

Para comprender a una sociedad primitiva

PETER WINCH*

Este ensayo tratará de dar seguimiento y continuidad a algunas inquietudes surgidas en mi libro *The Idea of a Social Science*,¹ en el cual he traído a colación el tema de cuanto implica la comprensión de la vida social humana. Aquí me ocuparé más específicamente de asuntos relacionados con la antropología social. En la primera parte me referiré a algunas dificultades con respecto a las propuestas del profesor E. E. Evans-Pritchard en su clásico *Brujería, magia y oráculos entre los azande*.² En la segunda parte intento refutar ciertas críticas hechas recientemente por Alasdair MacIntyre a Evans-Pritchard y a mí; replicaré, asimismo, los comentarios de MacIntyre, y expondré algunas reflexiones personales adicionales sobre el concepto de aprendizaje a partir del estudio de una sociedad primitiva.

I. La realidad de la magia

Como muchos otros pueblos primitivos, los azande africanos tienen creencias que nosotros de ninguna manera podemos compartir, y prácticas que nos son particularmente difíciles de entender. Creen que algunos de sus semejantes son brujos, y que ejercen una oscura influencia maligna en las vidas de sus compañeros. Participan en ritos para contrarrestar la brujería, consultan oráculos y usan medicinas mágicas para protegerse ellos mismos del perjuicio.

La tarea del antropólogo que estudia estos pueblos para hacer inteligibles tales creencias y prácticas tanto para sí como para sus lectores, significa presentar una explicación de ellas que satisfaga, de alguna forma, el criterio de racionalidad demandado por la cultura a la que él y sus lectores pertenecen; una cultura cuya concepción de racionalidad está profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias, y que asume las creencias en la magia o las prácticas de consultar a los oráculos casi como paradigma de lo irracional. Las tensiones inherentes a esta situación muy probablemente lleven al antropólogo a adoptar la siguiente postura: sabemos que las creencias azande sobre la influencia de la brujería, la eficacia de las medicinas mágicas, el papel de los oráculos para revelar lo que está pasando y lo que sucederá, son erróneas, ilusorias. Los métodos científicos de investigación nos han mostrado de manera concluyente que no hay relaciones de causa y efecto implícitas en estas creencias y prácticas. Todo lo que podemos hacer, entonces, es mostrar cómo un sistema de creencias erróneas y de prácticas ineficaces puede mantenerse a sí mismo frente a objeciones al parecer tan obvias.³

Ahora bien, Evans-Pritchard en el texto antes citado va mucho más lejos que la mayoría de sus predecesores al tratar de dar cuenta del sentido de las instituciones de las que se ocupa tal y como se les presentan a los mismos azande; el último párrafo describe bastante bien, en mi opinión, la actitud que él mismo tomó cuando escribía este libro. Hay algo más que un simple comentario en el sentido de que "obviamente no hay brujas"; y escribe sobre la dificultad que encontró, durante su trabajo de campo

* En Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*. Basil Blackwell, Oxford, 1979.
Traducción del Inglés: Pilar Vallés.

con los azande, para liberarse de la "sinrazón" en la que se basa la vida azande y para volver a una visión clara de cómo son realmente las cosas. Esta actitud se basa en una posición filosófica hábilmente desarrollada en una serie de documentos publicados en los años treinta en el desafortunadamente muy inaccesible *Bulletin of the Faculty of Arts* de la Universidad de Egipto. En oposición a Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard reprueba aquí la idea de que la comprensión científica de causas y efectos que nos lleva a rechazar ideas mágicas sea evidencia de cualquier inteligencia superior de nuestra parte. Nuestro acercamiento científico, señala, es una función de nuestra cultura, así como el acercamiento mágico de los "salvajes" es una función de la suya:

El hecho de que atribuyamos la lluvia sólo a causas meteorológicas, mientras los salvajes creen que dioses o fantasmas o la magia pueden influirla, no es ninguna evidencia de que nuestros cerebros funcionen de manera diferente a los suyos. No muestra que nosotros "pensemos más lógicamente" que los salvajes, al menos no si esta expresión sugiere alguna clase de superioridad física hereditaria. No es ninguna señal de inteligencia superior de mi parte el que yo atribuya la lluvia a causas físicas. No llegué a esta conclusión yo mismo, por observación e inferencia propia; y tengo, de hecho, poco conocimiento del proceso meteorológico que da lugar a la lluvia; simplemente acepto lo que todo mundo en mi sociedad acepta, es decir, que llueve por causas naturales. Esta idea particular formaba parte de mi cultura mucho antes de que yo naciera, y se requería sólo un poco más de mi cuenta, además de la suficiente habilidad lingüística para aprenderlo. De manera similar, no es dable considerar a un salvaje como de inteligencia inferior si cree que bajo condiciones naturales y rituales favorables la lluvia puede ser influida por el uso de la magia apropiada. Él no fundamentó esta creencia a partir de observaciones e inferencias propias, sino que las adoptó de la misma manera que adoptó el resto de su herencia cultural. es decir, por haber nacido en ella. Él y yo, ambos, pensamos en patrones de pensamiento estipulados por las sociedades en las que vivimos. Sería absurdo decir que el salvaje piensa místicamente y que nosotros pensamos científicamente acerca de la lluvia. Ambos casos entrañan procesos mentales parecidos y, además, el contenido del pensamiento se deriva de forma similar. Pero podemos decir que el contenido social de nuestra idea de la lluvia es científico, que concuerda con hechos objetivos, mientras que el contenido social

de la idea salvaje de la lluvia es acientífico, ya que no concuerda con la realidad, y puede ser también místico, ya que asume la existencia de fuerzas supra-sensibles.⁴

En un artículo subsecuente sobre Pareto, Evans-Pritchard distingue entre lo "lógico" y lo "científico".⁵

Las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en relación con la validez de sus premisas, como con las inferencias sacadas de sus proposiciones... Las nociones lógicas son aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serían verdad si las premisas fueran verdad, siendo la veracidad de las premisas no pertinente ...

Una olla se rompió durante su cocimiento. Esto se debió probablemente a las granulaciones de arena. Examinemos la olla para ver si ésta es la causa. Éste es un pensamiento lógico y científico. La enfermedad se debe a la brujería. Un hombre está enfermo. Consultemos los oráculos para descubrir quién es el brujo responsable. Éste es un pensamiento lógico y acientífico.

Creo que Evans-Pritchard tiene razón en mucho de lo que dice aquí, pero está equivocado, totalmente equivocado, en su intento de caracterizar lo científico en términos de eso que "concuerda con una realidad objetiva". A pesar de las diferencias de énfasis y de fraseología, Evans-Pritchard, en efecto, entra por este medio en el mismo campo metafísico que Pareto: para ambos la concepción de "realidad" debe ser vista como inteligible y aplicable fuera del contexto del razonamiento científico mismo, ya que bajo tal enfoque sólo las nociones científicas tienen un correlato. A pesar de hacer hincapié en que el miembro de una cultura científica tiene una concepción diferente de realidad que un azande, que cree en la magia, Evans-Pritchard quiere ir más allá del mero registro de este hecho y explicitar las diferencias, y decir, finalmente, que sólo la concepción científica concuerda con la realidad.

Sería fácil decir a este respecto simplemente que la dificultad surge con el uso engañoso y difícil de manejar de la expresión comprensiva "concordancia con la realidad"; y en algún sentido esto es cierto, Pero no debemos perder de vista el hecho de que las ideas y creencias de los hombres deben ser comprobables con una referencia independiente de alguna realidad. Abandonar tal correlato es precipitarse hacia un relativismo protagórico extremo, con todas las paradojas que entraña. Por otro lado se necesita, ciertamente, mucho cuidado para fijar el papel preciso que esta concepción de lo real independiente

juega en el pensamiento del hombre. Hay dos puntos en relación con esto que me gustaría comentar ahora.

En primer lugar deberíamos destacar que la postulación de una realidad autónoma no es privativa de la ciencia. El problema es que la fascinación que ésta ejerce sobre nosotros propicia que adoptemos la forma científica como un paradigma frente al cual medimos la respetabilidad intelectual de otros modelos de discurso. Consideremos lo que Dios le dice a Job desde el seno de la tempestad: "¿Quién es éste que empaña el Consejo con razones sin sentido?... ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? Indícalo, si sabes la verdad. ¿Quién fijó sus medidas?, ¿lo sabrías?, ¿quién tiró el cordel sobre ella?... ¿el que contendió con el Todopoderoso debe instruirlo?, el que reprobó a Dios, déjelo responder". Job fue reprendido por haberse extraviado, por haber perdido de vista la realidad de Dios; esto, por supuesto, no significa que Job haya cometido alguna especie de error teórico, que hubiera podido corregirse, tal vez, por medio de un experimento,⁶ La realidad de Dios es ciertamente independiente de lo que a cualquier hombre se le ocurra pensar, pero lo que lleva consigo esa realidad sólo puede verse desde la tradición religiosa en la que se usa el concepto de Dios, y este uso no se parece en nada al uso de los conceptos científicos, digamos, de las entidades teóricas. La cuestión es que es dentro del uso religioso del lenguaje que la concepción de la realidad de Dios tiene su lugar; sin embargo, repito, esto no significa que esté a merced de lo que a cualquiera se le ocurra decir; si fuera así. Dios no tendría una realidad.

Mi segundo punto se desprende del primero. La realidad no es lo que le da sentido al lenguaje. Lo real

y lo irreal se manifiestan *en* el sentido del lenguaje. Además, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de concordancia con la realidad pertenecen a nuestro lenguaje. No diré que sean conceptos del lenguaje como otros, pues queda claro que ahí ocupan una posición dominante y en cierto sentido limitante. Podemos imaginar un lenguaje sin concepto de humedad, digamos, pero difícilmente uno en el que no hubiera forma de distinguir lo real de lo irreal. Sin embargo no podríamos diferenciar lo real de lo irreal sin entender la manera como opera esta distinción en el lenguaje. Si deseamos entonces entender el significado de estos conceptos, debemos examinar el uso que de hecho tienen en el lenguaje.

Evans-Pritchard, en cambio, propone una concepción de realidad *no* determinada por su verdadero uso en el lenguaje. Quiere algo frente a lo cual ese uso pueda evaluarse en sí mismo. Pero no es posible ni en el caso del discurso científico ni en cualquier otro. Podríamos poner a prueba una hipótesis científica particular frente a la realidad por medio de la observación y de la experimentación. Dados los métodos experimentales y el uso establecido de los términos teóricos que conforman la hipótesis, entonces el resultado de que se sostenga o no se determinará con referencia a algo independiente de lo que a mí o a alguien más se le ocurra pensar. Pero la naturaleza general de los datos revelados por el experimento sólo puede especificarse en términos del criterio con el que se construyeron los métodos de experimentación empleados, y éstos, a su vez, le significan algo sólo a quien esté versado en la clase de actividad científica en que se empleen. Un científico iletrado a quien se le pide describir los resultados de un experimento que "observa" en un laboratorio



de física avanzada, no lo podría hacer en términos que sean relevantes a la hipótesis que se está probando; y es realmente sólo en esos términos que podemos hablar sensiblemente de los "resultados del experimento". Lo que Evans-Pritchard quiere expresar es que los criterios empleados en la experimentación científica constituyen una verdadera unión entre nuestras ideas y una realidad independiente, mientras que aquellos que son característicos de otros sistemas de pensamiento, en particular los métodos mágicos de pensamiento, no lo hacen. Es evidente que las expresiones "verdadera unión" y "realidad independiente" en la oración anterior no pueden explicarse con referencia al universo científico del discurso, pues implicaría una petición de principio. Tenemos que preguntar entonces cómo, con referencia a qué universo de discurso establecido *debe* explicarse el uso de tales expresiones; y obviamente Evans-Pritchard no responde a este interrogante.

