con una forma de comprensión diferente de la nuestra. Así que el que comete un error categorial es el científico europeo que se cree facultado para empujar al azande a un punto donde este no quiere llegar.

Por tanto Winch no puede estar de acuerdo con el punto de vista general de Robin Horton sobre lo que este llamó, de forma un tanto imprecisa, «pensamiento tradicional africano» (donde incluye tanto las prácticas y creencias mágicas como las religiosas)¹⁵. Pues todo el trabajo de Horton supone de-

¹⁵ Cfr. Horton, R., «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental», en VV.AA., *Ciencia y Brujería*, Barcelona, Cuadernos Anagrama,

tectar las semejanzas y las diferencias de dicho «pensamiento tradicional» y de la ciencia europea, lo cual supone dar por aceptado que la magia y la religión son cuasi teorías científicas del mundo. Por ello al establecer, apelando a Popper, la diferencia fundamental entre ambas formas de pensamiento, señala como propia del tradicional africano el no tener «una conciencia desarrollada de las alternativas al conjunto de los principios establecidos», al contrario de la muy desarrollada en «las culturas orientadas científicamente»¹⁶. Por ello califica a las sociedades tradicionales como «cerradas» y a las orientadas científicamente de «abiertas». Ahora bien, leyendo a Horton es obvio que al referirse a esos «principios establecidos» está pensando en principios «teóricos», en «hipótesis», como cuando señala una supuesta característica común a todas las concepciones del mundo africanas tradicionales: el poder de las palabras pronunciadas ritualmente para producir los fenómenos que simbolizan. Y ya hemos dicho que Winch no considera que pueda hablarse aquí ni de hipótesis, ni de principios susceptibles de ser refutados por experiencias ulteriores. Pues debemos añadir que, si bien *Comprender una sociedad primitiva* fue escrito y publicado antes de que lo fueran las *Observaciones sobre «La Rama Dorada»* de Wittgenstein, Winch participa de una concepción simbolista de las creencias rituales que las considera como satisfacción sustitutiva de deseos, afectos y emociones, concepción muy semejante a la defendida por el autor de las *Investigaciones Filosóficas*¹⁷. De manera que el estudio de otras culturas es la ocasión de que podamos apreciar nuevas formas de darle sentido a la vida. En el caso de las prácticas rituales de los azande, si las consideramos a la luz de la importancia que

1976. Es esta una versión abreviada de «African traditional thought and Western Science», en Wilson, B. R., *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 1970. En este libro es donde se reimprimió por primera vez el artículo de Winch que había aparecido en el *American Philosophical Quarterly* I de 1964.

¹⁶ Winch, P. *Comprender una sociedad primitiva*, ob. cit., pág. 88.

¹⁷ He desarrollado este asunto en «Una explicación no tranquilizará al enamorado», en Sanfélix, V. (ed.), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pretextos, 1993.

tienen para ellos las cosechas —la forma en que están absolutamente presentes en sus vidas—, veremos que aquellas son una forma de expresión de sus miedos, ansiedades, etc., y cómo su noción de brujería y las prácticas rituales conexas son formas de tratar simbólicamente el conjunto de resentimientos, venganzas, maldades que afectan a las relaciones de los hombres entre sí. Esta representación simbólica tiene la virtud de liberarlos (simbólicamente) de las contingencias a las que están sometidos y les permite seguir viviendo a pesar de las mismas.

Winch concluye que la forma en la que se expresa la racionalidad en una cultura no puede ser dilucidada meramente en términos de la coherencia lógica de las reglas de acuerdo con las cuales se llevan a cabo las prácticas y actividades que le son propias. Y ello porque se llega a un punto donde no se puede decidir lo que es coherente o no, en ese contexto de reglas, sin preguntarse acerca del sentido que tiene en tal sociedad seguir tales reglas. Ahora bien, la concepción de la realidad es indispensable para comprender el sentido de un modo de vida, pero esa concepción no puede revelarse en los términos de lo que la ciencia dice que es el caso. Y ello por lo que antes dije: porque tal cosa sería cometer petición de principio, pues una determinada concepción de la realidad debe ser ya presupuesta antes de que podamos ver el sentido de la expresión «lo que la ciencia dice que es el caso».

