



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Las explicaciones causales en las disciplinas sociales: una defensa de M. Weber y J. G. Frazer**

**Sara Carolina Romero López**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2019



# **Las explicaciones causales en las disciplinas sociales: una defensa de M. Weber y J. G. Frazer**

**Sara Carolina Romero**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de  
**Magíster en Filosofía**

Director  
Jaime Ramos

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2019



**Resumen:** En esta monografía se plantea el carácter problemático de la cuestión acerca de la pertinencia o impertinencia de las explicaciones causales en los estudios sociales a partir de dos debates. En el primer capítulo se defiende a Max Weber de las críticas que formula Peter Winch contra su teoría de la acción y los planteamientos metodológicos que la fundamentan; mientras que en el segundo capítulo se argumenta a favor del proyecto de sir James George Frazer, criticado por Ludwig Wittgenstein en sus *Observaciones a La rama dorada*. Se argumenta que los problemas de las disciplinas sociales no constituyen asuntos *puramente* conceptuales y que las explicaciones causales, en el sentido de imputación de motivos históricos, verificadas empíricamente, representan un método válido para dar cuenta de las acciones y prácticas de las que se ocupan los estudios sociales.

**Palabras clave:** explicaciones causales, metodología de las disciplinas sociales, acción social, Ludwig Wittgenstein, Peter Winch, James George Frazer, Max Weber.

**Abstract:** This monograph poses the question about the relevance or impertinence of causal explanations in social studies based on two debates. The first chapter presents an argument against Peter Winch's criticism of Max Weber's theory of action and the methodological approaches that underlie it; while the second chapter argues in favor of Sir James George Frazer's project, criticized by Ludwig Wittgenstein in his *Remarks on Frazer's Golden Bough*. It is argued that the problems of social disciplines do not constitute purely conceptual matters and that empirically verified causal explanations, in the sense of imputation of historical motives, represent a valid method to account for the actions and practices with which the social studies are concerned.

**Key Words:** *causal explanation, social studies methodology, social action, Ludwig Wittgenstein, Peter Winch, James George Frazer, Max Weber.*



*Al profesor Ramos, que me ayudó a ver la belleza del problema.*

# Contenido

	<b>Pág.</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Una defensa de Weber .....</b>	<b>5</b>
1.1 Filosofía sociológica y sociología filosófica.....	7
1.2 Conducta significativa.....	12
1.3 El corazón del argumento.....	16
1.4 Críticas .....	19
1.4.1 Explicaciones causales y comprensión.....	19
1.4.2 Acción social .....	21
1.5 Defensa.....	22
1.5.1 Las explicaciones causales en los estudios sociales .....	22
1.5.2 La dimensión material de la acción.....	31
<b>2. Una defensa de Frazer .....</b>	<b>41</b>
2.1 La rama dorada.....	42
2.2 Explicaciones estéticas .....	50
2.2.1 Causa y motivo.....	5;Error! Marcador no definido.
2.3 “La estúpida superstición de nuestro tiempo” .....	54
2.3.1 Error y acierto.....	55
2.3.2 Criterios de evaluación.....	58
2.3.1 Instrumentalismo y expresivismo.....	62
2.4 La impertinencia de las explicaciones.....	65
2.5 “Y así apunta el coro hacia una ley secreta” .....	69
2.5.1 Las explicaciones causales y el sentido de las prácticas rituales.....	71
<b>3. Conclusiones .....</b>	<b>77</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>81</b>

## Introducción

Al igual que todo evento físico en el mundo, la acción humana está determinada causalmente, pero, a diferencia de los demás eventos, una acción es una conducta que tiene *sentido* y un aspecto claramente normativo (*cf.* Ramos 1). Esta exuberancia de sentido dota a la acción humana de un carácter excepcional, en la medida en que se trata de un evento que pertenece tanto al reino de la necesidad como al reino de la libertad. Así pues, dado que las acciones tienen sentido, además de observar su ocurrencia, podemos comprenderlas. Las disciplinas sociales, como la antropología, la etnología, la sociología y la historia, buscan comprender acciones, prácticas, instituciones y, en general, formas humanas de vida en comunidad. Ahora bien, dado que, en cuanto que evento, toda acción tiene una dimensión causal, estas disciplinas se han visto enfrentadas a la dificultad de dar cuenta de ambas dimensiones de la acción, esto es, por un lado, de su sentido y, por otro, de sus causas y consecuencias. En otras palabras, los estudios sociales se las han tenido que ver con la dificultad de conciliar la explicación de las causas del comportamiento humano y la comprensión de su sentido. Ludwig Wittgenstein creía que nada es tan difícil como hacer justicia a los hechos (*cf.* 1997 149). Me gustaría sugerir en esta tesis que nada es tan difícil como hacer justicia a las acciones.

De acuerdo con José Luis Villacañas, la filosofía se ha apartado de todo compromiso con una posible verdad histórica, es decir, se ha apartado de un análisis causal de los hechos del mundo y se ha limitado a estudios conceptuales. Se ha abandonado la premisa según la cual, parafraseando la célebre fórmula kantiana, también en el mundo histórico los conceptos sin realidades son vacíos y las intuiciones sin conceptos, ciegas (*cf.* Villacañas 10). ¿Podría decirse lo mismo sobre los estudios sociales? La pregunta que motiva esta monografía es si las disciplinas sociales deben o no valerse de explicaciones causales para dar cuenta de las formas de vida que constituyen su objeto de estudio.

Vale la pena aclarar que, en este trabajo, hablo de “explicaciones causales” en un sentido muy amplio. Cómo se debe entender la noción de explicación causal del comportamiento humano representa uno de los problemas más importantes de la filosofía de las ciencias sociales cuyo alcance excede con mucho los límites de esta tesis. Con la expresión “explicación causal” hago referencia a explicaciones en términos de las razones, motivos y creencias que dan lugar a las acciones y prácticas; dependiendo de la clase de investigación

social que se trate, este tipo de explicaciones puede implicar el recurso a datos históricos, estadísticas, cálculo de probabilidades y métodos cuantitativos. Soy consciente de que esta formulación deja sin resolver la pregunta acerca de si es o no posible y en qué medida considerar las razones como causas, pregunta que constituye un antiguo problema filosófico, cuyo tratamiento, como reconoce Merrilee Salmon, implica reflexiones sobre la naturaleza de la causalidad, en especial de la causalidad psicofísica, y asuntos relacionados con el libre albedrío, el holismo, el individualismo y la predicción (*cf.* Salmon 721). En vista de lo anterior, opté por aclarar la noción de explicación causal del modo más detallado que me era posible, de acuerdo con el significado específico que esta expresión tiene para los autores que abordo en este trabajo.

El objetivo fundamental de esta tesis no es propositivo. Intentaré exponer el carácter a mi juicio problemático de la cuestión acerca de la pertinencia o impertinencia de las explicaciones causales en los estudios sociales de manera polémica, es decir, a partir de dos debates. En el primer capítulo procuro defender a Max Weber de las críticas que formula Peter Winch contra su teoría de la acción y los planteamientos metodológicos que la fundamentan; mientras que en el segundo capítulo esbozo una defensa de sir James George Frazer de las críticas que le dirige Ludwig Wittgenstein.

Weber estaba motivado por una exigencia de verdad, metodológicamente asentada, y pretendía acreditar a los estudios sociales como una ciencia. Según Villacañas, en el centro de las exigencias weberianas se halla la idea de que “[l]a filosofía no puede caminar al margen de la ciencia de la realidad, pero la ciencia de la realidad no puede esquivar la filosofía” (10). En contraste, Winch consideraba que la naturaleza de los estudios sociales es equivalente a la de la filosofía, es decir, que así como las preguntas de esta última son conceptuales y no empíricas, las inquietudes propias de las disciplinas sociales son un asunto conceptual o formal, que no se resuelve con base en lo que muestra la investigación empírica, sino mediante análisis conceptuales *a priori* y argumentos de talante filosófico sobre las implicaciones de los conceptos que usamos (*cf.* Winch 1990 17-18). Winch le objeta a Weber, por un lado, no proporcionar una explicación clara del carácter lógico de la “comprensión interpretativa” (*cf. id.* 111) y, por otro, que el modo como explica el proceso de comprobación de la validez de las interpretaciones sociológicas sobre el sentido de las acciones, que el sociólogo considera que debe ser empírico, es erróneo (*cf. id.* 112).

Las dos posturas en pugna en el segundo debate son asumidas por Frazer y Wittgenstein. Así, mientras el antropólogo escocés se embarcó en una explicación pormenorizada de las causas históricas que dieron lugar a la extraña práctica de sucesión del sacerdocio en el culto a Diana en Aricia, Italia, para lo cual ensambló un sinnúmero de referencias de carácter histórico-empírico sobre prácticas religiosas y mágicas de pueblos de todos los lugares del mundo; Wittgenstein, por su parte, no solo impugna la presentación llevada a cabo por Frazer de estas prácticas, sino que cuestiona la intención misma de *explicarlas* en términos causales e

históricos, y sugiere que, en lo relativo a las prácticas de sociedades ajenas, resulta más apropiado optar por un método descriptivo, en el que se organicen los datos de una manera que permita, por un lado, develar conexiones de sentido entre las prácticas y, por otro, establecer comparaciones y símiles que esclarezcan su significado con independencia de su origen histórico.

Elegí esta forma de abordar la pregunta sobre el tipo de explicación correspondiente a las disciplinas sociales, porque considero que da cuenta de las dos principales respuestas a este problema: de un lado, una veta de lo que podríamos llamar una postura “interpretativista”, conocida como “ciencia social wittgensteiniana” o “ciencia social de Oxford” (cf. Oakes 51), cuyos representantes en esta monografía son Wittgenstein y su discípulo Winch, y, de otro lado, dos versiones de una postura que podríamos denominar “historicista”<sup>1</sup>, en la que incluyo a Frazer y a Weber, si bien este último es considerado usualmente un interpretativista o precursor de la hermenéutica, puesto que me interesa resaltar un aspecto específico de su pensamiento, a saber, la insistencia weberiana en establecer un vínculo entre la comprensión (*Verstehen*) y las explicaciones causales, esto es, la idea de que la sociología debe ser una disciplina empírica. Así mismo, incluyo a Weber en esta categoría debido a su preocupación por el desarrollo de medios y procedimientos para confirmar y verificar cuáles fueron los motivos históricamente efectivos responsables de un curso de acción social particular y debido a que, como sostiene Mary Fulbrook, Weber no consideraba que el objetivo de la sociología fuera construir un sistema de “leyes generales”, sino ocuparse de la atribución de una causalidad histórica concreta (cf. Fulbrook 72). Presento a Frazer, por su parte, como un defensor de la postura historicista del debate porque el antropólogo escocés se propuso explicar en términos históricos o genealógicos el origen de la práctica de sucesión en el sacerdocio de Diana. Vale la pena aclarar, sin embargo, que esta manera de proceder no implica de ningún modo afirmar que las posturas de Wittgenstein y Winch son iguales, ni mucho menos postular una equivalencia entre las ideas y métodos de Weber y los de Frazer.<sup>2</sup>

Ahora bien, procuro presentar la perspectiva interpretativista y sus críticas de manera clara y plausible no solo para evitar construir un hombre de paja, sino con el propósito de suscitar una discusión sobre qué está en juego, qué se pierde o se gana con cada opción y, asimismo, para plantear ciertos matices que delaten puntos en común entre estas posturas y permitan pensar en formas de conciliación. Cuando defendiendo la postura historicista de las críticas que la perspectiva interpretativista formula en su contra, no quiero decir que se deba adoptar sin más el primer punto de vista, sino tan solo que hay razones suficientes para cuestionar la hegemonía de la postura interpretativista y que ciertas preocupaciones inherentes a los

---

<sup>1</sup> Si bien el término “historicista” tiene múltiples resonancias y connotaciones en la tradición filosófica, aquí hago referencia únicamente a la importancia que Weber y Frazer atribuyen a la determinación de las causas históricamente efectivas de ciertos cursos de acción.

<sup>2</sup> Aunque en el segundo capítulo señalo una posible divergencia entre los puntos de vista de Winch y Wittgenstein, no abordaré las diferencias relevantes entre estos autores.

planteamientos de Weber o al proyecto de Frazer constituyen desafíos legítimos que deben enfrentar las disciplinas sociales en su intento por aclarar las prácticas e instituciones de formas de vida distintas a la nuestra. Justamente a esto me refiero al afirmar que el motivo fundamental de esta tesis es polémico y no propositivo.

Decidí trabajar con base en los planteamientos de Weber no solo por su influencia fundacional en el ámbito de la sociología, sino también porque este autor reflexionó sobre la metodología de los estudios sociales desde la perspectiva privilegiada que brinda la investigación sociológica real. Era importante que se tratara de reflexiones metodológicas sobre y desde la sociología, porque, pese a que la pregunta por el papel que la sociología debe desempeñar frente a otras disciplinas sociales es un asunto polémico, como sostiene Winch, difícilmente puede evitarse atribuir a la sociología una discusión sobre la naturaleza de los fenómenos sociales en general, de modo que está destinada a ocupar un lugar privilegiado entre aquellas disciplinas que se dedican a estudiar la sociedad (*cf.* Winch 1990 41). Me interesé, a su vez, por el proyecto de Frazer, porque, además de una reflexión general sobre los estudios sociales, buscaba atender a una investigación específica llevada a cabo en alguna disciplina social, en este caso, la antropología. Mi tratamiento del debate entre Wittgenstein y Frazer se distancia de otras presentaciones de esta discusión, las cuales se concentran en las objeciones del filósofo vienés para esclarecer sus ideas sobre la comprensión de formas de vida; en contraste, en esta monografía he intentado darle voz al proyecto de Frazer.

En todo caso, Wittgenstein y Winch son autores a los que admiro profundamente y a cuyo estudio me he dedicado durante mi formación académica. Los nombres de Weber y Frazer aparecían con frecuencia en sus páginas, especialmente en textos que versaban sobre los problemas que más me interesaban, como la noción wittgensteiniana de explicación estética y la teoría de la acción de Winch. De modo que consideré una obligación acercarme a las obras de estos investigadores sociales con quienes discutían Wittgenstein y Winch, con el fin de ampliar mi comprensión y ver los distintos matices y perspectivas en unos debates en los que, por desconocimiento de la obra de Weber y Frazer, podría tenderse a asentir a puntos de vista tan persuasivos e inteligentes como los de Wittgenstein y Winch. En otras palabras, mi motivación inicial para tratar estos debates fue llegar a construir una lectura crítica de las ideas de Wittgenstein y Winch sobre los estudios sociales. Eso es lo que espero ofrecer en lo que sigue.

# 1. Una defensa de Weber

Según relata Marianne Weber, a su esposo nunca le interesó ser un “profesional de la lógica”. Aunque apreció mucho los estudios metodológicos y lógicos, “[...] no los valoró en sí mismos, sino en cuanto instrumentos imprescindibles para clarificar las posibilidades de percibir los problemas concretos” (García Blanco IX). Weber estimaba despectivamente que, a principios del siglo XX, en las disciplinas sociales prevalecía una suerte de “pestilencia metodológica” y creía, además, que las ciencias se fundan y establecen sus métodos delimitando y resolviendo problemas concretos. En su opinión, los planteamientos puramente metodológicos no contribuyen al desarrollo científico, sino tan solo cuando tiene lugar un cambio en la atmósfera, esto es, cuando ocurre una transformación relevante de los puntos de vista mediante los cuales cierta materia se vuelve objeto de exposición, porque entonces se considera que las nuevas perspectivas exigen una revisión de las formas lógicas acostumbradas (*cf. id. X*) y la importancia de las posturas antiguas utilizadas irreflexivamente se vuelve incierta, de modo que la luz de los grandes problemas culturales avanza y las ciencias se preparan para modificar sus perspectivas y aparatos analíticos (Weber 1949 112). “Para caminar, afirmaba Weber, no es preciso conocer la anatomía de las propias piernas. La anatomía se convierte en algo realmente importante solo cuando algo va mal” (García Blanco IX). En la Alemania de su tiempo algo iba mal.

Como señala José María García Blanco, traductor de Weber, en Alemania, a partir de 1883, con ocasión de la publicación de la *Investigación sobre el método de las ciencias sociales y especialmente de la economía política* de Menger, así como con la aparición de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey, la atmósfera académica estaba influida por un debate metodológico conocido como “la disputa del método” (*Methodenstreit*), que, si bien tuvo origen debido a un problema acerca de los fundamentos lógicos de la economía, pronto desbordó este ámbito y desveló la situación crítica en la que se encontraban las disciplinas sociales (*cf. García Blanco X*). En el fondo del *Methodenstreit* estaba, como indica García Blanco, el debate entre el positivismo y el historicismo en el horizonte de las disciplinas sociales en Alemania. La disputa estaba condicionada por los avances llevados a cabo en las ciencias naturales, que “[...] condujeron a un amplio movimiento positivista que intentó extender la metodología propia de estas últimas ciencias a todos los ámbitos del conocimiento científico” (*id. XII-XIII*). En este contexto intelectual, Weber escribió varios ensayos metodológicos, entre otros: “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela

histórica de economía”, publicado en tres partes entre 1903 y 1906; “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”, publicado en 1904 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de cuyo comité de redacción formaba parte Weber; “La teoría de la utilidad marginal y la ‘ley fundamental de la psicofísica’”, publicado en 1908 en la misma revista; y su famoso ensayo “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, publicado en 1913, en la revista *Logos*.

En los ensayos recién mencionados, Weber aborda de distintas maneras el problema del fundamento lógico y el estatus metodológico de las disciplinas sociales, un asunto cuya urgencia no deja de sentirse en la actualidad, más de un siglo después, en el contexto de una persistente “crisis de las humanidades”. ¿Cuál es el método más apropiado para las disciplinas sociales?, ¿qué tipo de preguntas responden estas disciplinas? Y, en ese sentido, ¿qué clase de explicaciones ofrecen?, son algunas de las cuestiones que motivan esta tesis y que Weber trató a profundidad, de manera muy cercana a la investigación real. En este capítulo me propongo mostrar la persistencia del carácter problemático de estas preguntas a partir de las críticas que Winch formula contra la teoría de la acción de Weber y los planteamientos metodológicos que la fundamentan. Más concretamente, en lo que sigue pretendo defender a Weber de dichas críticas. Para llevar a cabo este propósito, primero señalaré algunos puntos en los que, según creo, ambos autores coinciden, posteriormente presentaré la crítica de Winch del modo más detallado posible y, por último, argumentaré a favor de Weber con base en mi lectura de *Economía y sociedad* (su monumental obra publicada póstumamente en 1922), específicamente, de la primera parte del libro, correspondiente a los conceptos sociológicos fundamentales y sus aspectos metodológicos, que fue redactada entre 1918 y 1920, y, por lo tanto, constituye el último escrito metodológico de Weber. Eventualmente, complementaré esta lectura con algunas ideas expuestas por Weber en ensayos metodológicos previos, como el artículo de la revista *Logos* y “La ‘objetividad’ del conocimiento en las ciencias sociales y la política social”.

Soy consciente de que una lectura de *Economía y sociedad* complementada con planteamientos previos a esta obra puede suponer algunas dificultades. Además de la notoria complejidad de los escritos metodológicos, podría considerarse que, como sostiene Stephen P. Turner, el desarrollo del pensamiento de Weber en lo relativo a la explicación de la acción no fue homogéneo y que, con el paso de los años, el sociólogo alemán reformuló sucesivamente sus opiniones sobre este asunto (*cf.* Turner 506). En este caso, mi interpretación podría incurrir en un anacronismo. Así mismo, la mayoría de las discusiones de Weber sobre teoría de la acción tiene lugar casi de manera secundaria en el marco de otras disputas y polémicas. Aunque, como señala Turner, Weber no consideraba la explicación de la acción un problema secundario y, a su vez, el hecho de que haya abordado este asunto mediante tantas conexiones distintas indica que lo estimaba particularmente importante para una explicación coherente de los objetivos y límites de las disciplinas sociales (*cf. ibd.*).

Weber creía que estas disciplinas no podrían prescindir ni del lenguaje intencional ni de la causalidad y, por tanto, aspiraba a un tipo de explicación que reconciliara ambos aspectos (*cf. id.* 507). Creo que esto representa una constante en su obra: Weber nunca desechó el valor cognitivo de la comprensión del sentido de las prácticas en sus discusiones sobre la explicación de la acción. No obstante, según Turner, Weber habría pasado de ser un partidario convencido de la doctrina probabilística de Johannes von Kries,<sup>3</sup> tal como se puede ver en sus ensayos metodológicos tempranos publicados entre 1903 y 1907 —como la “Crítica a Stammler”, el ensayo sobre Roscher y Knies, y el artículo sobre la objetividad en las ciencias sociales—, a llegar a creer al final de su vida que, antes que la “adecuación causal”, lo que constituye el criterio distintivo de las explicaciones propias de las disciplinas sociales es la comprensión, de modo que toda consideración causal debería ser sometida a este criterio (*cf. ibd.*).

Considero que la lectura de Turner es válida, interesante y fiel a los escritos de Weber. Sin embargo, dado que, en la advertencia preliminar a la exposición de los conceptos sociológicos fundamentales, Weber advierte que en *Economía y sociedad* lo único que hizo fue simplificar y modificar en lo posible la terminología usada en su artículo de *Logos* (de 1913) con el propósito de “facilitar la comprensión”, y puesto que, como espero mostrar más adelante, Weber siempre otorgó un papel fundamental a la explicación de sentido o comprensión —no en vano denominó su trabajo “sociología comprensiva” (*verstehende Soziologie*)—<sup>4</sup>, considero que enriquecer algunos planteamientos presentados por Weber de manera muy esquemática en *Economía y sociedad* mediante ideas que desarrolla en otros textos supone un riesgo más bien justificado.

## 1.1 Filosofía sociológica y sociología filosófica

En su libro *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Winch se propone atacar una concepción de la relación entre la filosofía, los estudios sociales y las ciencias naturales, de acuerdo con la cual las disciplinas sociales se encuentran en su infancia, debido a que han tardado en emanciparse de la filosofía y emular los métodos propios de las ciencias naturales. Según este lugar común, una liberación de la influencia de la filosofía como la que sufrieron las ciencias naturales durante el siglo XVII no habría ocurrido en las disciplinas sociales o estaría apenas a medio camino, de modo que haría falta que estas se apresuraran a seguir los métodos de las ciencias naturales si pretenden lograr algún progreso significativo (*cf. Winch 1990 1*). La estrategia general de Winch consiste en una guerra en dos frentes: por

---

<sup>3</sup> Psicólogo y fisiólogo alemán famoso en los años noventa del siglo XIX en Freiburg, ciudad en cuya universidad Weber hizo una estancia en aquella época.

<sup>4</sup> Weber distingue entre *verstehen* (comprender) y *erklären* (explicar). El primer verbo hace referencia a una aproximación interpretativa a los vínculos de sentido de la acción, mientras que el segundo vocablo remite a la explicación causal propia de las ciencias de la naturaleza. Más adelante profundizaré en esta distinción metodológica.

un lado, una crítica a ciertas ideas predominantes en su época sobre la naturaleza de la filosofía y, por otro, una crítica a ciertas opiniones, también prevalentes en su tiempo, sobre la naturaleza de los estudios sociales. El propósito principal de Winch es demostrar que los dos frentes de guerra, en apariencia distintos, no difieren en lo absoluto y, en este sentido, probar que resulta equivalente aclarar la naturaleza de la filosofía y la de los estudios sociales, en la medida en que “cualquier estudio de la sociedad digno de mérito debe tener un carácter filosófico y toda filosofía que valga la pena debe ocuparse de la naturaleza de la sociedad humana” (*id.* 3).<sup>5</sup> Puesto que, para Winch, responder a la pregunta sobre en qué consiste una comprensión de la realidad y cómo dicha comprensión es siquiera posible implica mostrar el papel central que el concepto de comprensión tiene en las actividades de sociedades humanas determinadas. Por esta razón, la discusión sobre qué significa comprender la realidad se fusiona con el debate en torno a la importancia que presumiblemente tiene para la vida de una persona poseer dicha comprensión, lo cual, a su vez, conlleva una consideración de la naturaleza general de la sociedad, es decir, un análisis del concepto de sociedad (*cf. id.* 22-23).