Surgen dos preguntas en relación con lo que he venido diciendo. Primero, ¿es realmente el caso de que un sistema primitivo de magia, como el de los azande, constituya un universo coherente de discurso como la ciencia, en términos del cual pueda discernirse una concepción inteligible de la realidad y formas claras de decidir qué creencias concuerdan o no con ella? Segundo, ¿qué podemos hacer con la posibilidad de entender las instituciones sociales primitivas, como la magia azande, si la situación es como la he perfilado? No aseguro poder dar una respuesta satisfactoria a la segunda pregunta. Ésta plantea algunas cuestiones muy importantes y fundamentales en relación la naturaleza de la vida social humana, que requieren de concepciones distintas y más difíciles de elucidar que las que he introducido hasta el momento. Formularé algunos comentarios tentativos respecto a estas cuestiones en la segunda parte de este ensayo. Por el momento me concentraré en la primera pregunta.

Aquí tiene que señalarse que una respuesta afirmativa a mi primera pregunta no me comprometerá a aceptar como racionales todas las creencias basadas en conceptos mágicos, ni tampoco todos los procedimientos practicados en nombre de esas creencias. No sería una consecuencia tan necesaria como la proposición correspondiente de que todos los procedimientos "justificados" en nombre de la ciencia son inmunes a la crítica racional. Un comentario de Collingwood viene aquí al caso:

Los salvajes no están más exentos de la locura humana que los mismos hombres civilizados, y sin duda son igualmente propensos al error, o bien las personas a quienes consideran sus superiores

pueden hacer lo que en verdad no puede hacerse. Este error no es la esencia de la magia; es una perversión de la magia. Y debemos de tener cuidado en cómo lo atribuimos a las personas que llamamos salvajes, quienes algún día se levantarán y atestiguarán en contra nuestra.⁷

Cabe aquí hacer una distinción en el sistema de creencias y prácticas mágicas: por un lado, entre los azande es uno de los fundamentos de toda su vida social, y por otro lado, las creencias y los ritos mágicos que pudieran ser practicados por personas pertenecientes a nuestra propia cultura. Evans-Pritchard mismo alude a la diferencia en el siguiente párrafo:

Quando un azande habla de brujería no lo hace de la misma forma en que lo hacemos nosotros. La brujería es para él un acontecimiento común y rara vez pasa un día sin mencionarla... Para nosotros es algo que rondaba y repugnaba a nuestros antecesores crédulos. Sin embargo el azande cuenta con encontrarse con la brujería a cualquier hora del día o de la noche. Incluso se sorprendería si no tuviera un contacto diario con ésta, tanto como nosotros si nos confrontáramos con su aparición. Para él no hay nada milagroso en la brujería.⁸

Mas la diferencia no estriba únicamente en el grado de familiaridad, aunque, tal vez, incluso esto tiene más importancia de lo que podría parecer inicialmente. Los conceptos de brujería y de magia en nuestra cultura, por lo menos desde el advenimiento del cristianismo, han sido parasitarios, y una desviación de otros conceptos ortodoxos, tanto religiosos como, cada vez más, científicos. Para tomar un ejemplo obvio, uno no podría entender lo que implica una misa negra, a menos que esté familiarizado con una verdadera misa y, por lo tanto, con el complejo global de ideas religiosas que le dan sentido. Tampoco podría uno entender la relación entre éstas sin tomar en cuenta el hecho de que las prácticas negras son rechazadas por irracionales (en el sentido propio de la religión) en el sistema de creencias en el cual tales prácticas resultan ser parasitarias. Es una relación acaso similar a la que guardan entre sí las prácticas contemporáneas de la astrología frente a la astronomía y la tecnología. Es imposible discutir acerca de la racionalidad de la magia negra o de la astrología dentro de marcos de conceptos privativos de ellas; tienen una referencia esencial a algo que está fuera de ellas mismas. La posición se parece a aquella en la que Sócrates, en las *Gorgias* de Platón, demostró que era verdad la concepción sofista de la retórica: es decir, es de tal manera



parasitaria del discurso racional que su carácter irracional puede mostrarse en términos de esta dependencia. Sin embargo, cuando nos referimos a estas prácticas como "supersticiosas", "ilusorias", "irracionales", tenemos detrás el peso de nuestra cultura; y ésta no es una cuestión de estar del lado de los grandes batallones, ya que esas creencias y prácticas pertenecen a esa misma cultura, y de ella derivan ese sentido que parecen tener. Esto nos permite mostrar que el sentido es sólo aparente en los términos culturalmente relevantes.

Nuestra relación con la magia de los azande es muy diferente. Si deseamos entenderla, debemos buscar un punto de apoyo externo. Y aunque pueda haber espacio para el uso de expresiones tan críticas como "superstición" e "irracionalidad", queda por definirse la clase de racionalidad con la que podrían usarse tales términos para señalar un contraste. Los comentarios que haré en la parte II tendrán una relación más positiva con esta cuestión. En lo que queda de ésta, desarrollaré con más detalle mis críticas a la perspectiva de Evans-Pritchard sobre los azande.

Desde el principio, dicho autor define ciertas categorías en cuyos términos se formulan sus descripciones de las costumbres azande.

Nociones místicas... son patrones de pensamiento que atribuyen a fenómenos supra-sensibles las cualidades, o parte de las mismas, que no se derivan de la observación o que no puedan ser inferidas lógicamente de ella, *y que ellos no poseen.*⁹

Nociones de sentido común... se atribuyen sólo a los fenómenos que el hombre observa en ellos o lo que puede inferirse lógicamente de la observación. Mientras una noción no afirme algo que no haya sido observado, no se clasifica como mística, a pesar de ser errónea debido a una observación incompleta...

Nociones científicas. La ciencia se ha desarrollado a partir del sentido común, pero es mucho más metódica y tiene mejores técnicas de observación y de razonamiento. El sentido común usa la experiencia y reglas prácticas. La ciencia usa experimentos y reglas de lógica... *Nuestro cuerpo de conocimientos científicos y la lógica son los únicos árbitros de lo que son las nociones místicas, las de sentido común, y las científicas.* Sus juicios nunca son absolutos.

Comportamiento ritual. Cualquier comportamiento que sea respaldado por nociones místicas. No *hay ningún nexo objetivo* entre el comportamiento y el evento que se desea causar; este comportamiento generalmente sólo nos es inteligible cuando conocemos las nociones místicas asociadas con él.

Comportamiento empírico. Cualquier conocimiento que sea respaldado por nociones de sentido común.¹⁰

Podrá verse, por las frases que he puesto en cursivas, que Evans-Pritchard aquí hace más que solamente definir algunos términos para su propio uso. Introduce en las definiciones asertos metafísicos: sustancialmente idénticas a las afirmaciones incorporadas por Pareto para distinguir entre conducta "lógica" y "no-lógica". Hay una implicación muy clara de que aquellos que usan nociones místicas y que tienen un comportamiento ritual cometen una especie de error, detectable con la ayuda de la ciencia y de la lógica. Examinaré ahora más de cerca algunas de las intuiciones descritas por Evans-Pritchard para determinar qué tanto se justifican sus afirmaciones.

Brujería es un poder que poseen ciertos individuos para hacer daño a otros por medios "místicos". Su base es una condición orgánica heredada, "sustancia de la brujería", que no entraña ningún ritual mágico especial o medicinal. Los azande constantemente recurren a ella cuando se ven afectados por la mala

suerte, no tanto para excluir explicaciones en términos de causas naturales, las que, por cierto, los azande son perfectamente capaces de darse a sí mismos dentro de los límites de su conocimiento natural para complementar esas explicaciones.

La brujería explica *por qué* los eventos son dañinos al hombre, no *cómo* suceden.¹² Un azande los percibe de la misma manera que nosotros. Él no ve a un brujo atacar a un hombre, más bien ve a un elefante. No ve a un brujo derribar un granero, sino termitas roer sus cimientos. No ve una flama física encender la paja, sino un montón de paja ardiendo. Su percepción de cómo suceden los eventos es tan clara como la nuestra.¹³

La forma más importante de detectar la influencia de la brujería y de identificar a los brujos es por la revelación de los oráculos, de los cuales, a su vez, el más importante es el "oráculo del veneno". Este nombre, a pesar de ser conveniente, es engañoso en tanto que, según Evans-Pritchard, los azande tienen un concepto de veneno diferente al nuestro, y no consideran al *benge* -a la sustancia administrada en la consulta del oráculo- ni se comportan frente a él como nosotros lo hacemos frente a los venenos. La recolección, preparación y administración del *benge* están restringidas por tabús rituales y estrictos. En una consulta del oráculo se administra *benge* a un ave de corral, mientras se formula una pregunta cerrada cuya respuesta sólo pueda ser sí o no. La muerte o sobrevivencia del ave se estipula con antelación según sea la respuesta "sí" o "no". La respuesta se confirma entonces administrándole *benge* a otra ave y haciendo la pregunta en sentido inverso. "¿Es el príncipe ndoruma responsable de haber puesto medicinas malas en el techo de mi choza? El ave *muere* al responder sí... ¿el oráculo habló con la verdad cuando dijo que ndoruma era responsable? El ave sobrevive al responder sí. El oráculo del veneno es totalmente influyente en la vida de los azande, y todas las decisiones de cierta importancia en la vida de una persona se toman con referencia a éste.

Un azande estaría totalmente perdido y aturdido sin su oráculo. Le faltaría el soporte principal de su vida. Es como si a un ingeniero en nuestra sociedad se le pidiera construir un puente sin cálculos matemáticos, o a un comandante militar montar un gran ataque coordinado sin el uso de relojes. El lector está en su derecho de pensar que estas analogías son una petición de principio, ya que podría argumentar que la práctica azande de consultar el oráculo, a diferencia de mis ejemplos tecnológicos y militares, es completamente ininteligible y que descansa en una obvia ilusión. Ahora voy a referirme a tal objeción.

Primero debo hacer hincapié en que hasta ahora sólo he resaltado el *hecho*, concluyentemente establecido por Evans-Pritchard, de que los azande *realmente* conducen sus asuntos de esta manera para su propia satisfacción, y que se sienten perdidos cuando se ven forzados a abandonar esta práctica -cuando, por ejemplo, caen en manos de cortes europeas.

Mas ¿quién alega que la práctica sea ininteligible? Ciertamente para nosotros es difícil comprender de qué se trata cuando los azande consultan sus oráculos, pero a ellos podría parecerles igualmente increíble que los movimientos de los ingenieros con su regla de cálculo tengan alguna relación con la estabilidad de un puente. Pero, por supuesto, no se aniquila así la intención que subyace a la objeción, la cual no estaba dirigida a inquirir si alguien de hecho entiende o dice entender lo que está pasando, sino más bien si lo que está pasando realmente tiene sentido en sí mismo. Y parecerá obvio el sinsentido de las creencias azande en la brujería y en los oráculos, por más satisfechos que estén los azande con ellas.