IV

Se enfrentan pues en este punto dos concepciones sobre la mayor o menor racionalidad del sistema de creencias zande respecto del sistema de conocimiento científico. No es que Horton excluya toda racionalidad del pensamiento tradicional africano. De hecho, como dije, la primera parte de su escrito tiene como objetivo ver las analogías y similitudes entre dicho pensamiento y el científico. Con todo, no puede sino considerar al pensamiento tradicional como «irreflexivo» pues, en tanto no consciente de las alternativas, no hay posibilidad de desarrollar «normas generales de razonamiento y conocimiento» —esa es la

función de nuestra lógica y filosofía— que regulen la elección entre las distintas opciones que se consideran. Pero de nuevo: cuando Horton habla de alternativas está pensando en teorías empíricas con capacidad explicativa y predictiva¹⁸. Posición similar es la de MacIntyre que, desde un punto de vista general diferente, también afirma sin embargo que solo se puede mantener la racionalidad de la magia zande en ausencia de cualquier práctica de la ciencia y la tecnología que es el ámbito en el que se han formado las nociones de eficacia, efectividad y nociones afines¹⁹. Lo cual implica que las creencias y los conceptos no deben ser solo evaluados por los criterios implícitos en las prácticas de quienes los usan. Es más, al no ser los criterios implícitos necesariamente coherentes, su aplicación a problemas establecidos en ese modo social no siempre supondrá una contestación sin ambigüedades. Y entonces es cuando empiezan los miembros de esa sociedad a criticar los estándares de inteligibilidad y racionalidad que han mantenido hasta entonces. Dado lo cual objeta que el acuerdo en seguir una regla sea suficiente para garantizar el sentido. Ahora bien, Winch no niega en absoluto este último aspecto, insistiendo, por el contrario, en subrayar la consideración del sentido que tiene seguir un determinado sistema de reglas para una sociedad cuando se trata de determinar lo que cuenta como seguimiento coherente del mismo.

Para él «racionalidad» no es un concepto como lo puede ser cualquier otro. Ciertamente, como cualquier otro concepto, «racionalidad» debe estar circunscrito por un uso establecido

¹⁸ «En los casos en que la posibilidad de elección ha estimulado el desarrollo de la lógica, de la filosofía y de las normas del pensamiento en general, la situación experimenta un cambio radical. Una teoría se considera mejor que otra por referencia explícita a su eficacia para explicar y predecir. Y, a medida que esos objetivos se van definiendo de forma cada vez más clara, resulta cada vez más evidente que otros objetivos resultan incompatibles con ellos. Las personas acaban por ver que, para poder usar las ideas como instrumentos eficaces de explicación y de predicción, no se puede permitir que sean instrumentos para otros fines (naturalmente, esta es la esencia del ideal de "objetividad")», Horton, R., «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental», ob. cit., pág. 99.

¹⁹ Cfr. «Is understanding religion compatible with believing?», en Wilson, B. R., *Rationality*, ob. cit.

en un lenguaje. Pero, por otra parte, no es un concepto que un lenguaje pueda o no incluir como puede ser, digamos, el concepto de caballerosidad. Decir de una sociedad que tiene un lenguaje es decir *eo ipso* que tiene un concepto de racionalidad. Pues, independientemente de que exista esa palabra en un lenguaje, debe haber rasgos de los usos del lenguaje de los miembros de tal sociedad que sean análogos a los rasgos de nuestra práctica lingüística conexos con nuestro uso de la palabra «racional»: donde hay lenguaje, lo que se dice debe marcar una diferencia, y eso solo es posible donde decir una cosa excluye, bajo pena de frustrar la comunicación, el decir otra. O también: debe haber analogías «formales» entre su conducta y la conducta a la que nos referimos en nuestra sociedad para distinguir entre racionalidad e irracionalidad (p. ej. una conducta conforme a normas). Ahora bien, lo dicho no nos dice nada sobre lo que constituye una «efectiva» conducta racional en esa sociedad ajena.