Pese a que la perspectiva que Winch pretende defender presupone cierta concepción más o menos polémica de la filosofía y a pesar de la importancia que dicha concepción reviste para su argumento, en lo que sigue no presentaré una reconstrucción pormenorizada de su discusión sobre el carácter de la filosofía; en especial, descuidaré la relación que el autor establece entre esta y la ciencia. Para mi argumento, basta con señalar que, desde el primer capítulo de su libro, Winch critica cierta idea de la filosofía que llama concepción “subordinada” (*underlabourer*), de acuerdo con la cual a esta disciplina le corresponde limpiar el terreno para la ciencia y remover la basura que yace en el camino del conocimiento. Según la concepción subordinada, la filosofía se distingue de las ciencias más por sus métodos que por sus temas: no puede contribuir a una comprensión positiva del mundo, sino que tiene la función puramente negativa de remover los impedimentos para dicha comprensión (*cf. Winch 1990 4*). De modo que la filosofía sería parasitaria de las demás disciplinas, carente de temas propios, pero dotada de técnicas para resolver problemas surgidos en el curso de investigaciones no filosóficas. La idea contemporánea de “la basura que yace en el camino del conocimiento”, y que la filosofía debería remover, son las “confusiones lingüísticas” (*cf. id. 5*). En una analogía con la mecánica, esta concepción nos ofrece una imagen según la cual el conocimiento genuino es adquirido por los científicos a partir de métodos experimentales y el lenguaje, herramienta indispensable en este proceso, al igual que cualquier otro instrumento, es susceptible de presentar defectos (contradicciones lógicas). En esta imagen, el filósofo representa al mecánico especialista que debe mantener en buen estado la herramienta del lenguaje, removiendo contradicciones del ámbito del discurso científico (*cf. ibd.*).

---

<sup>5</sup> En adelante, todas las citas textuales de Winch corresponden a traducciones propias. Así mismo, las citas de textos de Weber en inglés o alemán.

Winch reconoce la importancia que reviste la elucidación de conceptos en filosofía. Para este autor, creer que las preocupaciones filosóficas pueden ser resueltas mediante métodos experimentales constituye un error tan grave como suponer que la filosofía, con sus métodos de razonamiento *a priori*, podría competir con la ciencia experimental en su propio campo, puesto que, en palabras de Winch, las preguntas filosóficas no son empíricas, sino conceptuales (*cf.* 1990 9). De modo que el problema con la concepción subordinada no se halla tanto en un conjunto errado de doctrinas, sino más bien en un énfasis equivocado. Winch sí considera que la filosofía estudia el lenguaje y los conceptos; no obstante, según él, el tratamiento filosófico de las confusiones lingüísticas constituye también un esclarecimiento de la naturaleza de la realidad. En este sentido, Winch argumentará que muchos de los asuntos teóricos más importantes que tienen lugar en los estudios sociales pertenecen a la filosofía antes que a la ciencia y son, por tanto, resueltos mediante análisis conceptuales *a priori* y no a través de investigaciones empíricas (*cf. id.* 17-18). Así, por ejemplo, para Winch, la pregunta acerca de qué constituye una conducta social exige un tratamiento del concepto de “conducta social” y este tipo de problema no se resuelve esperando a ver qué nos mostrará la investigación empírica, sino trazando las implicaciones de los conceptos que usamos (*cf. id.* 18).

Como quizá puede anticiparse desde ya, Weber se encuentra lejos de esta idea sobre el papel de las investigaciones empíricas en las disciplinas sociales. Sin embargo, antes de esbozar la crítica que Winch formula contra Weber y esclarecer así las diferencias entre ambos autores —que estimo relevantes con respecto a la pregunta que motiva esta tesis—, es importante resaltar que Weber y Winch están de acuerdo, a grandes rasgos, con un aspecto importante de la relación entre las disciplinas sociales y las ciencias naturales: ninguno cree que las primeras deban emular los métodos de las segundas. Weber no es una víctima de ese lugar común de corte positivista denunciado por Winch. No obstante, tras este acuerdo subyace una diferencia muy profunda con respecto al papel, y quizás en esa misma medida la importancia, que los autores atribuyen a los planteamientos metodológicos en relación con los estudios sociales.

Así, mientras que, como he señalado antes, Weber considera que los postulados que podríamos llamar “puramente metodológicos” solo contribuyen al desarrollo científico cuando ocurren cambios en las maneras de pensar lo suficientemente relevantes como para que exijan una revisión de los métodos acostumbrados (*cf.* Weber 1949 112); Winch estima que las relaciones entre la epistemología y la sociología son más cercanas de lo que usualmente se supone (*cf.* Winch 1990 42). Esta creencia lo conduce a oponerse a ese punto de vista cercano al de Weber, según el cual, en determinado momento, cualquier disciplina tropieza con dificultades filosóficas que conllevan a menudo una revolución en las teorías fundamentales y que constituyen un obstáculo temporal en el progreso de la investigación

(como, por ejemplo, las dificultades supuestas por la noción de simultaneidad que Einstein tuvo que enfrentar y que predijeron la formulación de la teoría especial de la relatividad); dificultades que poseen muchos rasgos que suelen asociarse con los problemas filosóficos y, en cambio, son notablemente distintas de aquellos problemas técnicos y teóricos que suelen resolverse en el proceso normal de la investigación (*cf. ibd.*). Para Winch, la sociología no es una de esas nuevas disciplinas en etapa de desarrollo que carecen de la base teórica necesaria para proveer sustento a posteriores investigaciones, ya que, según este autor, los problemas filosóficos a los que da pie la sociología no constituyen cuerpos extraños que deban ser removidos para que esta disciplina pueda finalmente avanzar en sus propias líneas científicas (*cf. id.* 43), sino que, por el contrario, “[...] el problema central de la sociología, dar cuenta de la naturaleza de los fenómenos sociales en general, *pertenece* a la filosofía” (*ibd.*, énfasis añadido).

De acuerdo con Winch, esa parte de la sociología usualmente denominada “metodología” es, en realidad, epistemología mal concebida; “mal concebida” en la medida en que sus problemas han sido malinterpretados como dificultades científicas (*cf. Winch 1990 43*). Esta malinterpretación sistemática conlleva, según el autor, un trato inadecuado o incluso nulo de los problemas “realmente importantes”. Si se quiere tratar la cuestión del lenguaje, por ejemplo, Winch considera que no solo se deben dar ejemplos de cómo conceptos análogos difieren en las lenguas de sociedades distintas y mostrar cómo estas divergencias se corresponden con diferencias en los intereses principales característicos del estilo de vida de estas sociedades. No basta con resaltar cómo un concepto particular puede reflejar la peculiar vida de la sociedad en la que está presente, sino que este tipo de información debe presentarse a manera de ilustración en el debate acerca de lo que significa que la gente tenga un lenguaje en primer lugar (*cf. id.* 44). No se debe dar por sentado nociones como “significado”, “poseer un lenguaje” e “inteligibilidad”, puesto que, como bien señala Winch, no es que primero contemos con un lenguaje con palabras significativas y declaraciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y que luego, ahora sí, este lenguaje penetre en relaciones humanas particulares, en virtud de las cuales se ve modificado, sino que las categorías mismas de sentido, inteligibilidad, etc., dependen lógicamente del sentido que tienen *en* las interacciones sociales; de modo que la existencia misma de conceptos depende de la vida social (*cf. ibd.*).

¿Cuál es entonces la relación que Winch pretende establecer entre la epistemología y las disciplinas sociales? Empecemos con la epistemología. Bajo el supuesto de que aquello realmente fundamental para la filosofía es la pregunta con respecto a la naturaleza e inteligibilidad de la realidad, Winch plantea que este interrogante debe conducir a una consideración sobre qué significa “inteligibilidad” en primer lugar, es decir, qué significa entender algo, aprehender el sentido de algo. Winch advierte que si se presta atención a los contextos en los que son usadas las nociones de comprensión o de hacer algo inteligible, encontraremos que difieren ampliamente entre sí: el uso de la noción de inteligibilidad en

contextos distintos es ambiguo, es decir, su sentido varía en cada caso (*cf.* Winch 1990 18). Así, por ejemplo, los filósofos intentan hacer el mundo más inteligible, en la misma medida en que procuran hacerlo los científicos, historiadores, profetas y artistas, y si bien es posible describir las actividades correspondientes a estas personas en términos de comprensión e inteligibilidad, los objetivos de cada una difieren de maneras importantes (*cf. id.* 19). De modo que, según Winch, la filosofía de la ciencia se ocuparía del tipo de comprensión que persigue el científico, mientras que, por ejemplo, la filosofía de la religión se interesaría por la manera en la que la religión intenta presentar una imagen inteligible del mundo y así con las demás ramas de la filosofía (*cf. id.* 20). Este tipo de investigaciones filosóficas tienen como propósito, según Winch, contribuir a nuestra comprensión de aquello que implica el concepto de inteligibilidad, es decir, proporcionar un mejor entendimiento de lo que significa llamar “inteligible” a la realidad. Lo anterior difiere de la concepción subordinada de la filosofía en que, por ejemplo, en el caso de la filosofía de la ciencia, sus problemas no son parasitarios de la ciencia. De acuerdo con la imagen wincheana de la filosofía, a la epistemología no le correspondería la formulación de un conjunto de criterios de inteligibilidad, sino más bien “[...] describir las condiciones que deben satisfacerse para que existan criterios de comprensión en lo absoluto” (*id.* 21).

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene este proyecto epistemológico en nuestra comprensión de la vida social? Para responder a esta pregunta, Winch retoma la cuestión de qué importancia tiene para la vida de una persona la comprensión de la realidad. Si se interpreta esta pregunta de manera superficial, podría responderse de entrada que claramente las personas deciden su comportamiento con base en sus opiniones respecto de lo que es el caso en el mundo que los rodea. Por ejemplo, si alguien tiene una cita médica temprano, pondrá la alarma de acuerdo con su creencia en relación con la hora de la cita, cuánto tardará en llegar, en alistarse, etc. En este caso, la filosofía se interesa por qué implica “tener un conocimiento” de este tipo de hechos y cuál es la naturaleza de la conducta decidida según este conocimiento (*cf. ibd.*). Con el fin de aclarar estas cuestiones, Winch las compara con preguntas relativas a la importancia que tiene el conocimiento del mundo como es realmente para la vida humana, tomadas de un par de obras de Henrik Ibsen, *El pato salvaje* (1884) y *Espectros* (1881): ¿hasta qué punto es importante para la vida de alguien vivir con clara conciencia de los hechos que conforman su situación y sus relaciones con quienes lo rodean? Según Winch, en *Espectros* esta pregunta es presentada a través de la historia de un hombre cuya vida está siendo arruinada debido a su ignorancia sobre su herencia. Como bien sostiene Winch, nuestra comprensión de este asunto depende de que reconozcamos la importancia que supone entender la situación en la que se vive la propia vida. A la epistemología le interesa esclarecer por qué la comprensión tiene semejante importancia en la vida de una persona, mostrando aquello que implica tenerla; le interesa, además, esclarecer cómo es posible la comprensión en general (*cf. id.* 22). De acuerdo con Winch, al responder esta pregunta, la discusión acerca de en qué consiste una comprensión de la realidad se combina

con la discusión sobre la diferencia que hace en la vida de una persona poseer tal comprensión, lo que, a su vez, implica una consideración de la naturaleza general de la sociedad humana y sus valores, es decir, un análisis del concepto de una sociedad humana (*cf. id.* 23). No solo las relaciones sociales de una persona están permeadas, según Winch, por sus ideas sobre la realidad, sino que “las relaciones sociales son expresiones de ideas sobre la realidad” (*ibd.*).

La postura de Winch con respecto al papel de la epistemología, los estudios sociales y sus relaciones entre sí discrepa de las concepciones más usuales de la sociología. Difiere, como indica el mismo Winch, de la noción de Emile Durkheim y, como intentaré mostrar más adelante, también entra en conflicto con la idea de sociología defendida por Weber. No obstante, por el momento, quisiera concentrarme en un asunto importante que comparten Winch y Weber.

## 1.2 Conducta significativa

Como cualquier otro evento en la naturaleza, la acción humana muestra conexiones y regularidades, “[s]in embargo, hay algo que es propio solamente de la conducta humana, al menos en sentido pleno: el curso de regularidades y nexos es interpretable *por vía de comprensión*” (Weber 2001 175), es decir, tiene un *sentido*. El punto más importante que, en mi opinión, comparten Winch y Weber es su noción de conducta significativa y, salvo ciertos matices, la idea según la cual los estudios sociales se ocupan de este tipo de comportamiento. En su análisis sobre los estudios sociales, Winch se refiere justamente a formas de interacción humana, además del lenguaje, a las que, no obstante, sea posible aplicar categorías análogas, esto es, formas de interacción humana de las que podemos decir que tienen un *significado*, un carácter *simbólico* (*cf. Winch* 1990 45). “[...] [N]os interesa, sostiene Winch valiéndose de las propias palabras de Weber, el comportamiento humano ‘en la medida en que el agente o agentes asocian a él un *sentido* (*Sinn*) subjetivo’” (*ibd.*). Ahora bien, si, para Weber, una acción es una conducta humana (bien sea externa o interna, un omitir o permitir) a la que el agente *enlaza* un *sentido* subjetivo, entonces ¿qué debemos entender por sentido y por qué este es subjetivo?, ¿qué implica la idea weberiana de acción o conducta significativa? Como bien recuerda Winch, Weber plantea que el “sentido” es algo “subjetivamente representado<sup>6</sup>”. Con “sentido”, Weber se refiere o bien al significado subjetivo que existe de hecho en el caso concreto de un agente particular o de un promedio aproximado de casos, o bien al tipo ideal teóricamente construido del sentido atribuido al agente hipotético de cierto tipo de acción (*cf. Weber* 2002 6). Weber insiste en el carácter *subjetivo* del significado de la acción y aclara

---

<sup>6</sup> *Gemeint*, en alemán, traducido tradicionalmente como “mentado” es el pasado perfecto del verbo *meinen* que significa: pensar, opinar, creer, referirse a y decir, por lo que, como adjetivo, significa simultáneamente: pensado, opinado, creído, referido y dicho. Winch lo traduce al inglés como *intended*.

que no se trata en lo absoluto de un sentido “objetivamente justo” o “verdadero”, metafísicamente fundado.<sup>7</sup>

La noción weberiana de conducta significativa está vinculada con conceptos como razón y motivo. De acuerdo con Weber, un “motivo” (*purpose*) es “[...] la concepción de un efecto que se convierte en la *causa* de una acción” (1949 83, énfasis añadido). La importancia específica de este tipo de causa radica en el hecho de que no solo observamos la conducta humana, sino que también deseamos *comprenderla* (*cf. ibd*). De manera que, como explica Winch, para Weber, un motivo es una conexión de sentido que para el agente mismo o para el observador constituye una “razón” significativa para una conducta (*cf. Winch 1990 45*). En palabras de Weber, “Llamamos ‘motivo’ a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el ‘fundamento’ [*Grund*]<sup>8</sup> con sentido de una conducta” (Weber 2002 10). Winch aborda aspectos importantes de estas nociones a partir de un ejemplo de acción llevada a cabo *por una razón*. Supongamos, propone, que decimos que una persona *N* votó por el Partido Laborista en la última elección porque pensó que sería más probable que un gobierno laborista preservara la paz industrial. Sin embargo, ¿qué tipo de explicación es esta? El paradigma de llevar a cabo una acción por una razón sería el caso en el que, antes de votar, *N* discutió las ventajas y desventajas de votar por el Partido Laborista y ha llegado explícitamente a la conclusión de que votará por dicho partido porque es la mejor forma de preservar la paz industrial (*cf. Winch 1990 45-46*). Lo anterior no significa, por supuesto, que no haya casos en los que aun cuando *N* llevó a cabo un proceso de razonamiento explícito como este, sea posible, no obstante, discutir si esa explicación que ofrece constituye la *verdadera* razón de su conducta. Sin embargo, como advierte Winch, no muy a menudo se da pie a este tipo de dudas, ya que, de lo contrario, la idea misma de *una razón para una acción* correría el riesgo de perder su sentido (*cf. id. 46*). El tipo de caso expuesto como paradigma en el ejemplo de Winch no es el único contemplado por el concepto weberiano, pero muestra claramente un rasgo muy importante: si un observador *O* ofrece esa explicación del voto de *N*, la fuerza de la explicación de *O* radica en el hecho de que los conceptos usados en ella deben poder ser entendidos no solo por *O* y su público, sino por *N* mismo; independientemente de si *N* está o no en lo cierto, es importante que tenga alguna idea de lo que significa “preservar la paz industrial” y de la conexión que esta noción tiene con el tipo de gobierno que espera llegue al poder si el Partido Laborista resultara electo (*cf. ibd.*).

Winch presenta también algunos ejemplos de casos intermedios de conducta significativa: *N* podría no haber formulado ninguna razón para su comportamiento antes de votar, lo cual no descarta la posibilidad de decir que tuvo una razón para votar por el Partido Laborista y

---

<sup>7</sup> En esto radica justamente la diferencia entre las que Weber denomina “ciencias empíricas de la acción”, como la sociología y la historia, y las ciencias “dogmáticas”, como la jurisprudencia, la lógica, la estética y la ética, las cuales pretenden, según Weber, investigar en sus objetos de estudio el sentido “justo” y “válido” (Weber 2002 6).

<sup>8</sup> Razón, motivo, causa o fundamento.

especificar esa razón (cf. Winch 1990 46). No obstante, como ocurría con el caso paradigmático, esta explicación solo será aceptable si *N* de hecho entiende los conceptos implicados, puesto que si *N* no tiene idea del significado de “paz industrial”, entonces sería absurdo sostener que su razón para actuar de determinada manera es precisamente “promover la paz industrial” (cf. *id.* 47). Winch analiza un ejemplo discutido por Freud en su *Psicopatología de la vida cotidiana*, todavía más alejado del paradigma de acción orientada por una razón: *N* olvida enviar una carta por correo e insiste, después de reflexionarlo, que no tuvo razón para olvidarlo y que se trata solamente de un descuido; ante esta situación, su psicoanalista insiste en que “ha debido tener una razón aunque no le sea evidente, sugiriendo así quizá que *N* inconscientemente vincula el envío de la carta con algo doloroso que desea reprimir (cf. *ibd.*). Para usar la jerga weberiana, el psicoanalista clasifica como “orientadas por un sentido” (*sinnhaft orientiert*) acciones que, para un observador casual, carecen de razón. Weber mismo se refiere a este tipo de casos. De acuerdo con este autor, no toda conducta humana constituye una acción con sentido. Hay también conductas puramente reactivas, es decir, comportamientos a los que *no* corresponde un sentido subjetivamente representado. Weber advierte que los límites entre una acción con sentido y un tipo de conducta meramente reactiva son elásticos (cf. 2002 6). Así pues, hay casos de procesos fisiológicos en los que solo el psicólogo especialista puede discernir una acción con sentido, *i. e.*, comprensible, y acciones, como *p. e.* algunos procesos místicos, que no pueden ser comprendidas plenamente por aquellas personas que no tienen acceso a ese tipo de experiencias. Esto no quiere decir, sin embargo, que para captar el sentido de una acción sea necesario tener la capacidad de producir uno mismo un acto semejante a aquel que busca comprenderse: “no es necesario, sostiene Weber, ser un César para comprender a César”. Poder “revivir” (*Nacherlebbarkeit*)<sup>9</sup> ideas y decisiones ajenas es importante, según Weber, para ganar claridad en la comprensión, pero no es una condición absoluta para la interpretación del sentido (cf. *ibd.*).

Lo anterior es muy importante, porque significa que la caracterización de Weber del sentido (*Sinn*) como algo “subjetivamente representado” debe abordarse con cautela (cf. Winch 1990 47). No se debe asumir que Weber afirma que la comprensión que el sociólogo tiene del comportamiento de otras personas debe descansar en una analogía con su propia experiencia introspectiva. Como señala Winch, la insistencia de Weber en la importancia del punto de vista subjetivo puede interpretarse de una manera que evite las objeciones producto de este malentendido común sobre la noción weberiana de comprensión: el sociólogo alemán quiere decir que si la explicación de una acción ha de ser aceptable (esto incluye explicaciones de tipo freudiano), entonces debe estar planteada en términos que sean familiares tanto para el

---

<sup>9</sup> En comillas en el texto original. *Nacherlebbarkeit*, traducido como “revivir”, es un sustantivo que procede del verbo *nacherleben*, que, según el diccionario *Duden*, puede significar tanto experimentar de manera similar, en un momento posterior, algo que otra persona ya ha experimentado, como experimentar nuevamente algo en la mente, a través de recuerdos o pensamientos (cf. <https://www.duden.de/rechtschreibung/nacherleben>).

agente como para el observador (*cf. id.* 48). No solo no tendría sentido decir que la omisión de *N* de enviarle una carta a *X* expresa un resentimiento inconsciente hacia *X* por parte de *N*, porque aquel fue promovido a un puesto superior al de este, a menos que *N* entienda qué quiere decir “ser promovido a un puesto superior”; sino que, según Winch, cuando buscan explicaciones de este tipo mediante psicoterapia, los analistas freudianos intentan que el paciente mismo reconozca la validez de la explicación ofrecida y esta aceptación prácticamente constituye una condición para que dicha explicación sea aceptada como correcta (*cf. ibd.*).

Es importante resaltar que la categoría weberiana de acción o conducta significativa alberga también acciones para las cuales el agente no tiene una razón o un motivo en los sentidos previamente discutidos. En su análisis de los límites entre una acción con sentido y un tipo de conducta puramente reactiva, Weber establece que las acciones tradicionales se encuentran en la frontera entre estas dos categorías. Una acción es tradicional, según Weber, cuando está determinada por una costumbre arraigada. Al igual que la imitación reactiva, la acción tradicional se halla por completo en la frontera e incluso muchas veces por fuera de lo que puede llamarse propiamente una conducta con sentido (*cf. Weber 2002 20*), en la medida en que a veces se trata tan solo de una reacción frente a estímulos habituales en “la dirección de una actitud arraigada”. Dado lo anterior, podría sostenerse que Weber no es consistente en sus declaraciones al respecto: a veces parece tratar las acciones tradicionales como especies de hábito, mientras que, en otras ocasiones, las considera un tipo de acción social cuyo tradicionalismo consiste en la fijación de ciertos elementos esenciales inmunes a la crítica racional; la tradición, en este último sentido, se distinguiría de un mero hábito, debido a su carácter normativo, es decir, porque sería entendida como un estándar que guía la manera de proceder de las personas, en cuyo caso se trata claramente de un comportamiento con sentido (*cf. Winch 1990 48*). De cualquier forma, el vínculo con lo acostumbrado puede mantenerse consciente en distintos grados y maneras. Podríamos imaginar, por ejemplo, que la razón de *N* para votar por el Partido Laborista, es que sus padres y amigos siempre han votado así. Pero también podríamos imaginar un caso en el que, como propone Winch, *N* vota por el Partido Laborista simplemente siguiendo el ejemplo de sus padres y amigos, sin deliberación alguna y sin ser capaz de ofrecer una razón posteriormente. En lo que se refiere a la imitación de comportamientos ajenos, Weber propone un matiz analítico: existe una diferencia entre imitar de manera puramente reactiva e imitar la acción ajena en virtud de su significado. De acuerdo con Weber, el límite es tan opaco que en muchos casos resulta difícil establecer una distinción. No obstante, si, por ejemplo, alguien imita una acción ajena porque está de moda, porque se considera “distinguida” en determinado círculo o por motivos semejantes, entonces habría una relación de sentido y se trataría de una conducta significativa (*cf. Weber 2002 19*).