¿Qué criterio seguimos nosotros para decidir si algo tiene o no sentido? Una respuesta parcial sería que un conjunto de creencias y prácticas no puede tener sentido en la medida en que incluya contradicciones. Ahora bien, parece que las contradicciones surgirán de seguro en dos formas, por lo menos, en la consulta del oráculo. Por un lado dos pronunciamientos del oráculo pueden contradecirse uno al otro; y por otro lado un pronunciamiento del oráculo, consistente en sí mismo, puede ser contradicho por la experiencia futura. Examinaré cada una de estas aparentes posibilidades sucesivamente.

Por supuesto, llega a suceder con frecuencia que el oráculo primero responde que "sí" y luego que "no" a la misma pregunta. Esto no es suficiente para convencer a los azande de la inutilidad de consultar a los oráculos; ya que de ocurrir así la práctica se habría desarrollado apenas, y no se mantendría a sí misma en absoluto. Pueden darse varias explicaciones cuya posibilidad, es importante resaltar, se construye dentro de toda la red de creencias azande y puede, por lo tanto, ser considerada como perteneciente al concepto de oráculo. Puede decirse, por ejemplo, que se está usando *el benge* malo; que el operador del oráculo está ritualmente desaseado; que el oráculo en sí mismo está siendo influido por la brujería o la hechicería; o que el oráculo muestre que la pregunta no puede ser respondida directamente en su forma actual, como en el caso de "¿Ya has dejado de golpear a tu esposa?" Hay varias formas en las que el comportamiento del ave, bajo la influencia del *benge*, puede ser ingeniosamente interpretado

por aquellos sabios en las formas del oráculo del veneno. Podríamos comparar esta situación, tal vez, con la interpretación de los sueños.

En la otra clase de casos, donde una revelación oracular internamente consistente es en apariencia contradicha por la experiencia subsecuente, la situación puede enfrentarse de una forma similar, por referencias a la influencia de la brujería, al desaseo ritual, etc. Pero aquí hay otra consideración importante que debemos también tener en cuenta. La principal función de los oráculos es revelar la presencia de fuerzas "místicas" -uso el término de Evans-Pritchard sin compartir su negación de que tales fuerzas existan realmente. No obstante que realmente existen formas de determinar si operan fuerzas místicas o no, tales formas no corresponden a lo que entendemos por confirmación o refutación "empírica". Esto ciertamente es una tautología, ya que tales diferencias en procedimientos "confirmatorios" son el criterio principal para clasificar algo como una fuerza mística en primer lugar. Aquí tenemos una razón de por qué las posibilidades de "refutación por la experiencia" son muchísimo menos de las que pueden suponerse a primera vista.

Existe otra razón que se relaciona estrechamente con el tema. El ánimo con que se consultan los oráculos es muy distinto del que tiene un científico cuando hace experimentos. Las revelaciones oraculares no se tratan como hipótesis, y ya que su sentido se deriva de la forma en que son tratadas en su contexto, no *son*, por tanto, hipótesis. No son una cuestión de interés intelectual, pero sí la forma principal en que los azande deciden cómo actuar. Si el oráculo revela que una acción propuesta está cargada de peligros místicos de brujería o hechicería, esa acción no se llevará a cabo; y entonces ni se plantea su posible refutación o confirmación. Podríamos decir que la revelación tiene el estatus lógico de un hipotético irrealizable, siendo ella, no el contexto en el cual este término lógico se usa generalmente, la que sugeriría una analogía engañosa cercana a las hipótesis científicas.

No creo que Evans-Pritchard disintiera con lo que he dicho hasta el momento. Ciertamente, el siguiente comentario va en una línea muy similar:

Los azande contemplan la acción del oráculo del veneno tal como nosotros, pero sus observaciones siempre están subordinadas e incorporadas a sus creencias y hechas para explicarlas y justificarlas. Dejemos que el lector considere cualquier argumento que destruiría totalmente todas las afirmaciones azande del poder del oráculo. Si fueran traducidas a los modos azande de pensamiento serviría para confirmar su estructura global de creencias, ya que sus nociones místicas son eminentemente

coherentes, interrelacionadas por una red de ligas lógicas, y ordenadas de tal manera que nunca contradicen demasiado bruscamente la experiencia sensorial sino que, por el contrario, la experiencia parece justificarlas. El azande está inmerso en un mar de nociones místicas, y si él habla de su oráculo del veneno debe hacerlo en un lenguaje místico.¹⁴

Para localizar el punto en el cual surge la cuestión filosófica importante traeré a colación una parodia, en la que sólo cambio una o dos expresiones de la cita anterior.

Los europeos contemplan la acción del oráculo del veneno tal como los azande, pero sus observaciones siempre están subordinadas e incorporadas a sus creencias y hechas para explicadas y justificarlas. Dejemos que un azande considere cualquier argumento que refutaría totalmente todo el escepticismo europeo acerca del poder del oráculo. Si fuera traducido a los modos europeos de pensamiento, serviría para confirmar su estructura global de creencias. Ya que sus nociones científicas son eminentemente coherentes, interrelacionadas por una red de ligas lógicas, y ordenadas de tal manera que nunca contradicen demasiado bruscamente la experiencia mística, sino que, por el contrario, la experiencia parece justificarlas. El europeo está inmerso en un mar de nociones científicas, y si habla acerca del oráculo del veneno de los azande debe hacerlo en un lenguaje científico.

Quizás esto también lo aceptaría Evans-Pritchard.

Pero por otros comentarios del libro al cual he hecho alusión, queda claro que en el momento de escribirlo hubiera deseado añadir: y el europeo tiene razón y el azande está equivocado. Este añadido lo considero ilegítimo, y las razones que me llevan a pensar de este modo apuntan al meollo de la cuestión.

Podría ser esclarecedor comparar ahora el desacuerdo entre Evans-Pritchard y yo, con el de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y su *alter ego* inicial del *Tractatus Logico-Philosophicus*. En el *Tractatus* Wittgenstein buscaba "la forma general de las proposiciones": lo que hizo posibles las proposiciones. Decía que esta forma general es: "esto es como son las cosas"; la proposición era un modelo articulado que constaba de elementos que estaban en una relación definida uno con otro. La proposición era verdadera cuando existía un reacomodo correspondiente de los elementos con la realidad. La proposición era capaz de decir algo debido a la igualdad de estructura, de forma lógica, entre la proposición y la realidad.



Para cuando Wittgenstein escribió las *Investigaciones* había llegado a rechazar toda la idea de que debía haber una forma general de proposiciones. Llamaba la atención sobre el número indefinido de usos diferentes que podía tener el lenguaje, y trataba de mostrar que estos usos distintos ni necesitaban ni tenían algo en común, en el sentido proyectado en el *Tractatus*. También trató de mostrar cómo lo que cuenta como "acuerdo o desacuerdo con la realidad" toma tantas formas diferentes como usos diferentes del lenguaje hay, y no puede, por lo tanto, ser tomado como un dato previo en la investigación detallada del uso en cuestión.

El *Tractatus* contiene un comentario tan notable como algo que dice Evans-Pritchard:

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena al mundo: los límites del mundo son también sus límites. Nosotros no podemos, pues, decir en lógica: en el mundo hay esto y lo de más allá; aquello y lo otro, no.

Esto parece, aparentemente, presuponer que excluimos ciertas posibilidades, lo que no puede ser, pues, de lo contrario, la lógica saldría de los límites del mundo; esto es, siempre que pudiese considerar igualmente estos límites también desde el otro lado.¹⁵

Evans-Pritchard analiza el fenómeno de la creencia y del escepticismo como aparecen en la Vida azande. Ciertamente *hay* un escepticismo generalizado acerca de ciertas cosas, por ejemplo, algunos poderes reivindicados por los doctores-brujos, o de la eficacia de determinadas medicinas mágicas. Pero señala que este escepticismo no llega a revocar la forma mística de pensamiento, ya que necesariamente se expresa en términos que pertenecen a esa forma de pensamiento.

En esta malla de creencias, cada hebra depende de la siguiente, y un azande no puede quedar fuera de esa red, porque es el único mundo que conoce. La malla no es una estructura externa en la que se encuentra atrapado. Es la textura de su pensamiento y no puede concebir que su pensamiento sea erróneo.¹⁶

Wittgenstein y Evans-Pritchard se preocupan aquí por el mismo problema, aunque también son importantes las diferentes direcciones desde las cuales lo enfocan. Wittgenstein, en la época del *Tractatus*, hablaba de "lenguaje" como si todo el lenguaje fuera fundamentalmente de la misma clase y debiera tener el mismo tipo de "relación con la realidad". Pero Evans-Pritchard se confronta con dos lenguajes que reconoce como de clases fundamentalmente diferentes: lo mucho que puede ser expresado en uno, no tiene contraparte posible en el otro. Uno podría, por tanto, haber esperado que esto lo llevara a una posición más cercana a la de las *Investigaciones filosóficas* que a la del *Tractatus*. Evans-Pritchard no queda satisfecho con vislumbrar las diferencias de los conceptos de realidad involucrados; quiere ir más lejos y decir: nuestro concepto de realidad es el correcto, los azande están equivocados. Pero la dificultad está en ver lo que pueden significar "correcto" y "erróneo" en este contexto.

Déjenme regresar al tema de las contradicciones. Ya he destacado que no aparecen muchas de las que esperaríamos encontrar en el contexto del pensamiento azande, donde se toman precauciones para evitarlas. Pero hay ciertas situaciones en las que esto parece no ser cierto, a veces las que a nosotros nos parecen obvias contradicciones se dejan como están, aparentemente irresueltas. Tal vez esto pueda ser el punto de apoyo que estamos buscando, desde el cual podamos evaluar la "corrección" del sistema azande.¹⁷

Consideremos las nociones azande con respecto a la herencia de la brujería. Hasta ahora sólo he hablado del papel de los oráculos para establecer si alguien es o no un brujo. Pero como podríamos imaginarnos, hay un método más "directo" de hacerla, es decir, el análisis posmortem de los intestinos del sospechoso mostrará si se encuentra en éstos la "sustancia de la brujería". Esto puede ser arreglado por su familia después de su muerte, en un intento de sanear el nombre de la familia de las imputaciones de brujería. Evans-Pritchard comenta:

... a nuestro juicio, parece evidente que si se prueba que un hombre es un brujo, todo su clan es *ipso facto* brujo, ya que el clan azande es un grupo de personas relacionadas biológicamente, unas con otras, por línea de varón. Los azande ven el sentido de este argumento pero no aceptan sus conclusiones, pues si lo hicieran, comprometerían toda la noción de brujería en la contradicción.¹⁸

Posiblemente la contradicción surgiría por vía de algunos resultados positivos de los análisis posmortem, dispersos en todos los clanes; éstos probarían

muy pronto que todos eran brujos, y algunos resultados negativos, dispersos en los mismos clanes, probarían que nadie era brujo. Sin embargo, en situaciones específicas, un azande en particular podría evitar las implicaciones personales que surgieran de la presencia de la sustancia de brujería en parientes difuntos, imputándola a la ilegitimidad o a otras artimañas similares, pero esto no sería suficiente para salvar la contradictoria situación general que he esbozado. Evans-Pritchard comenta:

los azande no perciben la contradicción tal como nosotros la percibimos porque no tienen interés teórico en la materia, y esas situaciones en las que ellos expresan su convicción en la brujería no los obliga a aceptar el problema.¹⁹

Visto así, parecería como si tuviéramos bases claras para hablar de la racionalidad superior de los europeos frente al pensamiento azande; en tanto, la última cita implica una contradicción, y no hace nada para eliminarla y ni siquiera la reconoce: misma que, sin embargo, se reconoce como tal en el contexto de las formas de pensamiento europeo. Pero, ¿el pensamiento azande en esta cuestión realmente implica una contradicción? Después de los relatos de Evans-Pritchard, parece que los azande no llenan sus formas de pensamiento acerca de los brujos hasta el punto en que pudieran darse contradicciones.