En este punto, surge la cuestión de la posibilidad de captar formas de racionalidad diferentes de las nuestras. La demanda de consistencia pone determinadas limitaciones formales a esa posibilidad, pero tales limitaciones formales tampoco nos dicen nada sobre qué cuenta como consistencia en esa otra sociedad en particular. Hay que tener en cuenta que nuestras reglas y convenciones no son un paradigma de qué es para una regla y una convención tener sentido, *to have a point*. El problema es para nosotros el mismo que para cualquier comunidad lingüística: tampoco nuestras reglas y convenciones son inmunes al peligro de ser o devenir un sin sentido, *pointless*.

Respecto a la posibilidad de aprender nuevas formas de que la vida cobre sentido cuando comprendemos otras culturas, Winch sugiere que nos fijemos en un modelo de la comprensión que no está exento de problemas: me refiero al modelo de la traducción²⁰. En efecto, frecuentemente se habla de tra-

²⁰ Cfr. mi «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», en Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (eds.), *Mirar con Cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Valencia, Pretextos, 1994. Me refiero aquí a problemas derivados de considerar la comprensión intercultural como un «traducir» una cultura a otra,

ducir a nuestro «lenguaje» el «lenguaje» de, por ejemplo, los azande. Pero debe subrayarse que no estamos diciendo exactamente lo mismo cuando nos referimos al inglés o al español como un «lenguaje» y cuando usamos el término «lenguaje» en expresiones como «lenguaje de la religión» o «lenguaje de la ciencia». Estos dos sentidos de «lenguaje» se solapan cuando se tratan cuestiones como la del sentido de la magia zande, pero ese solapamiento nos lleva a pasar por alto cuestiones que son diferentes.

Winch propone que comparemos la situación de un vecino que quiere aprender francés y de uno que quiere aprender matemáticas. Aprender francés para nosotros no supone, salvo detalles, aprender ideas absolutamente nuevas, sino aprender a expresar en un nuevo medio léxico y sintáctico lo que ya sabemos. Si yo quiero aprender en francés cómo excusarme por haberle ofrecido como muestra de mi afecto y respeto académico a Jacobo Muñoz uno de esos artículos escolásticos que tanto detesta, tendré que aprender varias expresiones francesas, pero no tendré que aprender qué sentido tiene excusarse, eso ya lo sé. La situación es diferente cuando me propongo aprender el «lenguaje» de las matemáticas. Si aprendo cómo integrar o derivar, no estoy traduciendo algo que ya sabía al lenguaje de las matemáticas; estoy aprendiendo algo absolutamente nuevo: estoy aprendiendo qué es integrar o derivar. Uno puede traducir del castellano al francés, pero no puede traducir de las matemáticas a... ¿qué? Si yo quiero hablar de integrales, tengo que hablar de ellas en el lenguaje de las matemáticas, porque las integrales «existen» en ese lenguaje y no en otro.

Pues bien, cuando se habla de la «traducibilidad» —en estos contextos de discusión filosófica— del lenguaje zande, se mezclan ambas cuestiones. Hay vastas regiones del lenguaje que se encuentran, con el castellano, en la misma relación que el castellano con el francés. Pero, para otras regiones, pedir una traducción del zande al castellano, sería lo mismo que pedir una traducción de las matemáticas a ¿?. El antropólogo que quiere

no a los problemas derivados del asunto de la traducción radical, etc. Los tres párrafos siguientes siguen aquel texto (pág. 266).

comprender lo referente a la magia y la brujería azande está en una situación parecida —solo parecida— a aquella en la que mi vecino quiere aprender matemáticas. Creo que la analogía de Winch es muy expresiva:

No hay más razón para suponer que la lengua castellana que habla [el antropólogo] le proveerá, sin más extensión, de expresiones en las que traducir lo que dice el zande sobre el tema, que la que hay para suponer que el lenguaje de una tribu sin matemáticas tendrá expresiones para traducir en su lenguaje ecuaciones diferenciales²¹.