De todas maneras, cabe señalar que aunque *N* no actuara por ninguna razón, su acción todavía poseería un sentido específico: no *simplemente* hace una marca sobre un pedazo de papel, sino que “está votando” (*cf.* Winch 1990 49). Winch se pregunta ¿qué le da a la acción de *N* ese sentido específico y no, por ejemplo, el de ser una movida en un juego de mesa?, ¿a partir de qué criterios distinguimos entre acciones con sentido y conductas carentes de él? Más adelante profundizaré en este asunto. Por el momento basta con tratar sucintamente un par de ejemplos postulados por Weber. Por un lado, el caso hipotético en el que dos seres “no-sociales” intercambian objetos en un sentido puramente físico; este evento, sostiene Weber, solo es concebible como un intercambio económico si tiene un sentido, si el comportamiento presente de las dos personas implica una regulación de su comportamiento futuro. En palabras de Winch, “la acción con sentido es simbólica: va acompañada de ciertas otras acciones en el sentido de que *compromete* al agente a comportarse de una manera en vez de otra en el futuro” (*id.* 50). Por otro lado, la noción de “estar comprometido” no solo es pertinente en contextos obviamente sociales como el comercio y el cumplimiento de promesas, también aplica a conductas significativas de índole más privada. Así, por ejemplo, si *N* ubica un trozo de cartulina entre dos hojas de un libro, puede decirse que está usando un separador solo si actúa pensando usar la cartulina para determinar dónde debe seguir leyendo en el futuro, lo cual no quiere decir que necesariamente deba usarlo así de hecho, pero si *N* no lo hace, se requeriría una explicación especial, por ejemplo, que no planea seguir leyendo el libro (*cf. ibd.*). De manera análoga, la acción de *N* puede ser entendida como “votar” porque *N* vive en una sociedad donde operan ciertas instituciones políticas específicas. En el caso del ejemplo de Winch, un parlamento y un gobierno (*cf. id.* 51). Si *N* fuera un campesino que vive bajo el shogunato Edo, entonces, aun cuando su acción fuera idéntica a la de un votante que marca el papel y lo deposita en la urna, no tendría sentido decir que está votando por un gobierno específico. Además, *N* debe estar familiarizado con dichas instituciones, en este caso, las elecciones parlamentarias, entender que su acto constituye una participación en la vida política de su país, lo cual, como señala Winch, implica que *N* es consciente de la relación simbólica entre su acto presente y el gobierno que tomará el poder después de la elección (*cf. ibd.*). Así pues, resultaría imposible afirmar que *N* votó, a menos que tenga alguna concepción del significado de su conducta y esto es justamente lo que quiere decir Weber al afirmar que el sentido debe ser “subjetivamente representado”.

### 1.3 El corazón del argumento

Como señalé más arriba, para Winch, las disciplinas sociales no lidian con una cuestión empírica, sino con problemas conceptuales (*cf.* 1990 71-72). De acuerdo con este autor, no se trata, y esto será muy importante para el desarrollo posterior de mi argumento, de lo que la investigación empírica pueda llegar a mostrar que es el caso, sino de lo que el análisis filosófico revela con respecto a qué es lo que tiene sentido decir (*cf. id.* 72). Winch considera, de un modo en mi opinión muy acertado, que la noción de sociedad humana involucra un

esquema conceptual lógicamente incompatible con el tipo de explicaciones ofrecidas en las ciencias naturales (*cf. ibd.*). En los estudios sociales, según Winch, debe apelarse a nuestro conocimiento de las instituciones y formas de vida que otorgan a los actos su significado.

Ahora bien, todavía podría decirse que comprender las instituciones sociales implica aprehender generalizaciones empíricas que, respecto de su lógica, están en pie de igualdad con las de las ciencias naturales, dado que una institución es un cierto tipo de uniformidad y una uniformidad solo puede aprehenderse mediante una generalización (*cf. Winch 1990 83*). Contra esta idea, Winch argumenta que una regularidad o uniformidad es la recurrencia constante de la misma clase de evento en el mismo tipo de ocasión, de modo que las declaraciones de uniformidad presuponen juicios de identidad, pero estos implican necesariamente reglas, dado que se requieren criterios que permitan responder a la pregunta ¿qué cuenta como “igual” en un contexto dado?, ya que mientras que desde el punto de vista de una regla dos eventos se consideran similares, con base en criterios distintos, los mismos eventos contarían como diferentes. En este sentido, investigar un tipo específico de regularidad consiste en examinar la naturaleza de la regla de acuerdo con la cual se formulan los juicios de identidad en ese estudio particular. Sin embargo, los juicios de identidad son inteligibles únicamente cuando se refieren a un modo dado de comportamiento humano gobernado por sus propias reglas (*cf. id. 83-84*). En una ciencia como la física, por ejemplo, hay reglas relevantes que rigen los procedimientos de los investigadores; estas reglas incluyen criterios a partir de los cuales se elaboran juicios de identidad. Asimismo estas reglas (como todas las demás<sup>10</sup>) descansan en un contexto social de actividades comunes; de manera que, para entender las actividades de un investigador científico particular, se debe tomar en consideración dos tipos de relaciones: por un lado, el vínculo del científico con el fenómeno que investiga y, por otro, la relación que tiene con sus colegas. Según Winch, ambas relaciones son esenciales a la hora de afirmar que un científico “detecta regularidades” o que “descubre uniformidades”.

Por lo general, se hace mucho énfasis en la primera relación, soslayando la importancia de la segunda; para Winch, en cambio, es muy importante mostrar que pertenecen a dos categorías diferentes: la primera es una relación de observación, mientras que la segunda es de coparticipación. En el primer caso, el fenómeno investigado se presenta al científico como un objeto de estudio; el científico observa el fenómeno y nota algunos hechos sobre él. Sin embargo, como muestra Winch, decir que alguien hace esto presupone que esa persona cuenta ya con un modo de comunicación cuyo uso implica la observancia de reglas, dado que notar algo es identificar características relevantes, lo cual supone, a su vez, que aquel que

---

<sup>10</sup> La noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la idea de cometer un error: el concepto de regla nos capacita para evaluar lo que estamos haciendo. Las nociones de evaluación, control y sanción implican un contexto social y el concepto de regla es inseparable de dichas nociones; por lo tanto, el concepto mismo de regla implica un contexto social de actividades comunes (*cf. Winch 1990 32*).

nota debe poseer algún concepto de dichas características y esto solo es posible si la persona en cuestión es capaz de usar símbolos conforme a reglas que los refieran a dichas características. Pero, como ya vimos, solo se puede hablar de seguimiento de reglas en un contexto social. Es aquí donde aparece la relación del científico con sus colegas. Dicha relación, en virtud de la cual decimos que un científico sigue la misma regla que sus colegas, no es simplemente una relación de observación, porque no puede consistir en que el científico haya notado cómo se comportan sus colegas y haya decidido adoptar esta manera de proceder como norma de su propia conducta, ya que eso presupondría que podemos dar una explicación de la noción “notar cómo se comportan sus colegas” con independencia de la relación entre el científico y estos, que es justamente lo que se intenta especificar. En su investigación, el científico aplica y desarrolla conceptos pertinentes en su campo de estudio particular; esta aplicación y desarrollo están influidos tanto por el fenómeno al cual son aplicados los conceptos como por los colegas con los cuales dichos conceptos son aplicados. Pero Winch resalta que se trata de dos tipos diferentes de influencia: el científico desarrolla sus conceptos del modo en que lo hace con base en la observación de los fenómenos; no obstante, puede hacer esto solo en virtud de su participación en una forma establecida de actividad con otros científicos (*cf.* Winch 1990 86). Teniendo en cuenta que la segunda relación es necesaria para que la primera tenga lugar, considero que Winch establece cierta prioridad de aquella sobre esta.

Ahora bien, si la posición del investigador social fuera comparable a la del científico natural en sus principales lineamientos lógicos, entonces los criterios a partir de los cuales el sociólogo juzga, *p. e.*, que en dos situaciones se ha llevado a cabo el mismo tipo de acción deben ser entendidos en relación con las reglas que rigen la investigación sociológica (*cf.* Winch 1990 86). Winch señala la dificultad que implica lo anterior: en contraste con lo que ocurre en las ciencias naturales, en los estudios sociales, tanto lo que el sociólogo estudia como su estudio mismo constituyen actividades humanas, que, en cuanto tales, son realizadas de acuerdo con reglas. Son estas reglas, en lugar de las que rigen la investigación sociológica, las que especifican qué cuenta como “hacer el mismo tipo de cosa” en relación con esa clase de actividad. Así, los criterios a partir de los cuales un sociólogo decide si dos acciones pertenecen al mismo tipo de actividad (*p. e.* la oración) no provienen de los estudios sociales sino de la religión misma. En este punto Winch coincide con Weber, para quien, como vimos, los criterios a partir de los cuales el investigador social adscribe un sentido a una acción deben ser equivalentes a los criterios que el nativo emplea en la atribución del mismo sentido (*cf.* Oakes 25). Pero si los juicios de identidad y, por tanto, las generalizaciones de la sociología de la religión descansan en criterios tomados de la religión, entonces la relación del sociólogo con los agentes de la actividad religiosa no es, según Winch, una relación de observador-observado, sino una relación análoga a la de coparticipación con los colegas científicos descrita más arriba (*cf.* Winch 1990 87). Según Winch, la comprensión que un investigador social tiene de los fenómenos sociales es más parecida a la que un ingeniero

tiene de las actividades de sus colegas, que a su conocimiento de los sistemas mecánicos que estudia (*cf. id.* 88).

Lo anterior no quiere decir que el sociólogo deba conformarse con el tipo de conocimiento irreflexivo que podría tener un ingeniero de las actividades de sus colegas, sino que cualquier comprensión más profunda y reflexiva, si pretende ser una comprensión en lo absoluto, debe presuponer necesariamente la comprensión irreflexiva del participante. Por esta razón, resulta desorientador comparar la comprensión del investigador social con la que tiene el científico natural de sus datos. Como indiqué más arriba con respecto a la conducta significativa, Winch sostiene que aunque el científico social, en su estudio reflexivo de un fenómeno social, pueda requerir el uso de conceptos que no son tomados de las actividades que está investigando, sino del contexto de la investigación misma, de todas maneras esos conceptos técnicos deben suponer una comprensión previa de esas otras nociones que pertenecen a las actividades investigadas (*cf.* Winch 1990 89). En una frase: aunque en su estudio de una actividad social el investigador use términos técnicos, estos deben estar relacionados con conceptos propios de la actividad y que sean familiares a los agentes porque, de lo contrario, no se trataría de una explicación de *esa* actividad específica.

## 1.4 Críticas

Considero que el mejor modo de presentar las críticas que formula Winch contra los postulados de Weber es reuniéndolas en dos grupos: de un lado, aquellas objeciones relacionadas con la noción weberiana de acción o conducta significativa y, de otro, aquellas relativas a su concepción del método sociológico y la pertinencia de las explicaciones causales en los estudios sociales, si bien, como espero mostrar, ambas críticas se encuentran íntimamente vinculadas.

### 1.4.1 Explicaciones causales y comprensión

De acuerdo con Winch, nadie ha tratado de manera más amplia que Weber la cuestión sobre el sentido peculiar que la palabra “comprensión” tiene cuando es aplicada a la vida social. Con respecto a la explicación weberiana de la relación entre una comprensión interpretativa del sentido de una acción y una explicación causal (*kausal erklären*) de lo que ocasionó la acción y sus consecuencias, la primera objeción expuesta por Winch es que “[...] Weber nunca proporciona una explicación clara del carácter lógico de la comprensión interpretativa” (1990 111), sino que muchas veces se refiere a esta como si se tratara simplemente de una técnica psicológica análoga a ponerse a sí mismo en la posición del otro. Winch considera que, debido a lo anterior, muchos escritores han acusado a Weber de confundir una simple técnica para bosquejar hipótesis con el carácter lógico de la evidencia para tales hipótesis; así, Popper, según Winch, alega que aunque podamos usar el conocimiento que tenemos de

nuestros propios procesos mentales para formular hipótesis sobre los procesos similares de otras personas, estas hipótesis deben ser evaluadas, seleccionadas y eliminadas (*cf. id.* 112). Sin embargo, Winch mismo no cree que este tipo de crítica pueda aplicarse a Weber, teniendo en cuenta que este insiste repetidamente en que la mera intuición resulta insuficiente y que debe ser puesta a prueba mediante observación cuidadosa (*cf. ibd.*). Lo que Winch sí le objeta a Weber es dar “[...] una explicación errónea del proceso de comprobación de la validez de las interpretaciones sociológicas sugeridas” (*ibd.*). Para Weber, toda interpretación busca la claridad y la precisión verificable en el conocimiento; sin embargo, según este autor, *ninguna* comprensión interpretativa, sin importar cuán clara y evidente sea, puede pretender ser también *la* interpretación *causal* válida, dado que no es más que una “hipótesis causal particularmente evidente” (Weber 2002 9). Así mismo, de acuerdo con Winch, Weber considera que la forma apropiada de verificar esta hipótesis consiste en establecer leyes estadísticas basadas en la observación de lo que sucede. De este modo, Weber llega a la noción de ley sociológica como una “[...] regularidad estadística que corresponde a un significado representado inteligible” (Winch 1990 113).

Winch concede a Weber que la interpretación obvia no necesariamente es la correcta y señala como ejemplo de ello la “plétora” de explicaciones presentes en *La rama dorada* de Frazer (*cf. Winch* 1990 113). Lo que le molesta a Winch es la sugerencia implícita de Weber, de acuerdo con la cual la comprensión es algo “lógicamente incompleto” que necesita ser perfeccionado por un método totalmente diferente, *viz.* la recolección de estadísticas. Winch insiste en que si una interpretación es equivocada, entonces las estadísticas no constituyen el juez definitivo de la validez de las interpretaciones sociológicas, como sugeriría Weber. Si una interpretación es mala, lo que se necesita, según Winch, es una mejor, no algo de otro tipo, puesto que, en todo caso, la compatibilidad de una interpretación con las estadísticas no prueba su validez. Así, por ejemplo, según Winch, “alguien que interprete los rituales mágicos de una tribu como una forma de actividad científica extraviada no será *corregido* por estadísticas respecto de lo que es probable que hagan los miembros de esa tribu en distintas ocasiones” (*ibd.*, énfasis añadido). Aunque este tipo de estadísticas, reconoce Winch, puedan formar parte del argumento, lo que se necesita es una prueba de talante *filosófico*, porque una interpretación errónea de una forma de actividad social es muy similar al tipo de errores que se tratan en filosofía. Para Winch, un sociólogo que malinterpreta una cultura ajena es como un filósofo confundido sobre el uso de sus propios conceptos (*cf. id.* 114). La diferencia que Winch encuentra entre estos casos es que usualmente la dificultad del filósofo está relacionada con algo con lo que este se encuentra completamente familiarizado pero que, por el momento, no puede ver desde una perspectiva satisfactoria, mientras que la dificultad del sociólogo a menudo tiene que ver con algo que le resulta completamente ajeno, algo para lo cual carece de una perspectiva que aplicar (*cf. ibd.*).

La cuestión importante para Winch es en qué circunstancias uno puede decir que ha *entendido* un comportamiento. De modo que cuando Weber habla como si la prueba definitiva de nuestra comprensión fuera la capacidad de formular leyes estadísticas que nos permitan predecir con precisión justa lo que la gente probablemente haría en determinadas circunstancias o cuando Weber define una función social en términos de la probabilidad de que acciones de cierto tipo sean llevadas a cabo en momentos específicos, Winch no podría estar más en desacuerdo (*cf.* Winch 1990 115), puesto que hay casos en los que podemos hacer predicciones con gran precisión y aun así *no* comprender realmente la acción en cuestión. De modo análogo: hay una enorme diferencia entre, por un lado, estar en capacidad de formular leyes estadísticas sobre la probabilidad de ocurrencia de las palabras en una lengua y, por otro, entender lo que dice un usuario competente de ese idioma (*cf. ibd.*). En estos casos, “entender” consiste en captar el punto o el significado de lo que se hace o se dice. “Entender” es una noción muy alejada de la estadística y las leyes causales, y más cercana al ámbito del discurso y de las relaciones internas de sentido que tienen lugar entre las partes del discurso. La noción de sentido, advierte Winch, debe distinguirse cuidadosamente de la de función, en su sentido cuasi-causal (*cf. ibd.*).

## 1.4.2 Acción social

Además de sus planteamientos sobre las explicaciones causales en los estudios sociales, Winch critica a Weber su distinción entre aquella conducta que es sencillamente significativa (que Weber denomina “acción”) y aquella que es tanto significativa como social. Para Winch, todo comportamiento significativo es social, puesto que, como indiqué más arriba, este autor sostiene que el contexto social es el que dota de sentido a las acciones. Según Winch, aunque Weber reconoce la importancia que reviste esta idea para la sociología, toma “el lado equivocado”. El sociólogo, advierte Winch, empieza a describir las situaciones sociales de una manera incompatible con su categoría de comprensión, que implica la noción de sentido, la cual, a su vez, supone reglas socialmente establecidas y un contexto social. Winch se refiere específicamente al ensayo de Weber, *R. Stammlers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung* (“La superación de la concepción materialista de la historia: crítica a Stammler”), en el que, según Winch, Weber conecta dos aseveraciones: en primer lugar, que no existe dificultad lógica alguna en imaginar una persona capaz de seguir reglas de conducta completamente abstraída de cualquier tipo de contexto social y, en segundo lugar, que no hay diferencia lógica entre la técnica de manipular objetos naturales como artefactos para alcanzar los fines personales y “manipular” seres humanos de la forma en que lo hace el dueño de una fábrica con sus empleados (*cf.* Winch 1990 116-117). De acuerdo con Winch, Weber sostiene que no hace diferencia lógica alguna el hecho de que, en el último caso, entren en la cadena causal “eventos de conciencia”. De modo que, según Winch, Weber comete el error de suponer que los “eventos de conciencia” solo difieren empíricamente de otro tipo de eventos, a pesar de que la noción misma de evento posee un

significado distinto al aplicarse a un contexto de reglas observadas por seres humanos que no puede combinarse con un contexto de leyes causales sin crear dificultades lógicas. Winch deduce de lo anterior que Weber fracasa en su intento de distinguir lógicamente entre el tipo de “ley” que el investigador social puede formular para explicar el comportamiento de los seres humanos y las leyes de las ciencias naturales (*cf. id.* 117).

De acuerdo con Winch, al intentar describir la situación que está usando como ejemplo para apoyar su punto de vista, Weber deja de emplear las nociones que serían apropiadas para una “comprensión interpretativa” de la situación de la fábrica, como “dinero”, “trabajadores”, “salario”, “intercambio”. Así, en lugar de hablar de trabajadores en la fábrica que reciben y gastan un salario, afirma que se les entregan “piezas de metal”, que ellos entregan esas piezas de metal a otras personas y reciben objetos a cambio. De este modo, tras adoptar un punto de vista “exterior” o “fiscalista”, Weber olvidaría explicar el sentido subjetivamente representado del comportamiento que trata. Según Winch, esto es un resultado típico de intentar separar las relaciones sociales que unen a esos trabajadores de las ideas que sus acciones encarnan (dinero, propiedad, salario, etc.). Para Winch, las relaciones que los trabajadores tienen entre sí solo existen a través de estas ideas, las cuales existen solo en su relación mutua (*cf. id.* 118). Winch reconoce que en ocasiones puede ser provechoso adoptar un punto de vista fiscalista para describir una situación, con el fin de llamar la atención del lector sobre aspectos que son tan obvios y familiares que de lo contrario pasarían desapercibidos; se trataría así de un uso similar al de los extravagantes ejemplos imaginarios de Wittgenstein o al del *Verfremdungseffekt* (efecto de extrañamiento) al que apuntaba Bertolt Brecht en sus obras teatrales (*cf. ibd.*). No obstante, cuando se emplean estos recursos, se corre el riesgo de llegar a pensar que esta manera de ver las cosas es más real que la forma usual. A pesar de que Winch reconoce que esta actitud equivocada es poco característica de Weber, considera que se sigue de modo natural de su explicación metodológica de la manera en que las relaciones sociales y las ideas están relacionadas y de cualquier intento de comparar las teorías sociológicas con aquellas propias de las ciencias naturales (*cf. id.* 117-118).

## 1.5 Defensa

### 1.5.1 Las explicaciones causales en los estudios sociales

Winch sostiene que “[...] Weber nunca proporciona una explicación clara del carácter lógico de la comprensión interpretativa” (1990 111), sino que muchas veces habla de esta como si se tratara de una técnica psicológica para formular hipótesis mediante la actitud de ponerse a sí mismo en la posición del otro. Esta es la razón por la cual otros autores han reprochado a Weber una confianza exagerada en la intuición. Como señalé más arriba, Winch no suscribe esta crítica y resalta la insistencia de Weber sobre la importancia de la observación cuidadosa

para poner a prueba las hipótesis explicativas a las que quizás, aunque no necesariamente, el sociólogo ha llegado valiéndose de su intuición. Ahora bien, aunque Winch no considera que se pueda objetar a Weber una confianza ciega en la intuición, me parece importante presentar aquí la “explicación del carácter lógico de la comprensión interpretativa” ofrecida por Weber, porque, en mi opinión, proporciona el contexto teórico necesario para hacer frente a la crítica que Winch sí suscribe.

La sociología es, según Weber, “una ciencia que pretende comprender de manera interpretativa la acción social y, a través de esta comprensión, explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (1922 1). Como señalé antes, Weber no considera que para captar el sentido de una acción sea necesario tener la capacidad de producir uno mismo un acto semejante a aquel que se busca comprender; por ejemplo, estar en capacidad de “revivir” una manera de proceder ajena es importante, según Weber, para ganar claridad en la comprensión, pero no es una condición absoluta para la interpretación (*cf.* Weber 2002 6). El sociólogo alemán sí proporciona una explicación suficiente del carácter lógico de la comprensión interpretativa. De acuerdo con Weber, al igual que toda ciencia, toda interpretación busca la claridad y la precisión verificable. La base de la certeza en la *interpretación* puede ser racional (que a su vez puede subdividirse en lógica y matemática) o puede tratarse de un revivir empático (*einfühlend nacherlebenden*): emocional o estético. En el campo de la acción, es racionalmente evidente aquel comportamiento que podemos entender intelectualmente de manera completa y transparente en sus conexiones de sentido. La precisión empática, por su parte, tiene lugar cuando se revive plenamente la conexión, en este caso, de sentimientos, es decir, el contexto emocional que se vivió en la acción. Para Weber, las conexiones de sentido que presentan entre sí las proposiciones lógicas o matemáticas son “racionalmente comprensibles”, esto es, comprensibles intelectualmente de manera inmediata y unívoca (*cf. ibd.*). Comprendemos racionalmente de manera unívoca, por ejemplo, cuando alguien, que piensa o argumenta, hace uso de la proposición  $2+2=4$  o del teorema de Pitágoras, o también cuando alguien extrae correctamente una conclusión lógica de acuerdo con nuestros “hábitos mentales”, es decir, en virtud de lo que se considera correcto según la disciplina de la lógica. Asimismo comprendemos racionalmente a alguien que, con base en los datos ofrecidos por “hechos” de la experiencia que nos son conocidos, deduce los medios que, según nuestra experiencia, hábitos y tradiciones, debe emplear para alcanzar sus fines (*cf. ibd.*).