A alguien le gustaría añadir ahora que la irracionalidad de los azande en relación con la brujería se manifiesta en el hecho de que ellos no exigen, en su pensamiento, una "conclusión lógica". Para evaluar este punto debemos considerar si la conclusión que estamos tratando de forzar en ellos es ciertamente lógica; o tal vez mejor, si alguien que propicie esta conclusión está siendo más racional que el azande, que no lo hace. Este problema se esclarece con una discusión de Wittgenstein en relación con un juego...

...tal que quien sea que comience puede ganar siempre por un truco particularmente sencillo. Pero esto no ha sido llevado a cabo -es un juego. Ahora alguien atrae nuestra atención hacia él -y deja de ser un juego.

¿Qué giro le puedo dar a esto, para aclarármelo a mí mismo? -Ya que quiero decir: "y deja de ser un juego"- no: "y ahora vemos que no era un juego". Esto significa, quiero decir, que también puede tomarse así: el otro hombre no *atrajo nuestra atención* hacia nada; nos enseñó un juego distinto al nuestro. ¿Pero cómo puede el nuevo juego haber hecho obsoleto el otro? Ahora vemos algo diferente, y ya no podemos seguir jugando ingenuamente.

Por un lado el juego consistía en nuestras acciones (nuestro juego) en la pizarra; y estas acciones las podría realizar tan bien ahora como antes, Pero por otro lado era esencial para el juego que yo ciegamente tratara de ganar; y ahora ya no puedo hacerlo.²⁰

Hay obviamente considerables analogías entre el ejemplo de Wittgenstein y la situación que estamos revisando. Pero hay una diferencia igualmente importante. Los dos juegos de Wittgenstein: el viejo, sin el truco que le permite ganar al que empieza, y el nuevo, con el truco, están en gran medida en el mismo nivel. Ambos son *juegos* de competencia, donde el objetivo de un jugador es ganarle a su oponente con el ejercicio de la habilidad. El nuevo truco imposibilita esta situación y tal es la razón por la que el viejo juego se vuelve obsoleto. Para estar seguros, la situación podría salvarse de alguna manera introduciendo una nueva regla, que prohibiera al que empieza el truco que le aseguraría la victoria. Pero, por nuestros hábitos intelectuales, nos parecería un recurso artificial, un poco como a los lógicos no les ha gustado la introducción de una teoría de los tipos como recurso para evitar las paradojas de Russell. Vale la pena observar, sin embargo, en mi última cita de Evans-Pritchard, que los azande, cuando se les señala la posibilidad de esta contradicción en relación con la herencia de la brujería, no llegan a considerar entonces obsoletas sus viejas creencias en la brujería. "No tienen ningún interés teórico en la materia". Esto permite barruntar que el contexto desde el cual se hace la sugerencia acerca de la contradicción, el contexto de nuestra cultura científica, no está en el mismo nivel que el contexto en el cual operan las creencias en relación con la brujería. Las nociones azande de la brujería no constituyen un sistema teórico en términos de obtener un conocimiento cuasicientífico del mundo.²¹ Esto a su vez sugiere que el europeo, obsesionado en presionar el pensamiento azande hacia donde naturalmente no iría -a una contradicción-, es el culpable del malentendido, y no los azande. El europeo está incurriendo, de hecho, en un error de categoría.

Este planteamiento admite inferir algo más: las formas en que la racionalidad se expresa a sí misma en la cultura de las sociedades humanas no puede ser colegida *simplemente* en términos de la coherencia lógica de las reglas, según las cuales las actividades se llevan a cabo en esa sociedad. Como hemos visto, llega un punto en el que ni siquiera estamos en posición de determinar qué es coherente en este contexto de reglas, sin que surjan preguntas en relación con el sentido de seguir esas reglas en la sociedad. Sin duda Evans-Pritchard cayó en la cuenta

de este hecho, y esto lo llevó a recurrir a una "correspondencia con la realidad" residual al hacer la distinción entre nociones "místicas" y "científicas". La concepción de la realidad es ciertamente indispensable para la comprensión del sentido de cualquier forma de vida. Pero no es una concepción que pueda explicarse de la manera en que Evans-Pritchard trata de hacerla, en los términos que la ciencia manifiesta como relevantes, ya que una forma de concepción de la realidad debe estar presupuesta antes de que podamos comprender algo de la: expresión "lo que la ciencia manifiesta como relevante".

II. Nuestros estándares y los de ellos

En la parte I, al analizar un caso particular traté de criticar, por implicación, un enfoque particular de cómo podemos entender una institución primitiva. En esta segunda perseguiré dos objetivos. Primero, examinaré de una manera más formal y directa un argumento filosófico general, que intenta demostrar la corrección del acercamiento que he criticado. Este argumento ha sido adelantado por Alasdair MacIntyre en dos lugares:

- a) En *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, un trabajo leído en el Seminario de los 150 años del Seminario Teológico de Princeton en 1962,²² y
- b) en una contribución a la *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*,²³ titulado *A Mistake about Causality in Social Science*. Después haré algunas sugerencias un poco más positivas acerca de cómo superar la dificultad con la cual he iniciado: cómo hacer inteligibles, en nuestros términos, a las instituciones que pertenecen a una cultura primitiva, y cuyos estándares de racionalidad e inteligibilidad aparentemente están muy contrapuestos a los nuestros.

La relación entre MacIntyre, Evans-Pritchard y yo es complicada. MacIntyre toma el último libro de Evans-Pritchard, *Religion nuer*, como una aplicación de un punto de vista como el mío en *The Idea of a Social Science*; lo toma como una lección objetiva de los absurdos resultados a los que conduce una posición así cuando se aplica en la práctica. Mis propias críticas a Evans-Pritchard, por otro lado, provienen precisamente de la dirección contraria. He tratado de mostrar que Evans-Pritchard, al tiempo que escribía *Los azande* no coincidía conmigo lo suficiente; que no tomaba lo suficientemente en serio la idea de que los conceptos usados por los pueblos primitivos sólo pueden ser interpretados en el contexto de la forma

de vida de esos pueblos. De hecho, he argumentado en efecto que el relato de los azande de Evans-Pritchard es insatisfactorio precisamente en la medida en que concuerda con MacIntyre y no conmigo.

La mejor manera de empezar a considerar la posición de MacIntyre es en la que concuerda con la mía -al indicar la importancia de las posibilidades de la descripción para el concepto de la acción humana. Una acción de un agente "se identifica fundamentalmente como lo que es por la descripción en la cual se considera que entra". Y ya que además las descripciones tienen que ser inteligibles para otras personas, una acción "tiene que entrar en la descripción que es socialmente reconocible como la descripción de una acción".²⁴ "Identificar los límites de una acción social en un periodo dado", por tanto, "es identificar el repertorio de descripciones comunes en esa época".²⁵ MacIntyre señala correctamente que las descripciones no existen aisladamente, sino que ocurren "como componentes de creencias, especulaciones y proyectos". Como éstas, a su vez, "son criticadas, modificadas, rechazadas o mejoradas continuamente, el repertorio de descripciones cambia. Los cambios en la acción humana están, entonces, íntimamente ligados al hilo del racionalismo crítico en la historia de la humanidad".

Esta noción de crítica racional, señala MacIntyre, requiere de la noción de elección entre opciones para explicar cuál "es el asunto al esclarecer lo que era el criterio del agente, y por qué utilizó este criterio y no otro, y de explicar por qué el uso de este criterio les parece racional a aquellos que lo invocan".²⁶ Así, "al explicar las reglas y convenciones en las que se conforma la acción (*sic*) en un orden social dado, no podemos omitir la referencia a la racionalidad o, en su defecto, a esas reglas y convenciones". Además, "el principio de una explicación de por qué ciertos criterios se consideran racionales en algunas sociedades, es porque son racionales. Y ya que esto tiene que entrar en nuestra explicación no podemos dar cuenta del comportamiento social independientemente de nuestras propias normas de racionalidad".

Ahora me vuelvo a la crítica de este argumento. Consideremos el relato inicial de MacIntyre de los cambios en un repertorio de descripciones de acciones disponibles. ¿Cómo un candidato *califica* para ser admitido en el repertorio? A menos que haya límites, todo el discurso de MacIntyre acerca de las posibilidades de descripción que circunscriben posibilidades de acción se vuelve ineficaz, ya que nada impediría a alguien inventar ciertas expresiones verbales arbitrarias, aplicando a esto ciertos movimientos arbitrarios del cuerpo y, así, añadir esa expresión al repertorio de descripciones disponible. Pero, por

supuesto, la nueva descripción tiene que ser *inteligible*. Ciertamente, su inteligibilidad no puede decidirse por el hecho de que pertenezca o no a un repertorio *existente* de descripciones, ya que esto descartaría precisamente lo que se está discutiendo: la adición de *nuevas* descripciones. "Lo que puede decirse de un modo inteligible" no es equivalente a "lo que ha sido dicho inteligiblemente", o ya no sería posible decir algo nuevo. *Mutatis mutandis*, ya no sería posible *hacer* algo nuevo. Sin embargo, la inteligibilidad de algo nuevo, dicho o hecho, depende, en cierta forma, de lo que ha sido dicho o hecho y entendido. El *quid* de este problema está en cómo vamos a entender este "en cierta forma".

En *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, MacIntyre afirma que el desarrollo a través de la crítica de los estándares de inteligibilidad comunes en una sociedad se excluye por mi relato anterior (en *The Idea of a Social Science*) del origen de tales estándares en las mismas instituciones sociales. No repetiré mi primer argumento, sólo señalo que enfatiqué, en varios párrafos,²⁷ el carácter *abierto* de las "reglas" de las que hablé en relación con las instituciones sociales: por ejemplo, el hecho de que al cambiar las situaciones sociales tienen que tomarse decisiones razonadas acerca de lo que va a considerarse como "yendo en la misma dirección". El error de MacIntyre al aceptar las condiciones de este punto le crea dificultades precisamente análogas a aquellas que él erróneamente le atribuye a mi relato.

