

COMPRENDER OTRAS CULTURAS

Por Josep Corbí i Fernández de Ibarra

En 1964, P. Winch publica su famoso artículo *Understanding a Primitive Society*, donde trata de afrontar el problema de la comprensión de sociedades muy alejadas de la nuestra a partir de su extrapolación al campo de las ciencias sociales, de los análisis de Wittgenstein en el campo de la filosofía del lenguaje. Sus planteamientos un tanto agresivos y polémicos frente a la posibilidad de valorar las creencias primitivas desde nuestros patrones de racionalidad científica, parecían conducir, según muchos intérpretes, a un relativismo extremado.

Las reacciones no se hicieron esperar, orientándose en su mayoría a la defensa de ciertos patrones universales de racionalidad, al tiempo que se concedía cierto valor a la crítica de Winch al etnocentrismo científico ingenuamente practicado por algunos antropólogos positivistas. El núcleo de esta polémica fue editada por B. R. Wilson bajo el título *Rationality* (1970). Sin embargo, la disputa siguió coleando, aunque sin participación expresa de Winch, y en 1982 se presenta la continuación¹ del libro de Wilson, editado esta vez por M. Hollis y St. Lukes, con el título *Rationality and Relativism*.²

Con el presente trabajo aspiramos, precisamente a intervenir en el debate indicado con el fin de coadyuvar a la elucidación de los presupuestos de la investigación antropológica de las creencias de culturas muy alejadas de la nuestra, así como de la posibilidad de introducir una instancia crítica intercultural.

1. LAS CREENCIAS MAGICAS EN LA ANTROPOLOGIA POSITIVISTA

En este sentido, cabe decir que la discusión se inicia con el examen por parte de Winch de las reflexiones de Evans-Pritchard sobre los resultados de sus investigaciones antropológicas, en tanto que representativas de un grupo numeroso de antropólogos, entre los que se encontrarían E. B. Tylor y J. C. Frazer. En concreto, estima Winch que todos estos antropólogos, que podemos calificar de positivistas, dan por supuesto en sus estudios que las creencias mágicas son creencias empíricas del mismo tipo que las científicas

¹ Así lo manifiestan los propios editores: Cfr. Hollis and Lukes (eds.), p. 2.

² Obviamente, la bibliografía en torno al tema es considerablemente más amplia. [Cfr., en este sentido, la bibliografía reseñada en Wiggerhaus (ed.)]; aquí nos hemos limitado a apuntar sus manifestaciones más señeras.

y que, por tanto, su racionalidad, esto es, su verdad o falsedad, ha de decidirse por contrastación con la realidad objetiva. En otras palabras, el antropólogo de corte positivista considera que la ciencia nos proporciona, entre otras cosas, teorías explicativas contrastadas empíricamente, esto es, acordes con la realidad; una realidad, no obstante, totalmente independiente del sistema cultural desde el que se mira; y, desde esta perspectiva, tales antropólogos consideran que su tarea, a este respecto, consiste en investigar en qué medida las creencias mágicas se corresponden o no con la realidad, es decir, hasta qué punto las creencias mágicas son creencias científicas.

Esta pregunta básica ha recibido diferentes respuestas en el seno mismo de la antropología que hemos denominado positivista. En primer lugar, hay quien considera que las creencias mágicas son hipótesis empíricas falsas (Tylor, Franzer y Evans-Pritchard); otros, por el contrario, han defendido que las creencias mágicas son autocontradictorias y, en consecuencia, propiamente incomprensibles. Sin embargo, con el fin de salvar a las creencias mágicas del sinsentido, se ha tratado de matizar que las creencias mágicas no son propiamente creencias que puedan ser verdaderas o falsas, racionales o irracionales, pues no son descriptivas, sino simplemente expresivas (J. H. M. Beattie), evitando así las acusaciones del sinsentido y de falsedad al precio, no obstante, de negarles toda pretensión de racionalidad.

1.1. *Las creencias mágicas son proposiciones empíricas falsas*

E. B. Tylor y J. G. Frazer se cuentan entre los primeros en defender que las creencias mágicas cumplen en la vida del hombre primitivo la misma función que la ciencia en la vida del hombre occidental, a saber: describir y explicar causalmente tanto la naturaleza como la sociedad; presentando, además, al sistema científico como el resultado de un largo y penoso desarrollo del pensamiento humano que parte del sistema mágico de creencias y llega hasta nuestros días, atalaya desde la que estamos en condiciones de afirmar que las creencias mágicas son erróneas, pues no se ajustan a la realidad empírica; sin olvidar, por ello, el papel crucial que han cumplido en la evolución humana, al representar el primer esfuerzo del hombre por ordenar y organizar su experiencia con el fin de orientarse en el mundo.

De todas formas, sólo en Evans-Pritchard encontramos una formulación más elaborada de esta postura. Brevemente, podemos decir que, de acuerdo con Evans-Pritchard, el pensamiento mágico es lógico pero no científico. En este sentido, Evans-Pritchard se esforzó en mostrar, en contra de Lévy-Bruhl,³ que la estructura de la mente primitiva no es inferior ni dife-

³ Cfr. Evans-Pritchard (1).

rente de la estructura de la mente del hombre moderno, si bien los contenidos que en ella se relacionan son manifiestamente diferentes:

El hecho de que nosotros refiramos la lluvia únicamente a causas meteorológicas mientras que los primitivos creen que dioses, espíritus y magia pueden influir en la lluvia, no es ninguna prueba de que nuestro cerebro funcione de un modo diferente al suyo. Eso no muestra que nosotros «pensemos más lógicamente» que los primitivos, al menos si con eso queríamos expresar una especie de superioridad psíquica hereditaria. No es ningún signo de inteligencia superior por mi parte que relacione la lluvia con causas físicas. No he llegado yo mismo a esta serie de conclusiones mediante la observación y la derivación; en realidad, no tengo un conocimiento riguroso de los procesos meteorológicos que provocan la lluvia. Me limito a reconocer lo que otros en mi sociedad reconocen, a saber: que la lluvia tiene causas naturales. Este pensamiento formaba parte de mi cultura mucho antes de que yo naciese y, por mi parte, sólo he necesitado alcanzar la capacidad lingüística imprescindible para poderlo aprender. Paralelamente, un primitivo que cree que, bajo las condiciones naturales y rituales pertinentes podemos influir en la lluvia mediante los instrumentos mágicos oportunos, no lo podemos tratar como menos inteligente. No ha llegado a estas creencias en virtud de observaciones y deducciones, sino que las ha asumido como el resto de la herencia cultural; precisamente, porque ha nacido en su cultura. Ambos piensan con los modelos de pensamiento que estaban previamente establecidos en la sociedad donde viven. Carece de sentido decir que los primitivos piensan sobre la lluvia místicamente, mientras que nosotros lo hacemos científicamente. En ambos casos se participa de los mismos procesos mentales y se alcanza el contenido mental de manera semejante. Podemos decir efectivamente que el contenido social de nuestro pensamiento sobre la lluvia es científico y que coincide con los hechos objetivos, mientras que el contenido social del pensamiento salvaje no es científico, que no coincide con la realidad y que es místico en la medida en que admite la existencia de poderes suprasensibles.⁴

Es decir, que de acuerdo con Evans-Pritchard, si el hombre moderno razona lógicamente al pensar que la lluvia es producida por determinadas causas físicas, también el hombre primitivo piensa lógicamente cuando ex-

⁴ Citado por Winch (2), pp. 79-80, de Evans-Pritchard (1).

plica la lluvia por referencia a elementos supranaturales, pues, como dice Evans-Pritchard, «ambos piensan con los modelos de pensamiento previamente establecidos en la sociedad donde viven», ambos alcanzan sus contenidos mentales respectivos por los mismos procesos de aprendizaje. Y, no obstante, el contenido social del pensamiento moderno sobre la lluvia es científico, pues se ajusta a la realidad objetiva, mientras que la creencia mágica no es científica porque no se ajusta a la realidad.

Ahora bien, Evans-Pritchard explicita con mayor claridad la distinción entre los dos criterios de racionalidad apuntados hace un momento, la logicidad y la científicidad, en un artículo sobre Pareto,⁵ donde señala igualmente que las creencias mágicas satisfacen el criterio de logicidad, pero no se les puede reconocer valor científico:

Interpretaciones científicas son aquéllas que, tanto en lo que se refiere a la validez de sus premisas, como a las consecuencias que se pueden derivar de las mismas, coinciden con la realidad... Interpretaciones lógicas son aquellas de acuerdo con las cuales las consecuencias extraídas según las reglas del pensamiento serán verdaderas si lo eran las premisas, de donde se sigue que la verdad de las premisas es irrelevante.

El jarro es destruído por el fuego. Probablemente esto se puede referir a la inclusión de arena. Hemos de investigar después el jarro y ver si ésta era la causa. Este es un pensamiento lógico y científico. La enfermedad se refiere a la brujería. Un hombre está enfermo. Hemos de consultar, pues, al oráculo para determinar cuál es el brujo responsable de la enfermedad. Esto es un pensamiento lógico y científico.⁶

El punto que, a mi entender, Winch desea atacar es el que hace referencia a una realidad objetiva, totalmente independiente del lenguaje, que constituye la piedra de toque de la verdad de cualquier creencia. En este sentido, Winch no pretende negar el papel que juega la referencia a una realidad objetiva como medio de prueba de las creencias en las más diversas

⁵ Cfr. Evans-Pritchard (2). Desgraciadamente, ninguno de los dos artículos mencionados de Evans-Pritchard han sido, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, reeditados, por lo que resultan de muy difícil obtención, hasta el punto de que un autor como J. Habermas se ve obligado a citar estos textos a partir del artículo de Winch (cfr. TKH (1), p. 89).

⁶ Citado en Winch (2), p. 80, de Evans-Pritchard (2).

culturas,⁷ sino únicamente que esta noción, la noción de «realidad objetiva», juegue exactamente el mismo papel en todas las culturas y en los diferentes juegos de lenguaje; en otras palabras, Winch defenderá que la noción de realidad objetiva varía según el juego del lenguaje en el que estemos. En este sentido, comenta que la apelación a una realidad independiente como criterio de comprobación de la validez de las creencias no es un rasgo exclusivo de la ciencia, sino que lo comparte con otros juegos de lenguaje como el religioso:

La realidad de Dios es independiente de lo que cada uno en particular pueda pensar; en qué consista esta realidad sólo puede verse en la tradición religiosa en cuyo seno se ha de emplear el concepto de Dios... El punto decisivo es que la realidad de Dios tiene su lugar en el *interior* del uso religioso del lenguaje.⁸

Es decir, lo que podamos decir de Dios será verdadero o falso si se ajusta o no a la realidad divina independiente, y es en el seno de la tradición religiosa donde encontramos los criterios para identificar qué pertenece a la realidad divina y qué no.

No obstante, el argumento decisivo en contra de la postura de Evans-Pritchard se lleva a término apelando a los resultados fundamentales del análisis wittgensteniano de la noción de «seguir una regla»? La tesis general de Winch se formula del siguiente modo:

La realidad no es algo que dé sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestra *en* el sentido que tiene el lenguaje.⁹

Este argumento está dependiendo de la crítica de Wittgenstein a la pretensión de que la definición ostensiva pueda constituir el fundamento último de la conducta lingüística, pues en una definición de este tipo sólo se evita la ambigüedad si en la misma se da por supuesta la noción de regla, dado que la definición ostensiva, como cualquier definición, está dependiendo de la noción de identidad, de la idea de «lo mismo» y, como comenta Wittgenstein, las nociones de identidad y de regla están íntimamente interrelacionadas. Pero, por otra parte, el análisis wittgensteniano de la estructura de la definición ostensiva como dependiente de la noción de regla se

⁷ Más adelante trataremos de mostrar que la existencia de una noción de «realidad independiente», por referencia a la cual se contrastan las creencias, es condición necesaria de la identificación de una conducta como conducta lingüística.

⁸ Winch (2) pp. 81-2.

⁹ Winch (2) p. 78.

puede extender al análisis de las condiciones de existencia de un objeto. En efecto, de acuerdo con el análisis mencionado, ... (?), la posibilidad de identificar un objeto como *tal y tal* objeto, implica la posibilidad de identificar el *mismo* objeto en diversos momentos, es decir, implica la posibilidad de su reidentificación, pero, por otra parte, la noción de identidad requiere la noción de regla: dos objetos son el mismo únicamente en virtud de tal y tal regla: no obstante, esto comporta que la existencia de tal y tal objeto dependa de la existencia de tal y tal regla y, en consecuencia, de tal y tal concepto.¹⁰ Pero, de acuerdo con esto, podríamos decir que cuáles sean los objetos que pertenecen al mundo (es decir, cuáles sean los objetos de nuestra experiencia) depende del sistema de conceptos con el que hablemos, lo que implica, a su vez, que la noción de «realidad objetiva», lo que sea real es irreal, está igualmente en función del sistema de conceptos empleado.¹¹

Parece, pues, que no resulta aceptable la apelación a una realidad independiente de cualquier sistema lingüístico con el fin de juzgar la verdad o falsedad de cualquier creencia y, por tanto, de las creencias mágicas. lo real y lo irreal depende del sentido que tiene nuestro lenguaje. Se podría argüir, sin embargo, que, si bien ha podido fracasar la instancia crítica presentado por Evans-Pritchard al apelar a una noción sin sentido de «realidad objetiva», resulta fácil, por el contrario, descubrir la irracionalidad de las creencias mágicas, mostrando que son autocontradictorias y, en consecuencia, literalmente incomprensibles.

1.2. Las creencias mágicas son contradictorias

En este sentido, se puede afirmar que las revelaciones oraculares de los pueblos primitivos incurren a menudo en contradicción. Esto parece claro si pensamos en el oráculo de la gallina practicado por los azandas. El ritual empieza formulando una pregunta al oráculo que puede ser contestada con un sí o un no. Seguidamente, se le administra a una gallina, una bebida sagrada denominada «beuge», de manera que si la gallina muere la respuesta se entendía que era «no», mientras que si la gallina conseguía sobrevivir, se

¹⁰ Cfr. Wittgenstein (1), p. 333-4.

¹¹ Cabe decir, por otra parte, que Evans-Pritchard realizó otros esfuerzos estimables para acotar la racionalidad del pensamiento mágico frente al pensamiento científico. En este sentido, distinguió entre tres tipos de representaciones: las míticas, las del sentido común, y las científicas. Las primeras atribuyen a los objetos propiedades suprasensibles que, como es obvio, no se derivan de la observación; en cambio, las representaciones del sentido común se basan en la observación y en lo que se sigue lógicamente de ella, mientras que las representaciones científicas se presentan como instancia crítica de las otras dos. Sin embargo, en esta exposición de Evans-Pritchard parece partir de un supuesto que acabamos de poner en cuestión: la existencia de unas cualidades observables en los objetos independientes del lenguaje con el que hablamos del mundo, es decir, la existencia de una realidad objetiva independiente.

interpretaba que la respuesta era afirmativa. Pero, además, el oráculo azanda preveía la posibilidad de la confirmación de la respuesta inicial, consistente en la repetición de la operación descrita anteriormente, pero formulando la pregunta de manera que la respuesta que confirmaría el oráculo sería la contraria a la anterior.

