

6.
LUDWIG WITTGENSTEIN:
HACIA UNA TEORÍA SOCIAL
CRÍTICA Y TRANSFORMADORA

Silvia Rivera

CIENCIAS SOCIALES Y CIENCIAS NATURALES

La referencia a la «juventud» de las ciencias sociales se ha convertido ya en un lugar común de los libros de epistemología. A pesar de esto, resulta una expresión eficaz para dar cuenta de un hecho histórico perfectamente corroborable: los saberes que, a grandes rasgos, unificamos bajo el rótulo de «ciencias sociales»¹ comienzan a consolidarse como disciplinas autónomas hace tan sólo doscientos años.

Peró una lectura atenta nos permite advertir, además, en el discurso sobre estas ciencias, una generalizada tendencia a adjuntar al sustantivo abstracto «juventud» aquel otro de «inmadurez». Cuando esto ocurre, inmediatamente se pasa de la constatación de un hecho histórico a la formulación de un juicio de valor que considero de difícil fundamentación. Porque las ciencias sociales sólo pueden ser calificadas como «jóvenes» e «inmaduras» cuando se las compara con las ciencias naturales.

En efecto, frente a los doscientos años de historia de las ciencias sociales, las ciencias naturales exhiben con orgullo una larga

1. Utilizo, a lo largo de este capítulo, el término «ciencias sociales» para referirme, de un modo muy general, a las disciplinas cuyo objeto de estudio se relaciona con los fenómenos de interacción social. Queda claro, entonces, que en un sentido fuerte designa en primer lugar a la sociología y a la antropología, extendiéndose luego a la psicología, la economía, la historia, la pedagogía, etcétera.

tradición. Por una parte, el nacimiento de la actitud teórica, que sirve de base al conocimiento científico, se remonta a la Grecia antigua. En el siglo VI a.C. los físicos jonios ensayaron por primera vez una explicación causal de los fenómenos, y establecieron regularidades que posibilitaban la predicción. Por otra parte, a partir del siglo XVI se une a este interés teórico o especulativo una manifiesta motivación práctica: lograr el dominio de la naturaleza. La ciencia moderna adquiere así el carácter instrumental y técnico que hasta hoy la caracteriza.

Peró, además de larga, la historia de las ciencias naturales se presenta como una ininterrumpida cadena de logros o instancias superadoras. Logros que han sido posibles, entre otras cosas, gracias a la rápida formación de un consenso racional entre científicos acerca de cuestiones básicas: la definición de los métodos, de las técnicas y de los objetivos de la investigación, por citar alguna de ellas. Este consenso se fortalece, a su vez, con el unánime reconocimiento de la importancia de las grandes teorías explicativas que se han sucedido a lo largo de la historia, desde Copérnico hasta Einstein. Si bien una discusión acerca de las características específicas de sus aportes es perfectamente posible, no es habitual dudar de la importancia que todas ellas revisten como instancias necesarias para el avance del conocimiento científico.

En oposición a esta historia de éxitos, las ciencias sociales parecen haber acumulado hasta el momento tan sólo desavenencias y conflictos que toman difícil la consolidación de un acuerdo mínimo que garantice la continuidad de la investigación sobre pilares firmes. Tal acuerdo permitiría así evitar tropezones y retrocesos que obligaron a la constante revisión del marco teórico en el que estas ciencias se inscriben.

Cabe preguntar, sin embargo, qué supuestos se esconden en el discurso de quienes se expresan acerca de las ciencias sociales en términos de «juventud» pero especialmente de «inmadurez». Porque es evidente que los científicos y epistemólogos que se pronuncian en estos términos hacen algo más que la ya citada comparación entre ciencias sociales y ciencias naturales. De hecho están afirmando tácitamente la convicción de que entre ambos tipos de ciencias sólo existe una diferencia de grado, excluyendo de este modo la posibilidad de pensar los estudios sociales como un ámbito de saber específico e irreductible.

Convirtiendo las ciencias naturales en paradigma de científicidad, nos aseguran que es a la vez *deseable* y *posible* que las ciencias sociales alcancen la madurez científica. Sólo es cuestión de tiempo y de

perseverancia en el buen camino que las ciencias de la naturaleza nos enseñan. Adoptando la metodología de estas últimas, las dificultades halladas hasta el momento por los estudios sociales encontrarán finalmente una definitiva solución.

Ahora bien, ¿qué significa «alcanzar la madurez científica»? Obviamente, poder hacer aquello que las ciencias sólidamente constituidas pueden hacer. En primer término, formular hipótesis de gran alcance explicativo y rigor suficiente como para admitir una confrontación empírica. En segundo término, y si de hecho estas hipótesis son convalidadas intersubjetivamente, establecer leyes con un alto grado de universalidad que posibiliten no sólo la explicación de los fenómenos sociales sino también la expresión de pronósticos confiables acerca del cambio social.

Llegado este punto, creo necesario recordar que la ilegítima asimilación de la metodología propia de un dominio del saber a otro diferente con frecuencia arrastra tras de sí la asimilación de otros elementos constitutivos del saber en cuestión: por ejemplo, la definición del objeto de estudio, la caracterización de la función específica y del papel social del investigador y la formulación de los objetivos últimos que guían la investigación. Cuando esto ocurre, el dominio de saber que desconociéndose resigna su especificidad, inevitablemente pierde también toda riqueza y fuerza operativa.

La importancia y necesidad de un estudio social serio y riguroso es algo que no puede ponerse en duda. Las disciplinas que se hagan cargo de esta tarea se encuentran aún en etapa de formación. No se trata aquí de cuestionar la necesidad de unificar criterios. Se trata de cuestionar la pertinencia y legitimidad de la extensión hacia las ciencias sociales del modelo «naturalista» o «reduccionista» que brevemente esbozamos en estas páginas.

JUEGOS DE LENGUAJE Y FORMAS DE VIDA

El filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein² nos proporciona en sus

2. Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889 y murió en Londres en 1951. Sus libros más difundidos, quizá por representar etapas diversas de la evolución de su pensamiento, son el *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado por el autor en 1921, y las *Investigaciones filosóficas*, editado por sus alumnos después de la muerte del filósofo, en 1953.

libros importantes instrumentos conceptuales para consumir el alejamiento de las ciencias sociales de cualquier modelo reduccionista. Por su aporte, lejos de circunscribirse a ese aspecto negativo de crítica y diferenciación, nos orienta también en la tarea positiva de configuración de una teoría social con fisonomía propia. El primer paso para realizar esta tarea es la reflexión libre de prejuicios científicistas, en torno a tres cuestiones fundamentales:

1. La caracterización de la dinámica específica del objeto de estudio de las ciencias sociales, es decir, de las relaciones que establecen los hombres en el marco de la sociedad.
2. La especificación de la función propia del intelectual o teórico social.
3. La elaboración de los fines últimos que persigue la investigación social.

Wittgenstein tiene algo importante que decir con relación a cada una de estas cuestiones.

Aunque resulte paradójico, es necesario aclarar que Wittgenstein no estudió ni escribió sobre ciencias sociales, al menos no en forma explícita. Su tema de investigación es el lenguaje. En consecuencia, no se ocupó de la problemática específica de estas ciencias: su status epistemológico o la validez de sus métodos. Sin embargo, a través de su lúcido estudio de nuestra praxis lingüística nos ofrece indirectamente importantes categorías de análisis para que, a partir de ellas, nosotros construyamos el camino. Por tal motivo, presentaré a continuación algunos puntos centrales de su pensamiento, mostrando luego el modo en que éstos nos orientan en la ya mencionada tarea de conformación de una teoría social autónoma, que además pueda reconocerse a sí misma como esencialmente práctica.

A pesar de las diferentes etapas que articulan la evolución de su filosofía, Wittgenstein entendió siempre la actividad del filósofo como análisis y crítica del lenguaje. Si bien el tema de toda la obra de Wittgenstein es el lenguaje, en las *Investigaciones filosóficas*³ su estudio adquiere características absolutamente novedosas. En ningún momento intenta Wittgenstein responder escolarmente la pregunta

3. A pesar de las diferencias estilísticas es posible afirmar que en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein continúa y profundiza el desarrollo de temas que muchos años antes ya había presentado en el *Tractatus*. Entre ellos se destaca el énfasis puesto en el poder configurador de la práctica lingüística, que determina activamente tanto nuestro pensamiento como nuestro mundo.

«¿Qué es el lenguaje?», porque conocer algo no es ser capaz de definir su esencia sino estar familiarizado con la dispersión de sus accidentes. Además, el lenguaje no resulta definible. No se presenta como un fenómeno estable con límites fijos, sino que se estructura a la manera de un complejo y fluctuante entramado en el que confluyen palabras y acciones.

Pero si bien no es posible aproximarse al concepto «lenguaje» siguiendo los parámetros tradicionales de conocimiento, si podemos tomar contacto con algunos de los múltiples «juegos de lenguaje» en los que cotidianamente nos insertamos o también con otros que podemos imaginar. El concepto de «juego» le permite a Wittgenstein abordar teóricamente la multiplicidad de características de nuestra práctica lingüística, dando cuenta a la vez de su peculiar dinamismo y de la diversidad de sus funciones.

