

LA COMPRENSIÓN DE PRÁCTICAS HUMANAS: EL CASO DE LA MAGIA

En unas cuantas notas publicadas póstumamente bajo el título de ‘Observaciones sobre *La Rama Dorada* de Frazer’, Wittgenstein nos ofrece toda una serie de brillantes y profundas reflexiones sobre ciertas prácticas humanas. Como en otros casos, el “análisis” de Wittgenstein rebasa con mucho los límites constituidos por los diversos ejemplos que examina o, inclusive, por el libro mismo o la obra que lo inspira. En este caso hay, implícitamente, una propuesta sobre lo que es la metodología correcta en las ciencias como la antropología y la historia y, explícitamente, tanto una acerba crítica de enfoques convencionales como una concepción particular del Hombre. Dichas notas merecen, pues, ser estudiadas con todo cuidado.

El “pretexto” del filósofo para la meditación lo proporciona esta vez la monumental obra de James Frazer *La Rama Dorada*, un estudio clásico de los mitos, ritos y prácticas tanto religiosas como mágicas de pueblos de todas partes del mundo y de todas las edades (aunque, y ésta es una crítica que Wittgenstein elevará, Frazer detiene abruptamente su descripción en la época moderna, si bien el mundo contemporáneo debería haberle resultado igualmente pasmoso). La actitud, las interpretaciones y las tesis de Frazer son las típicas del positivista. Inevitablemente, el erudito ve en las prácticas de hombres de edades anteriores manifestaciones de pensamiento “primitivo”. De acuerdo con él, el estudio antropológico conduce directamente a la idea de que la evolución mental de la humanidad puede dividirse en tres grandes fases:

- a) la fase inicial, *i.e.*, la de la magia.
- b) La fase de la religión.
- c) La fase la ciencia.

Veamos rápidamente cómo maneja Frazer los términos clave.

No hay en el libro de Frazer una caracterización precisa de la ciencia, pero puede afirmarse que su concepción es evidentemente la propia del siglo XIX. La ciencia es asociada ante todo con la experimentación, la observación, etc., pero no se ponen de relieve las relaciones de dependencia que hay entre teoría y observación, no se discute la “objetividad” de los “hechos”, no se estudia el *status* de las entidades teóricas, etc. Ahora bien, nosotros deberíamos guardarnos de incurrir en lo que precisamente es uno de los más graves defectos del enfoque de Frazer: su constante y fácil anacronismo y su permanente inclinación a juzgar las prácticas, costumbres y concepciones de otros **desde** su propia perspectiva y con los criterios de su sociedad. A qué clase de “comprensión”

lleva una actitud colmo ésta es algo que discutiré más abajo, pero por el monumento aceptemos lo siguiente: dado que de hecho la reflexión filosófica sobre la ciencia no puede realmente efectuarse más que cuando ya existe la tradición de la investigación y la práctica científica, no deberíamos entonces tratar de hallar ni esperar una filosofía de la ciencia acabada o sofisticada en el libro mencionado, por importante que sea desde otros puntos de vista. Por otra parte, vale la pena notar que a pesar de ser un “pan-cientificista”, Frazer, curiosamente y con bastante agudeza, señala que también la explicación científica puede tener límites y podría ser superada por algo no imaginado todavía. Sobre esto también diré unas cuantas palabras más abajo.

La magia es vista por Frazer como la actividad, asociada a ritos, que se funda en los dos principios siguientes:

- 1) lo semejante produce lo semejante (ley de semejanza) y
- 2) las cosas que estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia (ley de contagio).

Frazer sostiene que “la magia es un sistema espurio de leyes naturales así como un guía erróneo de conducta, es una ciencia falsa y un arte abortado”.¹ La magia tiene dos facetas: por una parte, pretende ser una explicación de fenómenos naturales y, por la otra, es vista como un método para influir en ellos y manejarlos. La relación entre la magia y la religión es muy estrecha. La religión también tiene dos aspectos: también el religioso convencional cree que se puede alterar el curso de los fenómenos de la naturaleza (milagros), pero, a diferencia del mago, no porque crea conocer sus secretos y esté así capacitado para dominar a dichos fenómenos, sino porque humildemente reconoce su inferioridad frente a los seres superiores (dioses) quienes sí los controlan. La soberbia del mago la reemplaza el religioso por una actitud de sumisión. En relación con la religión, Frazer produce lo que bien podríamos considerar como una nota gramatical: “un hombre no es religioso”, nos dice, “si no gobierna su conducta de algún modo por el temor o amor de Dios. Por otro lado, la práctica sola, desnuda de toda creencia religiosa, tampoco es religión”.² Esto último es debatible, pues los límites entre la vida moral (laica) y la vida religiosa no son tan nítidos como él parece suponer.

