

LA HERMENÉUTICA CARITATIVA DE PETER WINCH

Ángel Guillermo Alayón

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Nos hemos planteado como problema dar respuesta a la siguiente interrogante: ¿en qué consiste la comprensión hermenéutica para Peter Winch? La articulación de esta respuesta la hemos llevado adelante desde “la polémica Habermas-Winch relativa al estatus de la racionalidad científica”. La justificación de esta decisión tiene que ver, por una parte, con el hecho de ser este autor, a nuestro juicio, el más conspicuo representante de lo calificado por nosotros como el “deslizamiento” –en lo referente a la polémica explicación vs. comprensión– desde las posiciones analíticas hacia las posiciones comprensivas hermenéuticas. Por la otra, en virtud del análisis de las tesis de Winch, se puede arrojar luz en relación con los problemas planteados por el “relativismo cultural” y su propuesta implícita concerniente a la existencia de “estándares alternativos de racionalidad”.

Palabras clave: explicación, comprensión, Hermenéutica, Relativismo cultural, racionalidad científica.

ABSTRACT

THE CHARITABLE HERMENEUTICS OF PETER WINCH

We have considered as an issue to answer the following question: what is the hermeneutic understanding about for peter winch? we have carried forward the articulation of this answer since “the controversy habermas-winch concerning the status of the scientific rationality”. on the one hand, this decision’s justification has to do with the fact that this author is, in our opinion, the most conspicuous representative of what we describe as the “slide” – regarding the controversy about explanation vs. comprehension – from analytic positions to hermeneutic comprehensive positions. on the basis of winch’s thesis, on the order hand, we can shed light on the problems raised by the “cultural relativism” and its implicit proposal concerning “the existence of alternative standards of rationality”.

Key words: explanation, understanding, hermeneutics, cultural relativism, scientific rationality.

RÉSUMÉ

L'HERMENEUTIQUE CARITATIF DE PETER WINCH

En tant qu'un problème, nous cherchons à répondre à la question suivante : En quoi consiste la compréhension herméneutique para Peter Winch ? Nous avons fait avancer l'articulation de cette réponse depuis « La polémique Habermas-Winch concernant le statut de la rationalité ». D'une part, la justification de cette décision est liée au fait que cet auteur soit, d'après nous, le plus illustre représentant de ce que nous considérons comme « le glissement » - en ce qui concerne la polémique explication vs. Compréhension -, en partant des positions analytiques vers les positions compréhensives herméneutiques. D'autre part, on peut faire la lumière en vertu de l'analyse de la thèse de Winch sur les problèmes posés par le « relativisme culturel » et sa proposition implicite qui concerne l'existence de « normes alternatives de rationalité ».

Mots-clé: explication, compréhension, herméneutique, relativisme culturel, rationalité scientifique.

RESUMO

A HERMENÉUTICA CARITATIVA DE PETER WINCH

Propusemos-nos como problema dar resposta à seguinte interrogante: ¿em que consiste o entendimento hermenéutica para Peter Winch? A articulação desta resposta levámo-la adiante desde “a polémica Habermas-Winch relativa ao status da racionalidade científica”. A justificativa desta decisão tem que ver, por uma parte, com o fato de ser este autor, a nosso julgamento, o mais conspicuo representante do qualificado por nós como o “deslizamento” –no referente à polémica explicação vs. entendimento– desde as posições analíticas para as posições compreensivas hermenéuticas. Pela outra, em virtude da análise das teses de Winch, pode ser arrojado luz em relação com os problemas propostos pelo “relativismo cultural” e sua proposta implícita relativo à a existência de standards alternativos de racionalidade.

Palavras chave: explicação, entendimento, Hermenéutica, Relativismo cultural, Racionalidade científica.

1. INTRODUCCIÓN

Nos planteamos como problema fundamental la siguiente interrogante: ¿en qué consiste, para Peter Winch, la comprensión hermenéutica?¹ La articulación de la respuesta a esta pregunta la llevamos adelante desde lo calificado por nosotros como “la polémica Habermas-Winch relativa al estatus de la racionalidad científica”².

Asimismo, este trabajo se inscribe dentro de una línea de investigación más amplia, y en proceso de desarrollo, que tentativamente hemos intitulado “¿Qué es una comprensión hermenéutica *bona fide*?” Mediante ella pretendemos abordar, entre otras interrogantes, la siguiente: ¿cómo saber, entre dos comprensiones hermenéuticas de un mismo hecho o acontecimiento social, cuál de ellas es más confiable? Responder a este tipo de preguntas es importante por cuanto va a incidir, de manera determinante, en aquella respuesta que pueda llegar a darse a la pregunta relativa a cuál es el estatus epistemológico de la comprensión hermenéutica.

Por otra parte, en lo concerniente a los problemas epistemológicos de las ciencias sociales, seguimos convencidos de que el esquema ofrecido por G. H. von Wright en *Explicación y comprensión* (1970)³, la contraposición entre “la tradición aristotélica” y “la tradición galileana”, permite ordenar la discusión al permitir, por una parte, agrupar en cada una de estas tradiciones a las diversas

¹ Desde nuestro punto de vista, fundamentado en autores como Dilthey, Gadamer y Habermas, entre otros, toda comprensión es necesariamente hermenéutica. Esto no significa, empero, que pueda establecerse una relación de igualdad o sinonimia entre estos dos términos, por cuanto el segundo de ellos –hermenéutica–, se refiere a la reflexión en torno a cómo procede el primero.

² Con esta expresión nos referimos a la crítica formulada por Habermas (1989, vol. I, pp. 70-99) a Winch.

³ Por supuesto, existen otros esquemas posibles. Por ejemplo, Richard A. Shweder, en su artículo “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, contenido en *El surgimiento de la antropología postmoderna*, a cargo de Clifford Geertz, usará la contraposición entre iluministas y románticos, para abordar las respuestas dadas a la interrogante relativa al “lugar” ocupado por la racionalidad, la irracionalidad y la no racionalidad en los asuntos humanos. En relación a la pareja de términos en cuestión nos dice: “utilizo los términos ‘iluminista’ y ‘romántico’ para identificar patrones de pensamiento, conglomerados de ideas y conjuntos de supuestos que creo están disponibles, tanto intuitiva como autorreflexivamente, a lo largo de la historia de la mente” (Shweder, 1992, p. 78).

posiciones epistemológicas existentes sin desdibujar en lo esencial a ninguna de ellas y, por la otra, destacar sus aspectos más importantes al conectarlas a sus respectivas tradiciones históricas⁴.

Además, el esquema también permite justificar, con todo derecho, la necesidad de reexaminar las tesis de Peter Winch, por cuanto con este autor, hoy un tanto olvidado, se pone claramente de manifiesto el “deslizamiento” iniciado desde la tradición galileana —representada por las filosofías analíticas de la segunda mitad del siglo XX—, hacia las posiciones de tradición aristotélicas —representadas, a su vez, por las posiciones crítico-hermenéuticas y fenomenológicas del mismo período histórico—. Como consecuencia de este deslizamiento, Peter Winch tomó partido decididamente, en lo referente a los problemas epistemológicos propios de las ciencias sociales, por la comprensión en relación al método para estas áreas de investigación. Curiosamente, la justificación de esta decisión la lleva a cabo mediante señalamientos críticos dirigidos a las tesis de J. S. Mill.

Por otra parte, aclarar los aspectos fundamentales de la propuesta comprensiva de Winch permitiría establecer los criterios para reconocer el grado de confiabilidad de una *hermeneia* en particular. Es decir, cuáles criterios utilizar para decidir, entre dos comprensiones de un mismo hecho o acontecimiento social, cuál de ellas es más confiable. Así pues, la interrogante que atraviesa estas páginas, desde la primera hasta la última, es la siguiente: ¿qué es una comprensión *bona fide* para Peter Winch?