Sin embargo, con este procedimiento tan arbitrario, en principio, de hacer predicciones, parece obvio que los azandas caerán a menudo en contradicciones, ya sea entre dos oráculos diferentes, ya sea entre el oráculo y la experiencia posterior. Y, sin embargo, el oráculo es una institución fundamental dentro de un sistema de creencias mágicas, si el oráculo es autocontradictorio, todo el sistema de pensamiento mágico es contradictorio.

Por otra parte, no sólo el oráculo es autocontradictorio, otra noción básica del pensamiento azanda parece pecar también de incoherente: el brujo. La incoherencia estriba en los mecanismos para determinar quién es brujo. Los azanda mezclan dos criterios: por una parte, es brujo quien tiene la sustancia propia de la brujería en el vientre y, por otra, también es brujo aquél que cuenta con algún brujo entre sus antepasados. Con todo, en el seno de una pequeña tribu donde todo el mundo está relacionado familiarmente, los dos criterios para identificar brujos dan resultados contradictorios, pues de acuerdo con el vínculo sanguíneo todo el mundo sería brujo, mientras que, si atendemos al criterio de la posesión de la sustancia propia de la brujería en el vientre, no todo el mundo lo es. Y la pregunta que inevitablemente parece formularse el pensador occidental vendría a ser: ¿por qué no abandonan los azanda un sistema de pensamiento autocontradictorio?

En lo que concierne a la inconsciencia entre oráculos realizados en momentos diferentes, o entre el oráculo y la experiencia, cabe decir que la ciencia emplea un recurso utilizado también por el pensamiento azanda: las hipótesis «ad hoc». En concreto, el azanda puede apelar a muchas explicaciones de estas contradicciones, por ejemplo, puede descalificar como impuro el «beuge» administrado a la gallina o bien acusar de impureza al modo como se ha realizado el ritual mismo o, tal vez, considere que un mal brujo ha influido distorsionando el resultado del oráculo. En este sentido, podemos decir que la reacción de la gallina a la ingerencia del «beuge» está sometida a las más diversas interpretaciones, de manera que el sistema oracular siempre se puede librar de la contradicción de la que se le acusa. Por otra parte, la contradicción referente a la identificación de los brujos se podría esquivar recurriendo también a hipótesis «ad hoc». No obstante, si alguien se viese inclinado a replicar que llega un punto en el que sólo el aferramiento emocional a las propias creencias por parte del hombre primitivo puede impedirles ver las contradicciones más flagrantes, sería conveniente que leyese los siguientes textos de Winch en los que se traslada el punto de

vista del antropólogo positivista occidental a un azanda que tuviese contacto con la cultura occidental, con el fin de poner de manifiesto que el antropólogo no está más justificado que el azanda para acusar al otro de ser víctima de sus propios prejuicios mentales, hasta el punto de no caer en la cuenta de las contradicciones más evidentes. En primer lugar, ofrecemos la visión del positivista europeo:

Los azanda observan el funcionamiento del oráculo de las gallinas como nosotros, pero sus percepciones están siempre subordinadas a sus creencias, incluidas en ellas, y se usan para su explicación y justificación. El lector podría plantear una objeción que aniquilase completamente las afirmaciones de los azanda sobre el poder de los oráculos. Traducido a la manera de pensar azanda, ha de servir de apoyo a la estructura común de sus creencias. Pues, sus representaciones místicas son coherentes en gran medida, están relacionadas las unas con las otras a través de una red de vínculos lógicos y ordenadas de tal manera que no contradicen de manera crasa la experiencia sensible, sino que, por el contrario, parecen estar justificadas por la experiencia. El azanda está atrapado en un mar de representaciones místicas y cuando habla de su oráculo de la gallina, ha de hacerlo con una forma de habla mística.

Un azanda, en cambio, comentaría:

Los europeos observan el funcionamiento del oráculo de la gallina del mismo modo que los azanda, pero sus observaciones están siempre subordinadas a sus creencias, y están incorporadas a sus creencias y hechas para explicarlas y justificarlas. Un azanda considera un argumento que refutaría totalmente el escepticismo europeo sobre el poder del oráculo. Si se tradujese a los modos de pensar europeos serviría para mantener su estructura de creencias completa. Pero sus nociones científicas son eminentemente coherentes, están interrelacionadas por una red de vínculos lógicos; y están ordenadas de tal manera que no contradice de un modo demasiado crudo la experiencia mística, por el contrario, la experiencia parece justificarlas. El europeo está inmerso en un mar de nociones científicas y si habla sobre los oráculos azandas de gallina, ha de hablar de una forma de habla científica.¹²

¹² Winch (2), p. 89.

Winch no pretende, en este sentido, salvar de la contradicción a los resultados oraculares tratando de probar su cientificidad, sino, por el contrario, destacando que las creencias mágicas no son hipótesis empíricas en absoluto, es decir, que la función institucional del pensamiento mágico no es la misma, que la función institucional del pensamiento científico:

Las nociones de los azandas sobre la brujería no forman parte de un sistema teórico con el que los azandas traten de alcanzar una comprensión quasi científica del mundo. Esto indica que los culpables de las incomprensiones no son los azandas, sino los europeos obsesionados en empujar al pensamiento azanda en una dirección hacia la que no se mueve normalmente, hacia una contradicción.¹³

Por otra parte, si las creencias de la magia azanda no constituyen un intento de construir un sistema teórico quasi-científico, las contradicciones mencionadas anteriormente no pueden tener la misma relevancia que en un sistema científico, donde no son, en principio, tolerables las contradicciones. Además, las contradicciones mencionadas podrían no ser realmente contradicciones, pues se las ha identificado como tales a partir de una interpretación determinada -según Winch errónea- del *quid* de las creencias mágicas; en otras palabras, Winch pone de relieve que ni siquiera las contradicciones son extra-contextuales:

Pues, como hemos visto, llega un punto en que no estamos en condiciones de determinar lo que es y lo que no es coherente en un determinado contexto de reglas, sin plantearnos previamente la cuestión sobre el sentido que tiene seguir tales reglas en esa sociedad.¹⁴

Esto es, que se considere contradicción y que no parece depender de la función institucional, del *quid*, del sistema de pensamiento en el que se formula.

De todas formas, Winch no ha mostrado todavía que las creencias mágicas no sean hipótesis empíricas, ¿en qué argumentos, pues, basa su postura? Cabe destacar, en primer lugar, la existencia de una diversidad de juegos de lenguaje y el hecho de que cada juego del lenguaje tiene una finalidad institucional diferente, por referencia a la cual se puede justificar la racionalidad de sus emisiones. Contrariamente, los positivistas han supuesto

¹³ Winch (2), p. 93.

¹⁴ Winch (2), pp. 93-94

que el lenguaje de la ciencia es el único juego de lenguaje racional que se puede jugar, evaluando la racionalidad de las creencias formuladas en otros juegos del lenguaje según se ajusten o no a la finalidad institucional de la ciencia, a la explicación causal científica. Y, en consecuencia, se han interpretado las creencias mágicas como creencias proto-científicas que, a la luz de los avances actuales, pueden considerarse falsas e, incluso, contradictorias. Ahora bien, un pensamiento contradictorio es un pensamiento sin sentido, es decir, no es ni siquiera pensamiento; por tanto, si hemos de identificar a las creencias mágicas como creencias, hemos de interpretarlas de manera que no resulten claramente contradictorias.¹⁵ Y, no obstante, interpretadas, de acuerdo con el positivista, como hipótesis científicas, son contradictorias. Por tanto, cabe pensar que el juego de lenguaje de las creencias mágicas no es el juego de lenguaje de la ciencia, esto es, que las creencias mágicas tienen una función institucional dentro del modo de vida azanda diferente de las creencias científicas, diferente de la función institucional que las creencias científicas cumplen en nuestro modo de vida.¹⁶

Cabe decir que algunos pensadores, tras constatar el carácter contradictorio de las creencias mágicas interpretadas como creencias empíricas, han tratado de ofrecer otra interpretación, al precio, a nuestro entender, de desposeerlas de todo contenido cognitivo y de toda racionalidad, defendiendo que la conducta mágica no es científica o racional, sino meramente expresiva o simbólica.

¹⁵ Esta idea se analizará con mayor detalle posteriormente.

¹⁶ Wittgenstein argumenta en este mismo sentido cuando critica la tesis de Frazer según la cual las creencias mágicas y religiosas son meramente erróneas. [Cfr. Wittgenstein (5)]: «La interpretación frazeriana de las creencias mágicas y religiosas de los hombres es insatisfactoria, pues hace aparecer estas creencias como *erróneas*». (Wittgenstein (5), p. 38).

En este sentido, podemos decir que no es aceptable una interpretación de las creencias que presente a los hombres como puros idiotas: «No es, sin embargo, plausible que los hombres hiciesen esto por pura imbecilidad». (Wittgenstein (5), p. 39). Cabe, por tanto, ofrecer una interpretación alternativa, una interpretación que no presente a las creencias mágicas como simples errores; pero, precisamente, sólo hay error donde no existe pretensión teórica: "Pero *ninguno* de ellos iba equivocado, excepto donde quisieran establecer una teoría" (Wittgenstein (5), p. 39). Por tanto, las creencias mágicas y religiosas, si no queremos creer que las personas que las mantenían eran imbeciles, hemos de interpretarlas como creencias *nó-teóricas*: «Se comete error cuando interpretamos científicamente la magia». (Wittgenstein (5), p. 41). En consecuencia, podemos decir que tanto Winch como Wittgenstein rechazan la interpretación de las creencias mágicas como hipótesis empíricas erróneas o contradictorias porque si, por una parte, resulta poco plausible que hasta la aparición de la ciencia todo el mundo fuese idiota, por otra, en la medida en que fuesen contradictorias, resultarían completamente incomprensibles, de manera que ni siquiera se podrían identificar como tales creencias y, por tanto, no estaríamos en condiciones de discutir su racionalidad o irracionalidad.

1.3. *Las creencias mágicas no son empíricas, sino simbólicas*

Wittgenstein parece querer adoptar esta postura cuando dice:

Es un sinsentido continuar de esta manera, como si lo característico de *estas* acciones sea que nacen de divisiones defectuosas sobre la física de las cosas (esto hace Frazer cuando dice que la magia es sencillamente física, es decir, falsa medicina, falsa técnica).

Más bien no es característico de la acción ritual conocimiento u opinión alguna que pueda ser verdadera o falsa, si bien una opinión -una creencia- puede ser también ritual, pertenecer al rito.¹⁷

Aquí introduce Wittgenstein la distinción entre las creencias empíricas, propias de la física y en general de la ciencia, y las creencias mágicas, que no son verdaderas ni falsas, sino que forman parte de un ritual. En estas condiciones, podemos decir que las creencias empíricas son racionales si son verdaderas, mientras que las creencias mágicas son racionales si se ajustan al ritual. De todas formas, Wittgenstein no explica excesivamente en qué pueda consistir una acción ritual ni en qué condiciones consideraremos racional una creencia mágica. J. H. M. Beattie¹⁸ ha hecho, en este sentido, un esfuerzo por esclarecer las características de la acción ritual o simbólica por contraposición a la acción práctica o científica.

¿En qué consiste, pues, la diferencia entre conducta práctica y conducta simbólica? Conducta práctica es aquella que comprendemos en la medida en que conocemos el objetivo que se desea alcanzar y captamos la relación técnica existente entre las acciones realizadas y el objeto deseado. En cambio, para comprender una conducta simbólica ha de incluirse el sentido que la acción tiene para los participantes como expresión simbólica, independientemente de lo que con ella se pueda alcanzar. Esta definición de conducta simbólica viene a ser casi circular: sólo dice que una conducta es simbólica cuando no se ha de entender únicamente como una acción técnica para la obtención de un determinado objetivo, sino que ha de incluirse su «significado» para los participantes. Pero, ¿cuál es este significado? ¿en qué consiste? Beattie parece bastante incapaz de resolver este problema y recurre a métodos indirectos indicando, por ejemplo, que la comprensión de la conducta mágica y religiosa se aproxima más a la comprensión del arte que a la comprensión de la conducta práctica o científica. Igualmente, parece incurrir Beattie en circularidad cuando trata de definir la conducta ritual como

¹⁷ Wittgenstein (5), p. 44.

¹⁸ Cfr. Beattie (1).

la propia de las acciones mágicas y religiosas, pues había introducido la noción de acción ritual precisamente para caracterizar a la magia y a la religión en contraposición a la ciencia. De todas formas, encontramos en Beattie un esfuerzo bastante serio para conceptualizar los aspectos rituales de una acción ritual, y este esfuerzo viene a consistir básicamente en el intento de definir la noción de «símbolo» que está empleando, y que no se confunde con los símbolos que se utilizan en matemáticas o, en general, en cualquier discurso:

En *Otras culturas* (págs. 69-71) [cfr. Beattie (2)] sugerí que cuando hablamos de símbolos nos referimos a entidades comprensibles (es decir, captables), donde objetos, ideas o pautas de conducta, representan mediante una base racional, una noción más o menos abstracta (por ejemplo, poder, unidad social o de grupo, «masculinidad» y «feminidad», vida, lo peligroso y lo extraño) a la que están vinculados valores culturales o sociales, positivos o negativos. Estas cualificaciones nos permiten usar el término «símbolo» con una cierta precisión, al tiempo que excluyen de nuestra consideración el amplio campo del simbolismo matemático, la teoría de la comunicación, etc., que no se ocupan de símbolos en nuestro sentido.¹⁹

En otras palabras, podemos decir que acciones o ideas simbólicas son aquéllas que, independientemente de su valor técnico o veritativo, tienen adscrito un determinado valor cultural o social. En este sentido, Beattie considera que la conducta mágica se puede valorar desde dos criterios de racionalidad: el científico y el simbólico. Desde el punto de vista del científico, uno se puede preguntar si es o no técnicamente eficaz, si es verdadera o falsa; en cambio, desde una perspectiva simbólica, nos podemos preguntar si es coherente con los valores culturales o sociales en los que se enmarca. En cierto modo, Beattie está introduciendo la noción de verdad como coherencia lógica en contraposición a la idea de verdad como acuerdo con la realidad objetiva; las ideas mágicas serían verdaderas en el primer sentido y falsas en el segundo:

Considero mi respuesta considerablemente explícita. Dice que este tipo de ideas, aunque no podamos verlas como irracionales en el sentido en que no pertenecen a la misma clase que las hipótesis empíricamente fomentadas y probadas de la ciencia (o del «sentido

¹⁹ Beattie (1), p. 242.

común»), en modo alguno son irracionales en el sentido de que carezcan de una organización coherente y de un fundamento lógico. Sus asociaciones y clasificaciones podrían estar llenas de sentido si se las entiende como las propias de la música, el teatro y otras artes, aunque no en un sentido científico.²⁰

En otras palabras, las creencias mágicas no son científicas, pero no por eso son ilógicas, tienen su propia coherencia interna, coincidiendo, en este punto, con la valoración que realiza Evans-Pritchard, según vimos, de las creencias mágicas; no obstante, existe una diferencia fundamental entre las posturas de ambos pensadores: mientras que Evans-Pritchard se refiere a la vinculación lógica entre las creencias empíricas falsas propias del pensamiento mágico, Beattie habla de coherencia lógica de la acción, no como una acción técnica equivocada, sino en el contexto de los valores culturales y sociales en los que la acción se inserta. Y, sin embargo, Beattie parece caer en el mismo error que Evans-Pritchard, es decir, suponer que solo existen dos criterios de racionalidad: la correspondencia con la realidad objetivo-científica y la coherencia lógica. Sin embargo, ya vimos que la noción de «realidad objetiva», si bien cumple un papel importante en cualquier cultura, es relativa a cada juego de lenguaje. Y, desde este punto de vista, tendría sentido decir que las creencias mágicas son racionales porque se corresponden con la realidad independiente propia del pensamiento mágico, aunque no se corresponda con la realidad objetiva conceptualizada por la ciencia. La intención de Winch es mostrar que cada juego de lenguaje hace inteligible la realidad de una manera diferente según la función institucional que lo guía, según el papel que jueguen en el modo de vida de cada cultura. En este sentido, las creencias científicas son verdaderas o falsas si están de acuerdo o no con una realidad conceptualizada con propósitos técnicos: la función de la ciencia en nuestro modo de vida es proporcionarnos un mayor dominio técnico del mundo. En cambio, si la magia no cumple esta función técnica en los pueblos primitivos, ¿por qué la hemos de evaluar en función de los objetivos de la ciencia? Más bien, cabe empezar elucidando el papel que cumple la magia en el modo de vida primitivo, para comprender, así, cuáles son los patrones de racionalidad que ha de aplicarle. Examinemos, pues, la propuesta de Winch.