Hasta este punto es corolario de este argumento, e intrínsecamente evidente, que una nueva descripción de una acción debe ser inteligible a los miembros de la sociedad en la cual es introducida. Desde mi punto de vista, esto determina el futuro desarrollo de reglas y principios ya implícitos en las formas de actuar y de hablar previas. Para enfatizarlo más, no son los verdaderos miembros de cualquier repertorio de descripciones, sino la *gramática* que ellos expresan. Es a través de esto que entendemos su estructura y significado, sus relaciones mutuas y el sentido de nuevas formas de hablar y de actuar que puedan introducirse. Estas nuevas formas de hablar y de actuar pueden incluso entañar, al mismo tiempo, modificaciones en la gramática, pero nosotros sólo podemos hablar así si de manera inteligible la nueva gramática está relacionada (para sus usuarios) con la anterior.

Pero, ¿qué con la inteligibilidad de tales cambios para observadores de otra sociedad con una cultura diferente y estándares distintos de inteligibilidad? MacIntyre apela a tales observadores para que aclaren "cuál era el criterio del agente, y por qué utilizó este criterio y no otro, y por qué el uso de este criterio les parece racional a aquellos que lo invocan". Puesto



que lo que está en entredicho es la relación precisa entre los conceptos de racionalidad comunes en estas distintas sociedades, obviamente lo más importante es que quede claro de *quién* es el concepto de racionalidad al que se alude en esta cita. Parece que debe ser el que es común en la sociedad en la que el criterio se invoca. Algo puede parecerle racional a alguien sólo en términos de *su* comprensión de lo que es o no es racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad es diferente del suyo, entonces no tiene sentido decir que algo pueda parecerle racional a *él* o no, desde nuestra perspectiva.

Cuando MacIntyre continúa para decir que el observador "no puede omitir referencias a la racionalidad, o en su lugar, a aquellas reglas y convenciones" seguidas por el agente extraño, ¿de qué concepción de racionalidad se está hablando, la nuestra o la del agente? Ya que esta vez el observador debe ser entendido como quien se dirige a miembros de su propia sociedad, parece que la referencia aquí debe ser el concepto de racionalidad común en la sociedad del observador. Así, hay un *non sequitur* en el movimiento del primero al segundo de los párrafos que acabamos de citar.

El pensamiento de MacIntyre aquí y en lo que sigue inmediatamente parece ser éste: la explicación de por qué, en una sociedad S, ciertas acciones se consideran racionales, tiene que ser para *nosotros* una explicación, y por ello tiene que estar en términos de conceptos inteligibles para nosotros. Si entonces, en la explicación, decimos que esos criterios *son* de hecho racionales, tendríamos que estar usando la palabra "*racional*" desde nuestra perspectiva. Ya que esta explicación requeriría que previamente hubiéramos llevado a cabo una investigación independiente de la racionalidad real, o en su defecto, de esos criterios; y sólo podríamos hacerlo en términos de un concepto de racionalidad -tal como la entendemos

nosotros. La explicación sería: los miembros de la sociedad S han visto que se trataba de algo que nosotros sabíamos de qué se trataba. Si "de lo que se trataba" es común a nosotros y a ellos, debe ser referido bajo el mismo concepto por cualquiera.

Pero obviamente no admitimos esta explicación. Porque en nuestra posición inicial los estándares de racionalidad en sociedades diferentes no siempre coinciden; existe la posibilidad, por lo tanto, de que los estándares de racionalidad comunes en S sean distintos de los nuestros. Por eso no podemos aceptar que tenga sentido hablar de los miembros de S como descubriendo algo que nosotros también hayamos descubierto; este descubrimiento presupone un acuerdo conceptual inicial.

Parte del problema está en el uso que MacIntyre da a la expresión "la racionalidad de los criterios". Él no la explica. En ese contexto hablar es encubrir el verdadero problema, ya que cuanto nos preocupa son las diferencias en los *criterios* de *racionalidad*, MacIntyre parece decir que ciertos estándares se toman como criterios de racionalidad porque *son* criterios de racionalidad, pero ¿de quién?

Existen confusiones similares en el otro documento de MacIntyre: *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*²⁸ Ahí argumenta que cuando encontramos una incoherencia interna en los estándares de inteligibilidad comunes en una sociedad extraña y tratamos de mostrar por qué a los miembros de esa sociedad no les parece bien, o no se les hace tolerable, "ya hemos apelado a nuestros estándares". ¿En qué sentido es cierto esto? En tanto nosotros "detectamos" y "mostramos" algo, obviamente lo hacemos en un sentido inteligible para nosotros; y en ese sentido lo que estamos limitados por lo que *cuenta* (para nosotros) como "detectar", "mostrar" algo. Además, podría ser incluso que el interés de mostrar o detectar tales cosas sea peculiar de nuestra sociedad -que estemos haciendo algo en lo que los miembros de la sociedad estudiada no muestren ningún interés, ya que les faltan las instituciones en las que podría desarrollarse ese interés. Tal vez, también la búsqueda de ese interés en nuestra sociedad ha llevado al desarrollo de técnicas de investigación y maneras de argumentar que, otra vez, no van a encontrarse en la vida de la sociedad estudiada. Pero no puede garantizarse de antemano que los métodos y técnicas que hemos usado en el pasado -por ejemplo, al aclarar la estructura lógica de los argumentos en nuestra propia lengua y cultura_ serán igualmente fructíferos en este nuevo contexto. Necesitarán, tal vez, ser ampliados y modificados. Sin duda, si tienen una relación lógica con nuestras formas previas de investigación, las nuevas técnicas tendrán que ser, de forma reconocible, una

continuación de las que se usaron previamente, Pero tienen también que ampliar nuestro concepto de inteligibilidad al grado de permitirnos ver hasta dónde llega la inteligibilidad en la vida de la sociedad que estamos investigando.

MacIntyre dice que la tarea que debemos emprender es hacer inteligible:

- a) (A nosotros) por qué los miembros de S piensan que algunas de sus prácticas son inteligibles;
- b) (a ellos) cuándo de hecho no lo son.

He introducido letras diferenciadas dentro de mis dos usos de "inteligible" para marcar la complejidad que elude la forma en que MacIntyre expresa su posición: el hecho de que nos enfrentemos a dos distintos sentidos de la palabra "inteligible". La relación entre éstos es precisamente el origen del conflicto. La tarea de MacIntyre no es la de hacer inteligible un fenómeno natural, donde nos limita sólo lo que cuenta como inteligibilidad para nosotros. De alguna manera debemos llevar la concepción de S de inteligibilidad b) a (¡inteligible!) una relación con nuestra propia concepción de inteligibilidad a). Esto es, tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad, que tenga una cierta relación con nuestro concepto anterior, lo que requeriría, tal vez, de un considerable reacomodo de nuestras categorías. No estamos en busca de un estado en el que las cosas nos parezcan como les parecen a los miembros de S, y quizás ese estado sea inalcanzable de cualquier modo. *Estamos* buscando una forma de ver las cosas que vaya más allá de nuestra forma de verlas anteriormente, en la que se haya tomado en cuenta de alguna forma e incorporado la otra manera que los miembros de S tienen de verlas. Para estudiar en serio otra forma de vida es necesario tratar de ampliar la nuestra -no simplemente incorporar la otra forma dentro de los límites ya existentes de la nuestra, porque el punto acerca de esta última, en su situación actual, es que sus límites *ex hypothesi* excluyen otras formas.

Hay una dimensión de las nociones de racionalidad e inteligibilidad que podría facilitar ver la posibilidad de esa expansión, No creo que MacIntyre tome suficientemente en cuenta esta dimensión y, de hecho, la forma en que habla acerca de las "normas de racionalidad" la oscurece. La racionalidad no es *sólo* un concepto como otro cualquiera; debe también obedecer a un uso convencional, pero no es un concepto contingente -como el de cortesía, por ejemplo-- sino necesario en cualquier idioma; decir que una sociedad tiene una lengua²⁹ es decir que tiene un concepto de racionalidad. Tal vez no deba existir necesariamente en el otro lenguaje una *palabra*

que signifique lo mismo que para el *nuestro* el término "racional", mas, por lo menos debe haber rasgos de un uso análogo al *nuestro* en relación con la palabra "racional". En cualquier lenguaje debe poderse colegir lo que se dice, y ello sólo es posible donde el decir algo excluya, so pena de que la comunicación fracase, el decir otra cosa. Por eso MacIntyre tiene razón cuando afirma que al decir que un grupo de gente constituye una sociedad con un lenguaje ya hemos invocado nuestro concepto de racionalidad: en el sentido, por ejemplo, que implicamos analogías convencionales con respecto a su comportamiento, al que nos referimos en términos de racional e irracional. Esto, sin embargo, hasta ahora no es decir nada acerca de lo que constituye en particular el comportamiento racional en esa sociedad; eso requeriría de un conocimiento más particular de sus normas vitales. En otras palabras, no se trata tanto de invocar "nuestras propias normas de racionalidad", sino de invocar nuestra noción de racionalidad al hablar de su comportamiento en términos de "conformidad con las normas". Pero qué tan precisamente se les puede aplicar a ellos esta noción, dependerá de nuestra lectura de su conformidad con las normas -lo que cuenta para ellos como conformidad y lo que no.

Anteriormente critiqué la concepción de MacIntyre de un "repertorio de descripciones disponibles". Críticas similares se aplican a su discurso acerca de "nuestras normas de racionalidad", si se considera que tales normas forman algún conjunto finito. Ciertamente aprendemos a pensar, a hablar y a actuar racionalmente *a través* de una educación para adherirnos a normas particulares. Pero eso no implica haber sido educados para seguir esas normas; suponer eso sería pasar por alto la importancia de la frase "y así sucesivamente" en cualquier descripción de lo que hace cualquiera que sigue las normas. Debemos, si ustedes quieren, estar abiertos a nuevas posibilidades de lo que podría invocarse y aceptarse bajo el manto de "racionalidad" -posibilidades que quizás se sugieren y limitan por lo que hasta ahora hemos aceptado así, pero no se determinan únicamente por eso.

Lo anterior puede aplicarse a las posibilidades de que encontremos formas de racionalidad diferentes a las nuestras en una cultura extraña. Primero, como ya he indicado, estas posibilidades se ven limitadas por ciertos requerimientos convencionales que giran alrededor de la demanda de consistencia. Pero tales requerimientos no nos dicen nada de lo que se *considera* en particular como consistencia, al igual que las reglas del cálculo proposicional limitan, pero no determinan ellas mismas los verdaderos valores de p , q , etc. Sólo podemos determinar esto investigando el amplio contexto de la vida en el que las actividades de referencia se llevan a cabo. Esta

investigación nos llevará más allá de la mera especificación de las reglas que rigen la realización de esas actividades. Ya que, como MacIntyre correctamente dice, el descubrir que se siguen ciertas reglas es, hasta aquí, no decir nada acerca del *sentido* de las reglas; no es ni siquiera decidir si esas reglas tienen un sentido o si no lo tienen en absoluto.