⁴ La expresión “tradición aristotélica vs. tradición galileana”, hace referencia a la oposición entre “explicación teleológica” y “explicación causal” respectivamente. Empero, Von Wright en relación a esto nos llama la atención sobre los términos teleológico y causal, en cuanto referidos a Aristóteles y Galileo, podrían no hacer justicia a estos autores. Por ejemplo, no todas las explicaciones endosables a Aristóteles son, estrictamente, teleológicas. Ellas, más bien, solían hacer referencias a “facultades” o “potencias” asociadas a la esencia de alguna sustancia. No obstante —insiste Von Wright—, tales explicaciones pueden ser, mediante un procedimiento analógico, asociadas a las explicaciones genuinamente teleológicas, por cuanto resultan más bien explicaciones conceptuales que causales (Von Wright, 1970, p. 16. Cfr. nota a pie 6). En referencia al *role* jugado por la explicación causal en el *corpus* acontece algo similar. Ellas no siempre son, en sentido estricto, explicaciones causales. Más bien, vienen formuladas en términos de leyes que relacionan fenómenos determinados métricamente y numéricamente a partir de distintos determinables genéricos. Esto significa que tales explicaciones son congruentes con el modelo de explicación nomológico y, en este sentido, difieren de las explicaciones teleológicas (Von Wright, 1970, p. 19. Cfr. nota a pie 6).

Ahora bien, hablar de un tipo de comprensión que pueda ser calificada de *bona fide*, es en esencia plantearse el problema de la validación del conocimiento obtenido mediante procedimientos hermenéuticos. ¿Es posible tal validación?, ¿cuáles son las condiciones a cumplir para que tal validación sea posible?, es decir, ¿es posible una comprensión hermenéutica *bona fide* y vinculante? Aquí, por supuesto, se plantea el problema de cuál criterio utilizar para, entre dos o más interpretaciones logradas mediante procedimientos “comprensivos-hermenéuticos” de un hecho o acontecimiento social, poder calificar a una de ellas como la mejor en el sentido de proporcionar un mayor logro cognoscitivo y racionalmente defendible. Por lo pronto, todo parece indicar que la calidad de una interpretación, lograda mediante procedimientos hermenéuticos, viene determinada, en primera instancia, por los recursos conceptuales de los cuales dispone el intérprete. Si esto es así, entonces debemos admitir que el trabajo interpretativo debe variar de un intérprete a otro e incluso, aun en el caso de un mismo intérprete, a medida que evolucionan sus propios recursos. Todo esto nos obliga a tener en cuenta que toda interpretación lograda mediante procedimientos hermenéuticos, debe mostrarse como un trabajo de mediación entre los hechos o acontecimientos sociales estudiados –en cuanto los mismos se expresan necesariamente en forma discursiva– y el público al cual el intérprete se dirige. La cualidad interpretativa dependerá entonces tanto de la cercanía y de la densidad de la interacción con el discurso estudiado, como del espíritu crítico con el cual el intérprete analiza sus propios recursos conceptuales; recursos que, por otra parte, también propone a su *auditorium*. Sin embargo, es necesario aclarar que de ninguna manera nos proponemos agotar el tema de la “comprensión hermenéutica” mediante un recuento histórico de cómo la misma ha sido propuesta por cada uno de los autores interesados en la misma, aquí, por lo pronto, nos centramos esencialmente en la propuesta de Peter Winch.

2. EL PROBLEMA DE LO REAL EN LA OBRA DE PETER WINCH

Peter Winch, no obstante haberse formado dentro de la filosofía analítica, en *Ciencia social y filosofía* (1972) optará de manera decidida por situarse en el campo de las posiciones comprensivas. Posición expuesta claramente en el tercer capítulo de dicha obra –“Los estudios sociales como ciencia”–, con ocasión de exponer críticamente las tesis de Mill relativas a estos asuntos. Para Winch analizar la propuesta de Mill es importante, por cuanto considera que la misma –no obstante calificarla de ingenua–, subyace a las posiciones de muchos científicos sociales contemporáneos.

En este sentido, nos ofrece un resumen de algunas de las tesis en cuestión para, de esta manera, articular mejor su crítica con miras a clarificar su propia posición. Los aspectos más relevantes de este resumen son los siguientes: comienza por subrayar la afirmación de Mill referida a que en su época –y en la nuestra algunos siguen opinando igual, según Winch–, el estado de las “ciencias morales” era una “mancha en el rostro de la ciencia” y la única manera de solucionar esto era, a juicio de Mill, generalizar los métodos utilizados por aquellas materias “en los cuales los resultados obtenidos recibieron finalmente el asentimiento unánime de todos los que asistieron a la prueba.” (Mill citado en Winch, 1972, p. 65). Es decir, para Winch la filosofía de los estudios sociales en Mill no es más que una rama de la filosofía de la ciencia (p. 65). Al respecto subraya el siguiente texto de Mill: “Los métodos de investigación aplicables a la ciencia moral y social deben quedar descritos si logran enumerar y caracterizar los de la ciencia en general” (p. 65). La consecuencia extraída por Winch de lo afirmado por Mill es la siguiente: para este autor, a pesar del título del libro VI del *Sistema de lógica*, en verdad no existe una “lógica de las ciencias morales”, sino que la lógica aplicada en estos asuntos es igual a la aplicada en cualquier otra ciencia. Es decir, aquí se trata únicamente de aclarar ciertas dificultades surgidas cuando la lógica es aplicada al tema particular estudiado por las ciencias morales o, para decirlo de otra manera, aquí Winch le reprocha a Mill el “monismo metodológico”⁵; tesis esta, como sabemos, característica esencial del positivismo decimonónico.

Veamos ahora en qué consiste esencialmente la propuesta de Peter Winch. Comencemos entonces por decir que para él el problema central de la filosofía es responder a la pregunta ¿qué es real?, en el sentido de plantearse el problema de la relación del hombre con la realidad en los siguientes términos: ¿puede el espíritu del hombre tener algún contacto con la realidad y de ser así qué diferencia entraña esto para su vida? (Winch, 1972, p. 15). Para este autor, dicha pregunta no es empírica sino que la misma, en la medida en que tiene que ver con la validez del concepto de realidad, en cuanto a la naturaleza de la realidad en general y como tal, es una pregunta conceptual, es decir, *a priori*. Esto va a determinar el interés manifestado por el filósofo hacia el lenguaje. A la filosofía

⁵ Expresión usada por Von Wright (1970) para, dentro de la tradición aristotélica, designar uno de los principios caracterizadores del positivismo: “*monismo metodológico*, o la idea de la unidad del método científico por entre la diversidad de objetos temáticos de la investigación científica” (p. 21).

le interesa el lenguaje por cuanto su análisis permite esclarecer el problema del grado de inteligibilidad de la realidad. Ahora bien, decir que la realidad es inteligible abre la puerta a la pregunta acerca de la relación entre pensamiento y realidad y esto, inexorablemente, plantea el problema de la relación entre lenguaje y realidad en la medida en que el pensamiento se expresa en y por el lenguaje.

En la respuesta dada por Winch a esta interrogante, se establece una evidente correlación entre mundo y lenguaje. Así pues, el problema planteado aquí es saber ¿qué significa que algo es inteligible? En *Comprender una sociedad primitiva* (1994) se expone con mayor claridad esta posición. Allí se nos dice, que no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje, sino que lo “real y lo irreal” se muestran en el sentido que el lenguaje tiene e, incluso, la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de correspondencia con la realidad son cosas que pertenecen al lenguaje. De esta forma, todo lenguaje capaz de crear universos de discursos coherentes, distingue necesariamente entre lo real y lo irreal (Winch, 1994, p. 37). Lo acabado de apuntar, avala la posibilidad de investigaciones *a priori* acerca de la realidad, es decir, filosóficas. Por supuesto, en todo esto no podemos perder de vista “la teoría especular” entre la inteligibilidad del “mundo” y “lenguaje” asumida por Winch, pues es ella la que permite argumentar que toda investigación *a priori* acerca del lenguaje es, necesariamente, una investigación acerca de la inteligibilidad del mundo y, en última instancia, acerca de la inteligibilidad de la realidad (pp. 21-22).