Así como la religión y la magia tienen rasgos comunes, también los tienen la magia y la ciencia. Más aún: parecería que hay un cierto antagonismo entre la religión, por una parte, y la magia y la ciencia por la otra, que no tiene equivalente cuando intercambiamos los términos. La religión ve a la naturaleza como dirigida por una conciencia (la de Dios), no así la magia y la ciencia. Como explicación del mundo, Frazer rechaza la “explicación” religiosa y dado que él no parece concederle a la religión otra función, Frazer, en una actitud típicamente decimonónica, rechaza la religión *in toto*.

¹ J. Frazer, *La Rama Dorada* (México: FCE, 1969), p. 34.

² J. Frazer, *Ibid.*, p. 76.

Evidentemente, también rechaza la magia, sólo que en este caso sus razones son un poco más dudosas. Por una parte, Frazer admite que los principios de la magia son “principios de asociación (...) excelentes por sí mismos, y de hecho esenciales en absoluto al trabajo de la mente humana”.³ Pero él descarta a la magia debido a la aplicación que en ella se hace de dichos principios. “Correctamente aplicados producen la ciencia; incorrectamente aplicados producen la magia, hermana bastarda de la ciencia. Es, por esto, una perogrullada, casi una tautología, decir que la magia es necesariamente falsa y estéril, pues si llegara alguna vez a ser verdadera y fructífera, ya no sería magia sino ciencia”.⁴ En otras palabras, la magia es falsa **por definición**. En la base de esta idea está, creo yo, una errada concepción de la ciencia y, por lo tanto, de las relaciones entre la ciencia y otras actividades, disciplinas o prácticas, como intentaré hacer ver más abajo.

Como consecuencia de este modo tan tajante de separar a las diversas prácticas humanas, Frazer se siente autorizado a denigrar o presentar en una luz francamente mala la vida del “salvaje”, del “primitivo”. No son, claro está, los gustos y opiniones personales de Frazer lo que aquí nos inquieta (si bien, al igual que a Wittgenstein, pueden resultarnos irritantes), sino sus opiniones y evaluaciones *qua* científico. Porque, efectivamente, lo que Wittgenstein quiere decir es que Frazer fracasó en **comprender** su objeto de estudio, a saber, el hombre, sus necesidades, sus prácticas creadas para satisfacerlas, sus instituciones. Hacia el final de su obra, Frazer se pregunta qué conclusiones generales se pueden extraer de su amplísima (y, por otra parte, imponente e impresionante) investigación y lo que dice es que él aspira a “deducir alguna lección de esperanza y estímulo del archivo melancólico del error y la insensatez humana que han ocupado nuestra atención en este libro”.⁵ Muy en general, y en marcado contraste con esto, lo que Wittgenstein quiere mantener es que sólo una profunda, radical incomprensión permitiría calificar a todo lo que han hecho todos los pueblos de la Tierra de “insensatez y de error”: “Pero nunca será plausible decir que la humanidad hace todo eso por pura estupidez”.⁶ Algo, pues, debe estar radicalmente mal en la concepción de Frazer.

Hay toda una dimensión de las prácticas mágicas que Frazer ignora y que le permiten a Wittgenstein desarrollar su crítica y al mismo tiempo una concepción más completa. Esa dimensión es la constituida por la red de conexiones que existen entre los ritos mágicos y la inmensa variedad de temores, ansiedades, expectativas, deseos, etc., de hecho padecidos o disfrutados por los seres humanos. Con la aparición del lenguaje aparece la conciencia de las limitaciones propias de la condición humana (en verdad, de todo ser finito) y, al mismo tiempo, el impulso o la inclinación a tratar de superarlas. Es por eso que Wittgenstein sostiene que “la magia siempre se basa en la idea del

³ J. Frazer, *Ibid.*, p. 76.

⁴ J. Frazer, *Ibid.*, p. 76

⁵ J. Frazer, *Ibid.*, p. 795.