Con todo, hay que tener en cuenta que incluso esta analogía tiene limitaciones que el propio Winch señala. Porque cualquiera de nosotros que quiera aprender matemáticas sabe muchas cosas que están en «los aledaños del juego de lenguaje de las matemáticas». Yo sé muchas de las aplicaciones de las matemáticas en mi sociedad, sé el lugar que ocupan —más o menos— respecto a otros saberes que conozco o puedo conocer, y hay modos y maneras bien establecidos a la mano por los cuales un no-matemático puede aprender matemáticas. Ese no es el caso de uno de nosotros respecto de la magia y la brujería zande: todo lo que está en «los aledaños del juego de lenguaje» de la brujería y la magia zande me es desconocido por completo; no puedo ver qué aplicación tendría el oráculo y todo lo demás en la vida que llevo junto a mis conciudadanos.

De todo ello se desprende que los criterios para decidir si he comprendido bien el sentido de la magia zande serán diferentes de los que debo aplicar para ver si he comprendido bien las matemáticas. Esos criterios deberán tener una cierta continuidad con los de mi cultura, porque de otro modo me serían inaccesibles, pero deberán incluir la referencia inevitable a lo que se considera en el contexto del otro un correcto seguimiento de las reglas que rigen su juego, para lo cual es preciso discernir el sentido que tiene su sistema de reglas como tal.

²¹ «Language, belief and relativism», en *Trying to Make Sense*, ob. cit., pág. 198.

Así pues, la cuestión reside en considerar la relación que existe entre un conjunto de reglas y otra cosa: en el caso de los azande —y en cualquier caso— la cuestión es relacionar los ritos mágicos con el sentido que de la vida tienen los que los practican. Si recurrimos al concepto wittgensteiniano de juego de lenguaje, podemos decir que no se puede dar cuenta de la significación de un lenguaje apelando a juegos de lenguaje aislados. Los juegos de lenguaje no son unidades discretas, separadas, con sistemas de reglas mutuamente excluyentes: lo que puede ser dicho en un contexto por medio de una expresión, depende en cuanto a su sentido del uso de esa expresión en otros contextos (otros juegos de lenguaje). Pero estos juegos son jugados por personas que tienen unas vidas que conllevan una gran diversidad de intereses y relaciones entre ellos. El que una persona vea sentido en lo que está haciendo dependerá de si percibe una unidad en ese cúmulo de intereses, actividades y relaciones con otros hombres, y qué tipo de sentido vea en su vida dependerá de la naturaleza de esa unidad.

De manera que Winch concluye conectando la cuestión del sentido de un sistema de convenciones y reglas con las concepciones acerca de lo malo y lo bueno para la vida de quien conforma su conducta a ese sistema de reglas. Significativamente, la cita de Jarvie donde este afirmaba la existencia de un criterio universal de racionalidad prosigue de este modo: «La difusión no es perfecta, y, por tanto, no se las encuentra todavía [las ideas que componen el núcleo de tal criterio] en todas partes, pero del mismo modo que la industrialización, se las encontrará un día». Es sintomático que Jarvie piense que necesariamente un modo de vida —el capitalismo industrial— se impondrá y que a tal modo de vida ligue su criterio de racionalidad. Pero él pasa por alto tal conexión. Podríamos decir que lo que hace Winch es subrayar la conexión que Jarvie subrepticamente establece, a la vez que le recuerda que otros modos de vida son posibles y que, quizá, no sea prudente descartarlos precipitadamente, pues no es imposible encontrar otras alternativas vitales que nos ilustren, siquiera sea a contraluz, sobre nuestra propia vida. Así lo que en apariencia era un asunto onto-epistemológico acaba desembocando en un asunto moral, de relativismo moral moderado.

V

Al leer el libro de Popper *Búsqueda sin Término, una biografía intelectual*, uno puede ver por qué los que suscribían su filosofía tuvieron una reacción en ocasiones tan agria contra Peter Winch. Cuando Popper desgrana aquellos aspectos centrales que articulan sus elaboraciones, muchos de ellos entran en colisión con el punto de vista de Wittgenstein del que participa Winch. Sus aspectos relativistas no podían sino colisionar con alguien que había afirmado que «una de las principales argumentaciones de *La Sociedad abierta* está dirigida contra el relativismo moral»²². Otro sí, respecto de la identificación de Popper entre actitud crítica y actitud científica²³, a la vez que su propuesta de «racionalismo crítico»; es decir: extender «lo más lejos posible» esta actitud crítica así entendida, tan lejos que llega a entenderla como la «actitud racional» *tout court*²⁴. De manera que no podía haber simpatía ni con el método de análisis de Winch —que desde luego no busca contrastaciones empíricas, ni actúa mediante el ensayo y la eliminación de errores—, ni con la cuenta que este da al cabo de las creencias y prácticas mágicas de las sociedades «primitivas».