Para Winch, que algo me sea inteligible significa que lo comprendo, que he aprehendido el sentido de ese algo. Ahora bien, tanto el científico, como el historiador, el profeta religioso, el artista, el filósofo, etc., cada uno, a su manera, se propone comprender y hacer inteligible al mundo. Vale resaltar que esta “equivalencia” entre científico, historiador, profeta, filósofo, etc., sugiere que la comprensión e inteligibilidad es algo que va más allá de la explicación o descripción de algo. Incluso, sugiere que es la condición de posibilidad de la explicación, descripción, evocación e invocación; es decir, antecede a todas ellas en el sentido de *a priori*. Sin embargo, Winch insistirá en que la inteligibilidad ofrecida por la ciencia, la historia, el arte, la filosofía, etc., son diferentes las unas de las otras, en la misma medida en que el fútbol, el ajedrez, el béisbol, son todos juegos pero no por ello el mismo juego.

Ahora bien, ¿de qué manera se relaciona la ciencia social con la filosofía? Para dar una respuesta, retomemos la punta de nuestro hilo conductor. Como ya

fue apuntado, Winch comienza afirmando que el problema central de la filosofía no es otro que el preguntarse ¿qué es real?, en el sentido de plantearse el problema de la relación del hombre con la realidad. ¿Puede el espíritu del hombre tener algún contacto con la realidad? y, de ser así, ¿qué diferencia entraña esto para su vida?; o, expresado en otras palabras, ¿qué diferencia entrañaría para la vida del hombre el hecho de que su mente pueda tener contacto con la realidad? (p. 26). Aquí “tener contacto” debe interpretarse como “tener conocimiento de”, así pues la interrogante formulada debe interpretarse como “tener conocimiento de y actuar en consecuencia” o, para expresarlo en términos de Winch “Aquí el interés de la filosofía reside en esta pregunta: ¿qué implica “tener conocimiento” de hechos como estos, y cuál es la naturaleza general de la conducta que se adopta de acuerdo con dicho conocimiento?”(p. 26). Es decir, el problema central de la comprensión de la realidad consiste en determinar la diferencia que para la vida de un hombre implica tener posesión de la comprensión de la realidad en la cual está inmerso, y esto entraña considerar la naturaleza general de una sociedad humana; es decir, exige analizar el concepto de sociedad humana.

Winch cree necesario acudir a la tesis de L. Wittgenstein de “seguir una regla” (2002, pp. 199 y ss.), en la medida en que la misma puede arrojar luz en torno a su propia tesis: cómo el análisis epistemológico de la comprensión que el hombre tiene de la realidad contribuye a aclarar la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones sociales entre los hombres. Esto, por cuanto únicamente en la situación en la cual otra persona puede dar fe de que estoy siguiendo una regla, tiene sentido afirmar que estoy siguiendo una regla. En otras palabras, seguir una regla es inseparable de la posibilidad de cometer un error; por consiguiente, si alguien está siguiendo una regla es procedente preguntarse si lo está haciendo de manera correcta. De esta manera queda claro que el concepto de seguir una regla cobra su pleno sentido en situaciones de intersubjetividad, es decir, dentro de un marco social. Nadie puede argumentar seriamente que está siguiendo una regla solo conocida por él. Por otra parte, este concepto —el de seguir una regla—, le permitirá fundamentar su original tesis referida a que la epistemología se diferencia de las ramas periféricas de filosofía⁶ en la medida

⁶ Winch se niega a aceptar, como de alguna manera exige la tradición empirista, que el papel de la filosofía se agote en el análisis *a posteriori* de los conceptos propios del conocimiento científico; es decir, para esta tradición, en el mejor de los casos, la filosofía se constituiría como una suerte de metalenguaje en relación al lenguaje científico, cuyo propósito consistiría, tal como lo preconizó John Locke, en “desbrozar un poco

en que aquella se ocupa de las condiciones generales que posibilitan hablar de comprensión, mientras las segundas de las formas peculiares que adopta la comprensión en clases particulares de contextos. Así pues, mediante el concepto wittgensteiano, esta tesis al poder ser expresada en “formas de vida” puede ser reformulada en los siguientes términos: mientras a las filosofías periféricas les corresponde esclarecer la naturaleza de formas de vidas peculiares, a la epistemología le correspondería hacer lo propio con lo que implica la noción de una forma de vida como tal. A juicio de Winch, todo esto podemos inferirlo del concepto de seguir una regla y de su necesario carácter intersubjetivo. En consecuencia, podemos concluir que el objetivo fundamental de la epistemología es esencialmente comprender la naturaleza de los fenómenos sociales en general; es decir, elucidar el concepto de una forma de vida (Winch, 1994, pp. 42-43).

¿Significa lo dicho hasta ahora que podemos identificar epistemología y sociología? Winch es sumamente cuidadoso en la respuesta a esta pregunta. Ante todo debemos establecer que, en principio, ambas disciplinas suponen dos “oficios” con puntos de partida diferentes. En este sentido, el sociólogo o está inicialmente interesado en sintetizar los resultados de estudios sociales particulares con miras a producir una teoría unificada de la sociedad en general,

el terreno y de limpiar algunos escombros que estorban la marcha del saber (citado por Winch, 1972, p. 11), por esta razón, Winch, en honor a Locke, llamará a esta idea “concepción subordinada”. En la tradición empírica contemporánea, esta limpieza de escombros adquirió la forma de eliminación de confusiones lingüísticas, tarea esta, por otra parte, a juicio de Winch, análoga al mantenimiento necesario de las herramientas mecánicas, en la medida en que el lenguaje es asumido meramente como herramienta. Otra de las consecuencias de esta concepción es que si bien permite delinear el *role* de áreas de la filosofía como lo son, por ejemplo, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la religión, la filosofía del arte etc., en la medida en que cada una de ellas aborda problemas que le son planteados por la ciencia, la religión, el arte, etc., sin embargo, a juicio de Winch, áreas tan importantes, por cuanto son el fundamento de todas las otras, como la epistemología y la metafísica quedan fuera. Precisamente, esas otras áreas ya señaladas serán denominadas por Winch “disciplinas filosóficas periféricas”. Ahora bien, por lo que se refiere a la propuesta de Winch referida a cuál debe ser el verdadero estatus de la filosofía, precisamente es este uno de los problemas abordados en este trabajo de manera directa. Sin embargo, permítasenos enunciarlo aquí de manera sucinta: “como una investigación conceptual de los rasgos más generales de la realidad, o, si se prefiere, como una investigación *a priori* del concepto, exhibido por nuestra cultura, acerca de la realidad” (Winch, 1972, p. 15). En relación a todo esto, es de hacer notar que si bien Winch define con claridad lo que entiende por epistemología, no es este el caso en relación a la metafísica.

o considera que la ciencia, a la cual él pertenece como investigador, tiene un objeto de estudio perfectamente delimitado. Pero cualquiera sea el caso, Winch cree que tarde o temprano deberá abordar necesariamente el análisis acerca de la naturaleza de los fenómenos sociales en general y, como ya hemos apuntado, este es precisamente el objetivo esencial del razonamiento epistemológico. Winch concluye que, en consecuencia, las relaciones entre sociología y epistemología deben ser diferentes y mucho más estrechas de lo que suele pensarse.