Según Weber, la interpretación de acciones con arreglo a fines orientadas racionalmente de la manera recién indicada, *i. e.* instrumentalmente, supone el grado máximo posible de claridad para la comprensión de los medios empleados. Sin embargo, con frecuencia muchos de los valores o fines últimos que parecen orientar las acciones no los comprendemos con plena claridad (*Evidenz*), sino que tan solo los captamos intelectualmente, si bien con muchas dificultades para revivirlos mediante la fantasía empática, a medida que se apartan de

nuestros propios valores últimos (cf. Weber 2002 6-7). En esos casos tenemos que contentarnos, según Weber, con interpretaciones exclusivamente intelectuales o con aceptar dichos fines y valores como datos, para luego intentar comprender el desarrollo de la acción que han motivado a partir de la mejor interpretación intelectual posible o de un revivir lo más cercano posible (cf. *id.* 7). Lo anterior ocurre, por ejemplo, con muchas acciones religiosas para un ateo insensible a ellas. Es posible revivir empáticamente muchos afectos reales de todo tipo, como el miedo, la ira, los celos, el amor, etc., y las reacciones que estos producen en la gente de modo más claro cuanto más susceptibles seamos a esos mismos afectos. Y, en el caso de que, debido a su intensidad, excedan nuestras posibilidades, todavía podríamos, según Weber, alcanzar cierto grado de comprensión emocional y calcular intelectualmente su influencia sobre el curso de la acción y los medios elegidos (cf. *ibd.*).

Ahora bien, la comprensión puede ser, de acuerdo con Weber, *directa* o *explicativa*. Alguien familiarizado con la noción de suma comprende de manera *directa* o inmediata el sentido de la proposición  $2+2=4$ ; así mismo, comprendemos directamente un estallido de alegría que se manifiesta en gestos, exclamaciones y movimientos, la conducta de alguien que corta leña o la de una persona que agarra la manija de una puerta (cf. Weber 2002 8). La comprensión explicativa, por su parte, consiste en entender por sus *motivos* qué *sentido* puso el agente en la acción, para qué la realizó precisamente en ese momento. Por ejemplo, comprendemos por sus motivos qué sentido puso en la acción quien escribió  $2+2=4$ , cuando vemos a esa persona ocupada en una operación mercantil o un cálculo cualquiera; comprendemos por motivos y no solo de manera directa al leñador, si sabemos que corta madera para ganarse un salario, para ejercitarse o para divertirse; comprendemos un acto de alegría por sus motivos, si sabemos que se trata de un enamorado que se descubre correspondido (cf. *id.* 9). La comprensión de estas conexiones de sentido constituye una explicación del desarrollo real de la acción. De manera que la comprensión explicativa implica captar la conexión de sentido de una acción, que ha sido previamente comprendida directamente, en virtud del sentido que el agente le atribuye y, por eso, Weber denomina a este tipo de comprensión “explicativa”. Ahora bien, vale la pena recordar que, para Weber, un “motivo” es “[...] la concepción de un efecto que se convierte en la *causa* de una acción” (1949 83). Así pues, dado que Weber entiende “motivo” como “causa”, en este sentido específico de la palabra, comprender una acción explicativamente, *i. e.* por sus motivos, sería equivalente entonces a entender cuál pudo haber sido su causa. Sin embargo, como advierte Winch en “Understanding a Primitive Society”, nuestro concepto de causalidad no es monolítico en lo absoluto: cuando hablamos de “aquello que hizo que mi amigo se casara”, por ejemplo, no estamos hablando del mismo tipo de cosa que cuando hablamos de “aquello que hizo que el avión se estrellara”. No solo se trata de eventos de tipos diferentes, sino que la relación causal misma entre ellos es distinta (cf. Winch 1964 320). Así pues, dado que la noción de causa es ambigua, ¿qué quiere decir Weber exactamente cuando afirma que un motivo es la *causa* de una acción? Se me ocurren tres posibilidades que evaluaré brevemente a continuación: i) Weber se refiere a que un

motivo constituye una causa en el sentido físico de la palabra (como en la frase “aquello que hizo que el avión se estrellara”), ii) Weber se refiere a la noción de causa propia de la teoría de la causa adecuada de von Kries o iii) con “causa” Weber se refiere a las *razones* que un agente tiene para actuar de cierta manera.

Con respecto a i), no considero que Weber afirme que un motivo constituye un elemento fisiológico en el cerebro del agente que causa, en un sentido material de la palabra, la acción, porque él insiste en que a la sociología comprensiva no le interesan ni los fenómenos fisiológicos (como las frecuencias en el pulso, los cambios en los tiempos de reacción o, por usar un ejemplo más contemporáneo, los cambios en el flujo sanguíneo en varias áreas del cerebro medidos a través de imagen por resonancia magnética funcional) ni las condiciones psíquicas a través de las cuales puedan ser caracterizados los fenómenos fisiológicos (por ejemplo, sentimientos de tensión, placer, aversión) (*cf.* Weber 1981 152). De acuerdo con Weber, la sociología comprensiva hace distinciones en términos de las relaciones significativas (“sobre todo externas”) de la acción. De modo que, para el sociólogo, designar el sentido subjetivamente representado de la acción como el “lado interno” del comportamiento humano constituiría una figura discursiva cuestionable. Según Weber, comprender el sentido subjetivamente representado, esto es, los motivos y razones del agente, “[...] no requiere enumerar sus fenómenos físicos o psíquicos [y por eso] Las variaciones en las cualidades psicológicas del comportamiento [...] no son directamente relevantes para nosotros” (*id.* 153).<sup>11</sup>

La teoría de la causa adecuada de von Kries, por su parte, hace referencia a una noción de causalidad más débil que aquella de la que se sirven las ciencias exactas. Según esta teoría, la “causa adecuada” de un evento es una condición cuya presencia aumenta la probabilidad de que tenga lugar un resultado dado (*cf.* Turner 507). Así pues, un motivo es una causa de determinada conducta si aumenta la probabilidad de su ocurrencia (*cf. id.* 513). Sin embargo, el hecho de que en la introducción a *Economía y sociedad* Weber abandona los términos técnicos de von Kries como “posibilidad objetiva” o “causa adecuada” podría constituir un indicio de que ii) no es el sentido de causa que el sociólogo tiene en mente. Restaría, entonces, considerar la tercera opción, por la cual me siento más inclinada. A grandes rasgos coincido con Winch en que cuando Weber afirma que los motivos son causas de las acciones no se refiere a causas en el sentido físico de la palabra, sino a las razones que tiene un agente para realizar una conducta (*cf.* Winch 1990 45). El mismo Weber sostiene en *Economía y*

---

<sup>11</sup> Este asunto guarda relación con el hecho de que, para Weber, la sociología no puede reducirse a la psicología, puesto que conexiones de sentido idénticas no están vinculadas con constelaciones psíquicas idénticas. Así, por ejemplo, una categoría de sentido como “el ánimo de lucro” no encaja en ninguna categoría psicológica, dado que el “mismo” ánimo de lucro en la “misma” empresa que tienen dos propietarios distintos no solo puede ir de la mano con distintos rasgos de la personalidad, sino que puede estar directamente condicionado, pese a sus desarrollos y resultados idénticos, por constelaciones psíquicas y rasgos de carácter completamente opuestos (*cf.* Weber 1981 153).

*sociedad*: “por ‘motivo’ se entiende una conexión de significado que el propio actor o el observador perciben como una ‘razón’ significativa para un comportamiento” (1922 5, énfasis añadido). El tipo de causa al que se refiere Weber tendría entonces la forma de la frase “aquello que hizo que mi amigo se casara”, es decir, la forma de una razón. El uso de un lenguaje causal para referirse a los motivos de las personas es frecuente y, como reconoce Winch, no tiene nada de malo ni puede considerarse meramente metafórico (*cf. id. xii*). Sin embargo, pese a que Winch acepta que las nociones causales sí aplican a la conducta humana significativa, a diferencia de Weber, no considera que esto diga algo sobre el tipo apropiado de explicación y comprensión del comportamiento humano (*cf. ibd.*). Otra razón para creer que, como planteé más arriba, para Weber las nociones de sentido, motivo y explicación están vinculadas íntimamente es que, al discutir el ejemplo del separador de libros en su crítica a Stammler, Weber sostiene que al margen del conocimiento del *significado* que el trozo de papel tiene para el agente, su acto de ubicar el trozo de papel entre dos páginas de un libro no sería explicado “causalmente” (*cf. Weber 1977 109*). Así pues, si un investigador social observa que un agente ubica un trozo de papel en un libro de esta manera y si el investigador desconoce si el agente emplea o no un criterio para que sea posible afirmar que usa el trozo de papel como un separador, entonces el comportamiento observado permanece “causalmente inexplicable”, en la medida en que el investigador es incapaz de dar cuenta de qué hace el agente y por qué lo hace (*cf. Oakes 33*), esto es, las *razones* que tiene para usar de ese modo el trozo de papel.

Pero lo que Winch objeta a Weber realmente es dar “[...] una explicación errónea del proceso de comprobación de la validez de las interpretaciones sociológicas sugeridas” (Winch 1990 112). Como bien señala Winch, para Weber, *ninguna* comprensión interpretativa, sin importar cuán clara y evidente sea, puede pretender ser también *la* interpretación *causal* válida; toda comprensión interpretativa permanece solo como una “hipótesis causal particularmente evidente”. Además, según Winch, Weber considera, equivocadamente, que la forma apropiada de verificar esta hipótesis consiste en establecer leyes estadísticas basadas en la observación de lo que sucede. Esta idea es clave en la propuesta weberiana y por eso profundizaré en ella. La interpretación del sentido de la acción permanece tan solo como una “hipótesis causal particularmente evidente”, porque, según Weber, sin importar cuán claros y obvios se consideren los motivos (razones) de la acción que se busca comprender, siempre cabe la posibilidad de que no se trate del motivo (razón) correcto: en primer lugar, porque frecuentemente los motivos reprimidos o no aceptados encubren, incluso para el mismo agente, la conexión real de la trama de su acción, “[...] de manera que el propio testimonio subjetivo, aun sincero, solo tiene un valor relativo” (Weber 2002 9). El investigador social debe, entonces, averiguar e interpretar la conexión de sentido aunque no haya sido elevada a conciencia por parte del agente o no lo haya sido de manera tan plena como fue representada en concreto. En segundo lugar, la interpretación no puede pretender dar cuenta de la causa del acto con validez absoluta, porque, por ejemplo, dos acciones manifiestamente iguales o

semejantes pueden encajar en motivos muy diferentes, es decir, pueden haber sido llevadas a cabo por razones muy distintas (*cf. ibd.*). En tercer lugar, porque, en ciertas circunstancias, las personas se encuentran sometidas a una pugna de impulsos o motivos contrarios que dirigen su acción. Todos estos impulsos son “comprensibles” en igual medida, pero con qué intensidad relativa se manifiesta cada uno en la lucha de motivos es un asunto que, empíricamente, nunca puede apreciarse con absoluta seguridad y que solo el resultado efectivo de la lucha de motivos puede ilustrar. Así pues, comportamientos idénticos en su desarrollo y resultados pueden estar basados en las más variadas constelaciones de motivos y aquel que parece más plausible puede no ser el que realmente jugó un papel en la acción (Weber 1981 151).

Dado lo anterior, Weber cree firmemente que, “al igual que con toda hipótesis”, resulta *indispensable* controlar la interpretación comprensiva de sentido por los resultados, esto es, la dirección manifestada por la realidad en cada caso específico. En las escasas y especialmente adecuadas ocasiones en las que se tenga acceso a la experimentación psicológica, puede lograrse, según Weber, un control de “precisión relativa”. Así mismo, mediante la estadística y con grados muy distintos de aproximación para los pocos casos de fenómenos en masa que se presten a la cuantificación y correlación (*cf. Weber 2002 10*). En los demás casos, es decir, *en la mayoría*, solo queda a los estudios sociales la posibilidad de comparar el mayor número posible de hechos que el científico social juzgue semejantes y solo se distingan en un punto decisivo: “el ‘motivo’ u ‘ocasión’, que precisamente por su importancia práctica tratamos de investigar” (*ibd.*). Es decir, comparar el mayor número de hechos considerados semejantes a pesar de que hayan sido motivados por razones distintas en circunstancias diferentes.

Pero, en muchos casos, solo queda el medio “inseguro” del experimento ideal, esto es, tener en cuenta como no presentes algunos elementos constitutivos de la cadena causal y “construir” el curso probable que tendría la acción, con el fin de alcanzar una imputación de motivos (*cf. Weber 2002 10*). Como ejemplo de lo anterior, Weber propone la ley de Gresham, un principio económico, de acuerdo con el cual si en un país circulan simultáneamente dos tipos de moneda de curso legal, y los consumidores consideran que una de ellas es “buena” y la otra “mala”, preferirán ahorrar la moneda buena y no utilizarla como medio de pago; de modo que la moneda de más valor termina por dejar de circular. En general, el público preferiría, por ejemplo, usar como medio de pago los billetes más deteriorados y guardar los mejor conservados. La ley de Gresham, sostiene Weber, “[...] es una interpretación racional evidente de la conducta humana en determinadas condiciones y desde el supuesto típico ideal de una acción estrictamente racional con arreglo a fines” (*ibd.*). Pero hasta qué punto coincide la conducta real de los consumidores con el constructo conceptual solo puede ser mostrado por la experiencia que compruebe que en los intercambios económicos desaparece la moneda de más valor (estadísticamente, por

ejemplo). De modo que una estadística de lo anterior serviría como “control” de la interpretación ofrecida. El conocimiento, según Weber, sigue este curso: primero se observa la experiencia y luego se formula la interpretación. La interpretación es importante porque satisface nuestra necesidad de explicación causal (*cf. ibd.*), es decir, satisface nuestra necesidad de comprender los motivos, pero, advierte el autor, sin la prueba de que el desarrollo de los modos de conducta que se ha construido idealmente tiene lugar, encarna, en la realidad en alguna medida, una ley como la de Gresham, por evidente y clara que se considere, sería “[...] una construcción sin valor alguno para el conocimiento de la acción *real*” (*ibd.*, énfasis añadido). Weber apunta a una concordancia entre la plausibilidad (adecuación) de la interpretación en el nivel del sentido y la prueba empírica.<sup>12</sup>

Así pues, no se trata de que, como sugiere Winch, Weber crea que la comprensión es algo “lógicamente incompleto” que debe ser complementado por un método totalmente diferente, sino que la observación y los datos estadísticos sirven como *control* de la interpretación ofrecida por el investigador social. Creo que Weber aceptaría que si una interpretación sociológica de una práctica es equivocada, las estadísticas, aunque puedan sugerir el error, no constituyen el “juez definitivo” de su validez; aquellas solo indican en qué medida tiene lugar *de hecho* la interpretación del sentido de la práctica o construcción teórica. Weber no quiere decir que la interpretación deba ser completada por algo de otra especie, puesto que, para el autor, los datos estadísticos no pueden hacer que una interpretación sea más obvia, plausible o comprensible (*cf. Weber 2002 11*). De acuerdo con Winch, si una interpretación es mala, lo que se necesita es una mejor y no algo de otro tipo, ya que una interpretación equivocada de una práctica no será “corregida” a partir de estadísticas (*cf. Winch 1990 113*), pero Weber nunca afirma que los datos estadísticos puedan “corregir” una interpretación de sentido. Las estadísticas y los datos históricos no pueden corregir una explicación equivocada del sentido de una práctica, pero pueden sugerir o bien que se trata de un error, o bien que el sentido atribuido a la práctica por parte del investigador social se corresponde con el sentido que los agentes asignan a su propia conducta o con el sentido que tiene dicha conducta en la sociedad específica en que es llevada a cabo. Creo que Weber aceptaría que la compatibilidad de una interpretación con las estadísticas no prueba su validez. Sin embargo, para el

---

<sup>12</sup> Un segundo ejemplo de Weber puede resultar más revelador, desde el punto de vista de la manera de proceder de las disciplinas sociales. La hipótesis del historiador Eduard Meyer sobre la importancia causal de las batallas de Maratón, Salamina y Platea en relación con la peculiaridad del desarrollo de la cultura helénica y, por tanto, de Occidente, fue inferida por Meyer, según Weber, a partir de articulaciones de sentido y apoyada por hechos sintomáticos como el comportamiento de los oráculos y de los profetas helénicos con los persas. Dicha hipótesis “[...] solo puede fortalecerse con la prueba obtenida de los ejemplos de la conducta seguida por los persas en los casos de victoria (Jerusalén, Egipto, Asia Menor) y, por tanto, en muchos aspectos tiene que permanecer incompleta” (Weber 2002 10). En el caso de la explicación de Meyer, entonces, la evidencia racional interpretativa debe servir necesariamente como apoyo. Pero, muchas veces, imputaciones históricas muy evidentes carecen incluso de cualquier posibilidad de un apoyo como el que ofrece a la hipótesis de Meyer el ejemplo de la conducta de los persas en casos de victoria y, por eso, estas interpretaciones permanecen como simples hipótesis (*cf. ibd.*).

sociólogo alemán, la incompatibilidad de una interpretación con los datos *sí* mostraría la inadecuación de la interpretación. Puesto que por clara y plausible que sea la interpretación de las acciones, si ningún agente atribuye a sus actos el sentido propuesto por el investigador, entonces, para Weber, la interpretación no explicaría nada. Este tipo de interpretación carecería de validez empírica. A las disciplinas sociales no les interesa, según Weber, establecer cuál *debería* ser el sentido de una acción. En esto radica, como he señalado antes, la diferencia entre las “ciencias empíricas de la acción”, como la sociología y la historia, y las ciencias “dogmáticas” o normativas, como la jurisprudencia, la lógica, la estética y la ética, las cuales pretenden, según Weber, investigar en sus objetos de estudio el sentido “justo” y “válido” (Weber 2002 6).

Según Weber, una *conducta* que se desarrolla como un todo coherente es “adecuada en el nivel del sentido” siempre que, de acuerdo con nuestros hábitos (de pensamiento y sentimiento), tradiciones y prácticas usuales, se pueda reconocer que sus elementos, tomados en su relación mutua, constituyen una conexión de sentido que llamaríamos “típica” o “correcta” (*cf.* Weber 2002 10- 11). Por su parte, una sucesión de *hechos* es “causalmente adecuada” si, de acuerdo con generalizaciones verificadas por la experiencia, existe la probabilidad de que siempre trascurra de igual manera. Un ejemplo de adecuación en el nivel del sentido es la solución de un problema aritmético que, según las normas habituales de las matemáticas, se considera correcta; mientras que es causalmente adecuada la probabilidad existente, según reglas empíricas, de que se ofrezca una solución correcta o falsa del mismo problema (*cf. ibd.*). Para Weber, una explicación causal, *en general*, implica ser capaz de establecer que existe la probabilidad —cualquiera que sea el modo de calcularla y solo en casos raros e ideales puede ser según datos mensurables— de que a un determinado proceso observado sigue otro proceso determinado o aparece simultáneamente (*cf. ibd.*). Ahora bien, la interpretación causal correcta de una acción *concreta* requiere que se conozcan de manera certera tanto el desarrollo externo como el motivo de la acción y, a su vez, que se comprenda el sentido de la relación entre el motivo y el desarrollo de la acción. Para Weber, ambos elementos son importantes: si falta la adecuación de sentido, se tendría solo un dato estadístico que no se comprende o solo se entiende parcialmente. A falta de una probabilidad, determinable de algún modo, de que, en promedio, la acción concreta tomará *de hecho* (con determinada frecuencia o aproximación) la forma propuesta por la explicación de sentido, esta, por clara que sea, no puede considerarse como una proposición causal correcta para el conocimiento sociológico. Del mismo modo, tampoco es posible afirmar que entre mayor sea el grado de adecuación significativa, es decir, entre más plausible sea la explicación de sentido, mayor será la probabilidad efectiva de que el sentido atribuido por el investigador social se corresponda con el sentido que los agentes atribuyen de hecho a su acción (*cf.* Weber 2002 11).

Lo anterior concuerda con la idea de Winch, de acuerdo con la cual la prueba definitiva de nuestra comprensión no radica en la capacidad de formular leyes estadísticas que nos permitan predecir con precisión justa lo que la gente probablemente haría en determinadas circunstancias, puesto que hay casos en los que podemos hacer predicciones de gran exactitud y aun así no comprender realmente la acción. Formular leyes estadísticas sobre la probabilidad de ocurrencia de una acción no equivale a entenderla. Weber estaría de acuerdo con esto. También admitiría que “entender” es una noción muy distinta de aquellas empleadas en el ámbito de la estadística y las leyes causales, y más cercana al terreno del discurso y de las “conexiones de sentido”. Sin embargo, según Weber, las disciplinas sociales deben rechazar la idea de que la comprensión y la explicación causal no están relacionadas entre sí, ya que si bien, para Weber, la frecuencia estadística de un comportamiento no hace que su sentido sea más comprensible, del mismo modo que una comprensión óptima del sentido de una acción no necesariamente tiene un correlato con la frecuencia con la que encarna dicho sentido, e incluso puede existir una correlación negativa (Weber 1981 157), las explicaciones de sentido son solo hipótesis para la sociología y, tal como ocurre con cualquier otra hipótesis, necesitan ser verificadas *empíricamente*. Solo son útiles en cuanto que hipótesis cuando podemos asumir una medida de probabilidad, variable en cada caso, de que los motivos subjetivamente significativos atribuidos por el investigador social existen en la realidad. Estas pruebas estadísticas o históricas indican la validez de las hipótesis en cuanto que “explicaciones” (*cf. ibd.*). Así mismo, de acuerdo con Weber, los datos estadísticos (incluyendo, por ejemplo, muchos de los datos de la psicología experimental) relativos a las conductas significativas solo son “explicados” cuando su *significado* se establece realmente en el caso concreto.

Con respecto a estas ideas, cabe preguntarse en qué sentido una interpretación del significado de una acción o práctica equivale a una hipótesis. Es posible que Weber las considere hipótesis porque estima que una explicación de una acción en términos de sus motivos constituye una explicación causal. Así, por ejemplo, si un investigador social atribuye cierto sentido a una práctica llevada a cabo por los miembros de una tribu, esta interpretación sería solo una hipótesis. Para verificar sus suposiciones, el investigador debe resolver esta pregunta: ¿es ese el sentido que los agentes mismos atribuyen a su propia conducta? (*cf. Oakes 35-36*). En palabras de Weber, la interpretación de sentido es empleada como hipótesis que debe ser verificada para determinar si coincide o no con los hechos (*cf. Weber 1977 107*). Ahora bien, es necesario hacer una aclaración sobre este punto: la *compresión* explicativa de los motivos que *causan* una acción es un paso distinto a la verificación de la explicación ofrecida por el investigador social. De modo que Weber pretende no solo que se comprendan los motivos o causas de la acción, sino también que la explicación ofrecida sea adecuada causalmente, es decir, que se esté en capacidad de probar que el sentido atribuido por el sociólogo a una acción coincide con el que los agentes le asignan. Como señala Fulbrook, para Weber, una explicación sociológica consiste en: (i) la comprensión de una acción

significativa, (ii) la explicación causal de esta acción en términos de sus motivos y (iii) la verificación o validación de esta “hipótesis” con referencia a los cursos típicos de la acción, es decir, lo que se sabe que ocurre “normalmente” (*cf.* Fulbrook 72).

Lejos de negar la importancia que reviste la labor conceptual en el ámbito de los estudios sociales, Weber plantea detalladamente el método de los “tipos ideales” para formular conceptos a partir de los cuales el investigador social propone sus interpretaciones e hipótesis de manera rigurosa.<sup>13</sup> Sin embargo, mientras que Weber reivindica el papel de las explicaciones causales en las disciplinas sociales y el uso de estadísticas y datos históricos, con el fin de corroborar empíricamente las explicaciones propuestas por los investigadores, Winch considera que la compatibilidad de una interpretación con las estadísticas no prueba su validez, porque la interpretación de actividades sociales es muy similar al tipo de trabajo que se lleva a cabo en filosofía, es decir, un asunto formal o conceptual. Así pues, mientras que para Weber la sociología es una disciplina empírica (*cf.* Weber 1977 78), para Winch claramente no. Este es un punto en el que los autores difieren seriamente, de manera que intentaré profundizar en esta diferencia a continuación.