Las relaciones que Wittgenstein establece entre los conceptos de «lenguaje» y «juego» pueden resumirse de la siguiente manera:

1. En primer lugar, ambos son términos análogos. No existe ninguna característica común a todo lo que denominamos «juego», así como tampoco existe nada común a todo aquello que denominamos «lenguaje». En el caso de los juegos esto es fácil de constatar. Algunos juegos son entretenidos, mientras otros no lo son tanto. Existen juegos en los que todo queda librado al azar y la suerte, en tanto en otros la habilidad y la destreza desempeñan un papel fundamental. Aun en este último caso, las habilidades requeridas no pueden reunirse bajo un común denominador. Pensemos, por ejemplo, en las habilidades necesarias para jugar al tenis, por una parte, y al ajedrez, por la otra. Pero aun cuando no pueda detectarse nada semejante a una esencia fija compartida por todos los juegos, hay sin embargo algo en ellos que nos permite reconocerlos: para explicar esto, Wittgenstein recurre a la noción de «parecidos de familia». Tanto en el caso de los juegos como en el del lenguaje, los parecidos se superponen y entrecruzan tal como ocurre con las semejanzas entre los miembros de una familia. En el caso del lenguaje las semejanzas se extienden de un juego de lenguaje a otro, como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. La solidez de la madeja no reside en el hecho de que una única fibra la recorra en toda su extensión, sino en que se superpongan muchas fibras.
2. En segundo lugar, y tal como se desprende de los numerosos ejemplos recopilados por Wittgenstein, ni «lenguaje» ni «juego» son conceptos que dan cuenta de una totalidad cerrada de casos

particulares con límites rígidos, que los separan nitidamente de otros conceptos. Constantemente hay juegos que desaparecen porque ya nadie los juega, por consiguiente caen en el olvido, en tanto surgen otros recién inventados. El lenguaje comparte con el juego este especial dinamismo.

3. Por último, tanto el concepto de «lenguaje» como el de «juego» aluden a actividades humanas reglamentadas. Esto significa que suponen el manejo de reglas que, a la manera de indicadores de caminos, orientan nuestro pensamiento y nuestra acción, aun cuando a veces no seamos capaces de enunciarlas explícitamente.

Es muy importante dejar en claro que la relación establecida por Wittgenstein entre el lenguaje y los juegos no tiene como objetivo presentar al lenguaje como un fenómeno lúdico, es decir, como un entretenimiento o pasatiempo. A través de la expresión «juego del lenguaje» Wittgenstein quiere expresar la completa imposibilidad de concebir el lenguaje como algo aislado, como una abstracción separada del resto de actividades no lingüísticas. «Llamaré 'juego de lenguaje', dice Wittgenstein, «al todo formado por el lenguaje y el resto de las acciones con las que está entretreído». Hablar un lenguaje no es algo que pueda circunscribirse al ámbito teórico o intelectual. Hablar un lenguaje es una práctica, y como tal se inserta en el conjunto de las prácticas sociales que conforman nuestra realidad. Tanto la actividad de jugar juegos como la de hablar un lenguaje suponen un modo de ser y de estar en el mundo, de relacionarse con los otros y de explicar esas relaciones. Suponen, en definitiva, un modo de vivir en sociedad al que Wittgenstein llama «forma de vida»: «La expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que hablar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.»⁴

Pensemos, por ejemplo, en un lenguaje que conste tan sólo de órdenes y partes de batalla, indudablemente, tal lenguaje bosqueja también los rasgos distintivos de la sociedad que lo utiliza. O pensemos en otro que esté solamente formado por preguntas y expresiones de afirmación y negación. Podemos seguir imaginando juegos de lenguaje, pero en todos los casos «imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.»⁵

4. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 7.

5. *Ibidem*, p. 23.

6. *Ibidem*, p. 19.

La relación entre los juegos de lenguaje y las formas de vida no es anecdótica sino interna y sustancial. Para reforzar la importancia de esta relación Wittgenstein afirma que «si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender».⁷ Porque aun gozando del privilegio de un traductor, nos faltaría inevitablemente todo el marco de referencia en función del cual adquieren significado las palabras. Este marco de referencia está constituido por los hábitos, costumbres e instituciones: éstos son los lugares o instancias en los que, en una sociedad, se construyen los significados.

REGLAS Y LENGUAJE PRIVADO

El análisis wittgensteiniano nos permite comprender que los conceptos «juego de lenguaje» y «formas de vida» serían como las dos caras de una misma moneda, es decir, se implican el uno al otro. Porque comprender el significado de un término o de un conjunto de términos de un lenguaje dado no es captar en nuestra mente, a través de procesos inmateriales, su sentido. Por el contrario, comprender el significado de un término equivale a familiarizarse con su uso que, indefectiblemente, es un uso social. Por este motivo Wittgenstein niega enfáticamente la posibilidad de un lenguaje privado. Concebir un «lenguaje privado» es una imposibilidad lógica, ya que éste contradice los supuestos mínimos contenidos en el concepto «lenguaje», que indican su carácter esencialmente social.⁸

El significado de un término equivale, pues, al uso socialmente establecido del mismo. Las modalidades de este uso se fijan a través de reglas. Dominar el manejo de las reglas en cuestión es condición necesaria para utilizar las palabras con significado. Pero no queda claro, por el momento, cómo se sigue una regla, es decir, qué hace una persona para que se diga de ella que está siguiendo una regla.

7. *Ibidem*, p. 511.

8. Señalar a Robinson Crusoe no invalida la argumentación de Wittgenstein, porque no es la cuestión negar que un individuo físicamente aislado pueda seguir reglas. El problema se presenta cuando consideramos el hipotético caso de una persona cuya conducta no pueda asimilarse a los parámetros de comunidad alguna, faltando en consecuencia los criterios públicos necesarios para que su conducta pueda considerarse significativa.

Una explicación posible consiste en afirmar que para poder seguir una regla hay primero que interpretarla. Pero en tanto el proceso de interpretación se caracteriza por la sustitución de una expresión de la regla por otra, esta explicación nos coloca ante el riesgo de desembocar en una situación circular. Además, si entendemos las interpretaciones como procesos reglamentados, será necesario interpretar primero las reglas que rigen la interpretación. De este modo sólo hemos logrado sumar al riesgo de la circularidad el del regreso al infinito. Porque independientemente de lo que ocurra en la mente de una persona que sigue una regla, lo cierto es que toda regla establece un curso posible de acción y nos determina a seguirlo, siempre y cuando hayamos adquirido las capacidades necesarias para hacerlo.

Seguir una regla no es algo teórico, una interpretación o comprensión de algún sentido último. Seguir una regla es una práctica y en consecuencia es posible afirmar con Wittgenstein que en última instancia seguimos las reglas sin justificación alguna.⁹ Esto no significa que se trate de un acto caprichoso o arbitrario, porque son las prácticas sociales de cada sociedad las que preparan a las personas para responder, de determinada manera ante las reglas.

Se sigue de aquí la total incapacidad de que existan reglas privadas. No se puede seguir privadamente una regla.¹⁰ Si faltan los criterios públicos necesarios para decidir si la conducta de una persona corresponde o no a la indicada por la regla, esta última pierde toda efectividad como instancia orientadora del pensamiento y de la acción. Tener la ilusión de seguir una regla no es seguirla, entre otras cosas porque la acción no tendrá en ese caso las consecuencias prácticas esperadas en el ámbito de la forma de vida correspondiente. La expresión «seguir una regla» supone siempre la referencia a una comunidad que fija el sistema de referencias necesario para que las reglas y las conductas que ellas determinan adquieran sentido.

Resumiendo estos conceptos, es posible afirmar que:

1. Entender el significado de una palabra o conjunto de palabras no es captar su sentido a través de procesos mentales inmateriales.
2. Entender el significado de una palabra es ser capaz de manejar las reglas públicas que determinan su uso.

9. Cf. *ibidem*, pp. 211, 217 y 219.

10. *Ibidem*, p. 202.

3. El establecimiento de estas reglas se realiza a través de las prácticas sociales de cada comunidad. Prácticas que además garantizan la vigencia y continuidad de las reglas a través de mecanismos de producción del consenso, entre los que se cuentan métodos y técnicas de entrenamiento y educación.
4. Identificar el significado de una palabra o conjunto de palabras con su uso social fijado a través de reglas públicas, que nos remiten a las instituciones de cada grupo, implica negar la existencia de significados universales y absolutos.
5. En consecuencia, no es posible preguntar por el significado de un término si previamente no se lo ubica en algún juego de lenguaje, es decir, en alguna forma de vida.
6. Las formas de vida, a su vez, se articulan y definen a través del lenguaje entendido como actividad, es decir, como juego. Es por este motivo que la relación entre los significados y las prácticas o, lo que es lo mismo, entre los juegos de lenguaje y las formas de vida, nunca presenta un sentido unidireccional. Por el contrario, los términos de esta relación se condicionan y determinan mutuamente.

Quizá podamos entender mejor este último punto remitiéndonos a una situación histórica concreta, por ejemplo, el nacimiento de la polis ateniense. A partir del siglo VI a. C. y por la conjunción de causas diversas, se produjo una importante modificación de las condiciones socioeconómicas de vida de la población del Peloponeso. Esta modificación obligó a sus habitantes a la búsqueda de nuevas formas de trabajo y producción, que a su vez alteraron las modalidades de organización social. Con la expansión del comercio y el establecimiento de colonias en Asia Menor y en el sur de Italia comienza a consolidarse un nuevo tipo de asentamiento poblacional: la polis o ciudad. El surgimiento de nuevas prácticas sociales y nuevas instituciones (asambleas deliberativas, una nueva forma de administrar la justicia y la reforma militar hoplita, entre otras) posibilitaron la redefinición de viejos conceptos (verdad, justicia, virtud), así como también la producción de nuevas palabras y conceptos (isonomía, isocracia, diálogo y democracia). Estas formas lingüísticas y conceptuales poco a poco van consolidando una red de significaciones lingüísticas y conceptuales por completo diferente a la anterior, mítica. Pero a su vez son estas categorías nuevas, las que permiten, en primer lugar, representar un proceso social que de ningún modo resultaba formulable a través de la red de significaciones propias del mito. En segundo lugar, posibilitan la reflexión teórica sobre las transformaciones

acontecidas. Y, por último, utilizadas en el discurso de políticos, sofistas y filósofos, estas nuevas palabras y los conceptos que ellas definen legitiman y fundamentan teóricamente la nueva forma de vida de la que en última instancia surgieron.