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que Popper concibe *La Miseria del historicismo* y *La Sociedad abierta* como «mi contribución a la guerra». Es decir, su intención y motivación polémicas están alejadas del contexto y de la temática de la discusión que parcialmente he reconstruido. Popper los piensa como libros de «filosofía política» en un mundo, el de la posguerra, «donde la libertad habría de convertirse de nuevo en un problema central... y así estos libros iban a significar una

²² Popper, K. R., *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 1994, pág. 155.

²³ «De este modo llegué, hacia el final de 1919, a la conclusión de que la actitud científica era la actitud crítica, que no buscaba verificaciones, sino contrastaciones cruciales...» (ibíd., pág. 52).

²⁴ «... esta demanda de extender la actitud crítica lo más lejos posible podría ser denominada “racionalismo crítico” [...]»; «en *La Sociedad abierta* subrayé que el método crítico [...] puede ser generalizado en lo que yo describí como la actitud crítica o racional» (ibíd., pág. 155 y pág. 154, respectivamente).

defensa de la libertad contra las ideas totalitaristas y autoritarias, y una advertencia contra los peligros de las supersticiones historicistas»²⁵. Sin embargo, el horizonte histórico de la polémica entre Winch y los popperianos era de corte muy diferente. En el ámbito de la filosofía anglófona el momento de la ácida polémica sobre el relativismo que tuvo como centro a Winch y la publicación de su *Comprender una sociedad primitiva* (1964) tenía como contexto inmediato un hecho histórico de relevancia no menor que la guerra de la que hablaba Popper: el proceso de emancipación colonial. No deja de ser notable, aunque por aquel entonces nadie lo mencionó, que en el momento en que los filósofos anglófonos discutían en torno a la racionalidad de los azande etnografiados por Sir Evans-Pritchard, los territorios en los que vivían —norte del Congo, sudeste de Sudán del Sur y sureste de la República Centroafricana— cobraran la independencia de sus respectivas metrópolis. Pero no solo: de 1956 a 1960, especialmente en 1960, más de dos tercios de África, allí donde precisamente se habían formado los africanistas franceses e ingleses —i.e. donde se había fraguado la autoridad etnográfica francesa e inglesa— se independizó. Quiero decir, en aquel contexto, el relativismo moderado de Winch, a pesar de expresarse en polémicas ontoepistemológicas, concordaba con un impulso moral y político anticolonial. Como ha afirmado Shweder, el relativismo, queriendo escapar de un universalismo abstracto eurocéntrico, pretendía a fin de cuentas «dar permiso a la diversidad cultural»²⁶. Y lo hacía precisamente en un momento en que ese permiso había que pedirlo no solo a los antiguos amos, sino a las élites gobernantes de los nuevos Estados embarcados en procesos demasiado miméticos de modernización, impulsados y tensamente auspiciados en el contexto de la Guerra Fría.

El punto de vista de Winch constituyó una seria admonición al narcisismo cultural, una ulterior versión del etnocentrismo

²⁵ *Ibíd.*, págs. 153-154.

²⁶ Shweder, R., «Post-Nietzschean Anthropology: the Idea of Multiple Worlds», en Krausz M. (ed.), *Rationality: Interpretation and Confrontation*, Indiana, Notre Dame, 1989, pág. 99.

que Geertz se dedicó posteriormente a diagnosticar y denunciar²⁷. En cualquier caso, cabe señalar que no debe confundirse dos aspectos que se solapan cuando hablamos de «comprender»: comprender en el sentido de hacer perspicuas e inteligibles las relaciones entre los elementos de un asunto, captando así su significación, y comprender en el sentido de un acuerdo en la opinión. La estrategia de Winch insistía en la mejor manera de comprender en el primer sentido, pero nada indicaba en el segundo sentido. Una vez comprendido al otro, queda pendiente la cuestión de si estamos de acuerdo con él, lo cual no obsta para reconocer las virtudes del punto de vista de Winch; entre otras, obviar las precipitadas ansias de asimilar lo diferente. Debemos seguir estudiando la diversidad cultural para captar de la mejor forma el sentido que tiene el creer, valorar y comportarse de muchas otras maneras. Pues el etnocentrismo, entre otras cosas, impide descubrir nuestra manera de ser, y su eventual cambio, en diferentes sensibilidades y modos de pensamiento aunque no los aceptemos y nunca lleguen a ser los nuestros.