### 1.5.2 La dimensión material de la acción

Como mencioné antes, Weber distingue entre acción (conducta significativa) y acción social. Winch desaprueba esta distinción porque parece contradecir la tesis según la cual *todo* comportamiento significativo es social, en la medida en que el contexto social y la forma de vida de las personas dotan de sentido a las acciones. En mi opinión, la distinción weberiana entre acción y acción social y la tesis de Winch sobre el comportamiento significativo *no* son contradictorias ni incompatibles. Incluso me atrevería a afirmar que la idea de Winch, de acuerdo con la cual todo comportamiento significativo es social, se encuentra en la base del trabajo sociológico weberiano. La teoría de la acción de Weber se caracteriza por complejas distinciones analíticas. Así pues, por acción “social” Weber entiende cualquier acción humana relacionada con el comportamiento de los otros; comportamiento pasado, presente o esperado como futuro de personas que pueden ser individuos particulares y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y absolutamente desconocidos. El dinero, por ejemplo, es un bien de cambio que un agente admite en la medida en que su acción está orientada por la expectativa que tiene de que otras personas, indeterminadas y desconocidas, estarán dispuestas a aceptarlo en un intercambio futuro (*cf.* Weber 2002 18). El sociólogo alemán explica el concepto de acción social a partir del famoso ejemplo de los ciclistas: una

---

<sup>13</sup> No profundizaré en este aspecto fundamental de la teoría weberiana. Para mis propósitos actuales, basta aclarar que, según Weber, los tipos ideales son constructos conceptuales llevados a cabo por el investigador mediante la acentuación analítica unilateral de ciertos elementos de la realidad, es decir, son constructos mentales que no se hallan empíricamente en ninguna parte de la realidad, o sea, se trata de conceptos (*cf.* Weber 1949 90). Ejemplos de tipos ideales son las nociones marxianas de “valor”, “trabajo”, “plusvalía”, “capital”, etc.

colisión entre dos ciclistas, afirma, no debe llamarse acción social, a diferencia del intento de evitar el choque, la riña o consideraciones amistosas subsiguientes, que sí constituirían acciones orientadas por el comportamiento de otros (*cf.* Weber 1981 159). Ahora bien, según Weber, un componente normal e importante de la acción social es su estar orientada por expectativas respecto del comportamiento de los demás y, en concordancia con esto, su estar orientada por las probabilidades calculadas por el agente con respecto al éxito y las consecuencias de su propia acción (*cf. ibd.*). Weber considera que lo anterior representa una base muy importante para la explicación de la acción, *en general*, porque las expectativas subjetivas del agente orientan y guían su comportamiento, sea privado o social. Así, en ocasiones, los actos están guiados por la expectativa de que ciertos eventos naturales ocurrirán o por la expectativa de que otras personas actuarán de cierto modo o se sentirán de cierta manera, por la creencia del agente de que puede esperar comportamientos con sentido de parte de otros (*cf. ibd.*), o por un acuerdo que se tiene con otras personas. Así pues, nuestros actos, privados o sociales, están orientados por expectativas, valores, predicciones, etc., que hemos formado en el contexto de una forma de vida que compartimos con otras personas y Weber es muy sensible a esta manera de entender las acciones, las instituciones y las relaciones sociales.

Sin embargo, no toda clase de acción, aunque sea externa, es social de acuerdo con la definición de Weber. No lo es, por ejemplo, una acción exterior que solo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos o una conducta íntima como la religiosa, si se trata exclusivamente de contemplación y oración solitaria. Pero el hecho de que para Weber la oración constituya, no obstante, una conducta *significativa* implica que esta acción está orientada por motivos, razones, creencias y expectativas que suponen una vida en sociedad. Solo que Weber quiere reservar el término “social” para describir algo más específico que lo que Winch asocia con ese término, algo distinto tanto a las conductas significativas llevadas a cabo en privado como a las conductas generalizadas. Así, por ejemplo, para Weber, “[l]a acción social no es idéntica a) ni a una acción *homogénea* de muchos, b) ni a la acción de alguien *influido* por conductas de otros” (*cf.* 2002 19). El autor explica el primer caso mediante su famoso ejemplo del paraguas: cuando empieza a llover y un grupo de individuos abre sus paraguas al mismo tiempo, la conducta de cada persona no está orientada por la de los demás, sino que la acción de cada uno, de manera homogénea, está impulsada por la necesidad y el deseo de protegerse de la lluvia (*cf. ibd.*). No obstante, en mi opinión, estas distinciones no quieren decir que Weber ignore que toda conducta humana significativa es social en el sentido más amplio de que presupone ciertas creencias, valores y expectativas propias de la vida humana en una sociedad específica.

Considero que la distinción weberiana entre acción y acción social obedece, más bien, a propósitos analíticos investigativos: a Weber le interesa especificar qué tipo de comportamientos atañen específicamente a la sociología. Si concluye que los estudios

sociales se ocupan principalmente, aunque no exclusivamente, de aquellas acciones que están dirigidas subjetivamente por el comportamiento de otras personas, eso no significa que Weber niegue que los comportamientos humanos solo pueden ser considerados acciones, en primer lugar, debido a su relación con formas de vida compartidas. Creo que esto se ve reflejado por el hecho de que Weber se vale de las mismas categorías para distinguir entre tipos de acción “en general” y tipos de acciones “sociales”. Así pues, “al igual que toda acción”, Weber establece que la acción social puede ser: i) racional con arreglo a fines, ii) racional con arreglo a valores, iii) afectiva o iv) tradicional (*cf.* 2002 20). Aunque no me detendré en esta compleja categorización, considero importante aclarar que Weber no pretende ofrecer una clasificación exhaustiva de los tipos de acción, sino solo un sistema de tipos conceptuales construidos con propósitos investigativos, a los que la acción real se aproxima más o menos, o de cuya mezcla se compone, y cuya conveniencia se mide, para Weber, a partir de sus resultados (*cf. id.* 21), lo cual aplica también para su distinción entre acción y acción social.

En mi opinión, Winch podría concederle lo anterior a Weber. Sin embargo, Winch considera que Weber toma “el camino equivocado”, por cuanto, en ocasiones, concretamente en su crítica a Stammer, describe las situaciones sociales en términos incompatibles con su noción de comprensión. Antes de tratar con cuidado los ejemplos presentados por Winch, resulta conveniente recordar el contexto en el que Weber formula las afirmaciones que Winch le atribuye. En su crítica a Stammer, Weber se concentra en un problema fundamental: ¿cuál es el objeto de estudio de la investigación social?, ¿qué constituye un fenómeno o hecho social? O, en palabras de Weber mismo, “¿bajo qué condiciones un elemento cae en el dominio de la ‘vida social’?” (Weber 1977 98). Estas preguntas pueden ser descritas como el problema constitutivo de las disciplinas sociales. Como aclara Oakes, Weber plantea este problema de manera informal, a partir de varias ilustraciones: primero, el ejemplo del intercambio y la cuestión sobre las condiciones bajo las cuales se puede afirmar que dos personas llevan a cabo un acto de intercambio; segundo, el ejemplo del separador de libros y el problema de las condiciones según las cuales un trozo de papel puede ser identificado como un separador; tercero, el ejemplo de Robinson Crusoe y la pregunta acerca de las condiciones bajo las cuales su conducta puede ser descrita como el seguimiento de una máxima económica; cuarto, el ejemplo del juego de naipes *skat*, y las preguntas: ¿cuándo ciertos jugadores pueden ser descritos como siguiendo las reglas del *skat*? y ¿en qué casos un conjunto de prácticas puede ser identificado como un juego de *skat*?; y, por último, el ejemplo del orden legal y el problema de bajo qué condiciones puede decirse que existe un orden legal (*cf.* Oakes 22).

La crítica a Stammer contiene la discusión más completa llevada a cabo por Weber de su tesis de la comprensión. Como vimos (*supra* 16), Winch usa los dos primeros ejemplos recién mencionados con tono de aprobación para explicar la noción de conducta significativa.

Consideremos nuevamente el ejemplo del intercambio de un objeto entre dos personas. Al respecto, Weber sostiene que una descripción de lo que se observa durante este intercambio, esto es, una descripción de los movimientos musculares, el sonido de las palabras, etc., no comprendería la “esencia” (las comillas son de Weber) de lo que ocurre. Según el sociólogo alemán, la “esencia” del evento es constituida por el sentido que las dos partes atribuyen a su comportamiento observable; este significado regula el curso de su conducta futura y sin este sentido, advierte Weber, un “intercambio”, en cuanto que intercambio, “[...] no es empíricamente posible ni conceptualmente imaginable” (Weber 1977 109). Es en el contexto de este tipo de ideas que Weber plantea los ejemplos y afirmaciones recogidos por Winch.

De acuerdo con Winch, Weber sostiene, en primer lugar, que no existe dificultad lógica alguna en imaginar una persona capaz de seguir reglas de conducta completamente abstraída de cualquier tipo de contexto social y, en segundo lugar, que no hay diferencia lógica entre, por un lado, la técnica de manipular objetos naturales como artefactos para alcanzar los fines personales y, por otro, “manipular” seres humanos de la forma en que el dueño de una fábrica procede con sus empleados (*cf.* Winch 1990 116-117). Con lo anterior, Winch hace referencia al ejemplo de Robinson Crusoe que Weber plantea para discutir las condiciones bajo las cuales la conducta de este personaje literario puede ser descrita como el seguimiento de una máxima económica. Stammler creía que un “constructo conceptual aislado”, como el Robinson Crusoe de Defoe, podía ser explicado por las ciencias naturales porque, según Stammler, el caso de este personaje solo tiene que ver con “la naturaleza y el dominio tecnológico de la naturaleza”. Con respecto a esta opinión, Weber señala la ambigüedad del concepto de naturaleza que Stammler tiene en mente y recuerda que la tecnología es un proceso gobernado por reglas instituidas para un propósito, de modo que los artefactos y máquinas funcionan de acuerdo con reglas diseñadas por los seres humanos, del mismo modo en que los empleados de una fábrica trabajan en circuitos de producción diseñados por seres humanos para ciertos propósitos (*cf.* Weber 1977 100). A diferencia de lo que cree Winch, Weber no comete el error de suponer que los “eventos de conciencia” solo difieren empíricamente de otro tipo de eventos. Lo que quiere resaltar Weber es que, a pesar de que las razones por las cuales un operario trabaja en una fábrica son completamente ajenas a las propiedades físicas y químicas por las cuales funciona un mecanismo, las máquinas o artefactos se comprenden en virtud del sentido que la acción humana les presta a su producción y uso; por esta razón, la afirmación de Stammler de que el caso de Robinson Crusoe puede ser explicado por las ciencias naturales sin referencia a acciones, creencias y expectativas inscritas en la vida social humana es, para Weber, equivocada. Con este ejemplo, Weber pretende probar que la idea de Stammler, según la cual las investigaciones sociales estudian fenómenos que “funcionan de acuerdo con reglas”, es insuficiente en virtud de la ambigüedad del criterio de “funcionar de acuerdo con reglas” (*cf. id.* 102). Así mismo, creo que Weber sugiere que no existe dificultad lógica alguna en imaginar una persona capaz de

seguir reglas de conducta completamente abstraída de cualquier tipo de contexto social, pensando específicamente en el ejemplo de Robinson Crusoe y no en el sentido que le atribuye Winch a esta idea. En mi opinión, Winch arranca de manera tendenciosa ejemplos y afirmaciones de Weber de su contexto con el fin de probar su punto.

Ahora bien, cuando Weber adopta un punto de vista fiscalista, esto es, cuando habla de personas que entregan “piezas de metal” a otras personas a cambio de “pan” y “pantalones”, lo hace con el fin de ilustrar, de la manera “más cruda posible”, las reflexiones extremadamente complicadas que tendría un trabajador sobre su situación laboral (cf. Weber 1977 101). Weber no cree que esta manera de ver las cosas es más *real* que la usual, ni que es representativa de los términos en los que piensa alguien, sino que, en este caso, es una forma más simple de “bosquejar” hipotéticamente los pensamientos de alguien. De igual modo, considero injustificado que Winch acuse a Weber de olvidar explicar el sentido subjetivamente representado del comportamiento porque, en este caso específico, Weber no pretende propiamente explicar el sentido de una acción determinada, sino mostrar bajo qué circunstancias esas “piezas de metal” pueden ser consideradas como dinero. En todo caso, este uso fiscalista del lenguaje contrasta intensamente con aquellos términos de los que se vale el sociólogo alemán en el grueso de su obra (por ejemplo en *Economía y sociedad* y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) para explicar las prácticas sociales: “ascetismo”, “dinero”, “guerra”, “comercio”, “feudalismo”, etc. Así pues, dado que en la obra de Weber esa manera de describir situaciones humanas eminentemente sociales constituye más bien un caso aislado escasamente representativo,<sup>14</sup> no considero que se pueda afirmar, como Winch, que Weber fracasa en su intento de distinguir lógicamente entre el tipo de “ley” que el investigador social puede formular para explicar el comportamiento de los seres humanos y las leyes de las ciencias naturales. Tampoco considero que este reproche sea válido, especialmente porque Weber insiste mucho, con un espíritu antirreduccionista, que las “leyes” sociológicas, a las que en un gesto de reserva o sospecha se refiere entre comillas, difieren de aquellas formuladas por los científicos.

Para Weber, solo las regularidades estadísticas que versan sobre el sentido representado comprensible de una acción constituyen *tipos* de acción susceptibles de comprensión, es decir, son “leyes sociológicas”. Estas “leyes” o “tipos sociológicos del acontecer real” son, según Weber, aquellas construcciones de una conducta con sentido de las que pueda “[...] observarse que suceden en realidad con mayor o menor aproximación” (2002 11). Entonces, las “leyes” de la sociología comprensiva, e. g. proposiciones como la “ley” de Gresham, son

[...] determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la *forma esperada* ciertas acciones

---

<sup>14</sup> Para un análisis detallado de la posible distancia entre los planteamientos metodológicos de Weber y el modo de explicación presente *de hecho* en sus estudios histórico-comparativos de las religiones, véase Fulbrook.

sociales que son *comprendibles* por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción. (Weber 2002 16)

Estas “leyes”, sin embargo, no son leyes como las postuladas por las ciencias naturales, sino que hacen referencia a aquellas explicaciones del sentido de una acción que han sido verificadas empíricamente en mayor o menor grado. Llegar a establecer estas regularidades no es, según Weber, el fin del conocimiento sino un medio. No obstante, puesto que las ciencias sociales se interesan por fenómenos históricos concretos, entre más generales sean las leyes, esto es, entre más desprovistas de contenido estén, menos valiosas resultarán para los estudios sociales (*cf.* Weber 1949 80).

Al hacer referencia a “leyes” e insistir en la importancia de las explicaciones causales, en el sentido específico de causalidad que he mencionado antes, Weber no quiere decir en modo alguno que la manera de proceder correcta para una interpretación del sentido de la acción es la propia de las ciencias naturales, porque, entre otras razones, para este autor, el nivel de análisis de las ciencias sociales es distinto al de las ciencias de la naturaleza: la acción, entendida como “orientación significativamente comprensible de la propia conducta”, solo es tomada en cuenta por la sociología como conducta de una o varias personas *individuales* (*cf.* Weber 2002 12). Es decir, Weber concibe la acción como la conducta de un *agente*. De modo que, si bien para otros fines (en la biología, por ejemplo) puede ser provechoso concebir al individuo como una asociación de células o un complejo de reacciones bioquímicas, no es posible, sin embargo, *comprender* el comportamiento de esos elementos, aunque se tratara de elementos psíquicos, y mucho menos si se los concibe en el sentido de las ciencias naturales: “[...] jamás, advierte Weber, es este el camino para una interpretación derivada del sentido mentado [...] la captación de la conexión de sentido de la acción es cabalmente el objeto de la sociología” (*ibid.*). En otras palabras, considerado desde el nivel de análisis de la biología molecular, por ejemplo, se ve al individuo como un conjunto de células y no como un agente y, por lo tanto, no solo es imposible *comprender* su acción, sino que, en el nivel de las moléculas, resulta imposible concebir algo como una acción.

Dado que para Weber el objeto o propósito de las disciplinas sociales como la sociología o la historia consiste en captar la conexión de sentido de la acción (*cf.* 2002 12), el nivel de análisis de las ciencias sociales, el de la acción y el agente individual, difiere lógicamente del de las ciencias exactas. Justamente, debido a la búsqueda de comprensión, la sociología weberiana toma al individuo y su acción como la unidad básica, como el único agente de conducta significativa, puesto que, resalta Weber, es particular no solo de nuestro lenguaje sino también de nuestra manera de pensar que los conceptos relacionados con la acción la hacen aparecer bajo la forma de una estructura persistente, bien sea una entidad material o una fuerza personificada con vida propia. Ocurre así con conceptos como “Estado”, “asociación”, “feudalismo” y otros semejantes que indican para la sociología categorías de ciertos tipos de acción humana conjunta; sin embargo, corresponde a la sociología reducir

estos conceptos a acciones comprensibles, es decir, acciones de participantes individuales (cf. Weber 1981 158). En esto consiste el célebre “individualismo metodológico” weberiano.

Así pues, al interpretar la acción, no se debe olvidar, según Weber, que aquellos conceptos usados tanto en el lenguaje cotidiano como en el de los profesionales son “representaciones” de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber ser en la mente de personas concretas. Estos conceptos orientan realmente la acción de los individuos y tienen un alcance causal muy fuerte en el desarrollo de la conducta humana. Según Weber, las disciplinas sociales se encargan de explicar conexiones de sentido de este tipo. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, que formulan leyes causales de fenómenos para explicar los procesos particulares a partir de ellas, corresponde a los estudios sociales comprender la conducta de los individuos partícipes, mientras que no podemos *comprender* el comportamiento de las células, por ejemplo, sino solo captarlo funcionalmente, a partir de las leyes a las que se encuentra sometido (cf. Weber 2002 13). De manera que, a diferencia de lo que podría sugerir Winch, Weber sí distingue entre la noción de sentido y la de función “en su sentido cuasi-causal”. La explicación interpretativa es, según Weber, “precisamente lo específico” del conocimiento sociológico (cf. *ibid.*).

Teniendo en cuenta lo anterior, no creo que pueda afirmarse que Weber piensa que el punto de vista “fiscalista” es “más real” que la forma usual de hablar en términos como “dinero”, “salario”, etc. Pero tampoco considero que, como pretende Winch, esa actitud errónea sea un “resultado natural” del supuesto intento de Weber de separar las relaciones sociales que vinculan las ideas de los trabajadores con las acciones que encarnan dichas ideas, porque no considero que Weber juzgue que esa sea la manera correcta de proceder. Para Winch, las relaciones que los trabajadores tienen entre sí existen “[...] únicamente a través de esas ideas y, de manera similar, esas ideas existen solo en la relación que ellos mantienen los unos con los otros” (Winch 1990 118). Esta afirmación de Winch guarda relación con su polémica tesis de que las relaciones sociales entre los seres humanos y las ideas que las acciones humanas encarnan son la misma cosa considerada desde puntos de vista diferentes (cf. *id.* 121). Así pues, dado que para Winch las relaciones sociales entre las personas existen solo en y a través de las ideas pertenecientes a una sociedad, entonces, como las relaciones entre ideas son relaciones internas, las relaciones sociales deben ser también especies de relaciones internas, expresiones de ideas sobre la realidad (cf. *id.* 123); de manera que, según Winch, las relaciones sociales pertenecen a la misma categoría lógica que las relaciones entre ideas (cf. *id.* 133). Como resulta evidente, Winch otorga gran importancia a las ideas en la historia humana y esta manera de pensar fundamenta en buena medida su tesis según la cual las cuestiones relativas a los estudios sociales son formales o conceptuales y no empíricas. Sin embargo, en mi opinión, Winch parece sobreestimar la influencia de las ideas, aunque quizá se trata, más bien, de una cuestión de énfasis. En lugar de afirmar que las relaciones sociales existen solo en y a través de las ideas de una sociedad, se podría decir, aunque no me satisfaga

del todo esta enunciación, que las relaciones sociales expresan aspectos o factores materiales altamente mediados por las ideas vigentes en una sociedad dada.

Winch sostiene que “la interacción social puede compararse más provechosamente con el intercambio de ideas en una conversación, que con la interacción de fuerzas en un sistema físico” (Winch 1990 128). No obstante, cualifica y matiza esta polémica frase en su prefacio a la segunda edición de *The Idea of a Social Science*, donde reconoce que su descripción de la vida social subestima el papel que juega la fuerza bruta y otros aspectos materiales en las relaciones sociales y reconoce, además, haber ofrecido una imagen más bien acogedora de la vida social al compararla con una conversación (*cf. id.* xviii). En su prefacio, Winch sostiene que tomar en serio esta analogía implica preguntarse por el papel que juegan el engaño, el chantaje, el abuso emocional y los golpes en el intercambio de ideas. Así, aunque Winch reconoce el fuerte contraste que existe entre las relaciones humanas gobernadas por ideas de justicia y aquellas gobernadas a partir de la fuerza, los matices que propone brevemente en su prefacio resultan insuficientes e intrascendentes en la medida en que su libro desatiende sistemáticamente la dimensión material de la acción.

Weber considera que la investigación en las disciplinas sociales busca trascender el tratamiento puramente formal de las normas legales o convencionales que regulan la vida social. Para Weber, las disciplinas sociales son ciencias *empíricas* de la realidad concreta (*Wirklichkeitwissenschaft*).<sup>15</sup> Razón por la cual, apuntan a la comprensión de la unicidad característica de la realidad, y buscan comprender tanto las relaciones y la importancia cultural de eventos concretos en su manifestación contemporánea, como las causas de que dichos eventos hayan transcurrido de esa manera y no de otra (*cf.* Weber 1949 73). En mi opinión, al sostener que las cuestiones relativas a las disciplinas sociales son formales o conceptuales y no empíricas, Winch descarta de manera apresurada el desafío que Weber impone a los estudios sociales, a saber, vincular la filosofía con la dimensión histórica de lo real. Una aproximación weberiana se interesa por mostrar tanto la interpretación adecuada del sentido de un evento particular como las causas de su ocurrencia. En palabras de Villacañas, “[n]o basta con la hermenéutica, aunque nada suceda sin hermenéutica” (11). Desde el punto de vista weberiano, una interpretación del sentido de las prácticas humanas no es incongruente con el recurso a fuentes históricas concretas y datos estadísticos, que hagan referencia a procesos económicos, políticos y jurídicos.