LA APLICABILIDAD DEL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO WITTGENSTEINIANO AL ESTUDIO SOCIAL

Resta aún considerar el aporte que las categorías de «juego de lenguaje» y «formas de vida» realizan a nuestro estudio de las ciencias sociales. Con el fin de organizar la exposición resumiré este aporte en torno a cada una de las cuestiones que en páginas anteriores presenté como de necesaria dilucidación para la constitución de una nueva teoría social.

1. *La dinámica propia del objeto de estudio de las ciencias sociales.* A través de la comparación con el juego, Wittgenstein nos presenta el lenguaje como práctica social. El lenguaje es el medio a través del cual los hombres articulan y efectivizan sus modalidades de acción e interacción. Pero, además, a través del lenguaje los hombres interpretan y legitiman estas modalidades. Queda claro, entonces, que todo estudio social debe dedicar especial atención al análisis del lenguaje. Evitando en todo momento convertirlo en un abstracto sistema de signos, este análisis deberá dar cuenta del lenguaje como actividad humana reglamentada y de la peculiar dinámica que lo interrelaciona con las formas de vida.

Es fácil advertir la imposibilidad de concretar este análisis a través de los métodos y técnicas que las ciencias naturales nos acercan, ya que en este caso no se trata de fenómenos físicos sino de procesos sociales y culturales producidos por los hombres que interactúan y que además otorgan significado y valor a sus acciones. Ocurre, sin embargo, que a lo largo de este proceso los valores y significados tienden a autonomizarse determinando y constituyendo a los hombres que, paradójicamente, terminan convirtiéndose en productos de su propia actividad.

2. *La tarea específica del investigador social.* Se estableció que el punto de partida es el estudio del lenguaje. Pero falta aún considerar el modo en que el investigador debe encarar esta tarea. Deberá dirigir su

atención a los lugares en los que en cada comunidad se producen los significados, recordando que no existen significados universales y absolutos. La tarea del investigador puede presentarse como un análisis intuticional. El problema es desde dónde realizarlo, considerando que el lenguaje es también el instrumento a través del cual el científico social realiza su labor. A partir de la red de significaciones de su propia práctica teórica, atravesada por las reglas de la comunidad a la que pertenece, realiza la descripción de la conducta significativa de individuos o grupos que también involucra el manejo de reglas. Puede ocurrir que entre sus propias reglas y las de la comunidad a estudiar haya coincidencia o conflicto. Un sociólogo, por ejemplo, al estudiar las peculiaridades de las prácticas sociales de su propia forma de vida, se enfrenta a una red de significaciones que comparte. Por el contrario, un antropólogo suele encontrarse con formas de vida muy diferentes de la suya, que además se articulan y expresan a través de juegos de lenguaje desconocidos. El peligro que acecha a un sociólogo es el de la alienación, por exceso de familiaridad con un sistema conceptual y lingüístico que de alguna manera lo constituye. Al antropólogo, por su parte, le da la imposibilidad de entender que su sistema de referencias no sólo no es el único sino que además no tiene privilegio alguno. En ambos casos, ya se trate del estudio de las formas de vida y de lenguaje que le son propias o de otras que le son extrañas, el investigador deberá abocarse, con absoluta modestia intelectual, a la descripción de las modalidades que en cada grupo adquieren los mecanismos de producción social de los significados. Esa modestia intelectual, que se funda en el reconocimiento de la inexistencia de juegos de lenguaje y formas de vida que puedan convertirse en instancia última de fundamentación y crítica, no debe confundirse con la tan mentada neutralidad del científico. Porque bajo la supuesta neutralidad se encubre la afirmación dogmática del punto de vista de la razón suprahistórica.

El investigador social no debe asumir el rol de un espectador neutral. Por el contrario, debe lograr la inmersión en la forma de vida a estudiar. Lograr esto supone aprender a orientarse y manejarse en ella, familiarizándose con sus reglas para poder así ser capaz de establecer conexiones significativas que posibiliten la descripción de los procesos sociales en los términos propios de la comunidad en cuestión.

3. *El objetivo último de la investigación social.* Ahora bien, ¿cuál es el objetivo último de este análisis intuticional que se realiza desde las reglas de la sociedad a estudiar, evitando de este modo tanto el

dogmatismo que se esconde tras la supuesta neutralidad como la alienación o asimilación excesiva que compromete la distancia necesaria para la reflexión crítica? Obviamente, no se tratará de buscar aquí, tal como lo hacen las ciencias naturales, la formulación de hipótesis de alcance universal que expliquen la conducta significativa de los hombres postulando estructuras básicas comunes a todas las posibles formas de vida. Entiendo, por el contrario, que el investigador social deberá describir, no explicar o interpretar.¹¹ Describir, es decir, mostrar o hacer manifiesto a sus propios actores las condiciones materiales de su vida social. Porque la descripción de aquello que en nuestra cotidianidad permanece oculto, esto es, la relación entre nuestras prácticas y nuestros conceptos, permite detectar entre ellos conflictos y desajustes. Ocurre muchas veces que las instituciones mantienen reglas y significados anquilosados que no dan cuenta de las reales relaciones que establecen los hombres en función de sus necesidades concretas.

Ilustremos esto con un ejemplo cercano a Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein vivió, en su juventud, la crisis y decadencia del imperio de los Habsburgo. Bajo su imponente y lujosa apariencia este imperio escondía graves contradicciones que se articulaban en planos diversos. La aparente unidad del imperio encubría la inestabilidad de grupos étnicos (como los rutenos, checos, eslavos y húngaros) con intereses y tradiciones muy diferentes entre sí. La riqueza y el lujo encubrían el desgaste y la miseria de grandes sectores de la población. El modo en que las personas vivían sus vidas había perdido toda conexión con el orden establecido por el emperador. Porque una cosa era la política avalada por el discurso oficial y otra las soluciones prácticas que las personas daban a sus problemas cotidianos. Bajo las respetables apariencias de un orden institucional caduco, mantenidas a través de un discurso autoritario y paternalista, se escondía un gran número de falsedades e hipocresías. En Viena nada era como parecía ser. Pero lo que más llamaba la atención a los artistas e intelectuales de la época era que faltaban tanto las instituciones como los conceptos y las palabras para dar cuenta de la situación que allí se vivía. El lenguaje articulado en torno a categorías perimidas impedía la distinción clara entre apariencias y realidades, con la dificultad que esto representa para la correcta comprensión del proceso histórico.

11. Porque la explicación supone la referencia a instancias o principios generales que iluminan los hechos particulares. La interpretación, por su parte, en tanto procedimiento reglamentado, implica las dificultades señaladas en páginas anteriores.

Esa correcta comprensión de los mecanismos de producción de los procesos sociales es necesaria para que los hombres puedan incidir activamente en ellos. En una época de crisis, no es casual que tanto Wittgenstein como toda una generación de filósofos y artistas entendieran que su tarea debía centrarse en una crítica de los medios expresivos en general y del lenguaje en particular.

Este ejemplo nos muestra con claridad que la descripción y estudio de las relaciones de adecuación entre las prácticas, los conceptos y las necesidades, intereses y expectativas de los hombres tiene como objetivo la realización de una evaluación crítica. Considero que éste es el fin último de una teoría social estructurada sobre la base de categorías wittgensteinianas: porque la afirmación de Wittgenstein acerca de la multiplicidad, irreductibilidad y hasta inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje no invalida la posibilidad de la crítica. Por el contrario, nos advierte acerca de los peligros que implica evaluar o enjuiciar una forma de vida a través de parámetros que le son extraños por pertenecer a una sociedad distinta.

Esta evaluación crítica, realizada siempre desde el horizonte de sentido del grupo social a considerar, además de detectar conflictos debe posibilitar la identificación de formas de lenguaje y vida alternativas o incipientes que se postulen como reemplazantes de la anterior. Los trabajos de Wittgenstein en torno a la mutua relación entre juegos de lenguaje y formas de vida nos enseñan que todo sistema de significaciones o conceptos se apoya siempre sobre una base material que deberá modificarse si queremos que la vocación transformadora de la crítica no permanezca en un nivel de abstracciones. Es posible ilustrar esto retomando nuestro anterior ejemplo pero concentrándonos ahora en el análisis de la reforma pedagógica austriaca.

Luego de la Primera Guerra Mundial y con la definitiva caída del imperio, se proyectó en Austria un plan de reforma pedagógica con el objetivo de modificar la educación rígida y memorística de la época de los Habsburgo. Se trataba de favorecer la participación activa de los alumnos. Gran cantidad de jóvenes adhirieron al plan con entusiasmo y se inscribieron para desempeñarse como maestros en diferentes aldeas austriacas. Entre ellos se encontraba Wittgenstein, quien constató allí el fracaso de la reforma debido a la decidida oposición de los campesinos, supuestos beneficiarios de los efectos positivos de la misma. Los campesinos que habían internalizado el discurso anterior vieron en el proyecto una decidida amenaza a su identidad y a sus formas de vida. Esta experiencia le permitió a

Wittgenstein evaluar la importancia de reconocer los aspectos materiales sobre los que se apoyan los sistemas conceptuales, para que la transformación de las prácticas y los conceptos pueda realizarse en forma conjunta.