Por otra parte, el concepto de seguir una regla también arroja luz en torno a la idea de conducta significativa. Tal cosa es posible por la analogía que podemos establecer entre lenguaje y conducta significativa: ambas se configuran simbólicamente y significativamente cual formas de vida. Por lo que se refiere expresamente a la “conducta significativa”, Winch acude a Max Weber.⁷ De esta forma, comienza por subrayar el sentido subjetivo⁸ que, a juicio de Weber, el sujeto enlaza con aquella conducta que nosotros podemos calificar de significativa. Aquí el razonamiento discurre más o menos de la siguiente manera: Wittgenstein está interesado en explicitar las consideraciones relativas al concepto de seguir una regla, con miras a aclarar esencialmente la naturaleza del lenguaje. Por su parte Winch, como ya lo hemos anunciado, piensa que las consideraciones de Wittgenstein pueden servir para aclarar otras formas de interacciones humanas, sobre todo aquellas de las cuales podamos afirmar con propiedad, es decir: con sentido, que poseen un significado, un carácter simbólico. Ahora bien, si traducimos lo anterior en terminología weberiana, el tipo de interacción en la cual está interesado Winch, aquella que poseen un carácter simbólico, será precisamente la que se exprese mediante conductas a las cuales

⁷ La ya clásica definición de Max Weber de “conducta significativa” está contenida en la definición de “acción social” que podemos leer ya en las primeras páginas de su obra *Economía y sociedad*: “Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por esta en su desarrollo” (Weber, 1977, p. 5).

⁸ Por “sentido” entiende Max Weber, “el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: α) en un caso históricamente dado, β) como promedio y de un modo aproximado, en una determinada masa de casos: bien b) como construido en un *tipo ideal* con actores de este *carácter*. En modo alguno se trata de un sentido ‘objetivamente justo’ o de un sentido ‘verdadero’ metafísicamente fundado” (Weber, 1977, p. 6).

los sujetos enlazan un “sentido subjetivo”, esto es, “mentado subjetivamente”; en fin, aquellas conductas que podemos calificar de “conductas significativas”. Como sabemos, para Weber, este tipo de conducta está íntimamente ligada a los conceptos de “motivo” y “razón”. El motivo es una configuración de circunstancias que para un sujeto u observador aparecen como “razón” significativa de la conducta en cuestión (Wich, 1994, p. 46). Si, por ejemplo, alguien afirma “que hace lo que hace para contribuir a la paz social” debemos suponer que tiene muy claro en su cabeza el concepto de “paz social” o, al menos, lo que entiende por tal cosa. Y, de la misma manera, si yo afirmo que entiendo lo que ese alguien está afirmando, entonces es de suponer que yo también tengo claro en mi cabeza lo que ese alguien entiende por paz social; o, para decirlo con otras palabras, las conductas significativas, socialmente consideradas, deben ser intersubjetivamente significativas. No obstante, a diferencia de Weber, para Winch el “motivo” y la “razón” no necesariamente tienen que ser conscientes para el agente social. En este sentido, es necesario también tener en cuenta conductas simbólicamente estructuradas y, en consecuencia, portadoras de sentido para las cuales el agente no puede responder con propiedad por sus razones y motivos y que, de ninguna manera, podemos confundirlas con “costumbres” y “hábitos” por cuanto no son susceptibles de ser explicadas en términos de causa y efecto.

Como podemos ver, la posibilidad de distinguir entre un acto con sentido de aquel otro que carece de él, viene determinada por la posibilidad de mostrar como al acto en cuestión le es inherente un “carácter simbólico”. Ahora bien, de poseer tal carácter, esto significa que podemos enlazarlo con otras acciones que comprometen al sujeto a comportarse en el futuro de una determinada manera y no de otra. Esto es evidente cuando las acciones poseen una significación social inmediata, como intercambio económico o cumplimiento de promesas. De esta forma, el concepto implícito en el siguiente enunciado “lo que hago ahora me comprometo a hacer alguna otra cosa específica en el futuro”, dota de sentido incluso a acciones privadas como aquellas en las cuales esté comprometido un actor social en solitario. Para Winch, la analogía de todo esto con el lenguaje es algo inmediato en el sentido de la conexión necesaria, que se establece entre una definición y el uso subsiguiente de la palabra definida: “De esto se infiere que lo que hago ahora puede comprometerme en el futuro solo si mi acto de este momento implica la *aplicación de una regla*”. Sin embargo, para que esto se cumpla es necesario que el acto en cuestión guarde relación con un contexto social, incluso en aquellos casos de acciones absolutamente privadas (Wich, 1994, pp. 50-51).

Así pues, para Winch, toda conducta humana significativa –toda conducta específicamente humana– está necesariamente regida por reglas, incluso aquellas que pretenden constituirse en contra de toda regla. Al respecto la siguiente cita:

lo que yo quiero decir es que la prueba de que un hombre esté aplicando o no una regla en sus acciones no reside en que podamos formular tal regla, sino en averiguar si tiene sentido distinguir entre un modo correcto y uno erróneo de hacer las cosas, con respecto a lo que esté haciendo. Si se da el caso de que tenga sentido, entonces también debe tenerlo decir que está aplicando un criterio en lo que hace, aunque no lo formule o no pueda, tal vez, formularlo. (p. 57)

¿Lo expresado en este texto significa entonces que si un actor social, a instancia de otro actor social, ha memorizado una manera particular de hacer algo, digamos, por ejemplo, una silla, hasta el punto de construir n número de sillas absolutamente iguales –análogamente a como una araña construye sus telas– está realizando a su vez una conducta significativa en el sentido de típicamente humana? Frente a tal interrogante, seguramente Winch insistiría en la necesidad de distinguir entre regla y hábito para, consecuentemente, distinguir entre acción típicamente humana y acción a secas. Es decir, lo que va a distinguir entre la capacidad de seguir una regla y memorizar una serie de actos, es que quién sigue una regla exhibe la capacidad de “comprender” cuando está siguiendo la regla y cuando la está violando; dicho de otra manera, manifiesta la capacidad de aplicar un criterio.

Ahora bien, y por lo que tiene que ver expresamente con los aspectos metodológicos de la comprensión en cuanto método por excelencia para la investigación social, Winch seguirá insistiendo en la diferencia fundamental puesta de manifiesto entre lo que hace el investigador de la naturaleza y lo que hace el investigador de lo social. El siguiente texto es revelador al respecto:

Los conceptos y criterios según los cuales el sociólogo juzga que, en dos situaciones ha ocurrido lo mismo o se ha desempeñado la misma acción, deben comprenderse *en relación con las reglas que rigen la investigación sociológica*. Pero aquí nos enfrentamos con una dificultad; mientras que en el caso del científico natural solo debemos ocuparnos de un conjunto de reglas –o sea, las que rigen la investigación misma del científico–, *lo que el sociólogo está estudiando*, así como el estudio que hace de ello, es una actividad humana y se lleva a cabo, por lo tanto, de acuerdo con reglas. Y estas son –más que las reglas que rigen la investigación del sociólogo– las que especifican qué ha de considerarse “hacer la misma clase de cosas” con relación a esa clase de actividad. (pp. 82-83)

Winch nos llama la atención, en este “pasaje”, sobre la necesidad de distinguir entre el conjunto de reglas que norma la relación sujeto-objeto en la investigación de la naturaleza y el conjunto de reglas que norma a la investigación de la naturaleza en cuanto actividad social. Como vemos, por lo que se refiere a la investigación de los hechos y acontecimientos sociales –aquello a los cuales se dedica el sociólogo en cuanto tal–, la situación es doblemente complicada por cuanto el conjunto de reglas que normará la relación sujeto-objeto de la investigación, exhibe aquí la misma complejidad que el conjunto de reglas que norman a la actividad investigativa del sociólogo en tanto acontecimiento social en sí mismo. Por todo esto, Winch insistirá en que toda auténtica comprensión reflexiva, llevada adelante por la sociología, debe presuponer necesariamente la comprensión irreflexiva que los actores sociales tienen de sus propias acciones en un entorno social particular.⁹ En este sentido, los conceptos propios de la sociología presuponen, necesariamente, a los conceptos propios de aquellas actividades sociales sometidas a estudio.