La fórmula de MacIntyre para decidir esto es que "al revelar este rasgo se muestra también si el uso de este concepto es o no posible para aquellas personas que tengan los mismos estándares de inteligibilidad en discurso y acción que nosotros tenemos".³⁰ Es importante destacar que su argumento, contra lo que él supone, de hecho no prueba que nuestros *propios* estándares de racionalidad ocupen particularmente una posición central. La apariencia de lo contrario es una ilusión óptica generada por el hecho de que el caso de MacIntyre se ha presentado en la lengua inglesa y en el contexto de la cultura europea del siglo XX. Pero un argumento formalmente similar podría presentarse en *cualquier* lengua que contenga conceptos que desempeñen una función similar a la que ejercen los de "inteligibilidad" y "racionalidad" en la nuestra. Esto hace evidente que, lejos de superar el relativismo, como él proclama, MacIntyre mismo cae en una forma extrema de él. Mas, se convence de estar en lo cierto valiéndose del mismo procedimiento argumentativo erróneo del que me acusa a mí: el de pasar por alto que "los criterios y los conceptos tienen una historia". Mientras hace énfasis en este punto cuando se enfrenta a conceptos y criterios que dirigen la acción en contextos sociales particulares, lo olvida cuando viene a hablar de las *críticas* de tales criterios. ¿Tienen una historia igualmente los criterios a los que se hace referencia en las críticas de las instituciones existentes? ¿Y en qué sociedad tienen esa historia? La respuesta implícita de MacIntyre es que en la nuestra; pero si vamos a hablar de dificultades e incoherencias que aparecen y que se detectan en la manera en que ciertas prácticas han sido llevadas a cabo en una sociedad, seguramente esto sólo puede entenderse en relación con problemas que surgen en la realización de tal actividad, Fuera de ese contexto no podríamos empezar a percibir lo que era problemático.

Déjenme volver a los azande y considerar, con la intención de apoyar la posición que estoy criticando, algo que MacIntyre dice acerca de ellos.

Los azande creen que la realización de ciertos ritos en forma debida afecta su bienestar común; esta creencia no puede, de hecho, refutarse. Porque ellos creen que si los ritos son ineficaces se debe a que alguien presente en ellos tiene pensamientos malvados. Ya que esto siempre es posible, no hay



año en que para ellos sea inevitable admitir que los ritos se ejecutaron debidamente, pero que no prosperaron. Esta creencia de los azande no es irrefutable en principio (nosotros sabemos perfectamente qué la refutaría -la conjunción de rito, no pensamientos malvados ni desastres). Pero de hecho no puede ser refutada. ¿Necesita esta creencia de la crítica racional? Si es así, ¿con qué estándares? Me parece que uno sólo podría considerar racional la creencia de los azande *en la ausencia de* cualquier práctica de la ciencia o de la tecnología en las que se han construido los criterios de efectividad, ineffectividad y otras nociones similares. Pero decir esto es reconocer la apropiación de criterios científicos de juicio desde nuestra perspectiva. Los azande no piensan en sus creencias ni como algo científico ni como lo contrario. No poseen estas categorías. Sus creencias y conceptos pueden ser, de alguna manera, clasificados y evaluados únicamente *post eventum*, a la luz de una comprensión ulterior y más compleja.³¹

Ahora bien, en cierto sentido, la clasificación y evaluación de las creencias y conceptos azande requiere de "una comprensión más compleja" de la que se encuentra en la cultura azande; ya que la clasificación y evaluación aquí problematizadas son actividades filosóficas complejas. Pero esto no quiere decir que las formas de *vida* azande tengan que clasificarse y evaluarse de la manera como asegura MacIntyre: en términos de ciertas formas de vida específicas que pueden encontrarse en nuestra cultura, según estén o no estén a la altura de lo que se requiere dentro de éstas. MacIntyre confunde la complejidad del interés en la clasificación con la de los conceptos empleados en nuestro trabajo de clasificación. Nos interesa entender cómo la magia azande se relaciona con la ciencia; los conceptos de

esta comparación son muy complejos; pero esto no significa que tengamos que ver las prácticas azande menos complejas a la luz de las prácticas más complejas de nuestra propia cultura, como la ciencia -sino más bien, tal vez, como una forma más primitiva de ella-. MacIntyre critica justamente a Sir James Frazer por haber impuesto la imagen de su propia cultura a otras más primitivas; pero esto es exactamente lo que el mismo MacIntyre está haciendo aquí. Es extremadamente difícil para un miembro de una sociedad compleja ver una sencilla y primitiva forma de vida: de alguna forma debe desechar su propia visión desde la complejidad, un proceso que es, tal vez, el más complejo. O, más bien, la distinción entre complejidad y simplicidad se vuelve inservible en este caso.

Puede ser cierto, como dice MacIntyre, que los azande no reconozcan las categorías de ciencia y no-ciencia. Pero el relato de Evans-Pritchard muestra que sí tienen una distinción de trabajo bastante clara entre lo técnico y lo mágico. No es que un azande particular pueda confundir a veces las categorías, ya que estas confusiones pueden darse en cualquier cultura. Un hecho mucho más importante de destacar, es que nosotros no tenemos inicialmente una clasificación que se parezca ni remotamente a la categoría azande de magia. Y puesto que queremos entenderla, tenemos la obligación de ampliar nuestro modo de comprender, de tal manera que le abramos un espacio a la categoría azande, en lugar de insistir en verla en términos de nuestra propia distinción preestablecida entre ciencia y no-ciencia. Ciertamente, la clase de comprensión que buscamos exige que veamos la categoría azande en relación con nuestras propias categorías ya sobreentendidas. Pero esto no significa ni que sea correcto "evaluar" la magia con criterios destinados a otras categorías, ni nos da una pista de cuál de nuestras categorías proveerá el

mejor punto de referencia para entender el sentido de las prácticas azande.

MacIntyre advierte que quienes clasifiquen y evalúen los ritos de los azande en relación con sus cosechas tomando como referencia los criterios y estándares de la ciencia y la tecnología, se expondrán a serias críticas. Él piensa que la "creencia" azande es una clase de *hipótesis*, del mismo nivel que la creencia de un inglés en que la intensa lluvia que hemos tenido se debe a las explosiones atómicas.³² MacIntyre cree estar aplicando esta definición como si fuera un concepto neutro de "A afectando a B", que es igualmente aplicable tanto a la magia azande como a la ciencia occidental. De hecho, sin embargo, aplica el concepto que a él le es familiar, el que obtiene su significado de su uso en contextos científicos y tecnológicos. No hay ninguna razón para suponer que el concepto mágico azande de "A afectando a B" tenga en lo más mínimo el mismo significado. Por el contrario, ya que los azande, de hecho, aplican algo muy similar a nuestro concepto técnico -aunque tal vez de una forma más primitiva- en el transcurso de sus experiencias prácticas, y dado que su actitud y pensamiento acerca de los ritos mágicos son muy distintos de aquellos que tienen que ver con sus medidas tecnológicas, existen todas las razones para pensar que su concepto de "influencia" mágica es distinto. Quizás esto se acepte más fácilmente si se recuerda que, incluso en nuestra propia cultura, el concepto de influencia casual no es de ninguna forma monolítico: cuando hablamos, por ejemplo, de "lo que hizo que Juan se casara", no decimos lo mismo que cuando hablamos de "lo que hizo que el avión se estrellara"; no quiero decir simplemente que los eventos de los cuales hablamos sean de clases diferentes, sino que también la relación entre los eventos es diferente. Así, no debería ser difícil aceptar que en una sociedad con instituciones y formas de vida bastante distintas a las nuestras pueda haber conceptos de "influencia casual" que se comporten de manera aun más diferente.

Pero no quiero decir que seamos incapaces de encontrar formas de pensamiento en nuestra propia sociedad que nos ayuden a ver a la institución azande más claramente. Sólo pienso que la dirección en la que debemos mirar es distinta de la que sugiere MacIntyre. Evidentemente la naturaleza de la vida azande es tal que resulta de gran importancia para ellos el éxito de sus cosechas. Evidentemente también ellos aprovechan toda clase de medidas "tecnológicas" dentro de sus capacidades, para asegurar que las cosechas en verdad prosperen. Pero ésta no es razón para ver sus ritos mágicos como otro paso frustrado. La importancia que un hombre otorga a algo se muestra en múltiples formas: no meramente

en las precauciones que tome para salvaguardar esa cosa. Él querría asumir la importancia atribuida de una manera muy distinta: contemplándola, obteniendo un sentido de su vida en relación con ella. Quizás desee, en cierto sentido, liberarse de una dependencia con respecto a ella. No quiero decir que con ello esté asegurándose de que aquello no lo decepcione, porque la cuestión es que la decepción es aquí una contingencia incontrolable. Lo importante es que debería entender eso y aceptarlo. Por supuesto, entender meramente eso no es aceptarlo, aunque tal vez es una condición necesaria para hacerla, ya que un hombre podría paralizarse y aterrorizarse con la mera contemplación de tal posibilidad. Debe ver que todavía puede continuar, incluso si es decepcionado por aquello que ha llegado a ser de importancia vital para él; y debe ordenar su vida de tal forma que pueda continuar en tales circunstancias. Hago hincapié una vez más en que no me refiero a esto en el sentido de volverse "tecnológicamente independiente", ya que desde el punto de vista actual la independencia tecnológica es otra forma de dependencia. La tecnología destruye algunas dependencias pero siempre crea nuevas, que pueden ser más violentas -porque son más difíciles de entender- que las anteriores. Esto debería ser particularmente evidente para nosotros.³³

En las culturas judeocristianas la concepción de "hágase Su Voluntad", tal como se desarrolló en la historia de Job, es por supuesto central en lo que estoy discutiendo, porque es central en las plegarias cristianas de súplica, que pueden ser consideradas, desde cierto punto de vista, como aquello que libera al creyente de la dependencia por la que está suplicando.³⁴ Las plegarias no pueden desempeñar este papel si son consideradas como un medio que influye en los resultados, ya que en este caso el que reza todavía es dependiente de los resultados. Él se libera a sí mismo de esto al reconocer su completa dependencia de Dios, que es completamente distinta de cualquier otra dependencia de resultados, precisamente porque Dios es eterno y los resultados provenientes de él son fortuitos.

No digo que los ritos mágicos azande sean completamente iguales a las plegarias cristianas por la actitud positiva a las eventualidades que ambas expresan. Lo que sí sugiero es que igualmente expresan, o pueden expresar, una actitud hacia las eventualidades; es decir, la que entraña el reconocimiento de que la vida de uno está sujeta a eventualidades, en lugar de intentar controlarlas. Para caracterizar esta actitud más específicamente, debería notarse cómo los ritos azande resaltan la importancia de ciertos rasgos fundamentales de su vida, algo que MacIntyre ignora. MacIntyre se concentra implícitamente en la

relación de los ritos con el consumo, pero tenemos en las nociones azande de brujería un drama de resentimientos, maldades, revancha, expiación, donde existen formas de enfrentarse (simbólicamente) con los infortunios y su efecto disruptivo en la relación del hombre con sus compañeros, con medios en que la vida puede continuar a pesar de esas disrupciones.