CONCLUSIÓN

Muchos autores han señalado la centralidad e importancia de la noción de «acción significativa» para encarar la reflexión sobre las ciencias sociales. Pero sus desarrollos se mantenían siempre dentro de los límites fijados por la tradición filosófica para el análisis de estos conceptos. De este modo, se postulaba la existencia de significados objetivos o, por el contrario, se convertía a la conciencia individual e intencional en sede última de constitución de los significados.

Las observaciones de Wittgenstein en torno a la expresión «seguir una regla» señalan a las prácticas sociales como los lugares de producción colectiva e histórica de los significados. Esto permite una redefinición de las relaciones que tradicionalmente se establecían entre teoría y praxis. A partir de ella cualquier análisis de la conducta significativa de los hombres necesariamente deberá tomar en consideración el ámbito institucional en el que en cada sociedad se constituyen las relaciones sociales y las categorías conceptuales que las explican.

Wittgenstein nos habla desde la filosofía. Como Nietzsche y Marx, nos enseña la relación que existe entre nuestro pensamiento y nuestras actividades. De este modo contribuye a una mejor comprensión de los procesos estudiados por las ciencias sociales. Precisar los métodos específicos de cada una de estas ciencias es una tarea que deja en manos de los especialistas de cada área. Pero no sin antes advertirles que no descuiden el análisis del modo en que su práctica se relaciona con un orden material y conceptual históricamente situado, así como también el modo en que desde su práctica pueden contribuir a criticarlo, mejorarlo o transformarlo.

Observaciones sobre La rama dorada de Frazer

Uno debe de colocarse del lado del error y llevarlo hacia la verdad. Esto es: debe descubrirse el origen del error pues, de lo contrario, el oír la verdad no sirve de nada. La verdad no puede penetrar cuando otra cosa ha ocupado su lugar.

Para convencer a alguien de la verdad, no es suficiente constatar la verdad; más bien uno tiene que encontrar el camino del error a la verdad.

Tengo que zambullirme una y otra vez en el agua de la duda.

La representación que hace Frazer de los puntos de vista mágicos y religiosos de los hombres es insatisfactoria: hace que estos puntos de vista aparezcan como *erróneos*.

¿Estaba Agustín en el error cuando invocaba a Dios en cada página de las *Confesiones*?

Pero —puede decirse— si él no estaba en el error, seguramente lo estaba el santo budista —o cualquier otro—, cuya religión da expresión a puntos de vista completamente distintos. Pero *ninguno* de ellos estaba en el error, excepto allí donde pergeñó una teoría.

La idea misma de [[235]] querer explicar una práctica —la muerte, por ejemplo, del sacerdote-rey— me parece equivocada. Todo lo

que Frazer hace es hacérsela plausible a hombres que piensan de manera semejante a la suya. Es de todo punto destacable el que todas estas prácticas se presenten, por así decirlo, como estupideces.

Pero jamás será plausible que los hombres hagan todo esto por pura estupidez.

Cuando nos explica, por ejemplo, que ha de darse muerte al rey en la flor de su edad, [[2]] puesto que, de acuerdo con el punto de vista de los salvajes, si no sucediese así su alma no se mantendría fresca, lo único que podemos decir es esto: allí donde esta práctica y este punto de vista se dan juntos, la práctica no brota del punto de vista, sino que simplemente ambos están allí.

De hecho puede suceder, e incluso sucede hoy en día, que un hombre abandone una práctica, después de reconocer el error en el que se fundaba esa práctica. Pero este caso sólo tiene lugar allí donde basta hacer que el hombre sea consciente de su error para que abandone su manera de actuar. Pero, por lo que respecta a las prácticas religiosas de un pueblo, esto no es el caso y, *por ello*, no se trata aquí de error *alguno*¹.

Frazer dice que es muy difícil descubrir el error en la magia —y ésta es la razón por la que se ha mantenido tanto tiempo— puesto que, por ejemplo, un conjuro que ha de producir la lluvia, ciertamente se muestra eficaz tarde o temprano². Pero es ciertamente sorprendente que los hombres no se hayan dado cuenta antes de que, tarde o temprano, llueve de todos modos.

¹ Véase Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, pág. 264 [iii, 422]: «Pero la reflexión y la investigación deberían convencernos de que estamos en deuda con nuestros predecesores en mucho más de lo que pensamos, y de que sus errores no eran obscuras extravagancias de los delirios de la locura, sino simplemente hipótesis, justificables como tales en la época en que se propusieron, pero que una experiencia más completa ha probado que son inadecuadas. Sólo mediante la puesta a prueba sucesiva de las hipótesis y el rechazo de lo falso se descubre la verdad. Después de todo, lo que llamamos verdad es solamente la hipótesis que encontramos que funciona mejor. Por lo tanto, al revisar las opiniones y las prácticas de las edades y razas más bárbaras haríamos bien en contemplar con indulgencia sus errores, como deslices cometidos en la búsqueda de la verdad, y concederles el beneficio de la indulgencia que nosotros mismos podemos necesitar algún día: *cum excusatione illaque veteres audiverit sunt.*»

² Véase Frazer, pág. 59 [i, 242]: «Una ceremonia dirigida a que sople el viento o caiga la lluvia, o que trabaje a favor de la muerte del enemigo, será seguida siempre, antes o después, por la ocurrencia de lo que se intenta lograr: que suceda; y puede excusarse al hombre primitivo por considerar que tal cosa sucede como un resultado directo de la ceremonia y que es la mejor prueba posible de su eficacia.»

Creo que el embarcarse en una explicación está fuera de lugar, puesto que lo que ha de hacerse es ensamblar correctamente lo que se *sabe* y no añadir nada más; y la satisfacción que se intentaba conseguir a través de la explicación resulta por sí misma.

Y la explicación no es aquí en absoluto lo que nos satisface. Cuando Frazer comienza contándonos la historia del rey del bosque de Nemi, [[3]] lo hace en un tono que muestra que siente, y quiere hacernos sentir, que aquí sucede algo extraño y terrible. Pero a la pregunta «¿por qué sucede esto?» se responde apropiadamente diciendo esto: porque es terrible. Es decir: justamente aquello que nos parece que es terrible, grandioso, horrible, trágico, etc., en este acontecimiento, y que nos parece cualquier cosa menos trivial e insignificante, *eso* es lo que ha dado vida a este acontecimiento.

[[236]] Aquí sólo se puede *describir* y decir: así es la vida humana.

La explicación es, comparada con la impresión que nos produce lo descrito, demasiado insegura.

Toda explicación es ciertamente una hipótesis.

Pero a aquel que está intranquilo a causa del amor, le ayudaría muy poco una explicación hipotética. — No le tranquilizaría.

La aglomeración de pensamientos que no pueden salir fuera, pues todos ellos quieren abrirse paso y se ven atrapados en la salida.

Si la narración del sacerdote-rey de Nemi se coloca junto a la expresión «la majestad de la muerte», se ve que ambas son una y la misma cosa.

La vida del sacerdote-rey representa lo que se quiere decir con esa expresión.

Quien está afectado por la majestad de la muerte sólo puede dar la expresión a través de una vida de estas características. Esto no es, desde luego, una explicación; sino que sólo coloca un signo en lugar de otro. O: una ceremonia en lugar de otra.

Un símbolo religioso no se fundamenta en ninguna *opinión*.
Y sólo a la opinión le corresponde el error.

Podría decirse: tal y tal acontecimiento ha tenido lugar; rie si puedes.

[[4]] Las acciones religiosas, o la vida religiosa del sacerdote-rey, no son distintas en género de las acciones religiosas genuinas de nuestros días, como, por ejemplo, una confesión de los pecados. También esto admite «*ser explicado*» y no admite ser explicado.

Quemar en efígie. Besar la imagen de quien se ama. *Naturalmente*, esto *no* se basa en la creencia en un efecto determinado sobre el [[237]] objeto, que la imagen representa. Tiene como objeto lograr una satisfacción, y la obtiene. O más bien, *carece de objeto* alguno; simplemente actuamos así y, a continuación, nos sentimos satisfechos.

Se podría también besar el nombre de quien se ama, y aquí estaría clara la sustitución hecha por medio del nombre.

El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efígie.

La idea de que se puede llamar la atención de un objeto inanimado, como se llama la atención de un hombre. Aquí el principio es el de la personificación.

Y la magia se apoya siempre en la idea del simbolismo y del lenguaje.

La representación de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su cumplimiento.

Pero la magia lleva un deseo a la representación; expresa un deseo.

El bautismo como ablución. — El error sólo surge cuando la magia se interpreta científicamente.

Si la adopción de un niño se produce de tal manera que la madre lo saca de entre sus vestidos¹, es una locura creer que aquí hay un error, y que ella cree que ha dado a luz al niño.

¹ Véase Frazer, pág. 15 [i, 74]: «... en Bulgaria y entre los turcos de Bosnia ... una mujer tomará a un niño que intenta adoptar y lo empujará o lo sacará de entre sus vestidos; a partir de entonces es considerado para siempre como su verdadero hijo y hereda todas las propiedades de sus padres adoptivos».

[[5]] Hay que distinguir entre las operaciones mágicas y aquellas que se basan en una idea falsa, simplista, de las cosas y procesos. Si se dice, por ejemplo, que la enfermedad se traslada de una parte del cuerpo a otra, o toma precauciones para desviar la enfermedad como si fuera un líquido o un estado de calor. Entonces uno se está creando una imagen falsa, esto es: en este caso una imagen inexacta.

¡Cuán estrecha es la vida espiritual para Frazer! Por consiguiente: ¡qué imposibilidad de concebir otra vida que no fuera la del inglés de su tiempo!

[[238]] Frazer no se puede imaginar ningún sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días, con toda su idiotez e imbecilidad.