Todo ello no impide reconocer la considerable restricción de lo que nosotros consideramos digno de ser aceptado como «una buena razón» en ciertos contextos de discusión²⁸. Hay clases enteras de razones que ya no estamos dispuestos a aceptar porque dependen de conocimientos, de hechos que hemos aprendido en muy diversos ámbitos. Si renunciáramos a ellas todo nuestro mundo saltaría por los aires. No podemos aceptar que las desigualdades heredadas existen «porque» son el resultado del castigo y de la recompensa por nuestros actos en una vida anterior o que las mujeres deben vivir apartadas durante la menstruación «porque» son impuras. Pero esas razones inaceptables están aquí y allá, conviven con otras de clase diferente y, en función de la multipertenencia cultural en nuestras socie-

²⁷ Geertz, C., «Los usos de la diversidad», en Geertz, C., *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

²⁸ Sigo aquí lo dicho en mi «Actualidad del relativismo cultural», en *Desacatos*, núm. 41, 2013, págs. 29-48. Para un punto de vista crítico sobre algunas de mis afirmaciones, véase Jacorcynski, W., «Reflexiones sobre la actualidad del relativismo cultural: respuesta a Nicolás Sánchez Durá», *Desacatos*, núm. 41, págs. 49-64.

dades, los individuos las exhiben en unos contextos u otros. Es más, en una misma sociedad sus diferentes miembros pugnan entre sí por imponer prácticas y creencias de diferente signo y aceptabilidad. Por decirlo con Wittgenstein: el mismo «salvaje» que aparentemente traspasa la imagen de su enemigo para matarlo construye su choza de madera y afila su flecha, no la efigie de su flecha²⁹. Lo que ocurre no es que unos traspasen imágenes de indeseables y otros hagan chozas de madera o afilen flechas según la sociedad a la que pertenecen, sino que en cualquier sociedad todos hacemos cosas de un tipo y de otro.

En cuanto el sistema colonial entró en bancarrota y aparecieron nuevos sujetos políticos en el panorama internacional, la antropología fue abandonando —de manera desigual y con distintos tempos— aquel modelo objetivante de tono positivista donde el otro se constituía en objeto de estudio desde una exterioridad radical que eludía toda vinculación e implicación moral. Pasó entonces a prevalecer una antropología hermenéutica dedicada a captar los diferentes sistemas de creencias, formas de vida, etc. Pero intentaba «verlos» como los otros veían desde su peculiar punto de vista; y todo ello bajo la perspectiva de establecer las condiciones de una conversación posible. A esa perspectiva contribuyó Winch.

Con todo, la urgencia ante la que nos encontramos no es saber si el sistema de valores que consideramos propio es o no universal, si es deseable universalizarlo, sino cómo asegurar las condiciones políticas que hagan posible una reflexión crítica desde un punto de vista intercultural. Afirmada la racionalidad de todos (aunque siempre hay lugar para el absurdo colectivo y privado), descartadas ciertas clases de razones a las que ya no reconocemos capacidad justificadora, todavía queda por determinar desde una perspectiva pluralista consensos acerca de qué pueda constituir una vida buena. Y en ello debemos estar cuantos más mejor. Pero asegurar la participación simétrica en la conversación, siquiera sea tendencialmente, no es solo una cuestión de qué tipo de discurso debe ser el propio

²⁹ Wittgenstein, L., *Observaciones a «La Rama Dorada» de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 55.

de la antropología, sino de la efectiva capacidad de intervenir en la conversación para que las diferentes voces surtan efectos apreciables. Lo cual, por cierto, también incluye actos de fuerza y confrontaciones —no solo conversacionales— que modifiquen las condiciones materiales y de poder asimétricas. El ideal es conseguir consensos temporales, siempre parciales, y esperar que cuando menos los desacuerdos sean razonables³⁰. En cualquier caso, nada será posible si, al fondo, no sigue latiendo una actitud —de índole más moral que teórica— relativista.