¿Cómo se relaciona mi enfoque en este caso con las discrepancias generales que he expuesto frente al relato de MacIntyre acerca del sentido de las reglas y convenciones que se siguen en una forma de vida extraña? MacIntyre habla como si nuestras propias reglas y convenciones fueran algún paradigma de lo que es que las reglas y convenciones tengan un sentido, de tal manera que el único problema que surge es el de tomar en cuenta el sentido de las reglas y convenciones en cualquier otra sociedad. Pero de hecho, por supuesto, el problema es el mismo en relación con nuestra propia sociedad, como lo es frente a cualquier otra; nuestras reglas y convenciones no son más inmunes que otras al peligro de ser o de convertirse en inútiles. No puede darse una explicación así de estas cuestiones, simplemente en términos de cualquier conjunto de reglas y convenciones, de las nuestras o de las de otro cualquiera; es necesario que consideremos la relación del conjunto de reglas y convenciones con algo más. En mi discusión de los ritos mágicos azande traté de relacionar los ritos mágicos con un sentido del significado de la vida humana. Esta noción es, creo, indispensable para cualquier explicación de lo que implica la comprensión y el aprendizaje de una cultura extraña; debo ahora tratar de decir más acerca de esto.

En una discusión del uso filosófico de Wittgenstein de los juegos del lenguaje,³⁵ Rush Rhees señala que el tratar de explicar la intencionalidad del lenguaje sólo en términos de juegos de lenguaje aislados es omitir la importancia del hecho de que las formas de hablar no están aisladas entre sí, ni en sistemas de reglas mutuamente excluyentes. El sentido de lo que se dice en un contexto, por el uso de una cierta expresión, depende de los usos de esa expresión en otros contextos (diferentes juegos de lenguaje). Los juegos de lenguaje son empleados por hombres que tienen diferentes facetas -vidas que incluyen una gran variedad de intereses distintos, que tienen mutuamente toda clase de relaciones-. Debido a ello, lo que alguien dice o hace puede marcar una diferencia no meramente en la realización de la actividad en la que se ocupa en ese momento, sino en su vida y en la vida de otras personas. Si alguien ve el sentido de lo que está haciendo, dependerá, entonces, de si es capaz de ver cualquier unidad en sus variados

intereses, actividades y relaciones con otros hombres; la clase de sentido que vea en su vida dependerá de la naturaleza de esta unidad. La habilidad de ver esta clase de sentido en la vida no depende meramente del individuo interesado, aunque esto no quiere decir que no dependa de él en absoluto, depende también de las posibilidades de obtener tal sentido a partir de lo que la cultura en la que vive le proporciona o no.

Al estudiar otras culturas no sólo podemos aprender distintas posibilidades de hacer las cosas, otras técnicas. Es mucho más importante que podamos aprender otras posibilidades de darle sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la importancia que puede tener para alguien el desarrollo de ciertas actividades, al tratar de contemplar el sentido de su vida como un todo. Esta dimensión es precisamente la que pierde MacIntyre en su estudio de la magia azande; la puede ver sólo como una técnica (frustrada) de producción de bienes para el consumidor. Pero las cosechas azande no son sólo objetos potenciales de consumo: la vida que llevan, sus relaciones con sus compañeros, sus oportunidades de actuar decentemente o de hacer maldades, todo ello puede emanar de su relación con las cosechas. Los ritos mágicos constituyen una forma de expresión en la que estas posibilidades y peligros pueden contemplarse y reflejarse -y tal vez, también transformarse y profundizarse-. La dificultad que encontramos para entender esto no se debe meramente a su lejanía con la ciencia, ése es sólo un aspecto de la dificultad generalizada que encontramos -ilustrada por el procedimiento de MacIntyre-, de pensar estas cuestiones sólo en términos de "eficiencia de producción" -producción, es decir, para el consumo-. Esto, una vez más, es un síntoma de lo que Marx llamó la "alienación", característica del hombre en la sociedad industrial -aunque las propias confusiones de Marx acerca de las relaciones entre producción y consumo son otros síntomas de esa misma alienación-. Nuestra visión miope con respecto al sentido de las formas de vida primitivas es un corolario del sinsentido de gran parte de nuestra propia vida.

Ahora he ligado explícitamente mi discusión acerca del "sentido" de un sistema de convenciones con concepciones de bueno y malo. Mi objetivo no es moralizar, sino sugerir que el concepto de aprender de, que está presente en el estudio de otras culturas, está íntimamente ligado al concepto de sabiduría. No sólo nos enfrentamos a diferentes técnicas, sino a nuevas posibilidades de bueno y malo, en relación con las cuales los hombres puedan aceptar la vida. Una investigación de una sociedad dentro de esta dimensión puede de hecho requerir de una investigación



muy detallada de técnicas alternativas (por ejemplo, de producción), siempre y cuando transite guiada por la luz que arroja sobre esas posibilidades de lo bueno y lo malo. Un muy buen ejemplo de la clase de investigación a la que me refiero es el análisis de técnicas de producción de las fábricas modernas de Simone Weil en *Oppression and Liberty*, que no es una contribución a la administración de empresas, sino parte de una investigación de la forma peculiar que lo malo de la opresión toma en nuestra cultura.

Al decir esto, sin embargo, parecería sólo estar elevando a un *nuevo* nivel la dificultad que MacIntyre plantea de cómo relacionar nuestras propias concepciones de racionalidad con las de otras sociedades. Aquí la dificultad concierne tanto a la relación entre nuestras propias concepciones de lo bueno y lo malo, como a las propias de otras sociedades. Una investigación completa requeriría, por tanto, de una discusión del relativismo ético en este punto. He tratado de mostrar algunas de las limitaciones del relativismo en un documento anterior.³⁶ Cerraré el presente ensayo con algunos comentarios que son suplementarios a eso.

Quisiera señalar que la sola concepción de la vida humana entraña ciertas nociones fundamentales -que yo llamaré "nociones limitantes" -que tienen una dimensión ética obvia, y de hecho, en un sentido, determinan el "espacio ético" dentro del cual pueden ejercerse las posibilidades del bien y del mal en la vida humana. Las nociones que aquí discutiré muy brevemente corresponden estrechamente a aquellas a partir de las cuales Vico fundamentó su idea de ley natural, donde pensó que estaba la posibilidad de entender la historia humana: en el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales. Su importancia aquí es que están involucradas ineludiblemente en la *vida* de cualquier sociedad conocida, de forma tal que nos da una pista de dónde buscar si nos intriga el sentido de un extraño sistema de instituciones. Las formas específicas que toman estos conceptos, las instituciones particulares en las que se expresan, varían muy considerablemente de una sociedad a otra; pero su posición central dentro de las instituciones de una sociedad es y debe ser un factor constante. Al tratar de entender la vida de una sociedad extraña, será de suma

importancia tener claro de qué forma estas nociones entran a formar parte de ella. La práctica real de los antropólogos sociales corrobora esto, aunque no sé cuántos de ellos les atribuyan la misma importancia que yo les atribuyo.

Aquí hablo de un "límite" porque esta noción es una de las nociones que le dan forma a lo que nosotros entendemos por "vida humana"; y porque una preocupación con preguntas planteadas en términos de éstas me parece constitutiva de lo que entendemos por "moralidad" de una sociedad. Al decir esto estoy, por supuesto, en desacuerdo con esos filósofos morales que han hecho de las actitudes de aprobación y de desaprobación, o algo similar, lo fundamental en la ética, y quienes han sostenido que los objetos de esas actitudes eran conceptualmente *irrelevantes* para la concepción de moralidad. Desde este punto de *vista*, podría haber una sociedad en la cual las actitudes se clasificaran a partir de preguntas acerca de las relaciones entre los sexos; y que para tipificar esas diferencias se recurriera, por ejemplo, al tamaño de la cabellera. Esto me parece incoherente. En primer lugar, habría una confusión al clasificar como "moral" a una preocupación de esta naturaleza, por más pasionalmente que se sienta. La historia de Sansón en el Antiguo Testamento, más que rechazar, confirma esta versión, ya que la prohibición de cortarle el pelo está, por supuesto, relacionada con mucho más; y en forma singular con cuestiones acerca de las relaciones sexuales. Pero en segundo lugar, si se piensa que todas éstas son meras sutilezas verbales, diré que no me parece convencional que la trinidad de T. S. Eliot de "nacimiento, copulación y muerte" tenga que pertenecer a esas profundas zonas de la naturaleza humana. No quiero decir que se convirtieron en lo que son por fuerzas psicológicas y sociológicas fundamentales, aunque esto sin duda es cierto. Pero quiero decir además que la mera noción de la vida humana está limitada por estas concepciones.

A diferencia de las bestias, los hombres no sólo viven sino que tienen también una concepción de la vida. Esto no es algo que se añada simplemente a su existencia; más bien, es lo que cambia el sentido de la palabra "vida" cuando se aplica a los hombres. Ya no es equivalente a la "existencia animada". Cuando hablamos de la vida del hombre podemos preguntar cuál es la forma correcta de vivir, qué cosas son más importantes en la vida, si la vida tiene algún sentido, y si sí, qué.

Tener una concepción de la vida es tener también una concepción de la muerte. Pero del mismo modo que la "vida" no es igual a la existencia animada, tampoco la "muerte" es lo mismo que el fin de la existencia animada. Mi concepción de la muerte de

un animal es la de un evento que tendrá lugar en el mundo; tal vez lo observe -y mi vida continuará- Pero cuando hablo de "mi muerte", no aludo sólo a un evento futuro en mi vida.³⁷ No estoy ni siquiera hablando de un evento en la vida de cualquier otro. Estoy hablando del término de mi mundo. Es decir, del fin de mi capacidad para hacer el bien o el mal. No es sólo que de hecho yo ya no sea capaz de hacer el bien o el mal después de mi muerte: mi mero concepto de lo que es ser capaz de hacer el bien o el mal está estrechamente unido con mi concepto de mi vida como algo cuyo límite es la muerte. Si la ética es una preocupación por la manera correcta de vivir, entonces, evidentemente, la naturaleza de esta preocupación debe ser profundamente afectada por el concepto de vida como algo que finaliza en la muerte. La actitud frente a la vida de uno es al mismo tiempo una actitud frente a la muerte de uno.

Este punto se ilustra muy bien con un dato antropológico que MacIntyre confiesa ser incapaz de entender.