²⁰ Beattie (1), p. 257.

2. LA PROPUESTA DE WINCH

El hecho de que Winch rechazase la interpretación y la crítica de las creencias mágicas desde el punto de vista de la empresa científica ha llevado a algunos a exagerar las opiniones de Winch llegando, incluso, a acusarlo de caer en un relativismo extremado, que impediría todo juicio valorativo sobre las creencias de los pueblos primitivos. Añadiendo, además, que esta postura relativista se defiende a partir de la noción wittgensteniana de juego de lenguaje, que obliga a comprender el sentido de cada creencia, de cada palabra, según el papel que cumpla en el juego de lenguaje en el que se juegue; esto conduce, no obstante, a la imposibilidad de comparar juegos de lenguaje y modos de vida entre sí, es decir, a una monadología de las formas de vida y de los juegos de lenguaje. En este sentido, comenta K.-O. Apel:

Partiendo del presupuesto de Wittgenstein de acuerdo con el cual los juegos de lenguaje determinan las fronteras de la comprensión del mundo y una pregunta sólo se puede plantear con sentido en el interior de un determinado juego de lenguaje; Winch llega a una especie de monadología de los diferentes sistemas de cultura como formas de comprensión (y al relativismo radical correspondiente de la filosofía transmitida en la ciencia social).²¹

También Habermas nos habla de monadología de los juegos de lenguaje:

Si dirigimos el análisis del lenguaje con intenciones descriptivas y suprimimos las limitaciones terapéuticas, debe reflejarse el monadismo constituido en el pluralismo de los juegos de lenguaje.²²

En este punto, conviene distinguir entre el presunto monadismo de los juegos de lenguaje y el monadismo de los modos de vida, de las culturas. Respecto al primero, fue Wittgenstein quien introdujo la noción de juego de lenguaje con la finalidad de destacar la gran diferencia existente entre las gramáticas profundas de algunas palabras o expresiones que tienen la misma gramática superficial, confusión que había dado origen a alguna confusión filosófica. Es decir, el interés de Wittgenstein en acuñar la expresión «juego de lenguaje» no era sistemático, sino meramente terapéutico y puntual, liberarnos de ciertos embrollos filosóficos; se trata, por otro lado, de una noción

²¹ Apel (O), p. 91.

²² Habermas (2), p. 244.

que pretende poner de manifiesto la diferencia, no la similaridad, entre el papel que juegan los distintos términos o palabras en nuestro modo de vida; por ello, precisamente, se puede sentir la tentación de pensar que los juegos de lenguaje son como mónadas aisladas las unas de las otras. Pero, en mi opinión, Wittgenstein nunca defendió esa postura, ni parece que esté en el espíritu de Wittgenstein (1) buscar categorizaciones taxativas entre juegos de lenguaje; por lo que no parece lícito pedir que la noción de «juego de lenguaje» cumpla la función de clasificar los diferentes juegos de lenguaje que se juegan en un lenguaje; pues decir que dos palabras pertenecen al mismo o a diferentes juegos de lenguaje es, simplemente, una manera iluminadora de poner de manifiesto que juegan el mismo o diferentes papeles en el modo de vida de la comunidad lingüística. Por lo tanto, una vez delimitado el papel teórico de la noción de «juego de lenguaje», es absurdo acusar a Wittgenstein de caer en una monadología de los juegos de lenguaje, pues eso presupone que esta noción sirve para construir una categorización más o menos sistemática de los tipos de expresión de nuestro lenguaje, función que, por otra parte, Wittgenstein no parece que nunca le imputase.

En lo que concierne a la monadología de los modos de vida de que Apel y Habermas acusan al planteamiento de Winch, cabe decir que, en nuestra opinión, nada está más lejos del punto de vista de Winch. De todas formas, conviene indicar que esta acusación de monadología de los modos de vida se puede interpretar de dos modos: los modos de vida sólo se pueden comprender desde dentro, con una especie de resocialización del investigador; en un segundo sentido, como la defensa de que las creencias de cada cultura sólo pueden evaluarse desde los criterios de racionalidad vigentes en esa cultura. Sin embargo, Winch no es, a mi entender, merecedor de ninguna de estas dos acusaciones, a pesar de su esfuerzo por rechazar todo etnocentrismo gratuito. En este sentido, Winch matiza, frente a las objeciones de I. C. Jarvie,²³ que el problema no estriba propiamente en establecer si podemos comparar sistemas culturales entre sí, sino en determinar el tipo de comparación de que se trata: «La cuestión no es *si* podemos hacer eso, sino de *qué clase* de comparación se trata».²⁴ Hasta ahora, Winch se ha limitado a defender que es un prejuicio inaceptable pensar que las creencias mágicas se han de comparar únicamente con las creencias científicas y propugnar, por otra parte,

²³ Cfr. Jarvie (O).

²⁴ Winch (3), p. 183.

... que se puede avanzar en la comprensión de esa institución -la de la magia- si la comparamos con sectores muy diferentes del tipo de vida que nos es familiar.²⁵

Y esto nos puede dar la clave de la concepción winchiana de la comprensión de instituciones de otras sociedades en la medida en que las comparamos con las instituciones existentes en la nuestra, pero la aportación más importante de Winch sea, tal vez, haber subrayado que esta comparación ha de ser *enriquecedora* para nuestro modo de vida, es decir, no se trata de hacer encajar a la fuerza las instituciones de otras culturas en la nuestra, sino de ampliar nuestro modo de vida con la comprensión de instituciones que se asemejan a algunas de nuestras instituciones, pero que presentan sus peculiaridades y no encuentran su equivalencia estricta en ninguna institución particular de nuestra cultura. En cambio, los positivistas, al hacer encajar directamente a la magia en la empresa científica, están excluyendo, «*ex hypothesi*», que la cultura primitiva investigada tenga instituciones diferentes de la nuestra. Esta tesis general es formulada por P. Winch del siguiente modo:

Estudiar seriamente una forma de vida extraña significa necesariamente *tratar de ampliar la propia*, y no simplemente integrar la cultura extraña en los límites previamente existentes de la nuestra propia, pues el punto decisivo respecto a este último planteamiento es excluir, «*ex hypothesi*» esa forma de vida.²⁶

Con el fin de ver más claramente la diferencia entre el planteamiento de Winch y las posturas criticadas hasta ahora, consideraremos las diferentes maneras de enfrentarse a una institución peculiar de los sistemas mágicos de creencias: las revelaciones oraculares.

Adoptar, ante las revelaciones oraculares la postura rechazada por Winch consistiría en buscar entre nuestras instituciones y modos de pensamiento aquella o aquellas que más se asemejase(n) y hacerla comprensible como variante de tal institución o modo de pensamiento. En concreto, los antropólogos criticados por Winch han asimilado las creencias mágicas a las creencias científicas, presentando así a las revelaciones oraculares como hipótesis empíricas. Ya hemos visto antes las dificultades que plantea esta interpretación; no obstante, en este contexto, lo más relevante es el hecho de adoptar una actitud etnocéntrica, aplicando las categorías de *científico* y *no-*

²⁵ Winch (3), p. 184.

²⁶ Winch (2), p. 98. *Subrayado mío.*

científico a una cultura en la que esta distinción no tiene sentido. Y, en consecuencia, lo importante, desde la perspectiva de Winch vendría a ser:

... Es cierto, no obstante, que no poseemos ninguna categoría que sea, de alguna manera, equiparable a la categoría de la magia de los azanda. Para aquéllos que queremos comprender la magia de los azanda, nuestra tarea consiste, en primer lugar, en tratarla continuamente a la luz de nuestra distinción entre científico y no-científico. Seguramente, *la forma de comprensión que buscamos exige que pongamos en relación las categorías de los azanda con nuestras categorías disponibles de comprensión.*²⁷

En este sentido, Winch piensa que el papel de la magia en las sociedades primitivas se aproxima más al papel que cumple la religión en nuestra sociedad que al de la ciencia y, precisamente, es a través de la religión como, tal vez, comprenderemos mejor el papel de la magia azanda. La función institucional de la magia y de la religión no es conseguir mayores rendimientos en la cosecha, pues de esta cuestión se ocupan la ciencia y la técnica, sino dotar de un sentido unitario a la existencia, que nos permita salvarla de la accidentalidad. Cabe decir, que esta idea de Winch no es más que una propuesta de interpretación alternativa de la magia azanda que, por otra parte, tampoco pretende equiparar la magia a la religión, porque eso sería caer en el mismo tipo de etnocentrismo que el planteamiento positivista.

Una vez esclarecido, en alguna medida, el papel de la magia en el modo de vida de los azanda, podemos preguntarnos por su racionalidad o irracionalidad. Por tanto, si aceptamos la interpretación wincheana, según la cual la magia ha de liberar al individuo de la accidentalidad y dotar de un sentido unitario a su vida, es obvio que no podrá considerarse irracional, porque no permita hacer predicciones correctas, sino en la medida en que no alcance su finalidad institucional. Cada juego de lenguaje tiene sus criterios de racionalidad, según el lugar que ocupe en el modo de vida de la sociedad donde se practique.

Aparte de esta tesis general sobre el modo cómo se han de interpretar y evaluar las instituciones de una cultura extraña, Winch señala algunos elementos que han de servir de instrumento o de guía para la comprensión de tales instituciones. Todo esto, no obstante, partiendo exclusivamente del análisis de lo que implica la noción de «vida humana»:

²⁷ Winch (2), p. 102. *Subrayado mío.*

El concepto de vida humana incluye ciertas nociones fundamentales -las denominaré «nociones-límite»-, que tienen una clara dimensión ética y que, de hecho, establecen de determinada forma el «espacio ético» en el que las posibilidades de lo bueno y de lo malo se realizan en la vida humana.²⁸

Estas nociones-límite indican el punto de referencia para comprender el papel de las instituciones ajenas en el modo de vida de cualquier pueblo. Se trata de nociones-límite, porque toda sociedad está delimitada por estas nociones y, en este sentido, Winch defiende que estas nociones básicas son tres: el nacimiento, la sexualidad y la muerte. No obstante, Winch no consigue, a mi entender, justificar demasiado acertadamente el carácter límite de estas nociones, más allá, al menos, de lo que resulta evidente: en toda sociedad humana se da el nacimiento, la muerte y la relajación sexual; los tres aspectos juntos son fenómenos decisivos que hay que tener en cuenta en la ordenación de la vida social. De todas formas, más allá de la discusión sobre si las nociones de nacimiento, sexualidad y muerte son conceptos-límite, como pretende Winch, lo importante del comentario de Winch estriba en que reconoce, implícitamente, que, en último término, es la conducta común de la humanidad, es decir, la conducta que permite identificar una vida como vida humana, el último punto de referencia para interpretar y comprender culturas ajenas a la nuestra.²⁹

Finalmente, cabe decir, en contra de lo que Apel y Habermas afirmaban, que Winch en ningún momento parece haber defendido una monadología de las formas de vida. En este sentido, Winch ha reconocido que para comprender otra cultura es necesario comprenderla desde la nuestra, pero tratando de ampliar nuestra forma de vida; es decir, en contra de los que le acusaban de monadismo, Winch no ha defendido que para comprender una sociedad primitiva sea necesario olvidarse del propio modo de vida y tratar de socializarse en la otra cultura, pues, de este modo, la empresa antropológica sería imposible, dado que su objetivo es ofrecer al lector occidental el modo de vida de otras culturas y eso solo puede hacerlo en la medida en que traduzca el lenguaje primitivo al nuestro, su modo de vida a nuestro modo de vida. Por tanto, Winch no cae en el monadismo de los modos de vida cuando trata de comprender culturas primitivas, pero tampoco a la hora de evaluarlas; lo único que, en nuestra opinión, ha hecho es negarse a la aplicación de criterios de racionalidad impertinentes para su función dentro del modo de vida primitivo. En este sentido, conviene recordar que

²⁸ Winch (2), p. 107.

²⁹ Cfr. Wittgenstein (1), p. 206.

Winch defendió³⁰ que cualquier hábito, cualquier modo de vida, si ha de ser humano, ha de incluir la noción de reflexividad, por tanto:

Es un error decir que la concepción que desarrollé [Winch] sobre la relación entre las formas de vida social y los criterios de acuerdo con los cuales los seres humanos actúan dentro de estas formas excluye la posibilidad de cambio de tales criterios como resultado de la crítica.³¹

No se trataría, por tanto, de negar la posibilidad de comparar formas de vida diferentes, como intenta Habermas, sino de analizar las condiciones en que tiene sentido llevar a cabo esta comparación. Precisamente, desde esta interpretación de la postura de Winch, respecto al problema de la comprensión de las creencias primitivas, trataremos de examinar las respuestas de corte universalista que su artículo [cfr. Winch (2)] ha suscitado.

3. RESPUESTAS UNIVERSALISTAS AL PLANTEAMIENTO DE P. WINCH

3.1. *Crítica de A. MacIntyre: el elemento causal*

Consideremos, en primer lugar, los argumentos de A. MacIntyre, contruidos sobre la base de su concepción de las ciencias sociales examinada anteriormente. MacIntyre considera que desde el planteamiento de Winch se hace imposible la comparación entre las creencias de culturas diferentes:

Podemos preguntarnos respecto al sistema de creencias azanda si existen los brujos y recibiremos una respuesta positiva. Podemos preguntarnos respecto al sistema de creencias de la ciencia moderna si existen los brujos y recibiremos una respuesta negativa. Pero no podemos preguntarnos qué sistema de creencias es superior respecto a la racionalidad y a la verdad, porque para ello cabría invocar criterios inteligibles independientemente de un modo particular de vida y, desde el punto de vista de Winch, no existen tales criterios.³²

En contra de esta tesis, arguye MacIntyre que desde el punto de vista de Winch muchos cambios culturales que se están produciendo en estos

³⁰ Cfr. Winch (1), cap. 2.