No obstante, insistir en la importancia que los datos empíricos puedan tener para las disciplinas sociales no necesariamente implica confundirlas con las ciencias naturales. ¿Puede acaso el conocimiento de los estudios sociales alcanzarse mediante la búsqueda de

---

<sup>15</sup> Este punto es clave porque permite esclarecer otra razón por la cual Weber considera que la meta de las disciplinas sociales es distinta a la de las ciencias naturales: el punto de partida del interés de los estudios sociales se halla en lo real, en lo concreto, en la configuración individualmente estructurada de nuestra vida cultural, es decir, en el caso *particular* de importancia cultural o histórica (*cf.* Weber 1949 74).

secuencias recurrentes? Suponiendo que de cualquier forma lográramos analizar todas las relaciones observadas e imaginables de fenómenos sociales en unos factores elementales últimos que hemos clasificado exhaustivamente para luego formular leyes rigurosamente exactas que cubran su comportamiento, ¿qué importancia, se pregunta Weber, supondrían estos resultados para nuestro conocimiento de una cultura histórica o de un periodo como el capitalismo, por ejemplo, en su relevancia cultural? (*cf.* Weber 1949 75). En este caso, según Weber, se habría dado un paso preliminar importante y útil, pero de ninguna manera la realidad concreta puede ser deducida de “leyes” y “factores”, no porque haya algún poder misterioso en los fenómenos vivos, sino porque el análisis de la realidad se refiere a la configuración en la que dichos “factores”, en todo caso hipotéticos, están dispuestos para formar un fenómeno cultural que nos resulta históricamente significativo. Tras este tipo de análisis, aún faltaría estudiar la configuración concreta dada de esos factores y su interacción significativa, que es condicionada por el contexto histórico y, en especial, la comprensión de ese significado. Esta sería la segunda tarea. La tercera tarea, por su parte, consistiría en rastrear tan atrás en el pasado como sea posible las características individuales de las configuraciones que son contemporáneamente significativas y, a su vez, explicarlas históricamente con base en antecedentes y configuraciones igualmente individuales. La predicción de posibles constelaciones futuras podría constituir una cuarta tarea (*cf. id.* 76). Es importante resaltar además que por lo menos la segunda y la tercera tarea involucran el trato con datos empíricos. Lo cual no significa que, para Weber, el ideal al que apuntan todas las ciencias, incluidos los estudios sociales, es el de un sistema de proposiciones a partir del cual pueda “deducirse” la realidad (*cf. id.* 73), ya que, en todo caso, él considera que, por lejos que se vaya hacia el infinito mar insubstancial del pasado, la realidad a la que aplican incluso las leyes científicas (de la mecánica, por ejemplo) siempre permanece igualmente particular e inderivable de leyes (*cf. ibd.*).

Los estudios “sociales” son, según Weber, aquellas disciplinas que analizan el fenómeno de la vida en términos de su importancia cultural. Pero la importancia de una configuración de fenómenos culturales y el fundamento de esta importancia no puede derivarse ni hacerse inteligible a partir de un sistema de leyes analíticas, por perfecto que este sea, porque la importancia de los eventos culturales presupone una valoración de dichos eventos (*cf.* Weber 1949 76). El concepto de cultura mismo es un concepto valorativo. Así pues, según Weber, concebimos la realidad empírica como cultura porque vinculamos a ella ciertos valores y le atribuimos sentido e importancia. Únicamente en virtud de estos valores vale la pena para nosotros conocer ciertos fenómenos en sus características individuales. Sin embargo, de acuerdo con Weber, no es posible conocer qué es significativo para nosotros mediante una investigación de datos empíricos “sin presupuestos”, muy al contrario: que un fenómeno se convierta en un objeto de investigación *presupone* su importancia para nosotros (*cf. ibd.*). Esto difiere profundamente del análisis de la realidad en términos de leyes y conceptos generales: si, por ejemplo, uno quiere entender la importancia cultural del fenómeno del

intercambio en una economía de dinero, el análisis de los aspectos generales del intercambio y de las técnicas del mercado, aunque constituya una tarea preliminar muy importante, no responde la pregunta por cómo el intercambio adquirió históricamente la importancia fundamental que tiene en el mundo moderno. La relevancia cultural de la economía de dinero no puede deducirse de ninguna ley (*cf. id. 77*). Cuando Weber habla de “explicación causal”, al referirse a un fenómeno concreto, no se refiere, entonces, a leyes, es decir, no pretende subsumir el evento bajo una categoría general, sino que hace referencia a una imputación de motivos (*cf. id. 78-79*).

Para Weber, un análisis “objetivo” de los fenómenos culturales, con base en la tesis según la cual el ideal de la ciencia consiste en la reducción de la realidad empírica a leyes, es un sin sentido, no porque los eventos culturales o psíquicos estén menos gobernados por leyes, sino porque, como he señalado, el conocimiento de los fenómenos sociales no es posible sino en virtud de la importancia que atribuimos a ciertas constelaciones de la realidad, lo cual no es revelado por ninguna ley, sino determinado por los valores a partir de los cuales juzgamos la cultura. Este es justamente, según Weber, el presupuesto *trascendental* de las disciplinas sociales: estamos dotados de la capacidad y la voluntad de tomar una actitud deliberada hacia el mundo y atribuirle *significado* (*cf. id. 81*). De modo que, en mi opinión, puede afirmarse que destacar la importancia del recurso a los datos empíricos en los estudios sociales no necesariamente implica confundir estas disciplinas con las ciencias naturales.

Así pues, creo que la manera weberiana de entender los estudios sociales permite preguntarse justificadamente si acaso dichos estudios tienen que ver con asuntos empíricos concretos de una manera que le es ajena a la práctica filosófica, de modo que su recurso a métodos cuantitativos, observación y recolección de datos, entre otras prácticas, pueda ser oportuno y deba ser cuidadosamente estudiado; así mismo, da lugar a cuestionar si los problemas de las disciplinas sociales verdaderamente constituyen asuntos *puramente* conceptuales, si resultan realmente impertinentes las explicaciones causales, en el sentido de imputación de motivos, y su verificación empírica para explicar las acciones y prácticas que interesan a los estudios sociales.

## 2. Una defensa de Frazer

En el bosque de Nemi, en Aricia, Italia, se encuentra un pequeño lago que los antiguos llamaban “el espejo de Diana”. Este paisaje solía ser escenario de una tragedia extraña y repetida: en la orilla norte del lago había un bosquecillo sagrado y en él se situaba el santuario de Diana del Bosque, alrededor del cual merodeaba todos los días, todo el día, una figura siniestra armada con una espada que vigilaba cautelosamente un árbol. El vigilante era sacerdote, rey y homicida, y tarde o temprano llegaría alguien que lo mataría para reemplazarlo en el cargo sacerdotal. La única manera de ocupar el puesto era asesinar al sacerdote rey y substituirlo hasta, a su vez, ser asesinado por alguien más fuerte o más hábil (cf. Frazer 23). Frazer quiso explicar el misterio de la sucesión en el sacerdocio de Diana en Aricia y durante por lo menos treinta años su investigación se desplegó en tantas direcciones, que su obra inicialmente de dos volúmenes aumentó a doce. En 1930, el primero de esos doce tomos del estudio de Frazer, *La rama dorada* (1890-1915), fue leído en voz alta a Wittgenstein por Maurice O’Connor Drury, quien pidió prestado el libro en la Union Library cuando Wittgenstein le confesó que siempre había querido leerlo, pero nunca había tenido la oportunidad. Según refiere Drury, no avanzaron mucho en la lectura, debido a las incesantes interrupciones de Wittgenstein (cf. Wittgenstein 1967a 233). La primera parte de las *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer* surgió de estas interrupciones, en junio de 1931. Años después, no antes de 1936 y probablemente después de 1948, Wittgenstein escribió la segunda parte de sus *Observaciones* tras leer la edición resumida del estudio de Frazer (cf. Wittgenstein 1997 141-142). Las *Observaciones* de Wittgenstein constituyen apuntes de su lectura de Frazer, lo cual explica su carácter fragmentario y desordenado.

En este capítulo procuro defender a Frazer de algunas de las críticas que Wittgenstein le dirige en sus *Observaciones*. Mis argumentos, ordenados en forma de defensa, no solo representan un esfuerzo por entender ciertos aspectos del estudio de Frazer, sino también un intento por comprender mejor las críticas que Wittgenstein le formula, es decir, no pretendo descartarlas (lo que, en todo caso, me resulta tan imposible como indeseable), sino, muy al contrario, profundizar en ellas, con el propósito de plantear ciertos problemas relevantes para la inquietud que motiva esta tesis: ¿son impertinentes las explicaciones causales en las disciplinas sociales? Teniendo en cuenta este propósito, confío en que no resulte problemático el que, en ocasiones (que no perderé la oportunidad de señalar), la interpretación de Frazer que exploro resulte insatisfactoria para hacer frente a las objeciones

de Wittgenstein. La lectura de las *Observaciones* de Wittgenstein supone para el lector la dificultad de pensar un orden provisional que permita agrupar las críticas que, a pesar de estar dispersas en el texto, parecen versar sobre los mismos problemas. En lo que sigue, me valgo de los tres puntos centrales de las críticas de Wittgenstein propuestos por Raúl Meléndez, *viz.*, que la representación realizada por Frazer de los puntos de vista mágicos y religiosos es insatisfactoria en virtud de su unilateralidad, que la pretensión misma de explicar las prácticas religiosas y mágicas es errónea y, por último, que la manera apropiada de eliminar las perplejidades que nos producen ciertas prácticas es a través de una “representación perspicua” y no mediante explicaciones genealógicas como las postuladas por Frazer (*cf.* Meléndez 168).

## 2.1 La rama dorada

Frazer aspiraba a explicar la ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio de Diana en Aricia, pequeña ciudad ubicada en las inmediaciones de Roma, pero pronto encontró que plantear una interpretación probable e inteligible suponía discutir muchas otras cuestiones poco estudiadas y, por esa razón, su obra alcanzó una magnitud insospechada. Con el fin de llegar a un círculo más extenso de lectores, Frazer preparó una edición resumida en la que condensó drásticamente los resultados de su estudio intentando mantener sus ideas directrices. Tanto las *Observaciones* de Wittgenstein como este capítulo se basan en dicha edición resumida. Frazer se encontraba frente al cuadro siniestro de una figura que año tras año, en verano o en invierno, bajo el sol o la lluvia, debía mantener la guardia a riesgo de perder la vida. La terrible costumbre sacerdotal de Nemi carece, según Frazer, de paralelo en la Antigüedad clásica y, por esta razón, el antropólogo pensó que su explicación debía hallarse en otros campos.

El método del que se vale Frazer para llevar a cabo esta explicación está basado en un presupuesto fundamental: “[...] la semejanza esencial de la mente humana, que bajo multitud de diferencias superficiales elaboró su primera y ruda filosofía de la vida” (Frazer 24). Así pues, Frazer supone que si logra mostrar que en otros lugares existió una costumbre semejante, si averigua los motivos que indujeron al establecimiento de dicha costumbre en esos sitios, si prueba que esos motivos han operado extensamente en la sociedad humana, produciendo en virtud de las diferentes circunstancias una variedad de instituciones de distinta especie pero semejantes en género, y si, por último, demuestra que sus verdaderos motivos y algunas instituciones derivadas operaron en la Antigüedad clásica, entonces podría deducir justificadamente que, en tiempos remotos, las mismas causas originaron el sacerdocio de Nemi (*cf. ibd.*). Frazer buscaba una explicación *causal*, en el sentido específico de qué motivos, instituciones, razones y creencias dieron origen a esta costumbre de monarquía limitada. No obstante, era consciente de que, a falta de evidencia directa de cómo se produjo el sacerdocio, su interpretación no podría llegar a demostrarse nunca, sino que

constituiría tan solo una hipótesis con un grado mayor o menor de probabilidad, según cumpliera o no las condiciones recién señaladas. Por esta razón, Frazer *no* se proponía demostrar cómo surgió de hecho esta costumbre, sino que pretendía recoger premisas que, con base en analogías justificadas, le permitieran elaborar una hipótesis histórica clara y probable.

El antropólogo escocés da inicio a su estudio con los escasos hechos y leyendas conocidos acerca del sacerdocio de Nemi. De acuerdo con Frazer, los relatos que reúne sobre el culto de Diana en Nemi no gozan de crédito histórico, pero constituyen una serie de mitos elaborados para explicar el origen del ritual, que, a pesar de su incongruencia (puesto que unas veces derivan la fundación del culto de Orestes y otras veces de Hipólito, dependiendo de qué detalle del ritual se busque explicar), sirven como ilustración de la naturaleza del culto y suministran una norma comparativa, es decir, permiten contrastarlo con los mitos y rituales de otros santuarios. Así mismo, debido a su antigüedad, estos mitos muestran indirectamente que el origen del culto a Diana en Aricia se perdió en las tinieblas de un pasado remoto (*cf.* Frazer 27-28). Así, por ejemplo, Frazer extrae de estas narraciones que el santuario de Diana en el bosque de Nemi fue fundado antes del año 495 a. C. y formula una primera hipótesis que, según el autor, contiene el germen de la solución del misterio. Diana era reverenciada como diosa de las selvas, de los animales salvajes, del ganado y de los frutos de la tierra. Además, se creía que la diosa bendecía a los humanos con fertilidad y ayudaba a las mujeres en sus partos. Su fuego sagrado era atendido por vírgenes y ardía perpetuamente en un templo redondo dentro del santuario. Los antiguos asociaban a Diana con una ninfa llamada Egeria, que tenía la función de socorrer a las mujeres al dar a luz, y con un mítico compañero humano llamado Virbio, que era para ella como Adonis para Venus. En tiempos históricos, Virbio, el amante humano de Diana, era encarnado por un linaje de sacerdotes conocidos como “reyes del bosque”, que morían siempre a manos de sus sucesores y cuyas vidas estaban ligadas a cierto árbol especial, puesto que ellos permanecían libres de peligro mientras el árbol se encontrara a salvo (*cf. id.* 31). Así pues, con el propósito de ofrecer una revisión más amplia y rigurosa de esta hipótesis, el autor se embarca en lo que considera un “viaje de descubrimiento” por países y costumbres extrañas.

A Frazer le interesaba principalmente responder dos preguntas: ¿por qué el rey del bosque tenía que asesinar a su predecesor? Y ¿por qué antes de matarlo debía arrancar la rama del árbol custodiado que los antiguos identificaban con la rama dorada de Virgilio<sup>16</sup>? Así pues, Frazer se concentra primero en el título sacerdotal, en esclarecer por qué este sacerdocio era considerado también un reinado. Ahora bien, dado que, según Frazer, en las sociedades “primitivas”, además de sacerdote, el rey suele ser hechicero, el antropólogo emprende una explicación de los principios de la magia para comprender la evolución de la majestad y el

---

<sup>16</sup> Esto es, la rama dorada que el héroe Eneas presenta a Caronte para lograr entrar al Hades en la *Eneida* de Virgilio.

carácter sagrado que tenían los reyes para el pueblo (*cf.* Frazer 33). Al respecto, Frazer distingue dos principios del pensamiento sobre los que se funda la magia: primero, que lo semejante produce lo semejante<sup>17</sup> y, segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico (*cf. id.* 34). El autor denomina al primer principio “ley de semejanza” y al segundo “ley de contagio”. Según Frazer, el mago deduce del primer principio que puede producir el efecto deseado sin más que imitarlo y del segundo principio que todo lo que haga con un objeto afectará a la persona con quien dicho objeto tuvo contacto. Así pues, Frazer llama a los encantamientos basados en la ley de semejanza “magia homeopática” o “imitativa” y a aquellos basados en la ley de contagio “magia contaminante” (*cf. ibd.*). Estos principios no son, para Frazer, más que dos aplicaciones distintas y “equivocadas” de la asociación de ideas (*cf. id.* 34-35). Wittgenstein está de acuerdo con que en las prácticas recogidas por Frazer se aprecia algo análogo a (o relacionado con) la asociación de ideas (*cf.* Wittgenstein 1997 157), pero, como veremos más adelante, rechaza tajantemente el juicio de valor de Frazer sobre dichas prácticas.

A partir de un examen de las relaciones y diferencias entre la magia y la religión, Frazer distingue dos tipos de “hombre-dios”: el religioso y el mágico (*cf.* Frazer 87). Este último es una persona que posee en grado inusitado poderes mágicos derivados de una especial simpatía con la naturaleza. De acuerdo con Frazer, en la práctica, el arte mágico puede emplearse para el beneficio de los individuos o de la sociedad en general. Si se dirige al primer objetivo, se trata de magia privada, y si se dirige al segundo, de magia pública. Frazer señala asimismo que el mago público ocupa una posición de gran influencia, desde la cual puede avanzar progresivamente al rango de jefe o rey (*cf. id.* 88). De modo que, para comprender mejor la noción “primitiva” de realeza, Frazer emprende un examen de las funciones usuales de los magos públicos: el dominio mágico del sol, el viento y la lluvia. A la luz de muchos ejemplos de las aptitudes mágicas exigidas a los jefes de las comunidades, Frazer concluye que la mezcla de jefatura y funciones mágicas era ampliamente difundida. Así pues, según Frazer, en muchas partes del mundo, el rey era el sucesor directo del antiguo mago o curandero (*cf. id.* 121). De este modo, el autor muestra que la misma unión de funciones sagradas con un título de realeza propia del rey del bosque de Nemi es un hecho común en todo tipo de sociedades (*cf. id.* 138).

---

<sup>17</sup> Este principio puede enunciarse de otras maneras: los efectos semejan a sus causas o las cosas de la misma clase se atraen mutuamente. Lo anterior puede ilustrarse mediante un ejemplo literario: Tom Sawyer creía que si enterraba una canica con ciertos indispensables conjuros, la dejaba allí dos semanas y abría después el escondite con un encantamiento especial, hallaría en el agujero todas las canicas que había perdido en su vida, por esparcidas que pudieran estar. En cierta ocasión, tras haber buscado sin éxito una canica perdida, colocándose exactamente en la misma posición en que estaba cuando la perdió y lanzando una nueva canica en la misma dirección, dijo: “hermana, busca a tu hermana”.

Sin embargo, como el título “rey del bosque” permite suponer fácilmente, el sacerdote rey de Nemi no era un rey en el sentido general, sino de un departamento especial de la naturaleza, los bosques. Por esta razón, Frazer presenta ejemplos de reyes departamentales de la naturaleza con el fin de establecer una analogía más estrecha con el sacerdote ariciano (*cf.* Frazer 139ss). Esto lo conduce a un estudio del culto a los árboles, principalmente en la Grecia antigua y en Italia, y sus vestigios en la Europa moderna. A partir de este examen, el antropólogo percibe una tendencia general a la antropomorfización de los espíritus arbóreos o de la vegetación. Según Frazer, este espíritu era figurado como un árbol, rama o flor, los cuales, en ocasiones, iban acompañados por un muñeco o una persona, pero a veces dicho espíritu era representado únicamente por una persona viva, en cuyo caso, la simbolización era señalada a partir de un revestimiento de hojas o flores o era indicada por el nombre de la persona (por ejemplo, “Juanito el verde” o “Rey Hoja”). De acuerdo con Frazer, la creencia extendida de que la reproducción de las plantas y, con ello, la prosperidad de las cosechas era estimulada por los matrimonios ficticios o verdaderos entre hombres y mujeres disfrazados de espíritus de la vegetación da fuerza, por analogía, a su hipótesis de que el rey del bosque de Nemi tenía por esposa a Diana, la diosa del bosque y la fertilidad. Así pues, dado que, en cuanto diosa de la fertilidad, Diana debía ser ella misma fértil, habría de tener un compañero masculino, Virbio, que era personificado por el rey del bosque en Nemi. La idea de esta unión era, según Frazer, promover la fertilidad de la tierra, los animales y los seres humanos (*cf. id.* 178). El antropólogo escocés presenta muchos ejemplos de matrimonios sagrados en la Antigüedad efectuados para promover la fertilidad de la tierra en los que el papel de novio o novia era usualmente desempeñado por un ser humano.

Ahora bien, tras un estudio de los reyes de Roma y Alba, Frazer concluye que el rey romano representaba a Júpiter, dios del trueno, el cielo y el roble, y, por tanto, presumiblemente tendría la función de hacer llover para el bienestar de sus súbditos. Además, la reina de Roma representaba a una ninfa del roble llamada Egeria, que, según Frazer, era solamente una forma local de Diana en su carácter de diosa de los bosques, las aguas y los nacimientos (*cf.* Frazer 189). Frazer considera que estas conclusiones pueden extenderse a otras comunidades latinas, por lo cual revisa datos sobre la ley de sucesión al trono entre las viejas tribus latinas. El autor pretende establecer una analogía entre las costumbres de Roma y las de Nemi. Su idea es que el rey y la reina romanos personificaron a Júpiter y su consorte divina, y llevaban a cabo anualmente la ceremonia de un matrimonio sacro con el fin de aumentar las cosechas. Pero si, según esta analogía, el sacerdote de Nemi no solo actuaba como rey sino como dios del bosque, haría falta indagar a qué deidad especial personificaba. Se ha dicho antes que encarnaba a Virbio, el consorte de Diana, pero de este no se conoce más que el nombre. Para responder a esta pregunta, Frazer toma un indicio del fuego vestal que ardía en el bosque de Nemi, que era presuntamente alimentado con madera de roble. Según Frazer, es probable que dicho bosque fuera un robledal y que el árbol que debía guardar el sacerdote fuera, precisamente, un roble. De lo cual el antropólogo escocés extrae que el rey del bosque debía

representar al dios del roble, esto es, a Júpiter. Si esta hipótesis es correcta, Virbio no sería, según Frazer, sino una forma local de Júpiter (*cf. id.* 202). El autor argumenta a favor de esta polémica idea con base en datos sobre Diana y concluye que la misma pareja de deidades fue conocida entre los pueblos italianos y griegos como Zeus y Dione, Júpiter y Juno, Diano (Jano) y Diana (Jana), cuyos nombres variaban según el dialecto de la tribu particular en donde se les rendía culto. Frazer atribuye esta duplicación de dioses (es decir, el hecho de que, en la religión romana, Júpiter apareciera junto a Juno y Diana o Jana junto a Juno) a la fusión final de tribus emparentadas que habían vivido mucho tiempo separadas (*cf. id.* 204). Así pues, de acuerdo con Frazer, en calidad de cónyuge de Diana, el sacerdote de Nemi representaba a Diano o Jano, más que a Júpiter, si bien la diferencia entre estas dos deidades era antiguamente muy superficial: solo variaban los nombres, pero no las funciones esenciales del dios en cuanto potestad del cielo, del trueno y del roble (*cf. id.* 205). De modo que el dios del roble desposaría a la diosa del roble y, presumiblemente, el representante humano de este dios sería requerido por la comunidad para que hiciera llover y promoviera la fertilidad.

Por su parte, bajo el supuesto de que, en cuanto encarnación de una deidad, el rey o sacerdote estaba investido de virtudes o poderes sobrenaturales, era usual someter su vida a múltiples tabús por su propio bien y para que ningún acto suyo, voluntario o involuntario, pudiera llegar a perturbar el orden establecido de la naturaleza (*cf. Frazer* 206-207). Por esta razón, Frazer emprende un estudio pormenorizado y ampliamente ilustrado con ritos de muchas partes del mundo sobre los tabús regios y sacerdotales. Así, puesto que el objeto de estos interdictos es, según Frazer, proteger el alma y la vida del rey, el autor se detiene en las nociones “primitivas” de la muerte y el alma. Con base en estas reflexiones sobre la muerte, Frazer explica todo tipo de tabús o prohibiciones reales que versan sobre las relaciones con extranjeros, el comer y el beber, la salida de casa, la cara descubierta y los restos de las comidas. Estas reglas de observancia obligatoria a las que estaban sometidos los reyes y sacerdotes de todas partes del mundo constituyen, para Frazer, una especie de molde de la monarquía “primitiva”. Sin embargo, como señala el autor, ninguno de estos cuidados hacia la vida del soberano en consideración a la del propio pueblo evitará que este se haga viejo y débil, y eventualmente muera. Empero, si la marcha de la naturaleza depende de la vida del hombre-dios, ¿qué catástrofe no tendría lugar debido a su gradual debilitamiento y muerte? Según Frazer, solo hay una manera de evitar este peligro: “matar al hombre-dios tan pronto como muestre síntomas de que su poderío comienza a decaer, y su alma será transferida a un sucesor vigoroso antes de haber sido seriamente menoscabada por la amenazadora decadencia” (*id.* 314). El hombre-dios no puede morir por causas naturales, porque eso querría decir que su alma se ha marchado voluntariamente de su cuerpo y se rehúsa a volver o que ha sido arrebatada por algún demonio o hechicero. En cambio, si muere a manos de alguien vigoroso, su alma será transferida a un sucesor apropiado y, dado que moriría antes de que sus energías naturales se abatan, el mundo no decaerá. Frazer proporciona numerosos

e impactantes ejemplos de reyes divinos que eran asesinados o bien al ocaso de sus fuerzas o bien a un plazo fijo. De acuerdo con Frazer, esta costumbre brota directamente de la veneración profunda por el rey y del deseo por conservar mejor el espíritu divino que lo anima (*cf. id.* 317). Así mismo, el regicidio constituye para Frazer una prueba de la gran consideración que le tenían sus súbditos al rey, ya que estos creían que la vida del soberano está tan compenetrada simpatéticamente con la prosperidad de la comunidad, que si él cayera enfermo o envejeciera, los cultivos, las personas y el ganado perecerían.