⁶ L. Wittgenstein, “Remarks on Frazer’s *Golden Bough*” en *Wittgenstein, Sources and Perspectives*. Edited by C.G. Luckhardt (Ithaca/New York: Cornell University Press, 1979), p.61.

simbolismo y del lenguaje”.⁷ Ahora bien, es preciso observar que nuestro lenguaje (*ie.*, el lenguaje natural) sigue siendo en lo esencial el mismo y, por lo tanto, que los sentimientos y emociones formulables en él siguen siendo básicamente los mismos. Por otra parte, los temores “fundamentales” (*e.g.*, el miedo a la muerte, el miedo a la extinción, etc.) también son los mismos para el hombre primitivo que para el hombre del siglo XX y siguen sin poder ser apagados. Es cierto que el promedio de años de vida se ha elevado, pero hay límites que no se rebasa; la medicina es cada día más efectiva, pero siguen habiendo enfermedades, y así sucesivamente. Aquí se requiere una cierta flexibilidad mental para ver el punto: es obvio que lo que era una catástrofe inevitable para el hombre de las cavernas puede no ser un problema para nosotros y en esa medida sus prácticas religiosas o mágicas conectadas con **esos** posibles eventos nos parecerán ridículas, pero hay que observar que nosotros **ahora** también tenemos **nuestras** catástrofes. Nosotros, por lo tanto, también tenemos en conexión con los temores propios de nuestra época (una catástrofe atómica, por ejemplo) nuestras prácticas religiosas y mágicas, las cuales, obviamente, no nos aparecen ridículas en absoluto. La admiración ciega por la ciencia y la creencia de que ésta puede en principio resolver todo tipo de problemas es, pienso, un buen ejemplo de superstición contemporánea. Pero entonces es claro cuál es la alternativa: si calificamos a ciertas prácticas de “ridículas”, entonces hay que reconocer que también las nuestras caen dentro de esa categoría; si rehusamos calificar de ese modo a nuestras prácticas, entonces, en aras de la coherencia, deberíamos rehusarnos a hacer lo mismo con respecto a las que nos son extrañas.

Es importante notar la conexión entre los ritos mágicos, la situación material objetiva y las necesidades tanto materiales como no materiales del hombre, porque el carácter ridículo de una práctica dada surge justamente cuando se le considera aisladamente, es decir, desligada de alguno de los factores relevantes. En lo que a nosotros atañe esto nunca sucede, pues siempre tenemos presente, dado que estamos inmersos en ellos, a todos los elementos que conforman el trasfondo contra el cual puede surgir una determinada práctica, la cual nos parecerá entonces perfectamente “razonable” o “comprensible”. Por eso la actitud promovida por el “análisis” no conduce más que a la incomprensión y al fracaso intelectual. Y esto nos lleva a examinar lo que es el genuino carácter de la explicación antropológica o histórica.

Uno de los peores errores o prejuicios del positivismo es el de haber erigido a la física en modelo para todas las ciencias. En física lo que se busca obtener son explicaciones causales, en el sentido nomológico-deductivo, pero esto no pasa de comportar o de involucrar una noción de explicación, una noción de comprensión y de inteligibilidad (una aplicación de ‘porque’). Los fenómenos naturales nos resultan explicables o inteligibles sólo en la medida en que podemos atraparlos en nuestros sistemas de leyes y descripciones, pero es un error completo tratar de hacer lo mismo en, *e.g.*, historia, en donde la imposibilidad de reproducir situaciones como si se estuviera en

⁷ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 64.

el laboratorio es patente. La comprensión histórica o antropológica tiene que ser distinta a la de la física, es decir, es *sui generis*. Lo que en la ciencia del hombre necesitamos no son leyes causales, sino “representaciones perspicuas”. La representación perspicua de un fenómeno (humano) consiste en la descripción detallada, minuciosa del fenómeno por explicar y que sea tal que en ella se pongan de relieve las conexiones de los actores con todo su medio ambiente. Para ello, evidentemente, puede ser útil acuñar términos teóricos, pero independientemente de ello, la mejor explicación, o sea, la más “satisfactoria”, será la que mejor estructure ese sistema de relaciones. “Esta representación perspicua aporta la comprensión que consiste precisamente en el hecho de que ‘vemos las conexiones’. De ahí la importancia de hallar *vínculos conectores*”.⁸ Así, la mejor explicación es la que combina el análisis y la síntesis.