³¹ Winch (3), p. 185.

³² MacIntyre (1), p. 112.

momentos resultan totalmente incomprensibles. Está pensando, en este sentido, en las situaciones que se les plantean a menudo a los pueblos africanos, donde inevitablemente se ha de elegir entre su modo de vida tradicional y la cultura occidental; y esta elección se ha de hacer según criterios interculturales de juicio. Pero, por otra parte, los criterios implicados en las acciones sociales de los individuos no son necesariamente coherentes; de manera que los propios miembros de la sociedad pueden estar interesados en revisar y mejorar sus criterios de racionalidad de las acciones y las creencias, pero «desde el punto de vista de Winch es difícil ver qué significa esto».³³ Finalmente, la postura de Winch conduce a una situación bastante absurda: a afirmar la imposibilidad de traducir de una lengua a otra, dado que de la idiosincracia cultural se sigue la idiosincracia lingüística; pues, ya hemos visto que, de acuerdo con Winch, las culturas diferentes son incompatibles entre sí y, en consecuencia, las lenguas diferentes tampoco se pueden traducir de la una a la otra: «Pero, por supuesto la traducción no es imposible»,³⁴ concluye MacIntyre.

Sin embargo, hemos visto en el apartado anterior que acusar a Winch de monadista, de defender la incomparabilidad e inconmensurabilidad de las culturas no parece justificado. Y, en este sentido, podríamos responder a las objeciones de MacIntyre diciendo, en primer lugar, que Winch defiende el carácter reflexivo de toda conducta reglada y, por tanto, de toda cultura. La transición del modo de vida tradicional al accidental se puede comprender desde la postura de Winch en la medida en que se trata de un paso dado sobre fundamentos racionales y no irracionales. Ahora bien, ¿en qué consiste la racionalidad de este paso? Para Winch, el cambio en el modo de vida es fruto del cambio de las situaciones, sin embargo;

la historia humana no es un recuento de hábitos cambiantes, sino la historia de cómo los hombres han intentado trasladar lo que consideraban importante de sus modos de conducta a las nuevas situaciones con las que se han de enfrentar.³⁵

De acuerdo con esto, el africano actual, al encontrarse ante un mundo diferente del que vivieron sus antepasados, elige el modo de vida occidental si, de acuerdo con lo que ha aprendido en su cultura tradicional, ésta es la mejor manera de trasladar a las nuevas condiciones de vida los valores más importantes de su modo de vida anterior. Todo esto, claro, en la medida en

³³ MacIntyre (2), p. 67.

³⁴ MacIntyre (1), p. 129.

³⁵ Winch (1), p. 64-65.

que la transformación del modo de vida africano sea fruto de la reflexión, pues muy a menudo será resultado, no obstante, de una imposición que deberá explicarse en su caso, como vimos, casual y no racionalmente. De todas formas, la segunda objeción de MacIntyre, según la cual la posibilidad de la autocrítica está excluida en los planteamientos de Winch, debe rechazarse desde el momento en que la noción de reflexividad está, para Winch, lógicamente vinculada a toda conducta reglada. Por otra parte, en ningún momento niega Winch la posibilidad de la traducción lingüística, desde el momento en que, para él, comprender una cultura alejada es tratar de ampliar nuestro modo de vida, tratar de ver qué institución nuestra traduce mejor a la institución investigada, asumiendo, en principio, la posibilidad de que no se corresponda exactamente con ninguna de nuestras instituciones, por lo que habla Winch, precisamente, de *ampliar* nuestro modo de vida y no únicamente de *traducir* a nuestro modo de vida. Por último, cabe decir que el texto citado antes, donde MacIntyre trata de exponer la tesis de Winch sobre la inconmensurabilidad de los modos de vida pone de relieve su profunda incompreensión del núcleo central de los planteamientos de Winch, pues supone con ello la posibilidad de *identificar* las creencias independientemente de la cultura o modo de vida en el que se insertan, al tiempo que niega la posibilidad de *criticar* racionalmente las creencias más allá de los criterios de racionalidad interculturales. Sin embargo, desde el planteamiento wittgensteniano asumido por Winch, esta escisión resulta difícilmente aceptable, pues Wittgenstein hace depender el sentido de las creencias de los juicios, no de las definiciones en que se expresa, de manera que dos creencias cuya formulación sea aparentemente la misma, pero con criterios de validez de los juicios en que se expresa, no son la misma creencia: «creer X» es tener un cierto tipo de conducta de las circunstancias oportunas, entre lo que se incluye la capacidad de rechazarla cuando resulta claramente irracional. En otras palabras, la postura de Winch tal como la formula MacIntyre es estrictamente absurda, según los principios más básicos de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein que Winch asume. Así dice: «el primitivo cree X de acuerdo con los criterios de racionalidad Y» y «el científico cree que no-X de acuerdo con los criterios de racionalidad Z». Pero, según hemos visto, parte de creer X para el primitivo es rechazar su creencia cuando no satisface los criterios de racionalidad Y; en consecuencia, no tiene sentido decir que el científico cree no-X de acuerdo con los criterios de racionalidad Z. Se trata, pues, de una mala traducción: el científico cree algo diferente de la negación de la creencia del hombre primitivo. Cabe destacar, no obstante, que esta situación no conduce en absoluto a la inconmensurabilidad de los modos de vida; Winch lo único que exige es una traducción correcta de las creencias primitivas, lo que incluye la consideración del papel que juegan en el modo de vida primitivo y, por tanto, los

criterios con los que son aceptadas y rechazadas; lo que nos proporcionará el juego de lenguaje en el que funcionan y, en consecuencia, las preguntas sobre su validez que tiene sentido formularse. Y, precisamente, esta es la opinión de Goldschmidt que MacIntyre parece subscribir:

Goldschmidt arguye a favor de la recomendación: no preguntes qué significa una institución para los agentes mismos, pregunta a qué necesidades y propósitos sirve.³⁶

En relación a la incompreensión por parte de MacIntyre de las tesis fundamentales de Wittgenstein y de Winch sobre la noción de sentido, aparece la segunda crítica, según la cual Winch nos ofrece una elucidación insuficiente de la noción de sentido, pues el sentido de una institución no se comprende suficientemente si nos limitamos a reconstruir las reglas que la gobiernan. Y pone dos ejemplos al respecto. Tomemos, en primer lugar, la noción de tabú, supongamos que decir X es tabú; de acuerdo con Winch puedo investigar las reglas del tabú: en qué consiste comportarse de acuerdo con el hecho de que X es tabú; qué cosas se pueden hacer y decir en determinadas circunstancias y cuáles no. Y esto es todo lo que habría que hacer, de acuerdo con la postura de Winch: reconstruir las reglas de funcionamiento de la institución del tabú y, en concreto, las reglas del tabú X. Sin embargo, un tabú es una prohibición cuya razón o fundamento se ha olvidado: «el caso del tabú nos lo podemos presentar como expresión de un sentido perdido».³⁷

Paralelamente, en el estudio del rito practicado por ciertos primitivos de llevar una piedra colgando que simboliza su alma, de manera que, si la pierden, consideran perdida su alma y se embalsaman, del mismo modo que se embalsama a los muertos. Nosotros podemos reconstruir fácilmente las reglas de funcionamiento de esta institución y saber exactamente en qué circunstancias los primitivos se embalsamarán, pero no comprendemos el sentido de sus acciones, que solo llegaremos a captar en la medida en que descubramos explicaciones causales adecuadas para esta conducta. En otras palabras, MacIntyre defiende que para comprender el sentido de una institución no basta con reconstruir las reglas que la gobiernan, sino que, muy a

³⁶ MacIntyre (1), p. 113. El error de MacIntyre estribaría, en nuestra opinión, en creer que es posible identificar «lo que significa una institución para los agentes» y «los propósitos y necesidades que satisface» de manera independiente, cuando, según afirma Winch en *The Idea of Social Science*, el significado de una institución depende de su papel en la forma de vida, al tiempo que para identificar los fenómenos sociales y, por tanto, los propósitos y motivos de las instituciones, es necesario partir de la descripción que nos proporcionan los agentes o participantes.

³⁷ MacIntyre (2), p. 68.

menudo, se ha de recurrir a explicaciones causales de sus orígenes o de sus condiciones de existencia. De aquí se sigue que:

... hay casos en los que no quedamos satisfechos con la descripción de los criterios del usuario para una expresión, sino que podríamos criticar lo que hace.³⁸

¿Cuáles son, para MacIntyre, los casos en los que no nos basta la autocomprensión del agente y es necesario recurrir a una crítica de su concepción? Precisamente, en las acciones o conductas de las que no se ve claro el sentido, como en los ejemplos señalados antes del tabú o de la piedra que es el alma del primitivo. En algunos casos, como ocurre con el tabú X, descubrir el sentido oculto de una institución que, en principio, parecía carente de sentido, en otros, no obstante, veremos que no hay ningún sentido inequívoco y coherente posible. En esta última situación, el antropólogo no se puede contentar diciendo que las instituciones investigadas son incoherentes y carentes de sentido, sino que:

... únicamente podemos comprender lo que significa la utilización de un concepto completamente incoherente -tal como la idea de un alma en una piedra- si comprendemos qué faltaba en los criterios de acción y de regla para que esta incoherencia no se hiciese evidente al usuario del concepto.³⁹

En este caso, se encuentran precisamente las creencias mágicas como, por ejemplo, las revelaciones oraculares: son incoherentes y el antropólogo ha de elucidar por qué los primitivos no son conscientes de ello o no hacen caso de esta incoherencia. No obstante, antes de entrar en el análisis pormenorizado de la concepción macintyriana, veamos en qué medida resulta aceptable su crítica a la noción de sentido de Winch.

La crítica de MacIntyre es fruto, a nuestro entender, de una concepción limitada de las reglas que gobiernan una institución o, en general, una conducta significativa. En este sentido, distinguimos en los capítulos anteriores entre reglas de identificación y reglas de explicación, y analizamos en estos términos las justificaciones de un movimiento de ajedrez, según se apelase, respectivamente, a las reglas «constitutivas» del juego o a la finalidad institucional del mismo. El error de MacIntyre estribaría en considerar que las únicas reglas que ha de reconstruir una investigación sobre una institución son

³⁸ MacIntyre (2), p. 68.

³⁹ MacIntyre (2), p. 69.

sus reglas constitutivas, es decir, las reglas cuyo seguimiento convierte a una conducta en conducta institucional, sin embargo, de acuerdo con el planteamiento de Winch, también forma parte del sentido de una institución su finalidad, es decir, su papel en el modo de vida de los agentes. Desde esta perspectiva, pensemos en los primitivos que llevan una piedra colgando del cuello y consideran que es su alma: comprender el sentido de esta institución consiste, para Winch, tanto en saber en qué condiciones aceptarán los primitivos ser embalsamados, como conocer el papel que juega esta institución en su modo de vida; MacIntyre no reconoce el sentido de esta institución porque no reconoce ninguna institución que cumpla en su propio modo de vida un papel semejante. Winch, muy incisivo, le hace caer en la cuenta de la importancia que los relicarios han tenido y tienen en la cultura occidental. En otras palabras, la insistencia de MacIntyre en que sólo la crítica me permite descubrir el sentido de las instituciones en los casos en que éste no resulta claro, se ha de reinterpretar diciendo que hay instituciones en las cuales, a pesar de ver bastante claramente las reglas de su funcionamiento, no comprendemos el papel que ocupan en el modo de vida de los agentes; en tales circunstancias, se ha de elucidar este papel para poder captar su sentido. Sin embargo, para MacIntyre hay casos en los que las instituciones investigadas no solo no tienen un sentido aparente, sino que no tienen tampoco un sentido oculto, pues son incoherentes y, por tanto, se trata de creencias inaceptables. ¿Cómo puede integrar Winch en su postura la existencia de creencias o instituciones incoherentes? Este punto lo discutiremos al criticar la concepción de la investigación antropológica defendida por MacIntyre que, seguidamente pasamos a exponer.

Cabe decir, en primer lugar, que MacIntyre presenta su análisis de la investigación antropológica como superadora de la postura defendida por Winch, en la medida en que permite introducir la noción de una crítica racional intercultural de las creencias, salvando de este modo el monadismo del que acusa a Winch, así como usando una noción de comprensión -es decir, de sentido- de las instituciones y las creencias más completa que la que Winch defiende. Hemos señalado anteriormente, no obstante, que Winch no parece estar sujeto a ninguna de las críticas que le presenta MacIntyre; de todas formas, veremos seguidamente hasta qué punto la postura de MacIntyre es o no aceptable. Examinemos, pues, los pasos que una investigación antropológica habría de dar.

MacIntyre empieza aceptando que toda investigación de un fenómeno social ha de iniciarse con la descripción que del mismo realizan los agentes sociales, pues su descripción constituye el criterio básico de su existencia:

Toda interpretación ha de empezar desvelando los parámetros de comprensibilidad existentes en una sociedad... La forma y manera

como se describe un hombre a sí mismo forma parte constitutiva de lo que es.⁴⁰

Esto no quiere decir, sin embargo, que debamos aceptar como correcta la descripción de los propios agentes ni sus criterios de inteligibilidad, pues muy a menudo pueden ser incoherentes. Hasta este punto, Winch estaría de acuerdo, añadiendo simplemente que las descripciones alternativas que se presenten han de ser inteligibles para los agentes.

El segundo paso, pues, de la investigación antropológica, consistiría, precisamente en descubrir las incoherencias de las instituciones o, en concreto, de las creencias. Sin embargo, MacIntyre añade: «cuando descubrimos una incoherencia de este tipo ya hemos aplicado nuestros parámetros.»⁴¹ Así, pues, según MacIntyre, las creencias mágicas pueden ser coherentes de acuerdo con los criterios de racionalidad de los primitivos, pero incoherentes según nuestros criterios de racionalidad: los criterios científicos. Esta tesis trataremos de demostrar que es absurda; no obstante, seguimos, por el momento, los pasos de la argumentación de MacIntyre.

Una vez hemos mostrado que una institución o un sistema de creencias es absurdo, no nos podemos contentar con señalar este hecho porque resulta completamente ininteligible un sistema de creencias incoherente; incoherencia que, además, sea conocida por quienes defienden ese sistema de creencias. Así, pues, cabe explicar por qué estas incoherencias, en determinadas circunstancias, son tolerables, e incluso ignoradas, por quienes mantienen un determinado sistema de creencias. O, en general,

... Podemos pasar ahora al plano donde se puede plantear la siguiente difícil e importante pregunta: ¿Cómo es que lo que parece comprensible en un contexto en otro parece un sinsentido?⁴²

Este sería el último paso de la investigación que nos permitiría comprender por qué creencias absurdas han sido defendidas en determinados contextos sociales. Con estos planteamientos, MacIntyre analiza las creencias cristianas y trata de explicar el hecho sorprendente de que, en la Edad Media, fuesen unas creencias evidentes y comprensibles para todo el mundo mientras que, hoy en día, podemos decir que son falsas e, incluso, incomprensibles. Se ha de explicar, pues, el contexto social en el que las creencias del cristianismo eran aceptadas prácticamente por todos, indicando que, en

⁴⁰ MacIntyre (2), p. 71.