Según Spencer y Gillen algunos aborígenes llevan consigo un palo o una piedra que es tratada como si fuera o personificara el alma del individuo que lo carga. Si se pierde el palo o la piedra el individuo se unge a sí mismo, de la misma forma que se ungen los muertos. ¿Tiene sentido el concepto de "llevar consigo la propia alma"? Por supuesto, podemos redescubrir lo que los aborígenes están haciendo y darle sentido, y quizás Spencer y Gillen (y Durkheim que los sigue) describieron erróneamente lo que ocurre. Pero si sus relatos no son erróneos, aquí nos topamos con una pared, en lo que concierne al significado, aunque sea fácil dar las reglas para el uso del concepto.³⁸

MacIntyre no dice por qué considera "completamente incoherente" el concepto de llevar el alma de uno mismo en un palo. Probablemente está influido por el hecho de que sería difícil entender una acción como ésta si fuera ejecutada por un inglés o un estadounidense del siglo XX; y por el hecho de que el alma no es un objeto material como una hoja de papel y no puede, por lo tanto, ser llevada en un palo como puede hacerse con una hoja de papel. Pero no me parece tan difícil ver el sentido de la práctica, aun con lo poco que se dice acerca de ella. Supongamos que un enamorado, en nuestra sociedad, lleva consigo el retrato o un mechón del cabello de su amada, que simboliza para él su relación con ella y que ese hecho cambie la relación en todas sus formas: por ejemplo, intensificándola o diluyéndola. Supóngase que cuando el amado pierde el mechón se siente culpable y le pide perdón a su amada: podría hacerse un paralelismo aquí con la práctica aborigen de unirse a sí mismo cuando "pierde su alma" o Y, ¿hay

necesariamente algo irracional en cualquiera de estas prácticas? ¿Por qué no debería considerar el amado, su descuido, al perder el mechón, como una especie de traición de parte de su amada? Imagínese cómo se sentirían los esposos y esposas con la pérdida de su anillo de compromiso. El aborigen evidentemente está expresando una preocupación por su vida vista como un todo en esta práctica; el unguimiento muestra la inminente relación entre esta preocupación y la contemplación de la muerte. Tal vez es esta práctica la que le hace posible esta preocupación, al igual que los sacramentos religiosos hacen posibles ciertas clases de preocupaciones. El punto es que una preocupación por la vida de uno concebida como un todo, incluida la concepción limitante de la propia muerte, sólo puede expresarse de forma cuasisacramental. La índole de la preocupación se muestra en la del sacramento.

El sentido en que hablé también del sexo como un "concepto limitante" tiene que ver una vez más con el concepto de la vida humana. La vida de un hombre es la vida de un hombre, y la vida de una mujer es la vida de una mujer: la masculinidad y la feminidad no son sólo componentes en la vida, son su modo. Adaptando el comentario de Wittgenstein acerca de la muerte, yo diría que la masculinidad no es una experiencia en el mundo, sino mi forma de experimentar el mundo. Ahora bien, los conceptos de masculinidad y de feminidad, por obvias razones, se necesitan mutuamente. Un hombre es un hombre en relación con las mujeres; y viceversa.³⁹ Aunque la forma que toma la relación de un hombre con las mujeres es de una importancia fundamental por la significación que tal relación le pueda dar a su propia vida. La identificación de la moralidad con la moral sexual ciertamente es vulgar; pero es una vulgarización de una verdad importante.

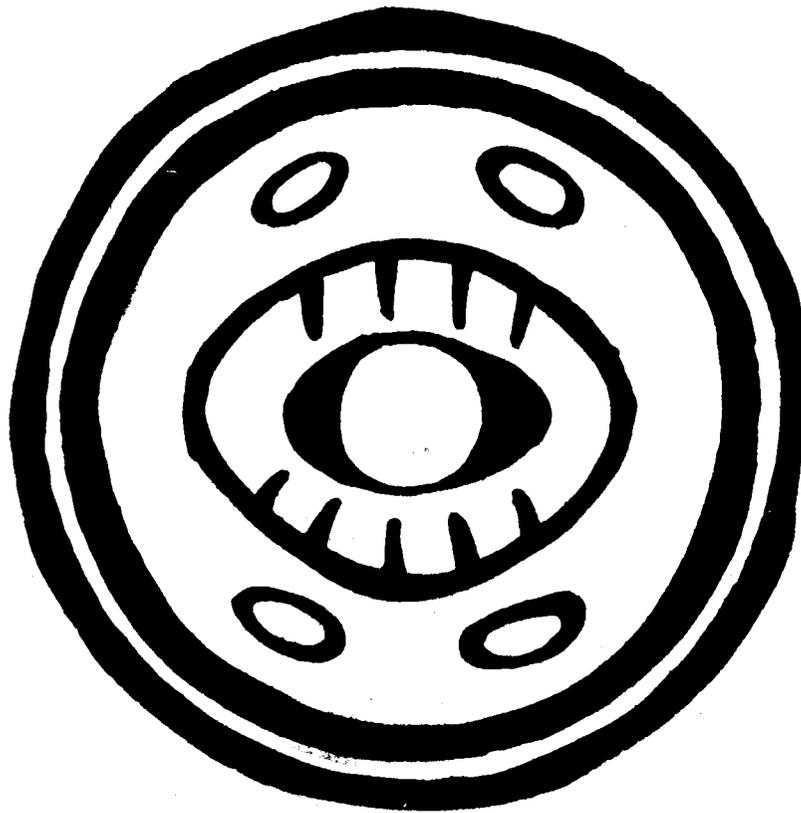
El carácter limitante del concepto del nacimiento está evidentemente relacionado con los puntos que he esbozado considerando la muerte y el Sexo. Por un lado, mi nacimiento no es en mi vida mayor acontecimiento que mi muerte; y a través de mi nacimiento se fijan límites éticos para mi vida en forma bastante independiente de mi voluntad: yo estoy, desde el inicio, en relaciones específicas con otras personas, de las que provienen obligaciones que no pueden ser sino éticamente fundamentales.⁴⁰ Por otro lado, el concepto de nacimiento está ligado fundamentalmente al de las relaciones entre los sexos. Esto sigue siendo cierto, no obstante lo mucho o lo poco que se sepa en una sociedad acerca de la contribución de los hombres y las mujeres para la procreación; ya que sigue siendo cierto que el hombre nace de una mujer y no de un hombre. Esto, entonces, añade una nueva dimensión a las instituciones

éticas en las que se expresan las relaciones entre los sexos.

En estos últimos breves comentarios, sólo he tratado de enfocar mi atención en cierta dirección. He querido señalar que las formas de estos conceptos limitantes serán necesariamente un rasgo importante de cualquier sociedad humana, y que las concepciones del bien y del mal en la vida humana estarán necesariamente relacionadas con esos conceptos. En cualquier intento de entender la vida de otra sociedad, por lo tanto, siempre debe asignarse un lugar central a la investigación de las formas que toman estos conceptos -su papel en la vida de la sociedad-, y proveer una base en la que la comprensión pueda construirse.

Y ya que las naciones han sido hechas por los hombres, veamos en qué instituciones siempre ha habido acuerdo, ya que éstas nos llevarán a conocer los principios universales y eternos (como los que toda ciencia debe tener) bajo los que todas las naciones fueron fundadas y todavía se conservan como tales.

Observamos que todas las naciones, tanto bárbaras como civilizadas, aunque fueron fundadas separadamente debido a que eran remotas unas de otras en tiempo y espacio, mantienen tres costumbres humanas: tienen alguna religión, celebran matrimonios formales, entierran a sus muertos. Y en ninguna nación, por más salvaje y cruel que sea, ninguna acción humana se realiza con ceremonias más complejas y solemnidad más sagrada que los ritos de la religión, el matrimonio y la muerte. Y siguiendo el axioma según el cual "las ideas uniformes, nacidas en pueblos desconocidos entre sí, deben tener un fundamento común de verdad", colegimos que debió de ser dictado a todas las naciones, pues desde estas instituciones empezó la humanidad en todas ellas, y, por lo tanto, deben ser custodiadas devotamente por todos, de tal modo que el mundo no vuelva a ser salvaje. Por esta razón hemos tomado estas tres prácticas eternas y universales como los primeros principios de esta ciencia".⁴¹



Notas

* Este trabajo se publicó primeramente en la *American Philosophical Quarterly*. 1. 1964. pp. 307-24.

1 Londres y Nueva York, 1958 [traducido como *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972].

2 Oxford. 1937 [publicado en español por Anagrama. Barcelona, 1976].

3 En este punto el antropólogo muy probablemente empezará a hablar de la 'función social' de la institución que examina. Hay muchas preguntas importantes que deben plantearse acerca de las explicaciones funcionales y de sus relaciones con las cuestiones discutidas en este ensayo: pero aquí no podemos abordar más estas cuestiones.

4 E.E. Evans-Pritchard. "Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts*. Universidad de Egipto, 1934.

6 Ciertamente, una forma de expresar el sentido de la historia de Job es decir que en ella Job se muestra como extraviado al ser inducido a hacer de la realidad y de la bondad de Dios dependientes de cuanto sucede.

7 R.G. Collingwood. *Principles of Art*. (Galaxy Books). Oxford, 1958. p.67.

8 *Wlthcraft. Oracles and Magic among the Azande*. p.64.

9 Las cursivas son mías en toda esta cita.

10 *Op. cit.*. p.12.

11 Para más críticas a Pareto véase Peter Winch. *The Idea of a Social Science*, pp. 95-111

12 Itálicas de Evans-Pritchard.

13 *Op. cit.*. p.72.

14 *Ibid.*, p.139.

15 Wittgenstein. *Tractus Logico-Philosophicus*. 5.6-5.61

16 Evans-Pritchard. *op. cit.*. p.194.

17 Discutiré este punto de una manera más general en la parte II.

18 *Ibid.*. p.24.

19 *Ibid.*. p.25.

20 Wittgenstein. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Pt.II. Para. 77. Toda la discusión de Wittgenstein de la "contradicción" en las matemáticas es directamente relevante con la cuestión que estoy discutiendo.

21 Nótese que no he dicho que las concepciones azande de la brujería no tengan nada que ver con la comprensión del mundo. La cuestión es que aquí se incluye una forma distinta del concepto de comprensión.

22 Publicado también con otros trabajos en John Hick (ed.). *Faith and the Philosophers*. Macmillan. London. 1964.

23 Editado por Peter Laslett y W.G. Runciman, Blackwell. Oxford. 1962.

24 *Ibid.*, p.58.

25 *Ibid.*, p.60.

26 *Ibid.* P.61

27 Pp. 57-65: 91-94: 121-23. 28

Véase arriba nota 22.

29 No discutiré aquí lo que nos justifica decir esto.

30 *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* Arriba. 69.

31 *Ibid.*

32 En lo que sigue a continuación me han ayudado indirecta, pero enormemente, algunas notas inéditas hechas por Wittgenstein sobre Frazer, las cuales me mostró muy amablemente Mr Rush Rhees [véase Ludwig Wittgenstein. *Comentarios sobre La rama dorada*, IIF-UNAM. México, 1985]; y también algunos comentarios dispersos acerca del folklore en *The Notebooks* de Simone Weil, London. 1963.

33 Este punto lo desarrolló de una manera muy hermosa Simone Weil en su ensayo sobre "The Analysis of Oppression" en: *Oppression and Liberty*. London. Routledge and Kegan Paul. 1958.

34 Me ayudó a ver este punto D.Z. Philips. *The Concept of Prayer*. London y New York. 1965.

35 Rush Rhees. "Wittgenstein's Builders". *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 20. 1960. pp.171-86.

36 Peter Winch. "Nature and Convention". *Proceedings of the Aristotelian Society*. vol. 20. 1960. pp.231-52.

37 Cf. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.431 - 6.431I.

38 En *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*

39 Estas relaciones, sin embargo, no son simples contrarios. Véase Georg Simmel. "Das Relative una das Absolute im Geschlechter-Problem" en: *Philosophische Kultur*, Leipzig. 1911.

40 Por esta razón, entre otras, pienso que A.I. Melden está equivocado al decir que las obligaciones y derechos de un niño no tienen directamente nada que ver con la genealogía física. Cf. Melden. A.I.. *Rights and Right Conduct*. Blackwell. Oxford. 1959.

41 Giambattista Vico, *The New Science*, paras. 332-333.