³⁰ Tomo de Ricœur esta concepción que él llama «consensuelle-conflictuelle de notre avenir» en «Le dialogue des cultures», en VV.AA., *Aux Sources de la Culture Française*, París, Éditions la Découverte, 1997.

Constelaciones intempestivas

EN TORNO A JACOBO MUÑOZ

Germán Cano, Eduardo Maura y Eugenio Moya (Eds.)



BIBLIOTECA NUEVA

Germán Cano, Eduardo Maura
y Eugenio Moya (Eds.)

CONSTELACIONES
INTEMPESTIVAS

En torno a Jacobo Muñoz

BIBLIOTECA NUEVA

Índice

PRESENTACIÓN	9
--------------------	---

BIOGRAFÍA POLÍTICA E INTELECTUAL Y RECUERDOS PERSONALES

JACOBO MUÑOZ, por Celia Amorós Puente	15
---	----

JACOBO MUÑOZ COMO EDUCADOR, por Luis Arenas	19
---	----

JACOBO MUÑOZ, por Pedro Chacón	33
--------------------------------------	----

JACOBO MUÑOZ COMO MARXISTA, por José Luis Moreno Pestaña ...	39
--	----

<i>MAÎTRE À PENSER</i> DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA (DE LA RENOVACIÓN, COLONIZACIÓN Y METAMORFOSIS DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL), por Jorge Novella Suárez	77
---	----

UN <i>OUTSIDER</i> EN UN MUNDO DE <i>INSIDERS</i> . EL INGRESO DE JACOBO MUÑOZ EN LA SECCIÓN FILOSÓFICA DE LA UNIVERSIDAD COM- PLUTENSE, por Francisco Vázquez García	93
---	----

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y METAFILOSOFÍA

NO NOS PONGAMOS TRÁGICOS (Y OTRAS ENSEÑANZAS DE WITT- GENSTEIN), por Ramón del Castillo	129
--	-----

RACIONALIDAD NORMATIVA Y «VIRAJE PRAGMÁTICO»: ALGUNAS ACOTACIONES, por Ángel Manuel Faerna	149
REALISMO CONSTRUCTIVISTA Y VERDAD, por Eugenio Moya	165
«¿HECHOS DE VALOR JURÍDICO?» INTERROGANTES SOBRE REALISMO Y NORMATIVIDAD, por Ángeles J. Perona	189
CONOCIMIENTO Y POESÍA, por Vicente Sanfélix	205
LA POLÍTICA DE LA CIENCIA COMO ESPACIO DE RACIONALIDAD PRÁCTICA, por Ángel Valero	223
 CRÍTICA DE LA MODERNIDAD, TEORÍA CRÍTICA Y MARXISMO 	
EN EL CORAZÓN DEL LABERINTO (DE LA IZQUIERDA): JACOBO MUÑOZ Y LOS USOS DEL REALISMO, por Germán Cano	237
CONSIDERACIONES PARA UN MINUTO ANTES DE ARROJAR LA TOALLA, por Manuel Cruz	297
JACOBO MUÑOZ, LECTOR DE KARL MARX. LA CONSTRUCCIÓN DEL MARXISMO CRÍTICO EN ESPAÑA: LA VÍA PRAXEOLÓGICA, por Mario Espinoza Pino	323
RESISTENCIA DEL PENSAMIENTO. JACOBO MUÑOZ Y LA TEORÍA CRÍTICA, por Pablo López Álvarez	351
JACOBO MUÑOZ EN FRANKFURT. CUATRO APUNTES FILOSÓFICOS, por Eduardo Maura	377
LA ESTELA DE UNA POLÉMICA Y LA ESTIRPE DE WITTGENSTEIN. REIVINDICACIÓN (TARDÍA) DE PETER WINCH, por Nicolás Sánchez Durá	395
BIBLIOGRAFÍA DE JACOBO MUÑOZ	421