Dado que el rey del bosque de Nemi era, según Frazer, una encarnación del espíritu de la vegetación, su vida era muy valiosa para sus creyentes y, probablemente, estaba limitada por un sistema elaborado de cuidados y prohibiciones. Así pues, la regla del sacerdote rey de guardar el puesto hasta que uno más fuerte lo asesinara pudo estar destinada a asegurar la conservación de su vida divina en pleno vigor y su transferencia a un sucesor digno. De modo que la muerte de la encarnación humana del dios era un paso preliminar, necesario para su revivificación o resurrección en una forma mejor (*cf. Frazer* 350). La leyenda que explica el origen del culto a Diana en Nemi afirma, justamente, que el primer rey del bosque, Hipólito o Virbio, después de haber sido muerto por sus caballos, fue devuelto a la vida por Esculapio (*cf. id.* 351). Frazer aborda las costumbres vernaes de los campesinos europeos en busca de posibles analogías entre el rey de Nemi y los representantes humanos del espíritu del árbol en la Europa septentrional. Con el fin de dar fuerza a su hipótesis sobre el rey del bosque, Frazer busca probar que la costumbre de matar al dios y la creencia en su resurrección existió en la etapa social de cazadores y pastores, cuando el dios occiso era un animal. Dicha costumbre sobrevivió en la etapa agrícola, en la que el dios muerto era el cereal o un ser humano que representaba al grano (*cf. id.* 352). Frazer presenta ejemplos de ceremonias donde la muerte del dios de la vegetación es un momento preliminar a su renacimiento, esto es, ceremonias que, según el autor, estaban destinadas a afianzar la reviviscencia de la naturaleza en la primavera. Estos ritos mágicos para la regulación de las estaciones eran recurrentes sobre todo en los países que bordean el Mediterráneo Oriental, en donde, bajo los nombres de Osiris, Tammuz, Adonis y Atis, los pueblos de Egipto y Asia Menor simbolizaron la decadencia y el despertar anual de la vida, personificándola como un dios que muere anualmente y renace (*cf. id.* 378). De modo que Frazer emprende un análisis de las figuras de estos dioses en los distintos países. El antropólogo se concentra en las deidades griegas cuya historia trágica y ritual parece reflejar la decadencia y revivificación de la vegetación, como Dionisos, Deméter y Perséfone, y aclara los mitos y rituales asociados con estas figuras. Con este propósito, Frazer se detiene a explicar la relación que tienen algunos animales con las deidades antiguas de la vegetación y postula ejemplos de occisión de los animales divinos y de sacramentos animales.

Frazer trata algunos simulacros de occisión del representante personal del espíritu del cereal y luego presenta ejemplos terribles de ceremonias agrícolas con sacrificios humanos llevadas

a cabo, según este autor, para promover la fertilidad de los campos. El antropólogo escocés presenta, además, ejemplos de los sacrificios humanos que no tenían un objeto propiciatorio, sino de expiación y expulsión del mal, pecados y desgracias a través de la víctima. A partir del estudio de este tipo de sacrificios en la Grecia y la Roma antiguas, Frazer encuentra ritos que dan razones para creer que la persona asesinada periódica u ocasionalmente por los griegos era tratada sistemáticamente como la encarnación de un dios de la vegetación (cf. Frazer 656). Sin embargo, para consolidar su argumento, Frazer presenta ejemplos de la costumbre de matar al representante humano de un dios que eran practicados en la Italia antigua, en especial durante el festival de la saturnalia romana. Con base en este estudio, el autor concluye que, en épocas muy antiguas, escoger una persona que hiciera el papel del dios Saturno y gozara de sus privilegios una temporada, para después sacrificarla, fue una práctica difundida en todos los lugares de Italia donde prevaleció el culto a esta deidad (cf. *id.* 660).

Ahora bien, Frazer ya ha ofrecido una respuesta a la primera pregunta que lo ocupaba: ¿por qué el sacerdote de Aricia tenía que perecer con regularidad a manos de su sucesor? Pero todavía debe responder ¿qué era la rama dorada? Y ¿por qué cada candidato al sacerdocio tenía que arrancarla antes de poder matar al sacerdote? El antropólogo dedica la última parte de su libro a responder este interrogante, para lo cual recuerda el mito del dios escandinavo Bálder, hijo de Odín y Freya, el más sabio, amable y querido de los Ases. Frazer relata el mito de Bálder tal como aparece en la *Edda menor*<sup>18</sup>: una vez, Bálder tuvo una pesadilla en la que se presagiaba su muerte, de modo que los dioses resolvieron resguardarlo de todo peligro, para lo cual Freya hizo que todas las cosas, animales y plantas juraran que no le harían daño a Bálder. Así, este hijo de Odín fue considerado invulnerable y los demás dioses se divirtieron intentando herirlo sin conseguir lastimarlo. Pero Loki, el dañino, averiguó mediante artimañas que el muérdago no había hecho su juramento a Freya porque era todavía muy joven. Entonces, Loki arrancó el arbusto y lo llevó a la asamblea de los Ases, donde logró que el dios ciego Hother lo arrojara contra Bálder. El muérdago atravesó al dios, que cayó muerto. Todos los Ases lloraron amargamente a Bálder, alzaron su cadáver, lo pusieron a flote sobre su barco Ringhorn y lo incineraron (cf. Frazer 683). Frazer toma los dos elementos centrales del mito de Bálder: el arrancamiento del muérdago y la muerte e incineración del dios, y presenta réplicas de estos motivos en ritos anuales realizados por los pueblos de distintas partes de Europa. Por esta razón, Frazer se detiene en la costumbre de los festivales ígnicos del Viejo Continente, previos a la difusión del cristianismo. En estos ritos era frecuente que se quemaran efigies o se fingiera incinerar a una persona viva y, según Frazer, hay razones para creer que en tiempos más remotos se sacrificaban realmente personas en estas condiciones (cf. *id.* 685).

---

<sup>18</sup> Se trata de un texto en prosa del siglo XIII, escrito por el autor islandés Snorri Sturluson. La *Edda menor* es tanto una compilación coherente de la mitología antigua escandinava, como un tratado sobre la poesía nórdica arcaica.

De estos festivales, me concentraré en particular en los fuegos de Beltane porque, como se verá más adelante, Wittgenstein les presta especial atención. Frazer relata que en las montañas centrales de Escocia se llevaba a cabo una ceremonia en la que se encendían hogueras conocidas como fuegos de Beltane, el 1 de mayo o “día mayo”. La noche anterior al festival se extinguían todos los fuegos de la comarca y a la mañana siguiente se hacían los preparativos para propiciar el fuego sagrado. Según Frazer, la hoguera se encendía mediante la fricción de dos trozos enormes de madera de roble. Al fuego resultante se le atribuían múltiples virtudes, como la de ser un remedio contra enfermedades y proteger de la hechicería (*cf.* Frazer 694). Una vez encendida la hoguera, las personas participaban en un banquete y posteriormente bailaban y cantaban alrededor del fuego. Hacia el final de la fiesta, el jefe del festín presentaba el “pastel de Beltane”, una gran torta horneada, decorada con huevos que festoneaban su borde. La torta era dividida en trozos iguales que eran distribuidos al azar entre los participantes vendados. Un trozo especial de la torta había sido embadurnado con carbón. La persona que lo tomaba al azar era llamada el carline de Beltane, título de gran oprobio. Cuando los demás se enteraban, hacían como si quisieran tirarlo al fuego, pero otros se interponían y lo rescataban. El carline era apedreado con cáscaras de huevo y retenía su apelativo durante todo el año. Días después de la fiesta las personas hablaban de él como si hubiera muerto (*cf. id.* 695). Estas ceremonias guardan, según Frazer, huellas inequívocas de sacrificios humanos (*cf. id.* 693). Así, con base en algunos testimonios, Frazer concluye que antiguamente la persona consagrada era realmente sacrificada en la hoguera.

El autor presenta dos interpretaciones del sentido de estos festivales: la teoría solar de Wilhelm Mannhardt y la teoría purificatoria de Edvard Westermarck. Según la primera interpretación, los festivales de fuego eran hechizos solares, cuyo objeto era asegurar la provisión de luz solar necesaria para los humanos, los animales y las plantas, a partir de hogueras que imitaban al sol. Según la segunda teoría, la finalidad de los fuegos ceremoniales era destruir las influencias dañinas, como brujas, demonios o monstruos. Frazer privilegia la última explicación, entre otras razones porque la víspera del primero de mayo es la conocida Noche de Walpurgis, en la que se creía que las brujas pululaban por todas partes (*cf.* Frazer 699).

A propósito de estos rituales, Frazer señala que las hogueras solsticiales en Suecia eran conocidas como “fuegos de Bálder” (*Bálders Balar*), de modo que el autor considera probable que en tiempos antiguos fuera quemado en estos festivales o bien un representante vivo del dios o una imagen suya (*cf. id.* 45). Ahora bien, dado que estas hogueras eran hechas a partir de madera de roble, cualquier persona que fuera quemada en ella, como una representación del espíritu de la vegetación, debía representar al roble. Además, según el mito, a Bálder no podía matarlo nada sino el muérdago, de modo que si suponemos, como sugiere Frazer, que Bálder era el roble, tendríamos que el muérdago se consideraba como el

asiento o recipiente de la vida del roble. De manera que mientras este estuviera indemne, nada podía herir al árbol. De acuerdo con Frazer, esta idea pudo ser sugerida al observar en invierno que el muérdago crecido entre las ramas del roble permanecía verde, mientras que el follaje del roble había caído. Dado lo anterior, Frazer propone que para matar al dios era necesario arrancar primero el muérdago, pues mientras este estuviera intacto, el roble sería invulnerable (*cf. id.* 748). El autor profundiza en esta idea de un ser cuya vida o alma está situada fuera de sí mismo, a partir de ejemplos tomados de leyendas populares y costumbres. Llamam la atención, en particular, los ejemplos en los cuales la vida de una persona está tan ligada a la de un árbol, que si este muere o es arrancado se cree que la persona morirá (*cf. id.* 764-765).

Como puede sospecharse desde ya, la tesis de Frazer es que la rama dorada es el muérdago (*cf. Frazer* 687). El rey del bosque personificaba al árbol donde crecía la rama dorada. Si este árbol era el roble, el rey del bosque debió ser una personificación del espíritu del roble, en cuyo caso es fácil entender por qué, antes de que fuera asesinado, era necesario quebrar la rama dorada: como espíritu del roble su vida o muerte residía en el muérdago y mientras este permaneciera intacto, aquel, al igual que Bálder, no moriría (*cf. id.* 788). De modo que para matar al sacerdote rey era necesario romper primero el muérdago, esto es, la rama dorada. Para completar la analogía, Frazer sugiere que, en tiempos remotos, el rey del bosque encontraría su fin en el fuego perpetuo que ardía en el templo y que era alimentado con madera sagrada de roble (*cf. ibd.*).

Tras esta presentación excesivamente superficial del argumento de Frazer, su pregunta y la solución que propone, y antes de abordar propiamente las críticas que formula Wittgenstein en su contra, resulta importante aclarar la distinción entre, por un lado, explicaciones causales, conjeturales, hipotéticas y, por otro, explicaciones (o aclaraciones) de sentido, distinción en la que se enmarca el debate entre Frazer y Wittgenstein. Ahora bien, puesto que, como señala Frank Cioffi, Wittgenstein se vale de la expresión “explicación estética” para describir eso que en ciertos ámbitos es lo que realmente queremos en lugar de una especulación empírica (*cf. Cioffi* 338) y dado que, como se verá más adelante, el tipo de explicación que Wittgenstein considera apropiado en el caso de las prácticas rituales, guarda una relación estrecha con la idea de explicación estética, vale la pena detenerse en esta noción.

## 2.2 Explicaciones estéticas

Las explicaciones estéticas buscan, de acuerdo con Wittgenstein, resolver o calmar perplejidades estéticas. Un ejemplo de lo que Wittgenstein llama “perplejidad estética” es el caso en el que sentimos una impresión tan fuerte que estamos tentados a calificar como indescriptible (*cf. Bouveresse* 59). Esto sería lo que ocurre con la práctica del sacerdocio de

Nemi, por ejemplo, si bien el sentido en que los objetos estéticos y las prácticas rituales demandan nuestra atención es distinto. De igual modo, la expresión “perplejidad estética” hace referencia a aquellas situaciones en las que no entendemos por qué determinado objeto estético nos produce una determinada sensación. De manera que se puede afirmar que, para Wittgenstein, la inquietud por esta práctica ritual constituye una perplejidad estética. En todo caso, según Wittgenstein, “[...] comprender una costumbre mágica o religiosa, un rito, una fiesta, una ceremonia, etc., es algo que se parece mucho más a la comprensión de una obra de arte que a la explicación científica de un fenómeno natural” (*id.* 103). Algunas razones en estética tienen la naturaleza de *descripciones* suplementarias, es decir, para resolver perplejidades estéticas se procede describiendo más o parafraseando las descripciones disponibles. Otras maneras de proceder en estética consisten fundamentalmente en establecer comparaciones, aproximaciones, transiciones, en ordenar casos semejantes en el seno de grandes familias, plantear analogías, homologías y contrastes. Así, por ejemplo, se puede mostrar a una persona la intención de alguna pieza de Brahms enseñándole muchas obras de Brahms o también comparando su obra con la de otros compositores. De modo que la estética dirige nuestra atención sobre ciertos aspectos y pone una cosa junto a otra a partir de eslabones intermedios que permitan ver los elementos comunes y las diferencias entre dos o más fenómenos (*cf. id.* 58).

Wittgenstein se vale de un contraste entre las explicaciones estética y la psicología para poner en evidencia un aspecto central: una explicación estética *no* es una explicación causal (*cf.* Wittgenstein 1992 84). Así pues, este filósofo rechaza tajantemente la idea de que la estética es una rama de la psicología y que, “[...] una vez estemos más avanzados, cualquier cosa — todos los misterios del arte— se entenderá mediante experimentos psicológicos” (*id.* 83). Para el autor, las cuestiones estéticas y los experimentos psicológicos no tienen nada que ver y se responden de manera distinta (*cf. id.* 84). En otras palabras, la investigación psicológica no es apropiada para resolver los problemas relevantes para la estética porque estos últimos se responden más al estilo: ¿qué hay en mi mente cuando digo tal cosa?<sup>19</sup> (*cf. ibd.*). De manera que si alguien dice: “le diré lo que está pensando: usted está pensando x”, el criterio para evaluar que sea precisamente x lo que la persona tiene en mente es que dicha persona asienta; mientras que, en claro contraste, los experimentos psicológicos usualmente involucran entrevistas y resultados de carácter estadístico (*cf. ibd.*).

Como ejemplo de una explicación estética, Wittgenstein propone la explicación de los chistes proporcionada por Freud en *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Según el filósofo vienés, lo que hace Freud es dotar al chiste de una forma distinta que reconocemos como una expresión de la cadena de ideas que nos lleva de un extremo a otro del chiste (*cf.* Wittgenstein 1992 85). A diferencia de las explicaciones causales, el criterio de corrección de una

---

<sup>19</sup> Si bien creo que esta pregunta podría parecer, *prima facie*, una cuestión psicológica.

explicación estética es el asentimiento que produce, la aceptación de la que goza, no *su concordancia con la experiencia* (cf. *ibd.*). En palabras de Bouveresse: “[...] el criterio de la buena razón, en estética o incluso más allá, es simplemente el hecho de que sea aceptada como tal, es decir, que finalmente lo propio de la buena explicación es esencialmente el convencernos” (Bouveresse 56). Esto no quiere decir, por supuesto, que todas las razones que aceptamos son de la misma clase y valor, ni que este valor sea totalmente “relativo” (cf. *id.* 57). En este sentido, el psicoanálisis no permitiría, según Wittgenstein, descubrir la causa de la risa, sino solo la razón por la cual uno se ríe con el chiste; por eso, un análisis es exitoso solo si el paciente está de acuerdo con la explicación de sus motivos ofrecida por el analista (cf. Moore 21). La aceptación del paciente no es, por supuesto, el único criterio de la corrección de una explicación. Hay otros criterios relevantes, por ejemplo, que la explicación ayuda a aliviar algún síntoma o que, pese a la resistencia del paciente, un grupo de expertos considera que se trata de una buena explicación.

¿Qué tipo de explicación se desea, entonces, cuando se habla de una impresión estética? Wittgenstein encuentra divertida la creencia de que algún día la psicología experimental explicará todos nuestros juicios estéticos, porque cuando estamos perplejos debido a una impresión estética y nos preguntamos algo como: “¿por qué estos colores me causan esta impresión particular?”, la explicación que deseamos no es un cálculo o un cómputo de reacciones. Así, *p. e.* descubrir tipos particulares de mecanismos del cerebro tal que pudiéramos formular leyes generales, predecir qué le gustará a determinada persona y mostrar, además, que tal secuencia de notas produce una reacción específica, más allá de si es o no posible, no basta para aliviar el desconcierto o la perplejidad ante impresiones estéticas (cf. Wittgenstein 1992 87). Al preguntar “¿por qué esto es hermoso?”, “¿por qué esto es terrible?”, no se espera una explicación causal; ¿podría una explicación causal de por qué cierto paisaje nos parece bello eliminar nuestra perplejidad estética? Dicho desconcierto se aliviaría efectuando cierto tipo de comparaciones, como, por ejemplo, del efecto que ciertas figuras musicales tienen sobre nosotros: “este acorde produce este efecto”, “este otro acorde no” (cf. *id.* 87-88). Sin embargo, ¿cuál sería el criterio de corrección de una comparación como la anterior? Como indiqué más arriba, Wittgenstein considera que *un* criterio sería que cuando se señala algo, la persona quede satisfecha (cf. *id.* 88). Un ejemplo que aclara mucho esta idea es el de alguien que se pregunta: “¿cuál es el ritmo que me parece extraño en esta canción?” y otra le responde: “es el de tres por cuatro” e interpreta frases musicales. En este caso, si la persona está de acuerdo y dice: “sí, ese es el ritmo al que me refería”, entonces se tiene la explicación correcta, mientras que si no está de acuerdo, no se ha dado con la explicación (cf. *ibd.*). De manera que, cuando se está desconcertado ante una impresión estética, el tipo de explicación que se busca no es una explicación causal, *i. e.* corroborada por la experiencia o por estadísticas sobre cómo reacciona la gente (cf. *ibd.*).

### 2.2.1 Causa y motivo

Lo anterior guarda relación, según Wittgenstein, con la diferencia entre causa y motivo, una distinción que tiende a pasarse por alto debido al uso ambiguo de la expresión “¿por qué?” (cf. Wittgenstein 1976 42). Las explicaciones causales son hipotéticas, puesto que las causas las conjeturamos, no las conocemos; la hipótesis formulada se considera bien fundada si se ha tenido un número de experiencias que concuerden en mostrar que la acción es lo que normalmente sigue a determinadas condiciones (cf. *id.* 42-43). En cambio, cuando se le pregunta a alguien el motivo de su acción, se supone que lo conoce. Esa persona puede mentir con respecto a cuáles fueron sus motivos, pero, considerando cómo usamos la palabra motivo, se supone que cada quien conoce sus motivos (cf. Wittgenstein 1992 89). En todo caso, creo que el hecho mismo de que una persona pueda mentir sobre sus motivos u ocultarlos implica que dicha persona conoce sus motivos verdaderos, esos que querría ocultar. Sin embargo, no se trata de que cada quién conozca las leyes que gobiernan su cuerpo y alma o de que conozca sus motivos debido a la intimidad de cada alma consigo misma o la transparencia del yo frente a la opacidad de las mentes ajenas (cf. *ibid.*), sino que, sencillamente, en nuestro uso de la palabra “motivo” está implícito que uno conoce sus motivos y no los conjetura. De acuerdo con Wittgenstein, cuando se da la razón de *por qué* se ha hecho algo, *p. e.* por qué escribí 6249 al final de una serie de números y se dice: “llegué a este resultado haciendo esta multiplicación”, la respuesta es comparable a señalar un mecanismo, pero también podría considerarse como la indicación de un motivo para escribir esos números. Wittgenstein afirma que “[d]ar una razón de algo que uno hizo o dijo significa mostrar un camino que conduce a esta acción” (Wittgenstein 1976 41). Que yo indique una razón para escribir los números quiere decir, entonces, que pasé por determinado proceso de razonamiento, que indico cómo llegué a ese resultado, qué camino me llevó a él (cf. Wittgenstein 1992 89). No obstante, Wittgenstein aclara que proponer una razón puede tener dos significados. Cuando indico la razón de por qué escribí ese número al final, a veces quiero decir: “de hecho seguí este camino”, mientras que otras veces quiero decir: “podría haber seguido este camino”, es decir, describo un camino que conduce allí y está de acuerdo con ciertas reglas aceptadas. En el primer caso, *informo* lo que hice; en el segundo caso, lo *justifico (post hoc)*, es decir, indico un proceso que lleva hasta esa respuesta, pese a que no recorrí ese camino (ya que pude haber llegado al resultado de manera automática) (cf. *id.* 89-90).

Wittgenstein advierte que así como “razón” no siempre significa lo mismo, “motivo” puede variar de significado. A la pregunta: “¿por qué lo has hecho?”, se contesta en ocasiones algo como: “me dije a mí mismo: «tengo que verlo porque está enfermo»” (cf. Wittgenstein 1992 90 nota 19); en este caso, estaría *recordando* que en el momento en que decidí ir a visitar a mi amigo me dije, en efecto, “debo ir porque está enfermo”. Pero en muchos otros casos el motivo es justamente lo que indicamos al ser preguntados (cf. *id.* 90). Creo que un ejemplo

de este caso podría ser una situación en la que me levanto, me dirijo hacia la nevera, la abro e, inmediatamente, la cierro, y alguien me pregunta: “¿por qué hiciste eso?”, y respondo: “porque tenía sed y pensé que había jugo en la nevera, pero no hay”; en este caso, no estaría recordando haberme dicho algo en el momento de levantarme, incluso es posible que no haya pensado algo específico y, sin embargo, mi motivo es justamente el que indiqué cuando fui cuestionado. Decir aquí que pensé “inconscientemente” en el motivo no dice nada respecto de lo que estaba pasando en el momento en el que me levanté (cf. Moore 21). También hay casos en los que la gente afirma haber olvidado su motivo y casos en los que, tras haber hecho algo, uno mismo se pregunta desconcertado: “¿por qué he hecho esto?”. Como bien sugiere Wittgenstein, alguien que se encuentra en ese estado de desconcierto no espera una respuesta causal del tipo: “ciertas neuronas en su cerebro...” (cf. Wittgenstein 1992 90).

Con el fin de ilustrar otro uso de “motivo”, Wittgenstein propone este ejemplo: X y Y pasean a la orilla de un río conversando amistosamente; X señala claramente algo y empuja al río a Y, quien guarda un parecido con el padre de X. Ahora bien, uno puede proporcionar dos explicaciones distintas de este caso: X tan solo estaba señalando algo, de modo que se trata de un accidente y la explicación “del psicoanalista”, esto es, X odia inconscientemente a Y (cf. Wittgenstein 1992 90-91). Se puede decir que la primera explicación es correcta si X nunca ha mostrado sentimientos hostiles hacia Y, si es una persona conocida por su veracidad, etc. No obstante, en estas mismas circunstancias, la segunda explicación también podría ser correcta. Esto se debe, explica Wittgenstein, a que “motivo” significa algo distinto en cada explicación, puesto que en la primera el motivo es consciente, mientras que en la segunda es inconsciente (cf. *id.* 91). Creo que es claro por qué Wittgenstein afirma que ambas afirmaciones implican distintos juegos de lenguaje: si dado el modo como usamos la palabra “motivo”, suponemos que la gente conoce sus motivos, esto no sería válido para un motivo inconsciente. En este sentido, las explicaciones podrían ser contradictorias y, sin embargo, ambas correctas (cf. *ibd.*).