Otro aspecto que conviene destacar aquí, es la identidad planteada por Winch entre las relaciones sociales instauradas por los seres humanos entre sí y las ideas encarnadas por estos en sus acciones; esto implica lo siguiente: todo cambio en la forma de hablar de una comunidad, en la medida en que se expresen cambios en las ideas, conlleva al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los miembros de esa comunidad y, por otra parte, algo análogo sucederá en aquellos casos en los cuales desaparezcan formas de comunicación (Wich, 1994, pp. 112-113).

De manera pues que la tesis de las “ideas encarnadas en relaciones sociales” implica necesariamente la estructuración discursiva de las ideas; entendiendo por tal, ideas expresadas de manera lingüísticamente directas, es decir, me-

⁹ Esta exigencia metodológica preconizada por Winch, también estará presente, salvando las diferencias, en la propuesta metodológica para la investigación social exigida por el enfoque fenomenológico de Alfred Schütz. En efecto, este afirma: “Para captar esta realidad social, los objetos de pensamiento contruidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común de los hombre que viven su vida diaria dentro de su mundo social. Así, pues, las construcciones de las ciencias sociales son, por decirlo así, construcciones de segundo grado, es decir, construcciones de las construcciones hechas por los actores en el escenario social, cuyo comportamiento debe observar y explicar el científico social de acuerdo con las reglas procesales de su ciencia” (Schütz citado en Bernstein, 1983, p. 181).

dante el lenguaje verbal y escrito. Sin embargo, para Winch, el concepto de idea abarca acciones humanas no solo de índole discursiva, sino también aquellas representadas en acciones no propiamente discursivas como, por ejemplo, cuando en una conversación comprendemos una pausa de nuestro interlocutor, una mirada o un gesto al final de una frase.¹⁰ En todo caso, debe quedar claro que una idea no discursiva –por ejemplo, aquella encarnada en un gesto corporal–, adquiere su verdadero significado dentro de un contexto discursivo y allí, donde se constituya un contexto discursivo, necesariamente estamos en un mundo de interrelaciones sociales. Ahora bien, estas no son otra cosa que encarnaciones de ideas y, en cuanto tal, necesariamente regidas por convenciones y esto, a su vez, implica la existencia de relaciones internas.

3. LA REALIDAD DE LA MAGIA

A partir de lo afirmado hasta ahora podemos constatar la presencia, en la obra de Winch, de dos tesis de clara herencia wittgensteiana. La primera de ellas, ya presente en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1957); se trata de la teoría que establece una relación isomórfica entre lenguaje y realidad. La segunda, la de “seguir una regla” de las *Investigaciones filosóficas* (2002). En relación a este aspecto, nos atrevemos a afirmar que en *Ciencia social y filosofía* (1972) ambas tesis se mantienen equilibradas entre sí. Sin embargo, en *Comprender una sociedad primitiva* (1994), Winch se ocupará de manera específica “de ciertos puntos ligados a la antropología social”, se rompe este equilibrio y la primera de ellas se presentará en cierta forma modificada por la impronta de la segunda. La consecuencia de esto será ver surgir ante nosotros “tantas formas de vida en cuanto mundos como lenguajes posibles”; y esto no será consecuencia de un acto de prestidigitación, sino de asumir como criterios de interpretación de lo que me es ajeno: a) “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” y b) “las reglas que norman mi lenguaje, y en consecuencia mi mundo, son intransferibles a otros lenguajes”.

¹⁰ En la teoría lingüística se consideran como características constitutivas de una lengua sus rasgos “suprasegmentales”; esto es, la longitud vocálica, el tono, el acento, la entonación, e inclusive la articulación de una pausa. Por ejemplo, el “saltito”, aspecto presente en varias lenguas indígenas, es una pausa brusca al comienzo de una palabra o entre dos fonemas dentro de una palabra. En contraste, los elementos del así llamado “lenguaje corporal”, vale decir, los gestos, las miradas, etc., se tipifican como características “paralingüísticas”.

Empero, a esta riqueza de “mundos posibles”, como es fácil ver, le subyace una fuerte posición relativista. Posición que, como sabemos, le planteará serios problemas epistemológicos a disciplinas como la antropología. Así pues, en esta área de investigación en particular se asume que el propósito de todo antropólogo, al estudiar pueblos considerados como primitivos, ha sido siempre el de hacer inteligibles para él y para sus lectores las prácticas y creencias propias de esos pueblos. Es decir, en casos como estos, se trata de presentar un informe sobre dichas culturas que satisfaga los criterios de racionalidad característicos de la cultura a la cual pertenece el investigador y sus posibles lectores. Ahora bien, esta racionalidad, como sabemos, se halla profundamente afectada por los logros y procedimientos de la ciencia contemporánea y desde la cual, por ejemplo, toda creencia en la magia y en la práctica de consultar oráculos es percibida como paradigma de lo irracional. En este sentido, Winch, no obstante hacerle reconocimientos a Evans-Pritchard, en quien se fundamentará para la discusión llevada adelante en *Comprender una sociedad primitiva*, le objetará el uso de expresiones como, por ejemplo, “obviamente no hay brujas” o, al calificar la vida de los azande como “vida sin razón” (Winch, 1994, pp. 32-33) y, de manera más fuerte, le objetará la caracterización de la ciencia como lo que está de acuerdo con la “realidad objetiva”, por cuanto tal caracterización nos sitúa frente a una concepción metafísica del concepto de “realidad”. Para decirlo con otras palabras, de aceptarse tal criterio todos los conceptos no científicos de nuestra propia lengua, y la totalidad de los pertenecientes a sistemas lingüísticos no “modernos,” estarían imposibilitados de referirse a la realidad. Todo esto explica, a juicio de Winch, el porqué para Evans-Pritchard, por ejemplo, el zande no solamente tiene una noción de la realidad diferente a la concebida por el científico, sino también su insistencia en que la concepción del científico se adecua a cómo es la realidad mientras la del zande no. A juicio de Winch, todo esto es consecuencia del uso engañoso y vago de la expresión “correspondencia con la realidad” (pp. 35-36).

No obstante, y a pesar de lo recién afirmado, Winch está consciente de la necesidad de mantener, para no caer en un relativismo extremo, la exigencia referida a que las ideas y creencias de los hombres deben, de alguna manera, ser contrastadas con referencia a algo diferente e independiente de ellas; es decir, con referencia a algún tipo de “realidad”. Pero, insistirá en la necesidad de mantener y extremar el cuidado necesario en relación al papel que debe cumplir en el pensamiento este concepto de una realidad independiente. Es decir, para

Winch, el verdadero sentido del concepto de realidad, en cuanto referencia externa frente a la cual debe ser medida las creencias e ideas de los hombres, únicamente puede ser comprendido al interior del sistema lingüístico donde tal concepto de realidad está operando. Para Winch esto es así, por cuanto no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje sino todo lo contrario: lo real y lo irreal se manifiestan en el sentido que el lenguaje tiene o, para decirlo con otras palabras, conceptos como “lo real”, “lo irreal” y “correspondencia” tienen significados particulares dependiendo del sistema lingüístico dentro de cual operan.