Tomemos un ejemplo: los sacrificios humanos aztecas. Si nos limitamos a describir de la manera más “natural” posible el acontecimiento, dada nuestra cultura, sistema de valores, marcos de referencia y de preferencia, etc., dichas prácticas nos parecerán absolutamente abominables y bárbaras y, desde luego, sin equivalente en nuestra cultura. Bien podría éste ser el resultado, pero si éstos son los fundamentos, entonces no se ha comprendido en lo más mínimo el rito religioso de los aztecas ni, dicho sea de paso, nuestro modo de vida. La vía sugerida por Wittgenstein consiste más bien en reconstruir toda la situación. Si se examina el pasado de los aztecas, sus tribulaciones, las dificultades que tuvieron para instalarse, su temple, su carácter guerrero, su voluntad de dominio y expansión, su modo de producción etc., entonces el carácter de sus dioses ya no nos parecerá simplemente el producto irracional de un pueblo bárbaro. Y si nos enfrentamos a sus prácticas tomándolas en conexión con las naturales necesidades materiales del hombre, esto es, con aquellas que el mero uso del lenguaje natural engendra, y con sus posibilidades materiales, es decir, con su tecnología, entonces el ritual del sacrificio humano se ve de otro modo. En otras palabras, una buena explicación en antropología es aquella que conduce no a la conclusión “qué ridículo” o “qué irracional” o a alguna como esas, sino a “Sí, es perfectamente comprensible que así fuera” o inclusive “No veo cómo podría haber sido de otro modo”; y esto independientemente de la simpatía que instintivamente se sienta por la práctica en cuestión.

Otro rasgo peculiar de la explicación en antropología e historia que es importante destacar es que en estas ciencias toda explicación establece, en general implícitamente, un vínculo con nosotros. “En verdad, si las explicaciones de Frazer no apelaran en último análisis a una tendencia en nosotros mismos, no serían realmente explicaciones”.⁹ A final de cuentas, tratar de “explicar” una práctica determinada es tratar de explicarnos a nosotros mismos. Al hallar la conexión con nosotros comprendemos la práctica y al comprender una práctica ampliamos el espectro de lo que es conducta potencial nuestra.

⁸ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 69.

⁹ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 66.

Si Wittgenstein tiene razón en esto, entonces sí se nos aclara una multitud de fenómenos, así como por qué con otro enfoque éstos no pueden más que resultar incomprendidos. La defensa de Wittgenstein no es, entiéndase bien, de prácticas concretas. Wittgenstein no se erige en abogado del “salvaje”, sino más bien de una dimensión de la vida humana, minimizada y ridiculizada por el enfoque positivista de la vida. Lo que Wittgenstein está diciendo en resumidas cuentas es que hay ciertos procesos, actividades y aspiraciones que desembocan en prácticas sociales e individuales, importantes tanto para la vida comunitaria como para la vida de la persona, las cuales constituyen un reino especial y en el que la relevancia de la “razón” (y de la ciencia) es secundaria. De lo que se trata es **de otra cosa** que de “explicar”, “creer” (en el sentido, *e.g.*, de una relación cognitiva con una proposición), etc., si bien, dada la estructura de nuestro lenguaje lo que queremos expresar lo decimos en el lenguaje descriptivo usual (aunque no solamente, como veremos después).

Es en estos contextos en que la magia y la religión son relevantes. “El objetivo de las prácticas mágicas o rituales es el de obtener un cierto efecto, pero éste no es en lo absoluto aquel en el que primero pensamos”.¹⁰ La comprensión de prácticas mágicas y religiosas es comprensión en términos de razones, no de causas. Aquí el papel que el intelecto desempeña en la investigación, *e.g.*, física, se lo adjudica la imaginación. Wittgenstein da un buen ejemplo en relación con esto: nada sería más absurdo que comentar, cuando alguien besa con intensidad una fotografía de un ser querido, que la persona en cuestión está “equivocada”, que tiene una creencia “falsa”, que “desconoce” algo. Aquí nos las habemos con un símbolo. Ello requiere establecer alguna conexión y esto, a su vez, imaginación. El acto de besar una fotografía de alguien querido es un rito, pero es con los mismos ojos con los que vemos ese rito (rito que requiere, naturalmente, la existencia de cámaras, revelados, etc.), el cual seguramente a Frazer le habría parecido enteramente respetable, que deberíamos ver los ritos de otras culturas. Que la vida del hombre de hoy está repleta de ritos es algo evidente. Piénsese, por ejemplo, en los siguientes casos:

- a) gestos y afirmaciones de alguien que sube por primera vez en un avión.
- b) Manifestaciones de afecto al despedirse de alguien que se va por un periodo indeterminado.
- c) “Represalias” contra cosas que se interpusieron en nuestro camino (como si quisiéramos castigarlas).
- d) Rezos en los que se pide algo.
- e) Prácticas de boxeadores, toreros y deportistas en general antes de su actuación.

¹⁰ J. Bouveresse, *La Rime et la Raison* (Paris: Les Éditions de Minuits, 1973), p. 215.

Wittgenstein sostiene que “la distinción entre magia y ciencia puede expresarse diciendo que en ciencia hay progreso, pero no en magia. La magia no tiene en sí misma ninguna tendencia al desarrollo”.¹¹ Ahora bien, si lo que hemos dicho es correcto, esto es por lo menos equívoco. Dado que hay una conexión contingente entre prácticas y situación material, la evolución de esta última tiende a hacer obsoletas a las primeras. En este sentido también en magia hay evolución. Difícilmente podría decirse que se sigue en nuestros días con las mismas prácticas que en edades anteriores. Podría tal vez pensarse entonces que la idea que Wittgenstein realmente defiende es la idea de que son los **principios** de la magia los que no se modifican, en contraposición a los de la ciencia. Es claro, empero, que si incluimos dentro de dichos principios a aquellos que, según el *Tractatus*, son “intuiciones *a priori* acerca de las formas que se les pueden dar a las proposiciones de la ciencia”¹², *e.g.*, el principio de menor esfuerzo en la naturaleza o el principio de razón suficiente, entonces tendremos que reconocer que tampoco la ciencia evoluciona y así, una vez más, la distinción entre ciencia y magia se vuelve a borrar.

No obstante estos supuestos contra-argumentos, yo me inclino a pensar que Wittgenstein tiene razón y que hay en efecto un sentido importante en el que la magia, a diferencia de la ciencia, no evoluciona ni puede hacerlo. En ciencia hay procesos de acumulación de datos gracias, en gran medida, a la aplicación de un método relativamente bien comprendido. En magia, en cambio, lo que se establecen son conexiones arbitrarias, lo cual se explica en el momento en que le echamos un vistazo a sus principios: contrariamente a lo que piensa Frazer, uno de los principios de la magia (la ley de contagio) es el principio anti-científico por excelencia. De hecho equivale al principio de acción a distancia, que es algo que no tiene ni cabida ni posibilidad de ser usado en ciencia. El mago puede acertar, pero en la medida en que no dispone de un método preciso no puede dar razones y, por ello, no podemos decir de él que **conoce** o que **sabe** algo. Pero eso no quiere decir que necesariamente todo lo que haga o diga el mago o chamán o brujo sea falso. Lo que sucede es que la ley de contagio es un principio que permite involucrar y yuxtaponer observaciones con deseos. Lo que el mago quizá no entiende del todo es que “El mundo es independiente de mi voluntad”.¹³ Por eso, el conocimiento humano no podría fundarse en dicho principio. Y, una vez más, la reflexión de Wittgenstein es certera: “El sinsentido aquí es que Frazer representa a estas gentes como si tuvieran una idea completamente falsa (e inclusive demente) del curso de la naturaleza, en tanto que sólo poseen una interpretación peculiar de los fenómenos. Es decir, si ellos lo pusieran por escrito, su conocimiento de la naturaleza no diferiría fundamentalmente del nuestro. Sólo su magia es diferente”.¹⁴ En relación con esto, Wittgenstein tiene lo que en mi opinión es una observación de gran sutileza y perspicacia: “el rasgo característico de la mente que se despierta es precisamente el hecho de que un

¹¹ L. Wittgenstein, *Op. cit.*, p.74.

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 6.34.

¹³ L. Wittgenstein, *Ibid.*, 6.373.