¿Por qué no le habría de ser posible al hombre considerar su nombre como sagrado? Es, por una parte, el instrumento más importante que se le da, y por otra es semejante a una alhaja que lleva colgada desde su nacimiento.

Hasta qué punto verían las explicaciones de Frazer se ve —creo yo— en que uno podría inventar perfectamente prácticas primitivas y sería una casualidad que no se encontrasen realmente en alguna parte. Esto es: el principio de acuerdo con el cual se ordenan esas prácticas es mucho más general de lo que Frazer explica, y está presente de tal modo en nuestras almas que nosotros mismos podríamos imaginarnos todas las posibilidades. — Podemos imaginarnos fácilmente, por ejemplo, que el rey de una tribu ha de estar oculto de la vista de todo el mundo, pero también que todo hombre de la tribu debe verlo. Esto último no habrá de suceder ciertamente de una manera más o menos casual, sino que le será *mostrado* a la gente. Quizás a nadie le esté permitido tocarlo, pero quizás todo el mundo *tenga* que tocarlo. Piénsese que, tras la muerte de Schubert, su hermano rompió sus partituras en pequeños trozos y dio tales trozos, que constaban de unos pocos compases, a sus discípulos más queridos. Este acto, como signo de piedad, nos es *tan* comprensible como el contrario: procurar que no se tocaran las partituras y no fueran accesibles a nadie. Y si el hermano de Schubert hubiera quemado las partituras, esto también sería comprensible como signo de piedad.

El ceremonial (caliente o frío) en contraposición a lo casual (tibio) caracteriza la piedad.

[[6]] Ciertamente, las explicaciones de Frazer no serían explicación alguna en absoluto si, en último término, no apelaran a una tendencia en nosotros mismos.

El comer y el beber está ligado con peligros, no sólo para los salvajes, sino también para nosotros; nada más natural que el que uno quiera protegerse de ellos; y podemos imaginarnos tales medidas preventivas. — Pero, ¿de acuerdo con qué principio las inventamos? Obviamente, de acuerdo con aquel que redujese todos los peligros a la forma de algunos muy simples, que fueran visibles sin más al hombre. Por lo tanto, de acuerdo con el mismo principio con el que la gente inculta entre nosotros dice que la enfermedad se mueve de la cabeza al pecho, etc. [[239]] En estas concepciones simplistas la personificación juega naturalmente un gran papel, pues es conocido de todos que los hombres (esto es, los espíritus) pueden ser peligrosos para los hombres.

Ni que decir tiene que la sombra del hombre, que se parece a un hombre, o su imagen en un espejo, que la lluvia, las tormentas, las fases de la luna, el cambio de las estaciones, la semejanza y diferencia de los animales entre sí y con relación al hombre, los fenómenos de la muerte, el nacimiento y la vida sexual, en suma todo lo que el hombre percibe alrededor suyo año tras año, interconectado de las más diversas maneras, desempeñará un papel en su pensamiento (su filosofía) y en sus prácticas; o, mejor aún, es lo que realmente sabemos y nos resulta interesante.

¿Cómo podría haber dejado de impresionar al espíritu humano que despertaba el fuego o la semejanza del fuego con el sol? Pero quizás no «porque no podía explicarlo» (la estúpida superstición de nuestro tiempo), ¿pues lo hará menos impresionante una «explicación»?

La magia en *Alicia en el país de las maravillas*: secarse leyendo lo más seco que existe⁴.

En la curación mágica de una enfermedad se le *indica* a ésta que tiene que abandonar al paciente.

[[7]] Después de una curación mágica semejante podría decirse siempre: si la enfermedad no entiende *esto*, no sé *cómo* habría que decirselo.

Nada es tan difícil como hacer justicia a los hechos.

No quiero decir que el *fuego* tenga que impresionar a todo el mundo. El fuego no es ni más ni menos que cualquier otro fenómeno, y un fenómeno impresiona a éstos, el otro a aquéllos. Pues ningún fenómeno es en sí mismo particularmente misterioso, sino que cualquiera puede llegar a serlo para nosotros, y lo característico del espíritu hu-

⁴ Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, cap. III.

mano que despierta es justamente el que un fenómeno llegue a tener un significado para él. Casi podría decirse que el hombre es un animal ceremonial. Ciertamente, esto es en parte falso, en parte absurdo, pero también hay algo correcto en ello.

Esto es, uno podría empezar un libro de antropología así: si se examina la vida y la conducta de los hombres en la tierra, se ve que, aparte de lo que [[240]] podrían llamarse actividades animales, como la nutrición, etc., tienen lugar también aquellas que gozan de un carácter peculiar y que podrían llamarse acciones rituales.

Ahora bien, es absurdo continuar diciendo que la característica de estas acciones reside en el hecho de que surgen de puntos de vista equivocados sobre la física de las cosas (Frazer hace esto cuando dice que la magia es esencialmente falsa física, o bien falsa medicina, falsa técnica, etc.)

Más bien lo característico de las acciones ritualés no es en absoluto un parecer, una opinión, ya sea verdadera o falsa, aunque una opinión —una creencia— puede ser también ritual, puede pertenecer al rito.

Si se tiene por autoevidente que el hombre goza con su fantasía, entonces debe tenerse en cuenta que esta fantasía no es como una figura pintada o como un modelo plástico, sino una configuración complicada con partes componentes heterogéneas: palabras e imágenes. No debe contraponerse el operar con signos escritos y hablados al operar con «figuras mentales» de los acontecimientos.

Hemos de arar la totalidad del lenguaje.

[[8]] Frazer: «*That these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain ...*» [Que estas observancias vienen dictadas por el miedo al fantasma del muerto, es algo que parece cierto ... (N. del T.)]⁵. Pero ¿por qué usa Frazer la palabra «ghost» [fantasma]? Entiende muy bien esta superstición, puesto que nos la explica con una palabra supersticiosa que le resulta familiar. O más bien, con esto podría haberse dado cuenta de que hay algo en nosotros que habla a favor de esta conducta de los salvajes. Si yo —que no creo que haya en ninguna parte seres humanos-sobrehumanos, a los que se pueda llamar dioses—, si yo digo: «temo la ira de los dioses», esto muestra que puedo querer decir algo mediante ello, o que puedo dar expresión a un sentimiento, que no está ligado necesariamente con esa creencia.

⁵ Véase Frazer, pág. 212 [iii. 166].

Frazer estaría en disposición de creer que un salvaje muere a causa de un error. En los libros de las escuelas primarias se dice que Attila había emprendido sus grandes campañas militares porque creía que estaba en posesión de la espada del dios del trueno.

[[241]] Frazer es mucho más salvaje que la mayor parte de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión de un asunto espiritual como un inglés del siglo XX. Sus explicaciones de las prácticas primitivas son mucho más rudas que el sentido mismo de esas prácticas.

La explicación histórica, la explicación como una hipótesis de desarrollo, es sólo un modo de ensamblar los datos, de su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y ensamblarlos en una concepción general, sin darle la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal.

Identificar los dioses propios con los dioses de otros pueblos. De este modo se convence uno de que los nombres tienen el mismo significado.

«Y así el coro señala a una ley secreta», podría decirse del modo en que Frazer colecciona los hechos. Puedo representar esta ley, esta idea, mediante una hipótesis evolutiva o, también, de manera análoga al esquema de una planta, mediante el esquema de una ceremonia religiosa, [[9]] o agrupando el material fáctico solo, en una representación «perspicua».

El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (Un género de «visión del mundo», que parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)

Esta representación perspicua facilita la comprensión, que consiste precisamente en que «vemos las conexiones». De aquí la importancia de encontrar los eslabones conectantes.

Pero un eslabón conectante hipotético lo único que hace en este caso es llamar la atención sobre la semejanza, sobre la conexión entre los hechos. Del mismo modo que se ilustraba una relación interna entre el círculo y la elipse, en cuanto que una elipse se convertía gradual-

mente en un círculo; pero no para aseverar que una cierta *clipse* se había originado de hecho, históricamente, a partir de un círculo ([242] hipótesis evolutiva), sino sólo con el fin de aguzar nuestra mirada para ver una conexión formal.

Pero puedo ver también la hipótesis evolutiva como nada más que el ropaje de una conexión formal.

* * *

[[10]] Diría: nada muestra mejor nuestra afinidad con esos salvajes, que el que Frazer tenga a mano una palabra tan familiar para él y para nosotros como «ghost» [fantasma] o «shade» [sombra] para describir los puntos de vista de esa gente.

(Esto es, desde luego, algo distinto de si describiese, por ejemplo, a los salvajes imaginándose que sus cabezas caen cuando han matado a un enemigo. Aquí nuestra descripción no tiene en sí nada de supersticioso o mágico.)

Ciertamente, esta peculiaridad no tiene que ver sólo con las expresiones «ghost» y «shade», y se le da poca importancia al hecho de que las palabras «alma», «espíritu» («spirit») cuenten como parte de nuestro vocabulario culto. Comparado con esto, es una nimiedad el que no creamos que nuestra alma come y bebe.

En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología.

Expulsar a la muerte o matar a la muerte; pero por otro lado se la representa como un esqueleto, como muerta en cierto sentido. «As dead as death.» «Nada está tan muerto como la muerte; nada es tan bello como la belleza misma.» La figura bajo la cual uno concibe la realidad es tal que la belleza, la muerte, etc., son las sustancias puras (concentradas), mientras que están presentes en un objeto bello en una mezcla. — ¿Y no reconozco aquí mis propias consideraciones sobre «objeto» y «complejo»?

En los ritos antiguos tenemos el uso de un lenguaje de gestos extraordinariamente bien formado.