Así, pues, en el contexto de lo afirmado hasta ahora, cobran sentido las siguientes preguntas formuladas por Winch: a) ¿...un sistema primitivo de magia, como el de los azande, constituye un universo de discurso coherente como la ciencia, en función del cual puede discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir cuales creencias concuerdan o no con la realidad? b) ¿qué podemos hacer con la posibilidad de comprender instituciones sociales primitivas, como la magia zande? En relación a esto, nos advierte lo siguiente: una respuesta afirmativa a la primera cuestión no implica aceptar como necesariamente racional a toda creencia formulada en términos mágicos y a todas las prácticas llevadas a cabos según esas creencias, así como no estamos obligados a aceptar sin una crítica previa, a todo procedimiento “justificado” en nombre de la ciencia (Winch, 1994, p. 40). Es decir, debemos distinguir, por ejemplo, entre una práctica mágica que, en cuanto sistema, es inherente a una cultura y de la cual participan todos los miembros de ese contexto cultural, y una práctica mágica llevada a cabo por un participante de una cultura donde la magia no forma parte relevante de su propio contexto. En el primer caso, no debe ser visto como suma de actos irracionales. A diferencia, en el segundo caso tal vez la calificación de práctica irracional podría estar justificada. Incluso, el mismo Evans-Pritchard (1976) tiene en cuenta y exige mantener esta distinción, como es evidente en el siguiente texto:

Cuando el zande habla de brujería no habla de ella como si hablara de la brujería fantástica de nuestra historia. Para él, la brujería es un lugar común y rara vez pasa un día sin mencionarla... Para nosotros, la brujería es y disgustaba a nuestros crédulos antepasados. Pero el zande espera tropezar con la brujería en cualquier momento del día o de la noche. Se sorprendería tanto si no tuviera contacto diario con ella como nosotros si tuviéramos que vérnoslas con su aparición. Para él nada tiene de milagroso. (p. 84)

No obstante lo afirmado, para Winch no se trata únicamente de un problema de familiaridad, sino también de la importancia que para los participantes de una cultura puedan llegar a tener determinados conceptos y prácticas —de esas calificadas por nosotros de mágicas—. En este sentido, cuando esas prácticas se dan dentro de nuestro contexto cultural nos resultan irracionales por cuanto las mismas se han constituido como “perversiones” y, diríamos, desviaciones de conceptos religiosos ortodoxos o científicos; conceptos estos, que han llegado a pertenecernos como propios.

Sin embargo, si en algún pasaje de la obra de Winch se evidencia claramente su posición relativista extrema, lo es en las páginas dedicadas a discutir —para marcar distancia con relación a la posición de Evans-Pritchard—, la poca o ninguna importancia dada por los azande a las evidentes contradicciones presentes eventualmente en sus prácticas mágicas, no obstante reconocerlas como tal. La argumentación discurre aquí en los siguientes términos: comienza por subrayar algunos de los aspectos fundamentales de la exposición acerca de “la brujería zande” ofrecida por Evans-Pritchard. En este sentido, “la brujería” viene entendida como un poder poseído por ciertos individuos con la intención de dañar a otros por medios místicos. Para los azande, este poder se expresa, en quien lo posee, como una condición orgánica heredada: la “sustancia-bruja”. Ahora bien, los azande acuden a ella cuando los aflige algún infortunio para encontrar su causa, su por qué. En consecuencia, si alguien se considera afectado por la brujería, procede a identificarla, así como al brujo poseedor de la misma. Esto se lleva a cabo mediante “las revelaciones de los oráculos”, siendo “el oráculo del veneno” el más importante.¹¹ Por otra parte, la preparación y administración de esta sustancia —el *bengue*—, está rodeada de rituales y estrictos tabúes. En todo caso, su uso se lleva a cabo según el siguiente procedimiento:

En una consulta al oráculo se le administra *bengue* a una gallina mientras se formula una pregunta de una forma que permita un sí o un no como respuesta. La supervivencia o muerte del animal se estipula de antemano con el significado “sí” o “no”. Entonces se comprueba la respuesta administrando *bengue* a otra gallina y planteando la cuestión al revés “¿Es el príncipe Ndoruma responsable de haber colocado medicinas malas sobre el tejado de mi choza? La gallina MUERE, contestando así “sí”. (Winch, 1994, p. 45)

¹¹ Al respecto, Winch trae a colación las aclaraciones formuladas por Evans-Pritchard en el sentido siguiente: el término “veneno” —traducción del término *bengue*—, resulta en esta descripción engañoso, por cuanto para un zande el *bengue* no posee exactamente la misma connotación que para nosotros tiene el término “veneno”, entre otras cosas, porque en su lengua no existe el concepto de este último término.

En relación con este oráculo, y su significación para la vida de los azande, Evans-Pritchard nos dice que ningún miembro de la comunidad emprende algo significativo en su vida sin la “autorización del oráculo del veneno”; esto es algo presente en todas las actividades colectivas importantes, en todos los momentos críticos; en fin, en todo aquello considerado trascendental en su vida por un zande (Evans-Pritchard, 1976, p. 249). Sin embargo, “el oráculo del veneno” puede producir resultados contradictorios al menos de dos maneras: ante una misma pregunta responde simultáneamente con un “sí” y con un “no” y, asimismo, cuando es contradicho por la predicción implícita en la respuesta. Sin embargo, el zande siempre se las arregla para, en cualquiera de estas circunstancias, justificar al oráculo mediante, si así se quiere decir, una respuesta *ad hoc*. Por ejemplo, ante un “sí” y “no” simultáneos, o ante predicciones fallidas, puede argumentar que el *benge* ha sido mal usado o quién ha llevado adelante el ritual no estaba lo suficientemente limpio, etc. Sin embargo, son precisamente estas actitudes las que permiten explicar, a pesar de las evidentes contradicciones, la permanencia de la práctica en cuestión. En todo caso, Winch insiste en la necesidad de no perder de vista la función principal del oráculo: poner de manifiesto la presencia de –así llamadas por Evans-Pritchard–, fuerzas “místicas”. No obstante, para los azande “realmente” el oráculo cumple su objetivo, independientemente de si tal cosa coincide o no con lo entendido por nosotros como verificación o refutación empírica. Es en esta discrepancia que Winch nos permite calificarla de “fuerza mística”, para mostrar con tal denominación la existencia irreal de tal cosa (Winch, 1994, p. 47).

A nuestro juicio, en el fondo de toda esta cuestión está presente el punto de vista de Winch, supuestamente deudor, como hemos visto, de las tesis wittgensteinianas, relativo a que los conceptos de “realidad”, usados en cada caso, son disímiles por cuanto son subsidiarios de sistemas lingüísticos, igualmente diferentes. Esta tesis de Winch se manifiesta con mayor claridad en aquellas situaciones –narradas por Evans-Pritchard– en las cuales los azande, no obstante reconocer la existencia de una contradicción, no hacen nada para resolverla o, peor aún, esta situación parece no poner en entredicho para ellos la lógica implícita en el oráculo. A juicio de Winch, esto se aprecia con mucha claridad cuando se acude a la autopsia para evidenciar, en los intestinos del muerto en cuestión, la presencia de la “sustancia bruja” y, de ser así, no debería haber duda acerca de la condición de brujo del occiso. En general, esta práctica es llevada a cabo a instancia de los familiares del muerto con la intención de “limpiar” el

buen nombre de la familia de la acusación de brujería. Al respecto conviene tener en cuenta que para los azande, la condición de brujo es algo heredado (Evans-Pritchard, 1976, p. 49). En relación a esto, leamos:

Para nuestra mentalidad, resulta evidente que si se demuestra que un hombre es brujo, todos los de su clan son *ipso facto* brujos, puesto que el clan azande consiste en un grupo de personas biológicamente emparentadas por línea de varón. Los azande entienden el sentido de este razonamiento, pero no aceptan sus conclusiones, y de hacerlo así pondrían en contradicción toda la noción de brujería. (p. 50)