¹⁴ L. Wittgenstein, “Remarks of Frazer’s *Golden Bough*”, pp. 73-4.

fenómeno viene a tener significado para ella”.¹⁵ Es importante entender que ‘mente que se despierta’ no tiene en este caso una aplicación a comunidades, sino a individuos. Wittgenstein no está diciendo que la magia ha de hallarse en la etapa anterior a aquella en la que con toda propiedad podemos hablar de “conocimiento humano”, sino que tiene más bien que ver con un modo de desarrollo de la conciencia individual. Wittgenstein habla de la mente de cualquier ser que empieza a dominar el lenguaje y que empieza a establecer conexiones entre fenómenos. Ciertas cosas le llaman la atención más que otras y es en relación con ellas que su magia se desarrollará.

Esto podría dar pie a la idea de que hay un punto en torno al cual el pensamiento de Wittgenstein está en tensión, por no decir que es contradictorio. Me refiero a una posible opción entre lo que podríamos llamar el ‘historicismo’ de Wittgenstein y lo que se ha dado en llamar su ‘esencialismo’. M. Dummett ha sugerido que Wittgenstein tenía una cierta inclinación por separar a las diversas prácticas: las religiosas, las matemáticas, las científicas, las artísticas. Los diversos juegos del lenguaje deben su existencia no a otros juegos del lenguaje, sino a las actividades en conexión con las cuales brotaron. En este sentido, el estudio de nociones como las de “forma de vida” y de “juego de lenguaje” claramente muestra que, desde la perspectiva wittgensteiniana, el lenguaje y el pensamiento no pueden ser comprendidos más que **históricamente**. Parecería, pues, que paralelamente al desarrollo de las fuerzas productivas o, más en general, de la sociedad como un todo, el lenguaje y el pensamiento evolucionan. Ahora bien, también las prácticas evolucionan. Esto hace pensar entonces que Wittgenstein considera a “lo humano” como algo determinado históricamente y, por consiguiente, mutable. Por otra parte, no obstante, la defensa wittgensteiniana de la explicación en las ciencias históricas da la impresión de que Wittgenstein admite la idea de algo así como un “eterno humano”: parecería que él sostiene que hay rasgos humanos no condicionados históricamente. Esto plantea la cuestión si hay o no un conflicto en su pensamiento.

Aquí el problema real y el que hay que discutir es, naturalmente, el del supuesto esencialismo de Wittgenstein. Creo que es importante notar que las características generales de las que éste habla no son “propiedades” abstractas, encontradas mediante un razonamiento *a priori*, así como tampoco se trata de generalizaciones de ninguna índole. Igualmente esencialista sería aquel que creyera que todos los hombres han sentido hambre o sed. Pero eso no es ser esencialista, o es serlo de una manera inofensiva, por la sencilla razón de que la tesis no es una tesis metafísica, sino una mera consecuencia lógica de una combinación de conceptos (organismo, animal, alimento, energía, etc.). En el caso de las características a las que Wittgenstein alude (*i.e.*, necesidad de prácticas mágicas o religiosas), su idea se deriva sencillamente de observaciones referentes a la naturaleza y al uso del lenguaje y de las consecuencias que dicho uso tiene. “Casi podría decirse que el hombre es un animal ceremonial. Esto es, sin duda alguna, en parte equivocado y en parte

¹⁵ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 15.

absurdo, pero hay algo correcto acerca de ello”.¹⁶ Lo que precisamente es absurdo es atribuirle al hombre rasgos o características como si éstos emergieran de su naturaleza y no simplemente del hecho de ser él creador y usuario del lenguaje. No hay, pues, tal esencialismo. Lo que hay es la constatación de una continuidad contingente de ciertas propiedades o efectos de nuestro sistema de signos que de hecho, la observación nos dice, no se han alterado. Es perfectamente posible sostener que los usuarios de un sistema de comunicación generan ritos, ceremonias, etc., en conexión con un sinnúmero de observaciones, deseos, creencias y demás y, al mismo tiempo, ver a dichos seres como condicionados histórica y socialmente. Esto es posible porque es nuestro lenguaje lo que no se ha modificado drásticamente. No es que el hombre sea tal o cual, sino que es el lenguaje lo que induce a que sus usuarios (sean estos humanos, robots, marcianos o dioses) efectúen cierto tipo de prácticas o tiendan a hacerlo.