Y cuando leo a Frazer, me gustaría decir a cada paso: todos estos procesos, estos cambios de significado, los tenemos también [[243]] ante nosotros en nuestro lenguaje hablado. Si a lo que está oculto en la última gavilla se le denomina «lobo de grano», lo mismo que a la propia gavilla, [[11]] así como al hombre que la ata, en-

tonces reconocemos en esto un proceso lingüístico que nos es bien conocido*.

* * *

Me podría imaginar que hubiera podido elegir un ser de la tierra como sede de mi alma, y que mi espíritu hubiera elegido esta insignificante criatura como su sede y punto de perspectiva. Quizás porque la excepcionalidad de una sede bella le resultase antipática. Naturalmente, para esto tal espíritu debería estar muy seguro de sí mismo.

Podría decirse: «cada perspectiva tiene su encanto», pero esto sería falso. Lo correcto es decir que toda perspectiva es significativa para el que la ve como significativa (esto no quiere decir que la vea como distinta de lo que es). Ciertamente, toda perspectiva es, en este sentido, igualmente significativa.

Es en verdad importante que tenga que hacer del desprecio de cualquier otro respecto a mí una parte esencial y significativa del mundo visto desde mi lugar.

Si a un hombre se le permitiese elegir libremente el nacer en un árbol de un bosque, habría algunos que escogerían el árbol más bello o el más alto, otros elegirían el más pequeño, y otros elegirían el árbol medio o el que está algo por debajo de la media; y tengo para mí que esto no sería por filisteísmo, sino por la misma razón, o por el mismo género de razón, por la que el otro ha elegido el más alto. Que el sentimiento que tenemos de nuestra vida es comparable al de un ser tal que hubiera podido elegir su punto de vista en el mundo subyace, creo, al mito — o a la creencia — de que hemos elegido nuestro cuerpo antes del nacimiento.

* * *

[[12]] Creo (en contra de Frazer), que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por opiniones.

* Véase Frazer, pág. 449 [vii, 273]: «En distintas partes de Mecklenburg, donde la creencia en el lobo de grano está particularmente extendida, todo el mundo siente miedo de cortar la última mies, puesto que dicen que el lobo tiene allí su asiento; ... al último mazo de grano se le llama comúnmente lobo, y al hombre que lo siega ... se le llama lobo.»

Leo, entre muchos ejemplos semejantes, el de un rey de la lluvia de África, al que la gente le pide que haga llover, cuando llega el periodo de la lluvia⁷. Pero esto quiere decir que no opinan realmente que él pueda hacer llover, pues de lo contrario lo harían en los periodos más secos del año en los que la tierra es «a parched and arid desert» [un desierto agostado y árido (N. del T.)]. Pues si se supone que, en principio, la gente instituyó este oficio de rey de la lluvia por pura imbecilidad, entonces resulta mucho más claro que tuvieron antes la experiencia de que las lluvias empiezan en marzo, y habrían hecho funcionar al rey de la lluvia durante la restante parte del año. O también: por la mañana, cuando el sol está a punto de salir, los hombres celebran los ritos del nacimiento del día, pero no por la noche, cuando, simplemente, encienden lámparas⁸.

[Si estoy furioso por algo, a veces golpeo con mi bastón la tierra o un árbol, etc. Pero ciertamente no creo que la tierra sea culpable o que el golpear pueda servir de algo. «Desahogo mi cólera.» Y todos los ritos son de este género. Tales acciones pueden denominarse acciones instintivas. — Y una explicación histórica que dijera, pongamos por caso, que, anteriormente, yo o mis antepasados creíamos que golpear la tierra servía de algo, sería algo fantasmagórico, pues se trata de suposiciones superfluas que *no explican nada*. Lo importante es la semejanza del acto con un acto de castigo, pero no hay nada más que constatar aparte de esa semejanza.

Una vez que tal fenómeno se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo, se tiene entonces la explicación deseada; esto es: aquella que resuelve esta dificultad particular. Y una investigación adicional sobre la historia de mi instinto se mueve ya en otro plano.

No puede haber una razón sin importancia, quiero decir: realmente no puede haber habido ninguna *razón* por la que ciertas razas de hombres se hayan visto inclinadas a venerar al roble, sino sólo el hecho de que ellas y el roble estaban unidas en una comunidad de vida;

⁷ Véase *ibid.*, pág. 107 [ii, 2]: «... los reyes de la lluvia, *Mata Kodon*, a los que se les atribuye el poder de conceder la lluvia en la época apropiada, esto es: la estación lluviosa. Antes de que las lluvias comiencen a caer al final de marzo, el país es un desierto agostado y árido; y el ganado, que es la principal riqueza de estas gentes, perece por falta de pastos. De este modo, cuando el final de marzo se acerca, cada cabeza de familia acude al rey de la lluvia y le ofrece una vaca de modo que éste pueda lograr que las benditas aguas del cielo se precipiten sobre los pardos y mustios pastizales».

⁸ *Ibid.*, págs. 78-9 [i, 312 y ss.].

por consiguiente surgen juntos, no por elección, algo así como la pulga y el perro. (Si las pulgas desarrollaran un rito, estaría relacionado con el perro.)

Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ha dado lugar a estos ritos sino, en cierto sentido, su separación. ([245]) Pues el despertar del intelecto va acompañado de una separación del *suelo* originario, el fundamento originario de la vida. (El surgimiento de la *elección*.)

La forma del espíritu que despierta es la veneración.))

II

[P.168⁹. Naturalmente, no es que el pueblo crea que el soberano tiene esos poderes, y el soberano sabe muy bien que no los tiene, o no lo sabe sólo cuando es un imbecil o un loco. Pero la noción de su poder está adaptada de tal manera que puede hacerse corresponder con la experiencia: la del pueblo y la suya propia. El que en esto desempeñe algún papel cierta hipocresía es sólo verdad en la medida en que lo es en la mayor parte de las cosas que hacen los hombres.

P.169¹⁰. Si un hombre se ríe demasiado cuando está en nuestra compañía (o al menos en la mía), entonces aprieto casi involuntariamente los labios, como si creyese que así puedo mantener cerrados los suyos.

P.170¹¹. Lo absurdo aquí es que Frazer representa esto como si estos pueblos tuvieran una idea completamente falsa (incluso demencial) del curso de la naturaleza, cuando lo que tienen es sólo una in-

⁹ *Ibid.*, pág. 168 [iii, 1]: «En cierto estadio de la sociedad primitiva se piensa a menudo que el rey o sacerdote está dotado de poderes sobrenaturales o que es la encarnación de una deidad, y consistentemente con esta creencia se supone que el curso de la naturaleza está más o menos bajo su control...»

¹⁰ *Ibid.*, pág. 169 [iii, 3 y ss.]: «En los tiempos antiguos él [el rey] estaba obligado a sentarse en el trono todas las mañanas durante algunas horas, con la corona imperial sobre su cabeza, pero tenía que estar sentado como una estatua, sin mover ni las manos ni los pies, la cabeza ni los ojos, ni tampoco parte alguna de su cuerpo, puesto que, mediante esto, se pensaba que podía preservar la paz y la tranquilidad de su imperio...»

¹¹ *Ibid.*, pág. 170 [iii, 5]: «Se les asigna el poder de dar o quitar la lluvia, y es el señor de las vicinas...»

interpretación peculiar de los fenómenos. Esto es, su conocimiento de la naturaleza, si lo pusieran por escrito, no se diferenciaría *fundamentalmente* del nuestro. Sólo su *magia* es diferente.

[[246]] P.171¹². «... a network of prohibitions and observances, of which the intention is not to contribute to his dignity; ...» [... una red de prohibiciones y observancias, cuya intención no es contribuir a su dignidad. ... (N. del T.)]. Esto es verdadero y falso. Ciertamente, no la dignidad de la protección de la persona, sino más bien —por así decirlo— la santidad natural de la divinidad que hay en él.]

[[13]] Así de sencillo suena: la diferencia entre la magia y la ciencia puede expresarse diciendo que en la ciencia hay un progreso, pero no en la magia. La magia no tiene ninguna tendencia al desarrollo que resida en ella misma.

[P.179¹³. ¡Cuánta más verdad hay allí donde al alma se le da la misma multiplicidad que al cuerpo, que en una aguada teoría moderna!

Frazer no se da cuenta que tenemos ante nosotros la doctrina de Platón y de Schopenhauer.

Todas las teorías pueriles (infantiles) las encontramos de nuevo en la filosofía de hoy en día; sólo que sin lo cautivador de la puerilidad.]

P.614¹⁴. Lo que me parece que es más sorprendente, aparte de las semejanzas, es la diversidad de todos estos ritos. Es una multiplicidad de rostros con rasgos comunes la que emerge continuamente de un lado y de otro. Y lo que a uno le gustaría hacer sería trazar líneas que unan las partes comunes. Pero entonces faltaría todavía una parte de la reflexión: la que pone en conexión esta figura con nuestros sentimientos y pensamientos. Esta parte da a la reflexión su profundidad.

¹² *Ibid.*, pág. 171 [iii, 8]: «Un rey de este tipo vive rodeado de una ceremoniosa etiqueta, una red de prohibiciones y observancias, cuya intención no es contribuir a su dignidad, mucho menos a su confort, sino tenerlo apartado de conductas que, al perturbar la armonía de la naturaleza, podrían implicarlo a él, a su pueblo y al universo en una catástrofe común. Lejos de añadir nada a su bienestar, estas observancias, al poner trabas a cada uno de sus actos, aniquilan su libertad y, a menudo, convierten la vida misma, cuyo objeto es preservarla, en una carga y aflicción para él.»