Ahora bien, de hacerse patente la contradicción, en virtud de unos pocos resultados positivos en los exámenes *post-mortem* practicados en miembros de todos los clanes, probaría la condición de brujos en todos los azande, mientras unos pocos resultados negativos igualmente dispersos entre miembros de todos los clanes probaría lo contrario; no obstante, los azande, aun cuando comprenden la contradicción cuando se les explica, no la aceptan. Ahora bien, poner en evidencia a los azande en el sentido de no ser capaces de forzar sus pensamientos hasta las últimas consecuencias, seguramente le podría permitir a alguien, de mentalidad “europea”, calificarlos de inferiores en lo tocante a la racionalidad. En relación a esto, Winch se formula las siguientes preguntas: ¿la conclusión a la cual pretendemos que los azande arriben es verdaderamente una conclusión lógica?, ¿el europeo, por el hecho de estar dispuesto a asumir la conclusión lógica de la contradicción, es por ello más racional que el zande quién se niega a aceptarla? A su juicio, Todo esto únicamente pone de manifiesto, a diferencia del interés teórico mostrado por nosotros, el poco interés evidenciado por los azande hacia las contradicciones y pretender forzarlos a tenerlas en cuenta no es otra cosa que incurrir en un “error categorial” y, en este sentido, somos nosotros quienes incurrimos en él no los azande. En última instancia, podemos ver en todo esto involucradas diferentes concepciones acerca de lo que debe entenderse por “realidad”. Para Winch, como ya hemos constatado, el sentido pleno del significado de este término dependerá del sistema lingüístico al cual pertenezca y no existe ninguna posibilidad de aclararlo a partir de un sistema lingüístico diferente; ni siquiera, desde el lenguaje de la ciencia.

Llegados a este punto, todo parece indicar la imposibilidad de “traducir” de un contexto cultural a otro, y cuando hablamos aquí de “traducir” nos estamos refiriendo a cualquier tipo de experiencia humana. Es decir, si seguimos fielmente la posición de Winch, la única forma de captar el “sentido” de una experiencia humana particular es desde dentro del contexto cultural en el que

se produce y a la cual pertenece. Empero, Winch, consciente de las dificultades a las que conduce el relativismo extremo, insiste en que el problema no debe plantearse en términos de traducción sino de apropiación, es decir, de enriquecimiento de nuestro propio contexto cultural.

Todo esto, según Winch, nos conduce a algo necesariamente presente allí donde de seres humanos se trate, a saber, el concepto de “significado de la vida humana”. A su juicio, este concepto, susceptible de poder expresarse como “ser sensible a”, es indispensable para describir qué se entiende por comprender y aprender de una cultura extraña. Es decir, si algo debe movernos hacia el conocimiento de culturas diferentes debería ser el interés en ampliar y enriquecer nuestro propio contexto cultural, no solamente en su aspecto meramente productivo sino también, y por sobre todo, en la búsqueda de respuestas a las eternas interrogantes acerca de lo bueno y lo malo en la medida en que toda comunidad, si es verdaderamente humana, seguramente a su modo habrá dado algunas contestaciones.

Winch destaca un doble interés: por una parte, el legítimo interés de todo ser humano en encontrar respuestas a las grandes preguntas éticas: qué es lo bueno y lo justo, qué es lo bueno y lo malo, cuál es el sentido de la vida, cuál es el sentido de la muerte. Por otra parte, también está presente el interés del investigador preocupado por encontrar “pautas metodológicas” que permitan realmente llegar a comprender, en la dirección de “aclarar el sentido de...” contextos culturales diferentes al nuestro. Y, precisamente, estas pautas están, por así decir, encriptadas en tres conceptos íntimamente ligados al concepto de “sentido de la vida” –los mismos fueron preconizados por Vico como aquellos en los cuales se puede fundamentar la ley natural que permita comprender la historia– y calificados por Winch de “delimitadores” de la vida humana: nacimiento, muerte y relaciones sexuales. Aquí la indicación metodológica consiste en dirigir la atención hacia estos tres aspectos, necesariamente presentes en cualquier comunidad humana, siempre que estemos desorientados en relación a cuál es el “sentido” de un sistema extraño de instituciones.

4. LA HERMENÉUTICA CARITATIVA DE PETER WINCH

Ahora bien, hemos calificado de “hermenéutica caritativa” la propuesta de Winch, entendiendo por tal el esfuerzo interpretativo caracterizado por el “sumergirse” en el contexto de una manifestación “opaca” para comprenderla en su propia racionalidad; tal esfuerzo debe ser precedido –esto es algo im-

plícito en la propuesta de Winch— por la “suspensión” de todo juicio previo para, de esta manera, permitirle a lo otro mostrarse tal cual es. En Winch, estas prescripciones metodológicas vienen derivadas de las tesis del Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas* (2002) que sustentan la pluralidad de los juegos lingüísticos, no necesariamente traducibles los unos a los otros. Ahora bien, si volvemos a los procedimientos metodológicos fundamentales del quehacer hermenéutico, podemos ver cómo la idea de Winch cumple con algunos de ellos pero no lo suficiente como para permitir completar el arco de una primera hermeneia. Por ejemplo, la *epoché*, a nuestro juicio implícita en su propuesta, llega a ser tan radical que termina por convertirse más bien en una anulación de todo juicio previo, incluyendo aquellos pertinentes al asunto. Esto, por supuesto, termina casi por abortar, de entrada, cualquier hermenéutica posible, al privar a la intención del intérprete de la necesaria reflexividad que la distingue de cualquier “mirar” desinteresado. Así las cosas, todo parece indicar que ante una cultura extraña solo puedo observarla, como un lego en zoología, pero amante de los animales, observa, por ejemplo, una estampida de elefantes. Lo acabado de afirmar puede parecer muy duro para con Winch, sobre todo si tenemos en cuenta lo “caritativo” y respetuosa de lo “otro” que nos pareció su propuesta en las primeras lecturas. La otra opción podría ser “convertirme” en miembro de esa otra cultura. En este sentido, debe quedar claro que “llegar a ser miembro de” debe entenderse en el sentido de “transfigurarme en”; esto es, dejar de ser quien soy para convertirme en otra persona. Por otra parte, de ser absolutamente coherente con sus tesis, Winch no podía aceptar como buenos los datos sobre los azande aportados por la investigación de Evans-Pritchard,¹² y, sin embargo, *Comprender una sociedad primitiva* fue escrito bajo este supuesto; vale decir, que

¹² Como se recordará, en el análisis ofrecido por Winch en relación al concepto de “realidad” se insiste en que la significación del mismo únicamente es comprensible al interior del sistema lingüístico en el cual opera y esto debe ser una exigencia para todo concepto de cualquier orden. Lo cual significa, entre otras cosas, que una cultura en particular solo puede ser comprendida dentro de ella misma sin ninguna posibilidad de “traducción” a otra. De ser así, entonces el libro de Evans-Pritchard —*Brujería, magia y oráculos entre los azande*, (con las descripciones y explicaciones en él contenidas)—, no es otra cosa que un intento por “traducir” esta cultura a la nuestra y, de acuerdo a las tesis de Winch, no debió, en consecuencia, ser considerado por este como algo confiable y ni siquiera comprensible, pero, como sabemos, no fue el caso..

Evans-Pritchard tuvo la oportunidad de “observar objetivamente” la cultura de los azande y, en consecuencia, sus descripciones, independientemente que se comparta o no sus juicios de valor, son confiables. Ahora bien, “describir” es, entre otras cosas, nombrar objetos y acontecimientos y si estos objetos y acontecimientos tienen su pleno sentido dentro de un contexto cultural diferente al mío, entonces mis descripciones son esencialmente “traducciones” y, como hemos visto, las tesis de Winch no permiten esto. Entonces; ¿por qué Winch acepta como buenas y confiables las “traducciones” ofrecidas por Evans-Pritchard acerca de la cultura zande? Como vemos, llegados a este punto se evidencian profundas inconsistencia en la propuesta de Peter Winch.