⁴¹ MacIntyre (2), p. 71.

⁴² MacIntyre (2), p. 72.

la Edad Media, la Iglesia Católica tenía un gran poder sobre la vida de cada uno de los individuos de la sociedad, tanto a nivel político como económico; al tiempo que no se conocían alternativas suficientemente elaboradas al pensamiento religioso cristiano, lo que condenaba al hombre europeo medieval a aceptar la cosmovisión cristiana. Posteriormente, sin embargo, el proceso de secularización de los poderes político y económico, así como la aparición de modos de pensamiento que ponían en cuestión las creencias religiosas, han permitido captar las incoherencias y la falsedad de las creencias cristianas. Comprendemos, de este modo, que el hombre medieval no captase la incoherencia interna y el error de sus creencias, dadas las peculiaridades del contexto social y cultural que le rodeaba.

Sin embargo, la concepción de la investigación antropológica de MacIntyre no es, a nuestro entender, aceptable. El punto más conflictivo, en nuestra opinión, de su planteamiento es el momento en el que acusa de incoherentes a las creencias de los pueblos primitivos. Cabe decir, en primer lugar, que incluye tanto la contradicción de las creencias entre sí como la incoherencia entre las creencias y la realidad. No obstante, para considerar incoherentes las creencias es necesario, primero, haberlas identificado correctamente; y mi idea es defender que no tiene sentido hablar de la incoherencia de la mayoría de las creencias de un sistema de pensamiento y, en concreto, de las creencias mágicas; en estos casos, pretendo defender que no se puede hablar de creencias incoherentes, sino de una mala traducción, por parte del antropólogo, de las creencias primitivas a su lenguaje. En este sentido, conviene señalar algunos de los elementos básicos de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein. Empecemos señalando que el significado de una palabra es su uso en la formación de juicios, que no puede haber un criterio independiente de este uso, como pretenderían los calculistas. Ahora bien, el lenguaje, la acción lingüística, es reglado: cuando se habla con sentido se siguen reglas. El problema del antropólogo cuando investiga el uso del lenguaje primitivo es identificar las reglas de uso. Sin embargo, MacIntyre trata de mostrarnos que, de acuerdo con las reglas de uso de las palabras del lenguaje primitivo, los juicios que se emiten son incoherentes. Supongamos, en principio, que la acusación de incoherencia se refiere a la contradicción entre las creencias; entonces tendremos que, si esto se da muy a menudo, los juicios en el seno del sistema de creencias de la magia no son reglados, pues un uso incoherente es también un uso no-reglado; lo que implica que las palabras del lenguaje no se usan regladamente y, por tanto, no tienen significado. En consecuencia, hemos de decir que los primitivos cuando creen decir algo con sentido, no dicen nada en absoluto y, por tanto, se ha de reconocer que, a pesar de las apariencias, la tribu en cuestión no tiene lenguaje, no tiene conducta lingüística, lo que equivaldría a negarles la cualidad de ser seres humanos. Sin embargo, es un presupuesto de la investi-

gación antropológica que se estudien seres identificados como hombres y, por tanto, con un lenguaje; además, es un presupuesto de la investigación propuesta por MacIntyre que los pueblos primitivos tengan creencias; y, obviamente, también lenguaje en el que formularlas. De aquí se sigue que ha de ser una asunción de toda investigación que las creencias no son básicamente contradictorias y, por tanto, se constituye como criterio de una traducción al lenguaje occidental el hecho de que la traducción en cuestión no presente las creencias primitivas como mayoritariamente contradictorias. Por otra parte, si la incoherencia a la que se refiere MacIntyre es la incoherencia entre la creencia y la realidad objetiva, hemos argumentado suficientemente que la noción de la realidad implica también un concepto de lenguaje y que no tiene sentido hablar de una realidad objetiva independiente de cualquier lenguaje, lo que implica que la noción de realidad independiente para contrastar las creencias no haya de cumplir un papel importante en todo lenguaje.

La insistencia de MacIntyre en la necesidad de criticar científicamente las creencias mágicas, como condición indispensable para evitar el relativismo, nace, precisamente, de su incapacidad para comprender la existencia de criterios de racionalidad independientes de la racionalidad científica. Sin embargo, Winch ha mostrado, a nuestro entender, que la racionalidad de una creencia depende del papel que ocupe en el juego de lenguaje en el que se formula en nuestro modo de vida. Por ello, a partir de Winch, una vez visto que las creencias mágicas, interpretadas como creencias teóricas, son incoherentes, podríamos aportar la siguiente solución al problema de la comprensión de las creencias mágicas: las creencias mágicas no son creencias teóricas, pertenecen a otro juego de lenguaje. Todo ello sin pretender, no obstante, que el juego de lenguaje al que pertenecen las creencias mágicas en el modo de vida de los azanda deba encontrar su equivalente exacto en otro juego de lenguaje de nuestro modo de vida, pues la función de la investigación de modos de vida diferentes del nuestro no es sino *ampliar* nuestro modo de vida. Por último, conviene señalar que en el tercer paso de la investigación antropológica considerado por MacIntyre, la explicación a la que se ha de recurrir para comprender el mantenimiento de creencias incoherentes en una determinada sociedad no sería, de acuerdo con las conclusiones a las que llegamos en el capítulo anterior, una explicación causal, sino que tendría, más bien, el carácter de una explicación racional.

3.2. R. Horton (1967): *Sistemas de pensamiento abiertos y cerrados*

Paralelamente a A. MacIntyre, R. Horton insiste en Horton (1), en la posibilidad de llevar a cabo una comparación entre el pensamiento mágico y el pensamiento científico que permita mostrar la superioridad de este último sistema de pensamiento. Con todo, su postura no entra en contradicción, en principio, con los supuestos básicos de la interpretación que hemos ofrecido de la tesis de P. Winch; más bien, podríamos decir que se trata de una discrepancia respecto a las tesis empíricas de Winch, a saber: la hipótesis winchiana de que no es correcto interpretar las creencias mágicas como creencias teóricas. En efecto, Horton inicia su exposición en 1967,⁴³ señalando las semejanzas existentes entre el sistema mágico de pensamiento y las teorías científicas, para acabar concluyendo que la magia no es más que un tipo particular de teoría. En este sentido, comenta Horton que la magia, como las teorías científicas, trata de reducir la diversidad aparente de la realidad a una unidad profunda y el desorden aparente, a la regularidad; amplía el campo de conexiones abarcado por el sentido común, jugando teoría y sentido común un papel complementario en la vida cotidiana; las explicaciones más sofisticadas se elaboran sobre la base de analogías cotidianas, etc. No nos interesa, de todas formas, discutir pormenorizadamente el papel de estas observaciones, sino destacar el hecho de que Horton está interesado en justificar su *identificación* de las creencias mágicas como creencias teóricas; reconociendo así, implícitamente, que las creencias mágicas podrían haberse identificado de otro modo, en el seno de otro juego de lenguaje. Y es, desde esta perspectiva, desde donde considero que las discrepancias entre Winch y Horton son empíricas y no filosóficas, pues ambos aceptarían la diversidad de los juegos de lenguaje a los que podrían pertenecer -y ésta es la cuestión filosófica- las creencias mágicas, pero discrepan respecto a si la identificación correcta del juego de lenguaje de la magia es la ciencia, la teoría, u otro cualquiera. Cabe decir, por otra parte, que Horton trata de responder a la objeción más grave que su planteamiento puede recibir de Winch, esto es: la acusación de que las creencias mágicas interpretadas como creencias son contradictorias, por lo que se ha de concluir, en tal caso, que ha habido una mala traducción, una mala identificación, de las creencias mágicas en cuestión. Sin embargo, Horton se esfuerza por presentar el sistema de creencias mágicas como un sistema perfectamente coherente, tanto en lo que respecta a la relación de las creencias entre sí como a su relación con la realidad tal como la tienen conceptualizada, es decir, en términos personales de dioses y espíritus. Así, por ejemplo, explica la perfecta estructuración de los

⁴³ Cfr. Horton (1).

diferentes espíritus y dioses de la magia de algunos pueblos primitivos, y también la eficacia, en una sociedad donde todos los hombres vivos están fuertemente inmunizados y se desconoce el carácter vírico de muchas afecciones, de la medicina mágica, pues en casi todos los casos se trata de enfermedades psicósomáticas que se pueden ver favorecidas en su curación por una disminución de la tensión social en torno al enfermo.

Con todo, y a pesar de las semejanzas entre las creencias mágicas y las científicas, nadie se atrevería a negar las enormes diferencias existentes entre ambos sistemas de creencias, y Horton es el primero en preocuparse por elucidarlas. Empieza señalando el hecho de que las creencias mágicas se expresan con conceptos personales, referentes a dioses y espíritus, mientras que las creencias científicas lo hacen con conceptos no-personales. Sin embargo, el punto de partida de la mayoría de las diferencias entre la ciencia y magia estriba, para Horton, en el hecho de que la primera es un sistema de pensamiento *abierto*, mientras que la segunda es un sistema de pensamiento *cerrado*:

Tenemos aquí, pues, dos predicados básicos: el de «cerrado» que se caracteriza por la falta de conciencia de opsdalternativas, la sacralidad de las creencias, y la ansiedad ante su amenaza, y «abierto» que se caracteriza por la conciencia de alternativas, el rechazo de la sacralidad de las creencias y la desaparición de la ansiedad ante su amenaza.⁴⁴

De acuerdo con esto, tres parecen ser los puntos de referencias fundamentales, según Horton, para juzgar el carácter abierto o cerrado de un sistema de creencias: 1) la conciencia de alternativas, 2) la sacralidad o no de las creencias, y 3) la ansiedad que produce la amenaza de un cambio de creencias. En este sentido, Horton considera que el hombre primitivo se encuentra atrapado en su sistema de creencias de manera que no puede ver más allá de él: sus creencias determinan la estructura del mundo; y, con el fin de apoyar esta postura cita dos textos muy significativos de Evans-Pritchard al respecto, uno de los cuales dice:

[Los azanda] razonan excelentemente en el lenguaje de sus creencias, pero no pueden razonar fuera de él o en contra de sus creen-

⁴⁴ Horton (1), p. 155. Cabe señalar que, como indica Horton, esta distinción entre *abierto* y *cerrado* no se corresponde exactamente con la distinción empleada por Popper para analizar el paso del pensamiento tradicional al científico, pues éste, además de la conciencia de alternativas, incluye en la distinción *abierto/cerrado* la dicotomía *comunalismo/individualismo*.

cias, porque carecen de otro lenguaje en el que expresar sus pensamientos.⁴⁵

Cabe señalar, además, que la distinción *abierto/cerrado* no pretende ser, en cualquier caso, descriptiva, sino evaluativa: la ciencia, porque es abierta, es más racional que la magia. Ésta vendría a ser la conclusión última de Horton.⁴⁶

En todo caso, la distinción de Horton entre sistemas de creencias abiertos y cerrados, si bien podría presentarse de manera que resultase aceptable para un planteamiento winchiano de la investigación antropológica, corre ciertos peligros de caer, tal como la presenta Horton, de nuevo en el etnocentrismo. En primer lugar, conviene destacar que Horton, al comparar la apertura o cerrazón del pensamiento mágico y el científico, está actuando, a mi entender, de un modo equívoco e injusto. Por una parte, destaca la apertura del pensamiento científico indicando la tolerancia respecto a la existencia de teorías científicas alternativas; en cambio, acusa al primitivo de cerrazón, porque es incapaz de ver el mundo con ojos no-mágicos. En otras palabras, está exigiéndole al hombre primitivo mucho más que al hombre occidental: mientras que al hombre primitivo le pide que tenga conciencia de la relatividad de su modo de pensamiento, al hombre occidental no le pide que ponga en cuestión su modo de pensamiento científico, que sea capaz de ver la realidad de otra manera, sino únicamente que sea capaz de captar creencias alternativas dentro de su propio sistema de creencias. Por tanto, una comparación justa, respecto a la apertura o cerrazón del sistema, debería comparar o bien la conciencia de creencias alternativas dentro del propio sistema de pensamiento o bien la conciencia de alternativas al propio sistema de pensamiento. Respecto a esta última posibilidad, podríamos comentar, con cierta ironía, que el etnocentrismo de las investigaciones antropológicas llevadas a cabo a partir del siglo pasado parece ser motivo suficiente para abrigar pocas esperanzas respecto a la capacidad del hombre occidental para comprender juegos de lenguaje peculiares de modos de vida diferentes del nuestro; pero, en cualquier caso, aunque con el tiempo alcanzásemos esa capacidad, eso no constituiría, por sí mismo, ninguna instancia crítica respecto al sistema de creencias mágicas, pues los criterios de racionalidad son, en principio, internos a los juegos de lenguaje.⁴⁷

⁴⁵ Evans-Pritchard (3), pp. 338. (citado en Horton (1), p. 154).

⁴⁶ En este mismo sentido, interpreta Habermas la postura de Horton: «Con la dimensión cerrado *versus* abierto parece [Horton] ofrecer un *parámetro acontextual para la racionalidad de las cosmovisiones*». (Habermas (1), pp. 97-98).

⁴⁷ Esto no quiere decir que debamos caer en una *monadología* de los juegos de lenguaje, ni que no exista la posibilidad de juzgar la validez de un juego de lenguaje, en su totalidad, en

Por otra parte, si Horton acusa de cerrazón al pensamiento mágico refiriéndose a su incapacidad para concebir creencias alternativas dentro de su propio sistema de pensamiento, cabe recordar que la posesión de una creencia, con el fin de que pueda ser identificada como tal, presupone la posibilidad de concebir una alternativa: su negación; en caso contrario, no se trataría, propiamente, de una creencia.⁴⁸ Así, pues, el hombre primitivo ha de tener necesariamente conciencia de alguna alternativa que constituya la negación de su creencia; y, por tanto, la diferencia, en este punto, entre el hombre primitivo y el hombre moderno no es una diferencia cualitativa, pues ambos captan necesariamente la existencia de alternativas a sus creencias, sino en todo caso de *grado*: el occidental tiene conciencia de *más* alternativas a sus creencias que el primitivo. Sin embargo, esta circunstancia no prejuzga la mayor o menor racionalidad de las creencias mágicas respecto a las científicas: lo relevante para reconocer la racionalidad de una creencia es poder fundamentarla frente a su negación, que incluye, de algún modo, todas las creencias alternativas; sin que ello sea obstáculo para poder defender que es metodológicamente interesante la existencia del mayor número posible de alternativas. Por otra parte, cabe subrayar que la búsqueda de teorías alternativas resulta especialmente provechosa e interesante para la ciencia, dado el papel que juega en nuestro modo de vida, esto es, el dominio técnico del mundo; en cambio, es posible que otros juegos de lenguaje como, por ejemplo, la magia, no tengan un interés excesivo en este sentido, pues su función no es teórica, sino que trata, según Winch, de dotar de un sentido unitario a la existencia, tarea en la que, tal vez, no tenga excesivo interés buscar creencias alternativas. Es decir, la postura de Horton viene a representar un nuevo intento de aplicar la racionalidad científica a todo sistema de creencias, extendiendo la apertura de los sistemas de creencias, interesantes desde el punto de vista de la ciencia, a cualquier otro sistema de pensamiento; Horton olvida, de nuevo, que el juego de lenguaje científico es un juego de lenguaje entre otros, con sus propios criterios de racionalidad, según la función que cumple en nuestro modo de vida. Cabe señalar, además, que existe un enorme peligro de ser parcial al acusar a los primitivos de no ver alternativas a sus creencias, pues el antropólogo, probablemente, no captará las alternativas y matices que los primitivos ven en sus creencias; al tiempo que ve las alternativas propias de un occidental, inclinándose así a acusar al pensamiento primitivo de cerrazón. Respecto a los otros dos puntos que caracterizan a los sistemas cerrados de creencia, a parte de la falta de conciencia de alternativas, a saber: la sacralidad de las creencias y la ansiedad

otro juego de lenguaje, donde se cuestionen aspectos importantes, aunque nunca *todos*, del modo de vida de un pueblo.