¹³ *Ibid.*, pág. 179 [iii, 28]: «Los malayos conciben el alma humana como un hombrillo ... que se corresponde ... con el hombre en cuyo cuerpo reside...»

¹⁴ En el capítulo LXII: los festivales del fuego de Europa.

En todas estas prácticas se ve ciertamente algo *semejante* a la asociación de ideas, algo relacionado con tal asociación. Podría hablarse de una asociación de prácticas.

[[247]] P.618¹⁵. Nada da cuenta de por qué se deba rodear al fuego con ese nimbo. Y, ¡qué extraño!, ¿qué quiere decir realmente «tenía la apariencia de provenir del cielo»? ¿De qué cielo? No, no es en absoluto evidente que se considere así al fuego, pero así es como se lo considera.

[[14]] Aquí parece ser la hipótesis la que da por vez primera profundidad al asunto. Y se puede recordar la explicación de la extraña relación entre Sigfrido y Brunilda en el nuevo *Cantar de los Nibelungos*. A saber: que Sigfrido parece haber visto a Brunilda anteriormente. Ahora bien, resulta claro que lo que da profundidad a esta práctica es su *conexión* con el quemar a un hombre¹⁶. Si en determinada fiesta existiera la costumbre de que unos hombres cabalgasen sobre otros (como en el juego de corcel-y-caballero), no veríamos en esto nada más que una forma de transporte que recuerda la monta de los caballos por parte de los hombres; pero si supiéramos que existe la costumbre entre muchos pueblos de, por ejemplo, usar a los esclavos como animales de montar, y celebrar así montados ciertas fiestas, veríamos entonces en la práctica inocua de nuestros días algo más profundo y menos inocuo. La pregunta es: ¿pertenece intrínsecamente este aspecto —digamos— siniestro a la práctica de los fuegos de Beltane, tal como se ejercitaban hace cien años, o sólo si la hipótesis de su origen resulta ser verdadera? Creo que es claramente la naturaleza interna de la práctica moderna la que nos hace ver tal práctica como siniestra, y los hechos que conocemos acerca de los sacrificios humanos sólo nos indican la dirección en la que hemos de contemplarla. Cuando hablo

¹⁵ Frazer, pág. 618 [x, 148]: «... Tan pronto como empezaban a salir chispas provocadas por una violenta fricción, aplicaban una especie de agárico que crece en los abedules viejos y que es muy combustible. Este fuego tenía la apariencia de provenir de manera inmediata de los cielos, y muchas eran las virtudes que se le asignaban...»

¹⁶ *Ibid.*, pág. 618 [x, 148]: «... la persona que oficiaba como jefe de la fiesta presentaba una gran torta, hecha con huevos y festoneada en sus bordes, denominada *am bonnach beal-tine* —esto es: la tona de Beltane. Había un trozo especial y a aquel que lo obtenía se le denominaba *caillcach beal-tine* —esto es: el *cailline* de Beltane, un término de gran oprobio. En cuanto se sabía esto, gran parte de los congregados lo sujetaban y hacían como si quisieran arrojarlo al fuego... Y mientras la fiesta estaba fresca en la memoria de la gente, fingían hablar del *caillcach beal-tine* como si estuviera muerto.»

de la naturaleza interna de la práctica me refiero a todas las circunstancias bajo las que se ejercita, y que no están contenidas en un informe de una fiesta semejante, puesto que no consisten tanto en determinadas acciones que caracterizan la fiesta como en lo que podría llamarse el espíritu de la fiesta; éste podría describirse si, por ejemplo, alguien describiese el género de gente que toma parte en ella, su manera de comportarse en otras circunstancias, esto es: su carácter; el género de juegos en el que, por otra parte, participan. Y se vería entonces que el aspecto siniestro reside en el carácter de esos hombres.

[248/15] P.619¹⁷. Aquí hay algo que se parece al último resto de un sorteo. Y bajo este aspecto gana súbitamente profundidad. Si llegaríamos a saber que la torta con los botones había sido cocinada originalmente, en un caso determinado, en honor de un fabricante de botones para su cumpleaños, y que esa práctica había sido preservada en la región, entonces esta práctica perdería toda su «profundidad», a no ser que ésta residiera intrínsecamente en su forma actual. Pero se dice a menudo en casos semejantes: «esta práctica es obviamente antiquísima». ¿Cómo se sabe esto? ¿Sólo porque se tienen testimonios históricos sobre prácticas antiguas de este género? ¿O hay alguna otra razón, una razón que se alcanza por introspección? Ahora bien, aunque se probase históricamente el origen remoto de la práctica y su derivación de una práctica siniestra, es con todo posible que la práctica no tenga *en absoluto nada* siniestro, que no quede nada del horror de los tiempos pasados emparejado con ella. Quizás hoy en día sólo la ejercitan los niños que rivalizan en cocinar tortas y adornarlas con botones. En este caso, la profundidad sólo reside en el pensar ese origen. Pero, ciertamente, éste puede ser completamente inseguro y podría decirse: «por qué preocuparse de una cosa tan insegura» (como una prudente Elsa mirando hacia atrás)¹⁸. Pero no hay tales preocupaciones. — Ante todo: ¿de dónde viene la seguridad de que tal práctica tiene que ser antiquísima (¿cuáles son nuestros datos? ¿cuál es su verificación?)?

¹⁷ *Ibid.*, pág. 619 [x, 150]: «... dividen la torta en tantos trozos, tan semejantes entre sí como sea posible en tamaño y forma, como personas hay en el grupo. Embadurnan una de esas porciones con carbón vegetal hasta que está completamente negra. A continuación, colocan todos los trozos de la torta en un bonete. Todos y cada uno sacan, con los ojos vendados, un trozo. El que sostiene el gorro tiene derecho a la última porción. El que saca la porción negra es la persona *consagruán* que ha de ser sacrificada a Baal...»

¹⁸ Véase «La prudente Elsa», #34 en los *Cuentos* de los hermanos Grimm (eds.).

Pero ¿tenemos entonces una seguridad? ¿No podríamos equivocarnos y ser convencidos de nuestro error por la historia? Ciertamente, pero [16] siempre queda con todo algo de lo que estamos seguros. Diríamos entonces: «Bien, en este caso el origen puede ser distinto, pero en general es seguramente remoto.» Aquello que sea *evidencia* a favor de esto, tiene que contener la profundidad de esta suposición. Y esta evidencia es, de nuevo, psicológica, no-hipotética. Es como si dijese: la profundidad de esta práctica reside en su origen *si se ha producido así*. Entonces la profundidad reside o bien en el pensar un origen semejante, o la profundidad es, ella misma, hipotética y sólo se puede decir: *si se ha producido así*, se trataba de una [249] historia siniestra y profunda. Quiero decir, lo siniestro, lo profundo, no reside en que la historia de la práctica haya sucedido así, pues quizás no haya sucedido así en absoluto; tampoco en que quizás o probablemente haya sucedido así, sino en que me da fundamentos para suponerlo. A propósito, ¿de dónde viene lo profundo y lo siniestro de los sacrificios humanos? Pues ¿es sólo el sufrimiento de la víctima lo que nos causa impresión? *Sin embargo*, enfermedades de todas clases que están ligadas con sufrimientos semejantes no causan esta impresión. No, lo profundo y lo siniestro no se comprenden por sí mismos si sólo llegamos a conocer la historia de las acciones externas, sino que somos *nosotros* quienes los adscribimos a partir de una experiencia de nuestro interior.

El hecho de que los premios se extraigan utilizando una torta tiene también algo particularmente horrible (algo así como la traición mediante un beso), y que nos afecte como algo particularmente terrible tiene de nuevo un significado esencial para la investigación de tales prácticas.

Cuando veo una práctica semejante, u oigo hablar de ella, es como si viese a un hombre que habla duramente con otro por un asunto sin importancia, y me doy cuenta por el tono de voz y la expresión del rostro que ese hombre puede ser terrible en una ocasión dada. La impresión que recibo aquí puede ser muy profunda y extraordinariamente seria.

El entorno de una manera de actuar.

En cualquier caso, hay una convicción que sirve de base a las suposiciones sobre el origen de, por ejemplo, la fiesta de Beltane; a saber: que tales fiestas no fueron inventadas por un hombre, por así decirlo, al buen tuntún, sino que [17] necesitaban una base infinitamente más amplia para mantenerse. Si yo quisiera inventar una fiesta,

ésta moriría rápidamente o se modificaría de tal manera que correspondiese a la inclinación general de la gente.

Pero ¿qué nos impide suponer que la fiesta de Beltane se ha celebrado siempre en su forma actual (o muy reciente)? Se podría decir: es demasiado disparatada para que se haya inventado así. ¿No es como cuando veo unas ruinas y digo: esto debe de haber sido alguna vez una casa, puesto que nadie haría un montón [[250]] con piedras talladas e irregulares? Y si se me preguntase, ¿cómo sabes eso?, sólo podría decir: mi experiencia con los hombres me lo ha enseñado. Incluso allí donde se construyen realmente ruinas, éstas toman la forma de casas derrumbadas.

También se podría decir: quien quisiera impresionarnos con el relato de la fiesta de Beltane, no necesitaría en modo alguno mencionar la hipótesis de su origen, sino que sólo necesitaría ponernos delante el material (que conduce a esta hipótesis), sin decir nada más. Ahora bien, quizás se dijese: «ciertamente, porque el oyente o el lector extraería él mismo la conclusión!». Pero ¿tiene que extraer explícitamente esta conclusión? ¿Tiene que extraerla en cualquier caso? ¿Y qué tipo de conclusión? ¿Que esto o aquello es *probable*? Y si él mismo tiene que extraer la conclusión, ¿cómo ha de impresionarle? ¿Lo que le impresiona es seguramente lo que *él* no ha hecho! ¿Le impresiona la hipótesis emitida (por él o por algún otro) o el material que lleva a ella? Pero ¿no podía yo preguntar igualmente: si veo matar a alguien, me impresiona simplemente lo que veo, o sólo la hipótesis de que aquí se está matando a un hombre?