Por otra parte, también tenemos los señalamientos formulados por Habermas en *La teoría de la acción comunicativa* (1989). Como se recordará, Winch abordará mediante ellos los siguientes puntos: primero, ante la existencia de “estándares alternativos de racionalidad”, Habermas insistirá en que esto no debe significar que a cada uno de ellos les correspondan principios lógicos diferentes, y presupuestos pragmáticos propios. Segundo, para Habermas, a diferencia de Winch, es privativo de quién está interesado en aclarar una manifestación “oscura”, perteneciente a una cultura diferente a la suya y no susceptible de ser aclarada mediante reglas pragmáticas, el utilizar sus propios criterios de racionalidad para cumplir su propósito; por ejemplo, en el caso de un antropólogo, el mismo no tendrá otra opción sino acudir a los procedimientos técnicos-metodológicos típicos de los estándares de la racionalidad científica. A juicio de Habermas, los mismos han dado suficiente prueba de validez universal. Tercero, de la misma manera, Habermas denunciará el concepto “culturalista” de lenguaje propuesto por Winch, de acuerdo con su particular interpretación de Wittgenstein, por cuanto el mismo conduce a la postulación de tantos “mundos” cerrados en sí mismos con sus propias concepciones de realidad y, en consecuencia, con sus respectivos criterios de adecuación entre enunciados empíricos posibles y sus correspondientes realidades particulares. Cuarto, en principio Habermas está de acuerdo con Winch en relación a que “las imágenes del mundo”, al estar entrelazadas con formas de vida, deben ser comprendidas desde dentro. Significando esto que no pueden ser consideradas verdaderas o falsas ni reducidas a funciones de conocimiento y manipulación técnica de naturaleza externa, por cuanto no es posible rebasarlas y, en consecuencia, toda interpretación de la realidad se lleva a cabo desde ellas. En tal sentido, cualquier interpretación es en sí misma

un proceso de asimilación de las imágenes del mundo propias de una cultura en particular. Sin embargo, no es menos cierto que las imágenes del mundo posibilitan emisiones susceptibles de ser enjuiciadas como verdaderas o falsas y, de esta forma, se relacionan con la verdad con la misma pretensión de universalidad presente en todo enunciado. Es decir, si un enunciado es verdadero será considerado como tal independientemente del sistema lingüístico al cual pertenezca; este último aspecto es algo que, a juicio de Habermas, Winch no tiene en cuenta y, como consecuencia de ello, no se percata de la posibilidad de traducción entre sistemas lingüísticos así como la comparabilidad de imágenes del mundo, no sólo en sus aspectos cuasi-estéticos sino también en cuanto a la adecuación cognitiva. Por otra parte, si un enunciado se adecua o no a la realidad a la cual se refiere, esto se reflejará necesariamente en las formas y modo de vida de quienes comparten un particular sistema lingüístico y, en consecuencia, un particular sistema de imágenes del mundo. Es decir, el aspecto formal de un enunciado está tan ligado a lo real como lo puede estar su contenido. En este sentido, existe una necesaria imbricación entre el contenido y el aspecto formal de un enunciado y, para Habermas, esto se manifestará necesariamente en formas de acción como, por ejemplo, cuando los azande tratan de explicar, mediante la brujería, las contradicciones que pueden llegar a tener lugar entre las predicciones de un oráculo y los sucesos subsiguientes y la poca o ninguna importancia que en el fondo tiene para ellos si la contradicción en cuestión se disuelve o no.

5. REFLEXIONES FINALES

Llegados a este punto permítasenos volver brevemente al inicio de este trabajo. En él justificamos la elección de Peter Winch en la medida en que este autor es para nosotros el más conspicuo representante del deslizamiento habido, en relación a los problemas metodológicos de las ciencias sociales, desde las posiciones analíticas hacia las posiciones comprensivas hermenéuticas y fenomenológicas. Empero, si tenemos en cuenta los últimos señalamientos subrayados por nosotros alguien podría pensar que no se trató de una buena elección, por cuanto todo parece indicar que en el caso de Winch todo se quedó en la “buena intención” y, por lo tanto, se trata de una obra que no merece el esfuerzo de un trabajo interpretativo. En relación a esto diremos que nuestra investigación no

pretende ser otra cosa que un proyecto hermenéutico y en toda *hermeneia* –en cuanto actividad dialógica, y en este sentido recordando a Gadamer (1977, p. 461)– se entra en un diálogo; es decir, uno sabe en cuál situación estaba al entrar pero no como estará al salir. Esto, por supuesto, no debe ser entendido como una banal excusa porque, incluso, si únicamente se hubiera obtenido lo señalado hasta ahora, esto significa para nosotros, en relación a nuestro proyecto de investigación más general, una ganancia inconmensurable. No obstante, y tal como lo apuntó Habermas, la importancia de la obra de Winch radica también, por una parte, en haber puesto orden en la discusión de uno de los aspectos epistemológicos más cruciales para el estatus científico de las investigaciones sociales; a saber, el de la racionalidad de nuestra comprensión del mundo y, dentro de este problema, el de la singularidad y comparabilidad de civilizaciones e imágenes del mundo. Es decir, si algún mérito tiene la obra de Winch es las de haber propuesto una agenda a una discusión todavía pendiente y que en su momento, de no haberse clarificado el posible itinerario, podría haber convertido toda la discusión epistemológica, referida a los problemas del método en las ciencias sociales en mero intercambio de opiniones. Por supuesto, esto no significa que se haya dicho la última palabra al respecto, sino que la agenda sigue allí en cuanto punto de referencia. Por otra parte, y como también lo apuntó Habermas, no se trata únicamente de validar, por así decir, la pretensión de universalidad de la racionalidad científica moderna sino también, mediante el acercamiento a otras formas culturales de vida, impedir la auto interpretación acrítica de una racionalidad, como la nuestra, empeñada, por sobre toda las cosas, en el dominio técnico instrumental de la naturaleza.

Para finalizar diremos lo siguiente: la aspiración a lo universal es algo tan entrañable al ser humano que, incluso, en una propuesta tan radicalmente relativista como la de Peter Winch de alguna manera se hace presente. Esto se evidencia en la pregunta que él mismo se hace y la respuesta dada a la misma. En cuanto a lo primero, podemos reformularla en los siguientes términos: ¿qué podemos aprender de una cultura extraña?, la respuesta a esta pregunta, como se recordará, nos la ofrece esencialmente en términos de búsqueda de sentido a la vida a partir del convencimiento de que allí, donde de seres humano se trate, alguna respuesta estos nos podrán ofrecer: “A diferencias de las bestias, los hombre no sólo viven sino que tienen también una concepción de la vida”, pero esa particular concepción de la vida únicamente la puedo aprehender en la medida en que existan “puentes” universales que me lo permitan. Esto es algo

que Winch, *malgré lui*, encuentra en Juan Bautista Vico: “Así al estar el mundo de las naciones hecho por los hombres, veamos qué instituciones tienen en común. Pues estas instituciones serán capaces de darnos los principios universales y eternos (como lo que toda ciencia debe tener) sobre los que todas las naciones fueron fundadas, y que esta todavía conserva” (citado por Winch, 1994, p. 86).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernstein, R. J. (1983). *La Reestructuración de la teoría social y política*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, España: Anagrama.
- Gadamer, Hans G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*, vols. I y II. Madrid: Taurus.
- Shweder, R. A. (1992). La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia. En Clifford Geertz et alii (Comps.), *El surgimiento de la antropología postmoderna* (pp. 78-116). Barcelona: Gedisa.
- Von Wright, G. H. (1970). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1977). *Economía y sociedad*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Winch, P. (1972). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, España: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1957). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Revista de Occidente.
- Wittgenstein, L. (2002). *Investigaciones filosóficas*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.