Debería ser obvio que el problema real no es el de si nosotros estamos o no justificados en calificar con aprobación, condescendiente o más bien críticamente, a sociedades primitivas. No se trata de ver si podemos o no darles el “visto bueno”. El problema es más general y se aplica tanto a sociedades pretéritas como a posibles sociedades futuras. La cuestión es: ¿qué es comprender a una sociedad suficientemente distinta de la nuestra? ¿Es dicha comprensión posible? ¿Qué criterios tenemos para determinar si en verdad comprendemos formas de vida distintas a las nuestras?

No me parece que tengamos que buscar mucho para hallar un criterio así. Wittgenstein mismo nos lo da: nosotros comprendemos (no “explicamos”) una práctica dada, primero, cuando la describimos en forma detallada, poniendo de relieve sus conexiones con otras actividades de la comunidad y del individuo, es decir, cuando tenemos una representación perspicua de ella y, segundo, cuando logramos establecer algún vínculo con nosotros, aquí y ahora. Este vínculo, piensa Wittgenstein, tiene que ser con nuestros instintos. “Una vez que dicho fenómeno es puesto en conexión con un instinto que yo mismo poseo, eso es precisamente la explicación deseada, es decir, la explicación esta que resuelve esta dificultad particular”.¹⁷ Si esta conexión no logra establecerse, entonces la práctica, la actividad, la institución o la forma de vida que se examine será para nosotros irremisiblemente incomprensible y extraña.

En lo que da la impresión de ser una manifestación de confianza absoluta en la ciencia, Frazer dice que algo que ésta nos enseña es precisamente a no creer que una teoría o una hipótesis pueda ser definitiva, inmutable. “La historia misma del pensamiento debe prevenirnos contra la deducción de que la teoría científica del universo, por ser la mejor formulada hasta ahora, sea necesariamente completa y definitiva”.¹⁸ De ahí que “así como la ciencia ha desplazado a sus predecesoras, así puede remplazarla más tarde otra

¹⁶ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 72.

¹⁸ J. Frazer, *Op. cit.*, pp. 797-98.

hipótesis más perfecta, quizá algún modo totalmente diferente de considerar los fenómenos, de fijar las sombras de la pantalla, que en esta generación no podemos ni siquiera imaginar”.¹⁹ Hay en esto varias confusiones que es importante disipar. En primer lugar, tenemos que distinguir entre las hipótesis y las teorías científicas particulares, por una parte, y la visión científica del mundo, por la otra. La discusión de Frazer concierne, naturalmente, a esta última. Es la posible sustitución de la ciencia por otra disciplina de lo que Frazer está en el fondo hablando. A decir verdad, no se entiende qué cambio tiene Frazer en mente y el contexto deja bien en claro que Frazer está persuadido de que la ciencia, en tanto que una descripción enteramente neutral de toda clase de fenómenos, es de hecho irremplazable, si bien acepta la posibilidad lógica de que así no sea. Hay, de acuerdo con él, uno y sólo un método científico, válido tanto en física como en antropología. En relación con esto ya he dado mis razones para pensar que es un error total. Y esto me lleva a un segundo punto en el que, según pienso, la perspectiva global de Wittgenstein choca con la de Frazer. No sólo los métodos y procesos de explicación, acumulación de datos y gestación de teorías que se emplean en, *e.g.*, física, son de poca monta en disciplinas como la historia, la arqueología o la antropología, sino que la concepción adecuada de la investigación científica misma sólo se obtiene si somos capaces de ver a la ciencia, su lenguaje, sus problemas y sus respuestas como una creación humana e históricamente condicionada. No es la historia la que tiene que “fiscalizarse”, sino la física la que debería “historizarse”. Esto no es, ni mucho menos, una propuesta para reemplazar a la ciencia por algo distinto (que es la idea con la que parece jugar Frazer), sino más bien una propuesta para remodelar nuestra concepción de la ciencia, entre otras cosas, para hacerla más fructífera. A la visión integral del mundo, en el sentido de que se rechazan las dicotomías fáciles que nada más confunden (*e.g.*, “valor-hecho”, “lógica-gramática”, etc.), Wittgenstein aúna la visión integral de la ciencia. En cierto sentido, lo que él efectúa es, como diría Russell, una contra-revolución ptolemaica en filosofía de la ciencia. En esta versión de antropocentrismo, sin embargo, no percibimos ninguna deficiencia obvia.

¹⁹ J. Frazer, *Ibid.*, p. 798.