Pero no es simplemente el pensamiento en el posible origen de la fiesta de Beltane el que conlleva la impresión, sino lo que se llama la ingente probabilidad de este pensamiento. Como aquello que se extrae del material.

Tal como ha llegado hasta nosotros, la fiesta de Beltane es ciertamente un espectáculo, semejante a cuando los niños juegan a policías y ladrones. Pero no es así. Pues [[18]] aunque se ha acordado previamente que gane la parte que salva a la víctima, sin embargo, lo que sucede tiene siempre un añadido temperamental que no tiene la mera representación dramática. — Pero incluso si se tratase meramente de una representación completamente fría, nos preguntaríamos con inquietud: ¿qué pasa con esta representación? ¿cuál es su *sentido*? Y ésta podría intranquilizarnos, independientemente de cualquier interpretación, debido a su peculiar carencia de sentido. (Lo cual muestra que

tipo de fundamento puede tener al intranquilidad.) Ahora bien, si se diese una interpretación inocua: el sorteo se ha realizado simplemente para tener con ello el placer de poder amenazar a alguien con ser arrojado al fuego, lo cual no es muy agradable, entonces la fiesta de Beltane sería mucho más parecida [[251]] a una de esas diversiones en las que un miembro del grupo ha de soportar ciertas crueldades que, tal como están, satisfacen una necesidad. Y mediante tal explicación la fiesta de Beltane perdería realmente todo su misterio si no se la separa, tanto en la acción como en el talante, de los juegos ordinarios de policías y ladrones, etc.

Igualmente, que los niños quemen en ciertos días un muñeco de paja, aunque no se dé ninguna explicación de ello, podría intranquilizarnos. ¡Es extraño que tengan que quemar *un hombre* a modo de fiesta! Yo diría: la solución no es más tranquilizadora que el enigma.

Pero ¿por qué no ha de ser sólo (o en parte) el *pensamiento* el que me causa impresión? Pues, ¿no hay ideas terribles? ¿No puede horroizarme el pensamiento de que la torta con los botones sirvió alguna vez para sortear la víctima del sacrificio? ¿No tiene el *pensamiento* algo terrible? — Sí, pero lo que veo en esos relatos se adquiere sin embargo por la evidencia, incluida aquella que no parece estar ligada directamente con ellos; a través de los pensamientos del hombre y su pasado, a través de todas las cosas extrañas que he visto y oído, tanto por lo que respecta a mí como a los otros.

[P.640¹⁴. Esto puede imaginarse fácilmente; y, por ejemplo, se podría aducir como razón el que, en caso contrario, los santos protectores tirarían cada uno de su lado, y que sólo uno podría dirigir el asunto. Pero esto sería también una extensión adicional del instinto.

Todas estas prácticas *distintas* muestran que de lo que se trata aquí no es de una derivación de una a partir de la otra, sino de un espíritu común. Y uno mismo podría inventar (pergeñar) todas estas ceremonias. Y el espíritu desde el que se las inventa sería justamente su espíritu común.

¹⁴ Véase pág. 640 [cfr. x, 275, 279]: «También se habían establecido diversas reglas respecto del género de personas que podían o debían hacer el fuego de auxilio. Algunas veces se decía que las dos personas que tiraban de la cuerda enrollada al rodillo debían de ser hermanos o por lo menos tocayos...»

[[252]] P.641²⁰. La conexión entre enfermedad y suciedad. «Purificarse de una enfermedad.»

Nos ofrece una teoría simple, pueril, de la enfermedad: que es sucia, que puede lavarse.

Del mismo modo que hay teorías sexuales infantiles, hay también teorías infantiles en general. Pero esto no quiere decir que todo lo que hace un niño ha surgido de una teoría infantil que es la que sirve de base.

Lo correcto e interesante no es decir: esto ha surgido de aquello, sino: podría haber surgido de esta manera.

P.643²¹. Es claro que el fuego se usó para la purificación. Pero nada puede ser más probable que el hecho de que más tarde los hombres, al pensar, pusieran en conexión las ceremonias de purificación con el sol, incluso donde éstas se pensaron originalmente sólo como purificadoras. Cuando un pensamiento se impone a un hombre (fuego-purificación) y otro pensamiento a otro hombre (fuego-sol), ¿qué puede ser más probable que el que ambos pensamientos se impongan a uno solo? ¡¡¡Los sabios que siempre quieren tener una teoría!!!

La destrucción *completa* por medio del fuego, lo que no sucede al desgarrar, romper, etc., tiene que haber llamado la atención de los hombres.

Incluso si uno no supiera nada de tal conexión entre los pensamientos purificación y sol, se podría suponer que habría de surgir en algún lugar.

[[253]] P.680²². «Alma-piedra.» Aquí se ve cómo funciona tal hipótesis.

²⁰ *Ibid.*, págs. 640-1 [cfr. x, 289]: «... tan pronto como el fuego del hogar se había vuelto a encender con el fuego de auxilio, se ponía encima de él un puchero lleno de agua y el agua calentada de esta manera se asperjaba sobre las personas infectadas por la plaga o sobre el ganado afectado de morriña.»

²¹ *Ibid.*, pág. 643 [x, 330 y ss.]: «... el Dr. Westermarck ha argumentado vigorosamente en favor de la teoría purificadora por sí sola... Sin embargo el caso no es tan claro como para que estemos justificados al abandonar la teoría solar sin más discusión...»

²² *Ibid.*, pág. 680 [xi, 156]: «... en Nueva Bretaña hay una sociedad secreta... Cuando se entra en ella todo hombre recibe una piedra con la forma de un ser humano o de un animal y, a partir de entonces, creen que su alma está unida de alguna manera a la piedra.»

P.681²³. Esto indicaría que, en el fondo, aquí hay una verdad y no una superstición. (Ciertamente, es fácil caer en el espíritu de contradicción ante el científico imbécil.) Pero puede suceder perfectamente que el cuerpo completamente depilado nos induzca de alguna manera a perder el respeto a nosotros mismos. (Hermanos Karamazov.) No hay duda alguna de que una mutilación que nos haga aparecer ante nuestros propios ojos como indignos y ridículos nos puede también privar completamente de toda voluntad de defendernos. Cuán desconcertados nos encontramos muchas veces —o al menos muchos hombres (yo)— por nuestra inferioridad física o estética.]

²³ *Ibid.*, pág. 680-1 [xi, 158]: «... se solía pensar que los poderes mágicos de las brujas y hechiceros residían en su cabello, y que nada podría causar impresión en los bellacos en tanto que conservasen su cabello. Por eso en Francia era costumbre afeitarse todo el cuerpo a las personas acusadas de brujería antes de entregarlas al verdugo.»

rá una base sobre la cual edificar nuestra comprensión.

Así, al estar el mundo de las naciones hecho por los hombres, veamos qué instituciones tienen en común los hombres y han tenido siempre en común. Pues estas instituciones serán capaces de darnos los principios universales y eternos (como los que toda ciencia debe tener) sobre los que todas las naciones fueron fundadas, y que éstas todavía conservan.

Observamos que todas las naciones, tanto bárbaras como civilizadas, aunque fundadas separadamente en tanto remotas unas de otras en el tiempo y en el espacio, mantienen estas tres costumbres: todas tienen alguna religión, en todas se contraen matrimonios solemnes, y todas entierran a sus muertos. Y en cualquier nación, por salvaje y poco civilizada que sea, no hay acción humana que se realice con mayor ceremonia y solemnidad más sacra que aquella de los ritos de la religión, matrimonio y sepultura, ya que a partir del axioma «ideas uniformes, nacidas entre pueblos desconocidos entre sí, deben tener un fondo común de verdad», debe de haberles sido dictado a todas las naciones el que la humanidad comenzó para todos ellos a partir de esas instituciones, y por ello éstas deben ser las más devotamente salvaguardadas, de modo que el mundo no regrese a un salvajismo bestial. Por eso consideramos estas tres costumbres eternas y universales como primeros principios de esta ciencia.⁴¹

41. Giambattista Vico, *Scientia Nova*, parág. 332-333.

II

LENGUAJE, CREENCIA Y RELATIVISMO

Una cosa es que uno piense que algo es de una manera, y otra, muy distinta, por qué piensa que es de esa manera. Esta simple perogrullada es fundamental para lo que entendemos por pensamiento; pues un pensamiento es un pensamiento acerca de algo —tiene un objeto— y el tipo de relación que tiene con su objeto incluye la posibilidad de evaluar la verdad o adecuación del contenido del pensamiento al confrontarlo con su objeto. Todo esto desaparecería, aparentemente, si no hubiera una distinción entre verdad y falsedad de tal clase que presupusiera una distinción entre lo que es el caso y lo que meramente se piensa que es el caso.

Sin embargo, es considerablemente más fácil reconocer esto como una perogrullada, que comprender exactamente cómo debe ser aplicado en las diferentes áreas del pensamiento humano. La filosofía consiste en el intento de conseguir mayor claridad acerca de estos temas. Y la controversia que rodea las diferentes formas de «relativismo» es un gran conglomerado de aspectos de este intento.

Las dificultades interesantes aparecen cuando preguntamos bajo qué condiciones puede decirse que dos personas creen la misma cosa. Me parece un error la apreciación de la naturaleza y extensión de estas dificultades, que ha llevado a algunos críticos