⁴⁸ Cfr. Winch (1), cap. 2.

ante la amenaza de las creencias; cabe decir que, si bien habría un sentido en el que sería correcto decir eso, se ha de esclarecer, en cada caso, si al realizar estas acusaciones no se está recavando en cierto etnocentrismo y no se hace más que expresar, con aire de autosuficiencia, el hecho manifiesto de que los hombres primitivos no rechazan sus creencias cuando, de acuerdo con nuestra identificación de las creencias primitivas como creencias teóricas, cabría rechazarlas.

En definitiva, hemos sugerido que la distinción *abierto/cerrado* probablemente no hace más que reflejar una exigencia propia del juego de lenguaje científico; al tiempo que hemos señalado los peligros de caer en el etnocentrismo que el uso de esta distinción comporta. Más decisivo, desde un punto de vista filosófico, me parece, no obstante, la acusación de que la apertura o cerrazón de un sistema de creencias no coincide con su racionalidad o irracionalidad; que se ha de añadir un criterio diferente que nos permita decir si la creencia en cuestión está debidamente fundamentada o no frente a su negación.

Esta objeción podría salvarse con una tesis muy fuerte de Horton dicha como si tal cosa, pero que parece ser el soporte último de su planteamiento: los conceptos no-personales de la ciencia reflejan mejor la realidad que los conceptos personales de la magia por lo que la ciencia es más racional que la magia:

Todo esto no niega que esta ciencia haya progresado enormemente trabajando con un lenguaje teórico no-personal. Incluso me inclino a creer, como uno que se queda añorante tras el conductismo, que este lenguaje, y sólo este lenguaje, el que conducirá eventualmente al triunfo de la ciencia en la esfera de los quehaceres humanos. Lo que quiero decir, sin embargo, es que esto es un reflejo de la naturaleza de la realidad más que una pista sobre la esencia del método científico. Para la adquisición progresiva de conocimiento se necesita *tanto* la clase adecuada de teorías *como* la actitud adecuada ante ellas.⁴⁹

Sobre este texto cabe señalar: 1) Parece correcto decir que, si la magia es una teoría, es decir, juega el mismo papel en el modo de vida primitivo que la ciencia en el nuestro, entonces su racionalidad ha de ser juzgada de acuerdo con la concepción teórica de la realidad. 2) Sin embargo, Horton apela a conceptos tan problemáticos como «la naturaleza de la realidad» y la teoría como «reflejo» de esta naturaleza de la realidad. Y ésta es, tomada li-

⁴⁹ Horton (1), p. 153.

teralmente, una afirmación sin sentido, pues está sometida a las mismas objeciones que la postura de Evans-Pritchard. Parece como si, de repente, Horton se hubiese visto atrapado por los más viejos prejuicios positivistas.

En conclusión, podríamos decir que la postura de Horton puede entenderse como una crítica legítima a una tesis empírica de Winch: «las creencias mágicas no son creencias teóricas, no tienen el papel de la teoría en los modos de vida primitivos. Cabe, pues, comprender a la magia desde otro juego de lenguaje de nuestra cultura, p. ej., la religión», pero no como una crítica a las tesis filosóficas de Winch sobre la comprensión de las creencias de los pueblos primitivos, pues éstas no niegan «a priori» que las creencias mágicas *sean* creencias teóricas, sino que todas las creencias *sea necesariamente* creencias teóricas; la filosofía de Winch lo único que reivindica es el reconocimiento de la diversidad de los juegos de lenguaje, dentro de una cultura y entre diferentes culturas, así como el carácter interno de sus criterios de racionalidad, según el papel que cumplan en el modo de vida al que pertenecen y, en contra de esta tesis, no me parece que Horton haya dado ningún argumento. En cambio, podemos observar que en el análisis de Horton hay algunos elementos inaceptables desde esa perspectiva. Así, hemos visto, en primer lugar, que la distinción *abierto/cerrado* peca, en diversos aspectos, de etnocentrismo y de falta de reconocimiento implícito de la diversidad de los juegos de lenguaje, así como del carácter interno de los criterios de racionalidad de las creencias que se mantengan. Por otra parte, la noción de apertura nunca puede funcionar como criterio de racionalidad de las creencias, sino, en todo caso, como recomendación para ciertos juegos de lenguaje. Finalmente, Horton, en vez de comprender la relatividad de la noción de realidad a los respectivos juegos de lenguaje, parece hablar de una realidad absoluta como criterio último de la superioridad desde el punto de vista de la racionalidad, de la ciencia sobre la magia.

3.3. R. Horton (1982): *Teoría primaria y teoría secundaria*

En *Tradition and Modernity Revisited* se trata, como el mismo título indica, de revisar las tesis y distinciones básicas defendidas por Horton en su artículo de 1967, a tenor, tanto de las numerosas críticas de que fue objeto, fruto del considerable interés que el artículo suscitó, como de los resultados de ciertas investigaciones independientes.

Las críticas mencionadas, dado su carácter fundamentalmente negativo, llevaron a Horton a revisar su distinción entre sistemas de pensamiento *abiertos/cerrados* sobre la que bascula, en su artículo de 1967, la posibilidad de llevar a cabo una evaluación suprasistemática de la racionalidad de los sistemas mismos. En este sentido, reconoce que algunos de los criterios que propuso para mantener la distinción *abierto/cerrado* no resultan excesiva-

mente acertados, por lo que se replanteará en 1982 el problema de la continuidad y de los contrastes entre el pensamiento africano y el pensamiento occidental, a partir de otro conjunto de dicotomías que, en definitiva, vendrán a desembocar en la misma tesis que ya defendía en 1967, en el sentido de subrayar, por un lado, la existencia de una continuidad importante entre ambos tipos de pensamiento al tiempo que se reconocía, por otra, la posibilidad de señalar una serie de contrastes desde los que valorar la mayor o menor racionalidad de uno u otro sistema de pensamiento.

En concreto, Horton reconoce, en primer término, que la existencia o no de ansiedad respecto a la posibilidad de que se cuestionase un determinado sistema establecido de conceptos no es peculiar del pensamiento africano ni, en general, de los sistemas cerrados de pensamiento; sino más bien un rasgo universal del hombre, si bien con diferentes variaciones:

Esta ansiedad se verá, no como peculiar del marco tradicional, sino más bien como un universal del hombre que se manifiesta de diferentes formas en el marco tradicional y moderno.⁵⁰

Pero, por otro lado, tampoco le satisface la referencia al hecho de que exista o no una conciencia de alternativas teóricas para distinguir entre sistemas abiertos y cerrados, porque se trata de una distinción problemática, ya que se recurre a un criterio de carácter individual (que un sujeto sea consciente o no de alternativas teóricas) para definir la estructura de un sistema de pensamiento, por lo que Horton propondrá, como veremos, un criterio que vaya a la raíz de la cuestión, al origen de la conciencia individual de alternativas, y, en este sentido, propondrá como rasgo distintivo del pensamiento científico el hecho de que progresa gracias a la competitividad inter-teórica,⁵¹ lo que primaría, en este sistema de pensamiento, el desarrollo de diferentes alternativas teóricas. Pero esta propuesta enlaza con las sugerencias que Horton ha recogido de los resultados obtenidos por ciertas líneas de investigación. Sugerencias éstas que para Horton vendrían a resumirse en dos:⁵² 1) la existencia de la idea de progreso cognitivo con ante-

⁵⁰ Horton (2), p. 227.

⁵¹ Horton (2), p. 227.

⁵² Así, Horton indica para cada uno de los puntos que se señalan las siguientes investigaciones:

Para el punto (1): «Aquí estoy pensando en *Discovery of Time* de Toulmin, en *Death of the Past* de Plumb, en el ensayo de Medowar *On the effecting of all*

rioridad a la empresa científica como motor de la emergencia de la misma en la medida en que la fe en el progreso cognitivo es un motivo-fuerza de la empresa científica misma, y 2) la importancia de la competitividad interteórica para el desarrollo del pensamiento científico. Horton propondrá, precisamente, estos dos rasgos del pensamiento científico como principios básicos de contraste con el pensamiento africano o mágico:

Como resumen de las implicaciones básicas de este trabajo reciente en historia y filosofía de la ciencia, quisiera destacar dos cosas. En primer lugar, la importancia fundamental de la fe en el progreso cognitivo como motivo-fuerza en la empresa científica. En segundo lugar, la importancia parecida de la competitividad interteórica.⁵³

Ahora bien, la plausibilidad de estos principios de contraste está dependiendo, en Horton, de la existencia de una continuidad básica entre ambos tipos de pensamiento, que se introduce, en esta ocasión, a partir de la distinción entre teoría primaria y teoría secundaria.

Horton propone la distinción entre teoría primaria (TP) y teoría secundaria (TS) como sustituto de la distinción entre discurso cotidiano y discurso teórico. La TP se caracterizaría por su invariabilidad de una cultura a otra, así como por ocuparse de entidades directamente «dadas», frente al carácter «oculto» de las entidades propias de la teoría secundaria.

El contenido de la teoría primaria vendría dado por la existencia de un mundo de dimensiones medianas compuesto por cuerpos duraderos y sólidos que mantienen entre sí relaciones de causalidad, entendida en sentido mecanicista, así como relaciones espaciales del tipo *derecha/izquierda*, *arriba/abajo*, y relaciones temporales según la tricotomía *antes/al mismo tiempo/después*. Por otra parte, en una teoría primaria se distinguirían las siguientes categorías básicas de objetos: por una parte, se diferenciaría entre los seres humanos y el resto de los objetos y, dentro de aquéllos, entre el yo y los otros:

La teoría primaria ofrece un primer plano del mundo lleno de objetos de tamaño medio (p. ej., entre cien veces mayores o menores que el ser humano), duraderos y sólidos. Estos objetos están interre-

things possible, en *Sociology of Progress* de Sklair, y, sobre todo, en *The Great Instauration* de Webster». (Horton (2), p. 224).

Para el punto (2): «Estoy pensando particularmente en *Against Method* de Feyerabend; *Methodology of Scientific Research Programmes* de Lakatos y *Progress and its Problems* de Laudan». (Horton (2), p. 224).

⁵³ Horton (2), p. 226.

lacionados, incluso interdefinidos, en términos de una concepción mecanicista de la causalidad, en la que la contigüidad espacio-temporal se ve como crucial para la transmisión del cambio. Están relacionados espacialmente en términos de cinco dicotomías: «izquierda»/«derecha», «arriba»/«abajo», «en frente»/«detrás», «dentro»/«fuera», «contiguo»/«separado». Y, temporalmente, en términos de una tricotomía: «antes»/«al mismo tiempo»/«después». Finalmente, la teoría primaria establece dos grandes distinciones entre los objetos: primero, entre seres humanos y otros objetos; segundo, dentro de los seres humanos, entre uno mismo y los demás.⁵⁴

Por otra parte, el contenido de las teorías secundarias, dada su variabilidad, no se puede determinar en general más que de manera formal. En este sentido, Horton subraya que la TS se ocupa de entidades o procesos «ocultos», si bien este carácter «oculto» de las entidades que trata la TS contiene una cierta mezcla de aspectos familiares y extraños a la TP, lo que pone de manifiesto la peculiar relación existente entre ambas, pues la TS al mismo tiempo que trata de superar los límites de la TP nunca alcanza un «status» totalmente autónomo. Horton caracterizará del siguiente modo la relación entre ambos tipos de teoría: La TS parte de la visión causalista de la TP con el fin, sin embargo, de ampliarla y de aplicarla a ámbitos de eventos que, desde la TP, no se podían predecir ni someter a control:

No existe ninguna característica simple que nos permita establecer una clara distinción funcional entre teoría primaria y su correspondiente teoría secundaria, únicamente que esta última dispone de una visión causal considerablemente ampliada.⁵⁵

El objetivo de la TS se obtendría, según Horton, mediante la definición de entidades ocultas entre las que se reconocen ciertas regularidades, si bien, en último término, estos descubrimientos han de poderse traducir al mundo de la teoría primaria. La TS depende, en cualquier caso, de la TP en la medida en que la definición de entidades «ocultas» se hace siempre en relación con analogías del mundo familiar o mundo de la TP, de aquí el carácter a la vez extraño y familiar de estas entidades de la TS.

Por otra parte, la relación existente entre TP y TS encuentra también, para Horton, su origen en el desarrollo filogenético de la humanidad. Defiende, en este sentido, la existencia, en el proceso evolutivo de la especie

⁵⁴ Horton (2), p. 229.

⁵⁵ Horton (2), p. 230.

humana, de una interrelación importante de la evolución biológica y cultural, de manera que:

Una vez datada la teoría primaria en la aurora de la historia humana, nos encontramos frente a una posibilidad todavía más interesante: la posibilidad de que un elemento de predisposición innata esté a la base de su obstinado atrincheramiento a la base de la vida intelectual humana. Así, si hemos de creer a los prehistoriadores una vez más, hablaremos de una era en la que la evolución activa del cerebro humano, bajo la presión de la selección natural, estaba todavía en funcionamiento. Para los primeros grupos humanos, el valor de supervivencia de un complejo cultural que comprende la tecnología manual cooperativa y un lenguaje estructurado en términos de teoría primaria debió de ser inmenso. Y el valor de supervivencia de todos estos rasgos genéticos formados por el tipo de organización cerebral capaz de soportar tal complejo debió de ser correspondientemente enorme. Así que, dado el trabajo de la selección natural sobre tales rasgos durante centenas de miles de años, puede muy bien ser que la especie humana haya llegado a tener un sistema nervioso central adecuado, no exactamente para la tecnología manual cooperativa, sino para la teoría primaria y el discurso que es esencial a la misma.⁵⁶

De manera que parece que podemos hablar de una fijación por selección evolutiva de un determinado cuerpo teórico: el de la TP. Pero, precisamente, la existencia de esta teoría primaria y su éxito es lo que fomenta el surgimiento de las teorías secundarias que traten de ampliar los órdenes de objetos sujetos a control.

En estas condiciones, la definición de las relaciones entre TP y TS permite a Horton resolver dos cuestiones de la máxima importancia. En primer lugar se puede ya señalar la continuidad entre el pensamiento mágico africano y el pensamiento científico occidental en la medida en que se trata, en ambos casos, de teorías secundarias que, frente a una TP compartida, pretenden descubrir regularidades en un mundo «oculto», ya sea de entidades personales o impersonales.⁵⁷ Pero, por otra parte, este pensamiento le permite a Horton definir «un núcleo rígido de racionalidad cognitiva»,

⁵⁶ Horton (2), p. 233-4.

⁵⁷ Cfr. Horton (2), p. 237. Horton comenta, en este sentido, que africanos y europeos toman como modelo de regularidad el dominio más estable en sus respectivos modos de vida, el orden social frente a la arbitrariedad del cambio natural, en un caso, el orden natural frente a la aleatoriedad del cambio social, en el otro.

común a todas las culturas humanas y, por tanto, instancia universal de racionalidad desde donde llevar a cabo una valoración transcultural de las creencias y sistemas de pensamiento, en contra de lo que las teorías relativistas mantenían. Dejemos, no obstante, esta cuestión para el próximo apartado y examinemos, de momento, en qué consistiría el contraste entre el pensamiento mágico y el científico, habida cuenta de que se trata de marcar las diferencias entre dos teorías secundarias en función, como veremos, de sus mecanismos de revisión de las creencias establecidas.

Para Horton, la contraposición *pensamiento africano/pensamiento occidental* equivaldría a la contraposición entre *tradicionalismo/modernismo*. En este contexto, el modernismo se definiría, frente al tradicionalismo, por un concepto «progresivista» del conocimiento y por un modo «competitivo» de elaboración de la teoría.

El concepto «tradicionalista» de conocimiento ve los rasgos básicos del cuerpo teórico reconocido por la comunidad como fruto del trabajo de sus antecesores, mientras que el concepto «progresivista» destaca la mejora progresiva del cuerpo teórico de manera que se espera que los pensadores presentes y futuros se acerquen más a la verdad que sus antecesores. Por otra parte, el modo «competitivo» de elaborar la teoría se contrapone al modo «consensual», donde se parte de ciertas asunciones teórico-secundarias comunes y, en todo caso, se proponen reformas parciales; en cambio, en el modo «competitivo» las teorías se elaboran sobre la disputa entre «escuelas» diferentes, entre esquemas teórico-secundarios que parten de asunciones esencialmente diferentes.

De este modo, Horton parece haber puesto de relieve tanto la continuidad como las diferencias entre los sistemas de pensamiento mágicos y científicos o, más genéricamente, entre el pensamiento tradicionalista y el pensamiento modernista. En este contexto, no nos interesa discernir hasta qué punto su caracterización es correcta, porque, en gran medida, se trata de una cuestión empírica. Nos interesa, sin embargo, estudiar si realmente resulta aceptable su propuesta de un cuerpo teórico primario alcanzado u obtenido por selección natural y compartido por todas las culturas como instancia universal de racionalidad cognitiva, frente a las tesis relativistas. Discutiremos la postura de Horton en relación con las tesis hasta cierto punto semejantes, de M. Hollis y St. Lukes.

4. CRITERIOS UNIVERSALES DE RACIONALIDAD

Tanto R. Horton como M. Hollis y St. Lukes han tratado de subrayar el carácter autocontradictorio de la defensa de un relativismo estricto en el contexto de una investigación antropológica. Señalan, en este sentido, que el relativista cuestiona con su postura la viabilidad de la empresa antropológica misma, cuyos principios pretende elucidar, pues, desde sus planteamientos, excluye la posibilidad de llevar a cabo una traducción del sistema de creencias investigado al lenguaje propio del antropólogo, lo que constituye, precisamente, uno de los progresos cruciales de toda empresa antropológica.⁵⁸ Al negar el relativista la posibilidad de un puente intercultural, excluye también la posibilidad de una investigación antropológica, cuya razón de ser consiste básicamente en estudiar las características de sociedades distintas de la propia del investigador y exponerle los resultados de la investigación a los miembros de su propia cultura:

Sin el tipo de ámbito de comparación de conceptos, intenciones, reglas de inferencia, etc. que «ex hypothesi» la teoría primaria suministra, no puede haber ningún «puente» para pasar de un lenguaje a otro, y la traducción no puede llevarse a cabo. En la medida en que el relativismo radical niega tal área de comparación, se excluye la posibilidad de una traducción...⁵⁹

Ahora bien, con el fin de evitar las consecuencias autocontradictorias del planteamiento relativista, al tiempo que esquivar un patrón excesivamente etnocéntrico de racionalidad, los tres autores mencionados han tratado de definir unos nuevos patrones universales de racionalidad, pero recurriendo, en este caso, al análisis de las condiciones necesarias para que sea

⁵⁸ Sin participar directamente en el debate que consideramos, Davidson ha resaltado una idea similar al cuestionar la inteligibilidad de una tesis relativista extrema, pues, a su entender, la idea de un fracaso total en la traducción entre sistemas de conceptos diferentes carece de sentido: «Es muy tentador tomar la siguiente dirección: nada -puede argüirse- podría contar como evidencia de que una forma de actividad no puede traducirse a nuestro lenguaje que no se tomase, al mismo tiempo, como evidencia de que esa forma de actividad no es conducta lingüística. Si esto es cierto, probablemente deberíamos defender que una actividad que no puede interpretarse como lenguaje en nuestro lenguaje no es conducta lingüística. Sin embargo, exponer las cosas de este modo no es muy satisfactorio, pues consiste en poco más que en convertir la traducibilidad a una lengua familiar en criterio de lingüística. Como fiat, esta tesis necesita la apelación a la autoevidencia, y si es verdadera, como pretendo, debería emerger como conclusión de un argumento». (Davidson (O), 185-6).

⁵⁹ Horton (2), p. 259. Cfr. también Lukes (2), p. 266. Curiosamente, resalta Horton, las razones y argumentos del relativista están formulados según los cánones de racionalidad occidentales, por lo que, de acuerdo con la propia tesis relativista, esta tesis no sería ni inteligible ni aceptable para los miembros de otra cultura. (Cfr. Horton (2), p. 260).

posible la investigación antropológica. Vienen, en este sentido, a coincidir todos ellos en que la empresa antropológica descansa sobre la posibilidad de tender una cabeza de puente (*bridgehead*) entre la cultura occidental del antropólogo y la cultura que él mismo investiga; sin embargo, discrepan en el «status» y el contenido de esa cabeza de puente que ha de permitir la traducción intercultural presupuesta en toda investigación antropológica.

Las diferencias respecto al «status» de la cabeza de puente intercultural presupuesta en antropología se podrían resumir diciendo que, para Horton,⁶⁰ la mencionada cabeza de puente tiene un carácter empírico, mientras que, para Hollis, constituiría una asunción «a priori»; y, por otra parte, matizaría Lukes que la existencia misma de una cabeza de puente intercultural es un requisito «a priori», pero su contenido concreto sólo se puede determinar «a posteriori».

Hemos visto, en este sentido, que para Horton la teoría primaria constituye el núcleo duro de racionalidad común a toda la humanidad. Pero, precisamente, la existencia de un núcleo de teoría compartido constituye, según Horton, una asunción necesaria para llevar a cabo el proceso de traducción que toda investigación antropológica supone. Ahora bien, la asunción mencionada tiene el «status» de una hipótesis empírica, en la medida en que es concebible que fracase la traducción y, por tanto, que se cuestione la existencia de una TP compartida:

De nuevo, y esto es justamente lo importante, el programa no es precisamente autosuficientemente vacío. Ciertamente, la idea de un «núcleo común» de racionalidad es un presupuesto de toda persona ocupada en la fase de traducción de un programa de comprensión intercultural. Sin embargo, en la medida en que podemos concebir la posibilidad de un fallo en la tarea de traducción (y ciertamente *podemos* cometerlo), la presuposición puede probarse equivocada mediante la experiencia.⁶¹

En cambio, Hollis viene defendiendo, desde 1967,⁶² que la empresa antropológica parte de ciertas asunciones respecto a la verdad y la racionalidad de las creencias estudiadas sin las que no sería posible el proceso de traducción intercultural practicado en este tipo de investigaciones:

⁶⁰ Esta postura es compartida por Newton-Smith (Cfr. Newton-Smith (O), p. 109).

⁶¹ Horton (2), p. 260.

⁶² Cfr. Hollis (1)-(2).

Sin embargo, definiendo que la identificación de creencias requiere una «cabeza de puente» de creencias verdaderas y racionales.⁶³

Ahora bien, estas asunciones tienen, para Hollis, no un carácter empírico, sino «a priori», en la medida en que nos remiten a las condiciones de identificación de las propias creencias, que vendrían dadas, en su opinión: a) por el hecho de que mantengan ciertas relaciones internas con otras creencias; relaciones que estarían definidas por las reglas del razonamiento coherente y b) por un mundo exterior que se presupone compartido y al que hace referencia la creencia. Sin la satisfacción de ambos requisitos no diríamos que una conducta verbal dada constituye una creencia:

Formalmente hablando, saber una virtud de la evidencia *e* que *S* cree *p*, implica saber que en virtud de la evidencia *e*, es más probable que *S* crea *p* que no que crea algo inconsistente con *p*... Esto requiere reglas fijas para juzgar entre interpretaciones rivales y, si *e* depende, a su vez, de *e'*, requiere que *e'* (o cualquier otra de la que dependa *e'*) esté también asegurada. Al final ha de haber algunos conjuntos de interpretaciones cuya corrección es más probable que cualquier otra interpretación posterior que entre en contradicción con ella. Este conjunto consta de lo que un hombre racional no puede dejar de creer en las situaciones conceptuales simples, organizadas según las reglas del juicio coherente, que un hombre racional no puede dejar de suscribir. Así, toda la interpretación descansa sobre asunciones racionales, que deben ajustarse a la cabeza de puente y que pueden ser modificadas en estadios posteriores sólo por interpretaciones que no cuestionan la cabeza de puente.⁶⁴

Pero ya analizaremos cuáles pueden ser estos elementos «a priori» de la cabeza de puente. Ahora nos basta con resaltar que su carácter «a priori» se fundamenta en el hecho de que forma parte de las condiciones de identificación de una conducta lingüística como creencia.

St. Lukes, por su parte, trata de mediar en esta disputa sobre el carácter «a priori» o «a posteriori» de la cabeza de puente intercultural presupuesta en toda investigación antropológica, y, en este sentido, considera que la solución resulta más sencilla de lo que pudiera parecer, pues, si bien le parece obvio que la asunción de que ha de existir una cabeza de puente de estas características tiene un carácter «a priori», dado que sin ella no sería posible la investigación antropológica, considera, sin embargo, que el con-

⁶³ Hollis (3), p. 73.

⁶⁴ Hollis (3), p. 73.

tenido concreto de esta cabeza de puente ha de ser empírico, ya que, de otro modo, no tendría sentido hablar de una mala traducción ni de rectificaciones en el proceso de traducción:

Esto es una verdad «a priori»: ningún estado de cosas concebible podría mostrar su falsedad. En este sentido tiene razón Hollis cuando dice «cualquier trabajo de campo ha de confirmar la unidad epistemológica de la humanidad». Pero *cuál* sea este fundamento, qué se haya de presuponer para proceder a la interpretación de creencias y sistemas de creencias es en un sentido empírico o, al menos, revisable a la luz de la experiencia.⁶⁵

Por mi parte, considero, no obstante, que la solución propuesta por Lukes no resulta satisfactoria, pues elabora, al igual que la disputa misma, sobre lo que entiendo que es una confusión. Considero, en este sentido, que Hollis y Horton están respondiendo, con sus planteamientos, a preguntas diferentes y que, propiamente, sólo M. Hollis mantiene una postura coherente.

Debemos distinguir, con este fin, entre la pregunta por los presupuestos necesarios de toda traducción posible de un sistema de creencias a otro y la pregunta por las condiciones de corrección de una traducción determinada. La primera es una pregunta que se ha de responder analíticamente examinando las condiciones de identificación de creencias y estas condiciones tienen un carácter «a priori» porque, en réplica de Horton, podemos decir que no es concebible identificar una creencia que no las satisfaga porque entonces no sería una creencia, por lo que no es lógicamente posible la existencia de un estado de cosas que las desmienta; de manera que nos encontraríamos, como propone Hollis, ante unos presupuestos «a priori» de la traducción. En otras palabras, el antropólogo no solo ha de asumir «a priori» que existe una cabeza de puente intercultural, sino también que existen conductas verbales que satisfacen las condiciones de identificación de las creencias.

Por estas condiciones de identificación «a priori», si bien se refieren, como señala Horton, a la satisfacción de ciertos criterios de racionalidad por parte del sistema de creencias estudiado; eso no implica que no sea concebible la existencia de creencias falsas o irracionales, pues, como el mismo Hollis señala:

⁶⁵ Lukes (2), p. 272. Cfr. Lukes (1), donde se establece una distinción entre criterios universales y contextuales de racionalidad, en mi opinión, incoherente.

No se puede imponer una traducción hasta estar seguro de otras traducciones que comportan la identificación de otras creencias. Es crucial, pues, que los significados puedan a veces establecerse mediante la adscripción de creencias verdaderas y racionales. Sin tales casos de «cabeza de puente», y a pesar de su carácter especial, no se podrían adscribir, en absoluto, creencias falsas e irracionales. Falsedad e irracionalidad han de ser una evidencia «prima facie» contra una traducción, pero no una evidencia concluyente.⁶⁶

Ahora bien, cuando Horton o Lukes se refieren a la posibilidad de una mala traducción o de rectificar una traducción, ello no cuestiona, en mi opinión, el carácter «a priori» de las condiciones de identificación de las creencias indicadas por Hollis, pues, precisamente, Hollis no pretende excluir la posibilidad de una traducción, sino indicar los criterios mismos que ha de satisfacer toda buena traducción; más bien vendrían a poner de manifiesto Horton y Lukes el carácter hipotético-empírico de los supuestos particulares asumidos en cada proceso de traducción dado.

Por todo esto, trataremos de analizar seguidamente, en algún grado, las condiciones necesarias de la identificación de toda creencia de la mano de las propuestas realizadas en este sentido por Horton, Hollis y Lukes. Y en este sentido, defenderemos: en primer lugar, que todo lenguaje ha de respetar ciertas reglas lógicas; en segundo término, que todo lenguaje ha de distinguir entre creencias verdaderas y falsas por referencia a una realidad independiente del lenguaje y, por último, parece que también sería condición de la identificación de creencias ciertos sistemas de ordenación de las percepciones, así como ciertas reacciones naturales. Por otra parte, cabe decir que esta propuesta permite poner de relieve que las interpretaciones que presentan, como la positivista, a las creencias mágicas como creencias irracionales, no hacen más que reflejar, según parece, una mala traducción del lenguaje primitivo al occidental, pues no se puede acusar con sentido de irracionalidad a una creencia mayoritaria.

4.1. *Las reglas lógicas*

El análisis de Wittgenstein parte del supuesto de que hablar un lenguaje es una actividad *reglada*: hablar sería, pues, seguir una regla, o unas reglas. Ahora bien, «creer» es una conducta gobernada por reglas y, en concreto, las creencias mágicas son creencias formuladas lingüísticamente. En consecuencia, identificar una creencia es identificar una conducta reglada, es decir, una

⁶⁶ Hollis (3), p. 75.

conducta sobre la que nos podemos preguntar con sentido si es correcta o incorrecta. De acuerdo con esto, Hollis considera que cualquier sistema de creencias ha de respetar las lógicas de la identidad, la contradicción y la inferencia; porque propiamente no se trata de reglas lógicas, sino de condiciones de identificación de todo razonamiento y de toda aplicación de una regla. En efecto, pensemos en las consecuencias de violar alguna de estas reglas lógicas. ¿Qué implicaría violar el principio de no-contradicción? Es equiparable a no establecer la distinción entre lo correcto y lo incorrecto en la aplicación de una regla, pues de una contradicción se sigue cualquier cosa; equivale a poder creer a un tiempo p y $no-p$, pero eso es no creer nada en absoluto, pues no podríamos distinguir entre cuando se cree correcta o incorrectamente. Paralelamente, la violación del principio de identidad implicaría la eliminación de la posibilidad de la identificación de dos situaciones como la *misma*, que es, como vimos, un presupuesto de la posibilidad de la aplicación de cualquier regla y, por tanto, del lenguaje en general. Finalmente, caber decir que la regla de inferencia, el «modus ponens», no es propiamente una regla de inferencia sino que describe, simplemente qué consideramos un razonamiento.

Todo esto puede parecer, en principio, muy atractivo, pero ¿cómo explicamos los casos en los que las creencias mágicas parecen flagrantemente contradictorias? Pensemos, por ejemplo, en las predicciones oraculares. ¿Hemos de concluir que los primitivos no tienen lenguaje? No, más bien hemos de pensar que hemos hecho una mala traducción de las creencias primitivas. En este sentido, supongamos que traducimos un razonamiento primitivo del siguiente modo:

$$\begin{array}{l} A \rightarrow B \\ A \end{array} \quad (I)$$

- B

Ante esta situación, se pueden presentar, en principio, dos respuestas: 1) se trata de un razonamiento equivocado por parte de los primitivos, 2) hemos traducido mal las constantes proposicionales A, B, o bien las constantes lógicas. ¿Por cuál de estas dos soluciones tendría que decantarse el antropólogo? Lo que Hollis pretende defender es que un error del tipo (1) sólo tiene sentido cuando el argumento (I) no es aceptado mayoritariamente,⁶⁷ pues un individuo primitivo, al igual que un occidental, puede razonar

⁶⁷ En este punto aprovecho apuntes inéditos, de J. L. Prades.

equivocadamente pero no tiene sentido hablar de creencias mayoritariamente irracionales porque no podemos identificarlas. Por tanto, si (I) es un argumento aceptado por la mayoría, hemos de suponer que hemos cometido un error del tipo (2), es decir, hemos hecho una mala traducción.⁶⁸ Sin embargo, en esta argumentación hemos dado por supuesto una tesis tan fuerte como es afirmar que no podemos identificar creencias irracionales si son mayoritarias. Tesis que podríamos, no obstante, apoyar con argumentos que recurren a los supuestos más básicos de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein.

El significado de las palabras para Wittgenstein, es su uso en la formulación de juicios. Ahora bien, este uso es un uso reglado, pues el lenguaje es una actividad reglada. El antropólogo, en su investigación del lenguaje primitivo identifica ciertas reglas de uso de las palabras del lenguaje en cuestión, es decir, les atribuye determinados significados que, por otra parte, se corresponden con el significado de ciertas palabras de su propio lenguaje. Sin embargo, el significado que hemos atribuido a las palabras del lenguaje primitivo nos lleva a concluir que la comunidad en cuestión hace mayoritariamente un uso contradictorio de los juicios y, por tanto, que el uso de los juicios por parte de la comunidad primitiva es un uso no-reglado. Y, de acuerdo con la noción wittgensteniana de significado, un uso no-reglado de las palabras es un uso no-significativo. Por esto implicaría que los primitivos no tienen lenguaje en contra de lo que ha de suponer necesariamente el antropólogo que investiga las creencias de los pueblos primitivos. En consecuencia, si el antropólogo no quiere renunciar a su empresa investigadora, ha de reconocer que ha identificado equivocadamente las reglas de uso, el significado, de las palabras. El núcleo de la argumentación estriba en comprender que el significado de las palabras es su uso reglado y, por tanto, la identificación de un uso contradictorio resultaría absurda, ya que el uso dejaría de ser reglado y, por tanto, la palabra perdería su significado, no sería ya una palabra del lenguaje.

⁶⁸ Lukes (1), p. 209.

4.2. Una noción compartida de realidad objetiva

En primer lugar, la existencia de una *realidad* común es una precondición necesaria de nuestra comprensión del lenguaje de S [de otro lenguaje].⁶⁹

Esta afirmación de Lukes es considerablemente ambigua al igual que el texto que transcribimos en este mismo párrafo. Se me ocurren, en principio, tres interpretaciones posibles de este texto, dos de las cuales harían, según trataré de mostrar, verdadera esta afirmación. En principio, podríamos pensar que Lukes se está refiriendo a una realidad objetiva compartida por todos, independientemente de todo lenguaje; sin embargo, ya hemos intentado mostrar en otro momento que la noción de «realidad objetiva», considerada independientemente de cualquier sistema de lenguaje, es una noción sin sentido. Ahora bien, podríamos interpretar esa afirmación como refiriéndose al hecho de que todo lenguaje ha de tener la distinción entre verdadero y falso por referencia a una realidad objetiva, independiente del lenguaje:

Lo que ha de darse si hemos de entender el lenguaje de S, es que tenga nuestra distinción entre verdad y falsedad, pues si, «per impossibile», no la tuviese, seríamos incapaces, incluso, de ponernos de acuerdo en torno a qué cuenta como una identificación afortunada de objetos públicos (identificables espacio-temporalmente).⁷⁰

Recordemos, en este sentido, que Winch en ningún momento parece haber pretendido negar que la noción de «realidad independiente» ha de jugar algún papel en cualquier modo de vida. Finalmente, habría otra interpretación posible según la cual la noción de «realidad común» que se utiliza se refiere a la existencia de un sistema común de ordenación de la percepciones, como podría ser la ordenación espacio-temporal o la distinción entre objeto y evento.

Respecto a la primera afirmación, examinemos hasta qué punto se puede defender que todo lenguaje ha de distinguir entre verdad y la falsedad de sus creencias por referencia a una realidad objetiva. En primer lugar, cabe decir que la distinción verdadero/falso y la noción de «realidad objetiva» dependen recíprocamente la una de la otra. Supongamos, en este sentido, que no existe la distinción entre verdadero y falso; eso implicaría, no

⁶⁹ Lukes (1), p. 209.

⁷⁰ Lukes (1), p. 209.

obstante, la inexistencia de una realidad independiente del lenguaje, pues tanto valdría una descripción del mundo como otra, la comunidad no valoraría como más positiva una descripción como la correcta y, por tanto, la realidad sería diferente para cada uno según las descripciones de estados de cosas que aceptase y sin que la idea de una descripción pública de la corrección de estas descripciones tuviese sentido. Y, a la inversa, podemos ver que la falta de la noción de realidad objetiva comportaría la eliminación de la distinción entre creencias verdaderas y falsas, pues una creencia no sería más verdadera que su negación, dado que no se puede apelar a un criterio independiente del propio lenguaje para decidir la cuestión. Por otra parte, podemos ver que la existencia de un lenguaje descriptivo depende de la existencia de la noción de realidad objetiva porque las reglas de uso de los enunciados descriptivos coinciden con sus condiciones de verdad y, por tanto, presuponen la noción de realidad objetiva porque, como hemos visto, la distinción entre creencias verdaderas y falsas coimplica la noción de realidad objetiva.

Ahora bien, no sólo se puede mostrar, en mi opinión, la vinculación lógica existente entre nociones de lenguaje descriptivo, de realidad objetiva y de verdad, sino que, a partir del argumento wittgensteniano sobre la imposibilidad del lenguaje privado, se puede defender que cualquier lenguaje presupone las nociones de realidad objetiva y de verdad. En efecto, si, como vimos, la existencia de un lenguaje privado es imposible, es necesario que las reglas de uso de las palabras se ajusten a criterios públicos. Ahora bien, X es un criterio público cuando se puede determinar entre todos los hablantes competentes si se satisface o no el criterio en cuestión, determinación que ha de basarse en último término en el acuerdo en la acción. Sin embargo, decidir que el criterio X se satisface es decidir que ciertas cosas pertenecen a una realidad compartida más que otras y, por tanto, que ciertas creencias son verdaderas y otras falsas. Pero, según vimos, la noción de realidad objetiva no es diferente de la noción de realidad compartida por la comunidad en cuestión. En consecuencia, se puede concluir, según parece, que todo lenguaje ha de tener la noción de realidad objetiva independiente del lenguaje, y también la noción de verdad. Nos quedaría, pues, elucidar en qué medida se podría aceptar la tesis propuesta según la tercera interpretación que propusimos del texto de Lukes, a saber: que ha de hacer ciertos sistemas comunes de ordenación de las percepciones.

En este sentido comenta Hollis:

Las asunciones que se requieren para la identificación de creencias empíricas cotidianas son [1] percepciones comunes, [2] modos co-

munas de referirse a las cosas percibidas, y [3] una noción común de verdad empírica.⁷¹

El punto [3] acabamos de analizarlo hace un momento; en cambio, el punto [1] parece referirse a percepciones del tipo «Esta vaca es blanca»,⁷² si bien Hollis no desarrolla suficientemente ningún argumento que pueda servir de apoyo a esta tesis. No obstante, considero que esta idea resulta bastante difícil de mantener porque, ateniéndonos al ejemplo concreto propuesto por Hollis, ni la escala de colores ni la taxonomía de los animales han de coincidir necesariamente en dos culturas. En este sentido, podemos imaginar perfectamente una cultura que no distinga entre vacas, bisontes y búfalos, ni entre blanco, amarillo y naranja, de manera que no tuviesen nunca la percepción descrita por el enunciado «Esta vaca es blanca». Por tanto, el acuerdo que ha presuponer el antropólogo habría de referirse más que a las percepciones, a la manera como ordenamos las percepciones, sobre cuya base tal vez podrían establecerse equivalencias entre las percepciones; y ésta parece ser la idea que se recoge en el punto [2] de Hollis: «modos comunes de referirse a las cosas percibidas». No pretendo entrar en un análisis pormenorizado de esta cuestión que ha sido objeto de valiosos trabajos en el seno de la filosofía analítica,⁷³ tratando de provechar fundamentalmente las investigaciones de Kant en *La crítica de la razón pura*. En este sentido, quiero decir únicamente que la ordenación espacio-temporal de los acontecimientos así como la distinción entre objeto y evento -y tal vez la noción de causalidad- no pertenecen a la gramática superficial del lenguaje, sino que parecen ser, más bien, condición de la existencia de cualquier lenguaje, pues hablar el lenguaje es una actividad reglada, pero una regla ha de poder aplicarse correctamente en diversos momentos, por lo que se ha de poder identificar dos situaciones como la *misma*, es decir, hablar el lenguaje implica la posibilidad de la *reidentificación* de las situaciones, lo que no parece posible sin un sistema de referencia estable, como por ejemplo la ordenación espacio-temporal, así como la referencia a una cierta estabilidad en las relaciones entre objetos y sucesos. En este sentido, nuestra propuesta se aproxima bastante a la caracterización que ofrece Horton del contenido de la teoría primaria,⁷⁴ si bien él atribuye un «status» empírico. En cualquier caso, una discusión detallada de esta cuestión desbordaría ampliamente los límites del presente trabajo. Querría, no obstante, indicar que la propuesta que acabamos de rea-

⁷¹ Hollis (1), p. 231. Los números son míos.

⁷² Hollis (2), p. 215. Cfr. también Hollis (3), p. 74.

⁷³ Cfr. Strawson (2) y Bennett (0).

⁷⁴ Cfr. texto citado en páginas anteriores: Horton (2), p. 228.

lizar respecto a los supuestos de toda identificación de creencias no pretende cuestionar el planteamiento de Winch, proponiendo, en este sentido, «standards» universales de racionalidad más allá de cualquier juego de lenguaje, sino que se inscribiría más bien en una elucidación de las condiciones mismas de identificación de los diferentes juegos de lenguaje; pues, propiamente, los «standards» mencionados no sirven, como vimos, para valorar las creencias de otras culturas, sino más bien de instancias de corrección de nuestras traducciones de los mismos.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, K.-O., *Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»* en: **Apel, K.-O.**, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, 2 v.
- Beattie, J. H. M.,
 (1) *Ueber das Verstehen von Ritualen* en: Kippenberg and Luchesi (eds.), págs. 174-212.
 (2) *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements* en: *Social Anthropology*, Oxford-London, 1964.
- Evans-Pritchard, E. E.,
 (1) *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality* en: *Bulletin of Faculty of Arts*. University of Egipto, 1934, págs. 282-231.
 (2) *Science and Sentiment* en: *Bulletin of Faculty of arts*, University of Egipto, 1935
- Frazer, J. G., *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*. London, 1963
- Habermas, J.,
 (1) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 v.
 (2) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- Hollis, M.,
 (1) «The Limits of Irrationality» en: **Wilson** (ed.), págs. 214-220.
 (2) «Reason and Ritual» en **Wilson** (ed.), págs. 221-239.
 (3) «The Social Destruction of Reality» en: **Hollis and Lukes** (ed.), págs. 67-86.
- Horton, R.,
 (1) «African Traditional Thought and Western Science» en **Wilson** (ed.), págs. 131-171.
 (2) «Tradition and Modernity Revisited» en **Hollis and Lukes** (ed.), págs. 210-260.
- H. G. Kippenberg and B. Luchesi (ed.),
Magie. Die Sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

Lukes, St.,

- (1) «Some Problems about Rationality» en Wilson (ed.), págs. 194-213.
- (2) «Relativism in its Place» en Hollis and Lukes (ed.), págs. 261-305.

MacIntyre, A.,

- (1) «The Idea of a Social Science» en Wilson (ed.), págs. 112-130.
- (2) «Is Understanding Religion Compatible with Believing?» en Wilson (ed.), págs. 62-77.

Newton-Smith, W.,

- «Relativism and the Possibility of Interpretation» en Hollis and Lukes (ed.), págs. 106-122.

Tylor, E. B.,

Religion in Primitive Culture, New York, 1958.f

Wilson, B. R. (ed.),

Rationality, Oxford, Basil Blackwell, 1979.

Winch, P.,

- (1) *The Idea of a Social Science*. London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1980.
- (2) «Understanding a Primitive Society» en Wilson (ed.), págs. 78-111.
- (3) «Comentario a 'Comprensión y explicación en sociología y en antropología social' de I. C. Jarvie» en N. Chomsky y otros. *La explicación en las ciencias de la conducta*. Madrid, Alianza Editorial, 1974, págs. 182-194. Traducción: J. Daniel Quesada.

Wittgenstein, L.,

- (1) *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- (2) «Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough'» en Wiggerhaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1975, págs. 37-58.