Ahora bien, el propósito de este rodeo era aclarar la noción de explicación estética y contrastar este tipo de explicaciones con las causales. Como se verá más adelante, el punto de Wittgenstein es que, de manera equivalente a lo que ocurre con las cuestiones estéticas, alguien que se formula preguntas como “¿por qué ocurre una práctica como los festivales ígneos de Beltane?” o “¿por qué tuvo lugar la práctica de la sucesión del sacerdocio de Diana?” no espera una respuesta causal ni histórica, sino una que esclarezca el *sentido* que tienen dichas prácticas y por qué nos parecen terribles, majestuosas, extrañas, etc.

### 2.3 “La estúpida superstición de nuestro tiempo”

Wittgenstein da inicio a sus *Observaciones* con una crítica radical al proyecto de Frazer:

La idea misma de querer explicar [*erklären*] 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. (Wittgenstein 1997 144-145)

Creo que en este pasaje se concentran dos puntos centrales de las objeciones de Wittgenstein: de un lado, que la pretensión misma de explicar las prácticas religiosas y mágicas es errónea y, de otro, que “[...] Frazer, de manera muy unilateral, proyecta sobre las personas de otras culturas que realizan tales prácticas, fines y motivaciones típicos de nuestra manera científica de pensar” (Meléndez 168). En qué sentido la pretensión de explicar una práctica religiosa o mágica sería equivocada es un asunto que trataré con más detalle en la cuarta sección. Por el momento, me concentraré en la última parte de la cita. Wittgenstein reprocha a Frazer que, al presentar las prácticas mágicas y religiosas como errores o estupideces, proyecta sobre las personas de otras culturas fines y motivaciones típicos de nuestra cultura, altamente mediada por métodos, logros y criterios de las ciencias. Creo que esta crítica se puede considerar desde tres aspectos: en su explicación de las prácticas mágicas y religiosas, Frazer estaría proyectando su manera de ver el mundo, porque, en primer lugar, aplica la categoría de error a dichas prácticas confundiéndolas así con teorías e hipótesis (2.3.1); en segundo lugar, porque al presentar las prácticas y creencias mágicas como una especie de ciencia primitiva y desencaminada, las evalúa a partir de criterios que les son ajenos (2.3.2); por último, porque atribuye motivaciones instrumentales típicas de nuestra cultura a las personas que llevan a cabo estas prácticas (2.3.3). Se trata de tres aspectos o consecuencias distintas del mismo error categorial que, no obstante, considero vale la pena diferenciar.

### 2.3.1 Error y acierto

Wittgenstein critica a Frazer que su representación de los puntos de vista mágicos y religiosos es insatisfactoria por cuanto los hace aparecer como erróneos. En el último capítulo de *La rama dorada*, Frazer se pregunta si acaso hay una conclusión general, una lección de esperanza y estímulo que pueda derivarse del “[...] archivo melancólico del error y la insensatez humana que han ocupado nuestra atención en este libro” (Frazer 796). Considero que este ejemplo basta para mostrar que, tal como señala Wittgenstein, Frazer presenta los puntos de vista mágicos y religiosos como erróneos.<sup>20</sup> Agustín no estaba en el error al invocar permanentemente a Dios en sus *Confesiones*, como tampoco lo estaría un santo budista (o cualquier otro) que llevara a cabo una acción equivalente, “[...] ninguno de ellos, sostiene Wittgenstein, estaba en el error, excepto allí donde formuló una teoría” (1997 144, traducción modificada); en otras palabras, la normatividad error y acierto (o, mejor, verdad y falsedad)

<sup>20</sup> En caso de que no baste, véase, además: Frazer (33, 34, 35, 43, 63, 74, 75, 76, 81, 89, 109, 175, 200, 311, 312, 373, 608, 743, 795).

es válida para las teorías, pero no para los actos religiosos. En este sentido, aquello susceptible de ser evaluado como erróneo (o acertado) en las *Confesiones*, *p. e.* serían las teorías propuestas por Agustín y no sus gestos piadosos. Según Wittgenstein, Frazer expone estas prácticas como estupideces, si bien es realmente implausible que los seres humanos realicen ese tipo de acciones por pura estupidez. De modo que, cuando Frazer explica que debe asesinarse al rey en la flor de su edad, porque, de acuerdo con las creencias de estas personas, de lo contrario, su alma no se mantendría fresca, lo único que se puede decir, según Wittgenstein, es que “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” (*id.* 145), ya que cuando una práctica brota de un punto de vista, posiblemente se abandone la práctica, si llega a reconocerse como errónea la creencia en la que se funda, pero, de acuerdo con Wittgenstein, esto no ocurre con las prácticas religiosas, en la medida en que se puede reconocer el error en el punto de vista y, no obstante, perseverar en la práctica, lo cual indica que la práctica no brota del punto de vista y, por esta razón, no se basa en un error (*cf. ibd.*), es decir, “[u]n símbolo religioso no se fundamenta en ninguna *opinión* y solo a la *opinión* le corresponde el error” (*id.* 146). Así, *p. e.* quemar en efígie o besar la imagen de un ser querido no se basa en la creencia en un efecto determinado sobre el objeto al que la imagen representa; según Wittgenstein, este tipo de conducta *carece* de objeto, de propósito, sencillamente, actuamos así y esto nos produce satisfacción (*cf. id.* 147). Frazer sugiere que la razón por la cual la magia se ha mantenido tanto tiempo es que resulta muy difícil descubrir en ella el error, puesto que, por ejemplo, un conjuro que tiene como propósito producir la lluvia, eventualmente se mostrará eficaz, pero, como resalta Wittgenstein, sería verdaderamente sorprendente que las personas no se hayan dado cuenta antes de que, tarde o temprano, llueve de todas maneras (*cf. id.* 145). Así pues, las operaciones mágicas son, para Wittgenstein, distintas de aquellas que se basan en ideas falsas sobre las cosas. Una muestra de lo anterior sería que “[e]l mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen,<sup>21</sup> construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efígie” (*ibd.*).

En su ensayo “Understanding a Primitive Society”, Winch señala dificultades análogas sobre la aproximación de E. E. Evans-Pritchard a las prácticas mágicas de los azande, en su famoso libro *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Según Winch, los azande, un pueblo que vive en el centro-norte de África, tienen creencias que no podemos compartir y desempeñan prácticas que nos cuesta mucho trabajo comprender. Así, por ejemplo, creen que ciertas personas de su comunidad son brujos que ejercen una influencia maligna oculta sobre la vida de los demás. Así mismo, los azande realizan ritos para contrarrestar la brujería, consultan oráculos y usan medicina mágica para protegerse (*cf. Winch 1964 307*). Como señala Winch, para la forma de vida de los azande es muy importante que sus cultivos

---

<sup>21</sup> Véase: Frazer (36ss).

prosperen y por eso toman todas las medidas prácticas y tecnológicas que están a su alcance para asegurarse de que así sea, lo que quiere decir que son perfectamente capaces de una comprensión causal adecuada, pero eso no constituye una razón para entender sus ritos mágicos como una medida más de este tipo. La importancia que algo tiene para una persona puede mostrarse de maneras muy distintas (*cf. id.* 320), no solo a partir de medidas prácticas e instrumentales para conseguir el fin deseado, por lo que no se debe asumir sin más que los ritos mágicos constituyen siempre un medio para alcanzar algún propósito.

De acuerdo con Winch, un antropólogo que estudie a los azande desea hacer estas prácticas y creencias inteligibles tanto a sí mismo como a sus lectores, lo cual implica explicarlas de manera tal que satisfagan los criterios de racionalidad e inteligibilidad propios de la cultura a la que pertenece el investigador, esto es, una cultura que, como la nuestra y la de Frazer, posee una noción de racionalidad profundamente mediada por los logros y métodos de las ciencias y considera la creencia en la magia, por ejemplo, como un paradigma de irracionalidad (*cf. Winch 1964 307*). Winch reconoce que las tensiones inherentes a este tipo de proyectos muy probablemente conducirán al antropólogo a adoptar una postura de superioridad cognitiva o a presentar las prácticas y creencias en cuestión como equivocadas o ilusorias, a juzgar que los métodos científicos de investigación han mostrado de manera concluyente que dichas prácticas y creencias no están sustentadas por relaciones causales, de manera que todo lo que podemos hacer es intentar mostrar cómo un sistema erróneo e ineficaz de prácticas logra mantenerse a pesar de las objeciones que nos parecen tan obvias (*cf. ibd.*). En mi opinión, esta tensión describe acertadamente la situación de Frazer. Winch reconoce que Evans-Pritchard va mucho más allá que sus predecesores (que Frazer, se podría sugerir) en el intento de presentar el sentido que esas instituciones tienen para los azande mismos, pero considera que, en ocasiones, Evans-Pritchard es víctima de la actitud frazeriana de “obviamente no hay brujos ni magia” recién descrita (*cf. ibd.*).

En el caso de Evans-Pritchard, sin embargo, no se trata de una actitud ingenua y poco sofisticada como la que Wittgenstein atribuye a Frazer: Evans-Pritchard defendía una postura filosófica que rechaza la idea según la cual la comprensión científica en términos de causas y efectos que nos conduce a negar las creencias mágicas no supone una mayor inteligencia de parte nuestra (*cf. Winch 1964 307*). Así pues, según Evans-Pritchard, el punto de vista científico es una función de nuestra cultura, tal como la aproximación mágica del zande es una función de la suya; de manera que el hecho de que nosotros atribuyamos la lluvia a causas meteorológicas, mientras los azande vinculen este fenómeno con dioses o magia, no muestra que pensemos de una manera más lógica que ellos, ni representa una muestra de superioridad intelectual nuestra, puesto que, como explica Evans-Pritchard, uno mismo no llega, mediante observación e inferencias, a esa conclusión sobre la lluvia, sino que, de hecho, la mayoría de personas tiene un conocimiento escaso sobre los procesos meteorológicos detrás de dicho fenómeno. Nosotros sencillamente aceptamos aquello que los demás aceptan en nuestra

sociedad, *viz.* que la lluvia se debe a causas naturales (*cf. id.* 308). Evans-Pritchard advierte que esta idea particular formaba parte de nuestra cultura antes de que nació y que requirió de nuestra parte poco más que una habilidad lingüística suficiente para aprenderla; de manera similar, una persona que cree que, bajo ciertas condiciones rituales y naturales, la lluvia puede ser influenciada mediante la magia, no construyó su creencia a partir de su propia observación y argumentos, sino que la adoptó de la manera en que adoptó el resto de su herencia cultural: por haber nacido en una sociedad determinada (*cf. ibd.*). De acuerdo con Evans-Pritchard, pensamos siguiendo patrones de razonamiento que nos son dados por las comunidades en las que vivimos. No se trata de que el zande piense “místicamente” y nosotros “científicamente” sobre la lluvia, puesto que ambos pensamientos implican, según Evans-Pritchard, procesos mentales similares, sino que el “contenido social” de nuestras creencias sobre la lluvia es científico, mientras que el de las creencias azande no lo es (*cf. ibd.*).

Winch está de acuerdo con buena parte de lo anterior y, de todas maneras, en mi opinión, vale la pena recordar este tipo de ideas en el contexto de las críticas contra Frazer. No obstante, Winch estima que Evans-Pritchard se equivoca de manera crucial al caracterizar lo científico como aquello que está “de acuerdo con la realidad objetiva”. Según Winch, Evans-Pritchard tiene una concepción de la realidad, según la cual esta es algo independiente del lenguaje y del discurso científico, el metro con referencia al cual se evalúan las teorías, algo inteligible y aplicable por fuera del contexto del razonamiento científico mismo, algo con lo que las nociones científicas, a diferencia de las “no-científicas”, deben tener una relación (*cf. Winch 1964 308*). De este modo, aunque Evans-Pritchard resalte que un miembro de una cultura científica tiene una concepción de la realidad distinta a la de un zande que cree en la magia, al igual que Frazer, parece querer trascender el mero registro de este hecho y la explicación de las diferencias, para afirmar que la concepción científica del mundo está de acuerdo con lo que la realidad es *de hecho*, mientras que la concepción mágica no (*cf. ibd.*). Esto nos conduce al segundo aspecto del error categorial que Wittgenstein atribuye a Frazer.

### 2.3.2 Criterios de evaluación

Como recuerda Winch, la comprobación de lo independientemente real no es particular de la ciencia. Así, por ejemplo, en el contexto de la tradición cristiana, la realidad de Dios es ciertamente independiente de lo que cualquier persona piense; en esta tradición, el concepto de Dios, por ejemplo, tiene un uso muy distinto al de los conceptos científicos: no es considerado como una entidad teórica (*cf. Winch 1964 309*). Pero debido a la fascinación que tiene la ciencia para nosotros, somos susceptibles a acoger el criterio científico de lo real como un paradigma contra el cual medir la validez intelectual de otras formas de discurso (*cf. id.* 308). Para Winch, la realidad no es lo que le da sentido al lenguaje, sino que aquello que es real y aquello que es irreal se muestra *en* el sentido que estas nociones tienen en el lenguaje. De modo que, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como la noción de “acuerdo

con la realidad” pertenecen a nuestro lenguaje, en el que ocupan un lugar importante y delimitador (*cf. id.* 309). No obstante, Evans-Pritchard pretende trabajar con una concepción de la realidad no determinada por su uso real en el lenguaje; como explica Winch, Evans-Pritchard busca algo a partir de lo cual se pueda valorar dicho uso en sí mismo, pero eso resulta imposible para cualquier discurso, incluido el científico. Lo que Evans-Pritchard pretende, según Winch, es poder decir que los criterios aplicados en la experimentación científica constituyen una conexión verdadera entre nuestras ideas y una realidad independiente, mientras que aquellos criterios propios de otros sistemas de pensamiento no, pero, en ese caso, las nociones de “conexión verdadera” y “realidad independiente” no podrían ser explicadas con referencia al discurso científico, porque eso supondría una petición de principio. De modo que habría que preguntarse con referencia a qué universo de discurso debe explicarse entonces el uso de esas nociones, pero Evans-Pritchard no ofrece una respuesta a esta pregunta (*cf. ibd.*).

Según Winch, a lo que debería aspirar la antropología es a hacer sentido de la idea de que un sistema primitivo de magia como el de los azande constituye un universo coherente de discurso como la ciencia, en virtud del cual es posible aprender una concepción inteligible de realidad y formas de decidir qué creencias están o no de acuerdo con la realidad (*cf. Winch 1964 309*). Lo anterior no significa que todas las creencias implicadas en los conceptos mágicos sean racionales, del mismo modo que no todos los procedimientos basados en la ciencia son inmunes a la crítica, puesto que las personas de distintas sociedades son igualmente susceptibles a equivocarse. En contraste, Evans-Pritchard considera que el “cuerpo de nuestro conocimiento científico y lógico es el árbitro exclusivo de qué son nociones místicas, del sentido común y científicas” (*id.* 310). Así pues, resulta muy claro que, de un modo similar a Frazer, Evans-Pritchard sugiere que las personas que usan nociones místicas y llevan a cabo comportamientos rituales están cometiendo un tipo de error detectable a partir de la ciencia y la lógica (*cf. id.* 311).

Pero, en todo caso, ¿cuán justificada está esta actitud? Según Winch, se podría responder parcialmente a la pregunta acerca de qué criterios permiten determinar qué tiene sentido y qué no, afirmando que las prácticas y creencias no pueden tener sentido si involucran algún tipo de contradicción (*cf. Winch 1964 312*). Los pronunciamientos oraculares no son inmunes a las contradicciones: así, por ejemplo, dos pronunciamientos pueden contradecirse entre sí o un pronunciamiento autoconsistente puede ser contradicho por experiencia futura. Como indica Winch, muchas veces el oráculo da dos respuestas distintas a la misma pregunta, pero esto no persuade a un zande de que la consulta de oráculos es fútil, prueba de ello es que esta práctica se ha desarrollado y mantenido durante mucho tiempo. Los azande disponen de muchas explicaciones para situaciones como esta, explicaciones cuya posibilidad está enmarcada en su red de creencias y, en esa medida, puede considerarse que pertenecen al concepto mismo de un oráculo (*cf. ibd.*). Pero, independientemente de estas explicaciones, lo realmente importante es, como resalta Winch, que el espíritu desde el cual se lleva a cabo la

consulta de oráculos es muy distinto a aquel desde el cual el científico realiza experimentos: “las revelaciones oraculares no son tratadas como hipótesis y, puesto que su sentido deriva del modo en que son tratadas en su contexto, no *son* hipótesis” (*ibd.*, énfasis añadido). Para un zande, esta práctica no representa un objeto de interés teórico intelectual, sino una manera de ubicarse en la vida y decidir cómo debe actuar. Así pues, aunque un pronunciamiento oracular pueda tener la forma gramatical de una hipótesis o incluso de una predicción, para un zande desempeña un papel distinto.

Según los azande, la brujería es un poder que poseen ciertos individuos para lastimar a otros a partir de medios místicos, basado en una condición orgánica hereditaria (la sustancia de la brujería), que no involucra ningún ritual mágico especial o medicina. Según Winch, los azande apelan a este tipo de explicación constantemente cuando son afligidos por desgracias, no para excluir explicaciones en términos de causas naturales (que los azande son perfectamente capaces de ofrecer con base en su vasto conocimiento sobre la naturaleza), sino con el propósito de complementar esas explicaciones (*cf.* Winch 1964 311). En palabras de Evans-Pritchard: “la brujería explica *por qué* los eventos son dañinos para el ser humano y no *cómo* estos ocurren” (*ibd.*). Los azande perciben cómo ocurren las cosas del mismo modo que nosotros: no ven brujas empujando el granero, sino termitas carcomiendo sus bases (*cf. ibd.*). Sin embargo, a diferencia de Wittgenstein, quien sostiene que solo la *magia* de otros pueblos es diferente, mientras que su conocimiento de la naturaleza no diferiría fundamentalmente del nuestro (*cf.* Wittgenstein 1997 156), creo que Winch consideraría que tanto la magia como el conocimiento de la naturaleza de estos pueblos son diferentes a los nuestros, en la medida en que se basan en concepciones distintas de lo racional y lo inteligible.

Dado lo anterior, Winch considera ilegítima la sugerencia de Evans-Pritchard, según la cual, con respecto a la consulta de oráculos, por ejemplo, el europeo está en lo correcto y el zande equivocado, pues ¿qué pueden significar en este contexto “correcto” y “equivocado”? (*cf.* Winch 1964 313). Que los azande no tengan un interés teórico en esta materia no quiere decir que sus concepciones sobre la brujería, la magia y los oráculos no tengan que ver con entender el mundo; el punto de Winch es, más bien, que en estas concepciones está implícita una noción distinta de “entender”. Según Winch, lo anterior sugiere que el contexto desde el cual se señalan las contradicciones mencionadas más arriba, esto es, el contexto de nuestra cultura científica, no se encuentra en el mismo nivel que el contexto en el cual operan las creencias sobre la brujería (*cf. id.* 315). Las nociones azande no constituyen un sistema teórico en virtud del cual este pueblo busque una comprensión cuasi-científica del mundo (como creería Frazer), sino que es el europeo (Evans-Pritchard, Frazer), obsesionado con empujar el pensamiento azande a donde este no iría naturalmente (a una contradicción), el culpable de entender mal; es el europeo el que comete un *error* categorial (*cf. ibd.*). Dado lo anterior, Winch concluye que las formas en que se expresa la racionalidad en una cultura no pueden ser esclarecidas simplemente en términos de la coherencia lógica de acuerdo con la

cual son llevadas a cabo las actividades en esa cultura, puesto que en determinados momentos no estamos en posición de establecer qué es o no coherente, qué cuenta como lógico, en ese contexto específico de reglas y criterios, sin postular antes preguntas sobre el sentido que tiene seguir las reglas en *esa* sociedad (*cf. ibd.*).

Ahora bien, se podría decir que Wittgenstein acusa a Frazer de un error análogo al de Evans-Pritchard, aunque yo considero que el error de Frazer es todavía más grave. El problema sería que “[...] Frazer habría proyectado sobre quienes practican la magia, algunas de nuestras motivaciones para actuar y algunas de nuestras maneras de explicar lo que hacemos en términos de propósitos y creencias” (Meléndez 177). Esto tiene como consecuencia que la distinción entre las prácticas mágicas y la ciencia se reduzca a una diferencia de grados de acierto tal que las hipótesis científicas sobre los fenómenos naturales serían más acertadas, mientras que la magia, “hija del error”, no sería más que la “[...] representación de una fase más ruda y primitiva de la mente humana, por la cual han pasado o están pasando todas las razas de la humanidad en su camino hacia la religión y la ciencia” (Frazer 83). Para Frazer, en la magia se encuentran rudimentos de la idea moderna de ley natural, es decir, de “[...] la visión de la naturaleza como una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales” (*id.* 33). El antropólogo considera que la magia es un “sistema espurio de leyes naturales”, una “guía errónea de conducta”, una “ciencia falsa” y un “arte abortado” (*cf. id.* 34). Así pues, podría afirmarse que Frazer pertenece a la corriente de antropología evolucionista del siglo XIX, puesto que no solo cree que la magia es una ciencia primitiva, además, considera que las ideas y prácticas mágicas constituyen el tronco originario en el que posteriormente se injertaron los conceptos religiosos: “Hay fuertes razones para pensar que, en la evolución del pensamiento, la magia precedió a la religión” (*id.* 59). Así mismo, Frazer impone, por así decirlo, la imagen de su propia cultura sobre las culturas de otras personas porque intenta explicar las instituciones, prácticas y creencias ajenas en términos de los criterios de racionalidad vigentes en su sociedad y la de sus lectores (esto es, la Europa de principios del siglo pasado) y no según los criterios propios de la comunidad estudiada. De modo que no explica qué sentido tienen estas prácticas para dicha comunidad, sino que, como afirma Wittgenstein, simplemente intenta “hacerlas plausibles a hombres que piensan de manera semejante a la suya”. Pero ¿por qué estas prácticas y creencias deben ser clasificadas y evaluadas a partir de unos criterios que les resultan completamente ajenos a los miembros de la sociedad que las llevan a cabo y las creen?

Frazer interpreta las prácticas mágicas a la luz de su propia cultura, porque las entiende como formas primitivas y desencaminadas de ciencia, e incluso no distingue entre la noción de magia corriente en su sociedad y la de los pueblos cuyas prácticas estudia. Para Frazer, tanto estas personas como “la gente ignorante y estúpida de todas partes” operan con base en los principios de la magia (*cf. Frazer* 35). Pero, como he señalado más arriba, esto supone una confusión categorial, puesto que, en palabras de Wittgenstein, “[e]l error solo surge cuando

la magia se interpreta científicamente” (1997 147). Wittgenstein atribuye esta manera de proceder a la “estrecha” vida espiritual de Frazer, que, según Wittgenstein, le impide concebir o imaginar una vida realmente distinta a la del inglés de su tiempo (*cf. id.* 148). Esta afirmación sugiere, en mi opinión, un rechazo rotundo de la postura etnocéntrica de Frazer: para Wittgenstein, los conceptos, prácticas y creencias usados por personas de sociedades ajenas solamente pueden ser interpretados en el contexto de su manera de vivir, lo cual no quiere decir, como bien explica Winch, que la antropología deba perseguir un estado en el que entendamos las cosas de manera idéntica a como las entienden los miembros de la sociedad estudiada, ya que probablemente un estado semejante es inalcanzable. Se trata más bien de trascender nuestra manera usual de ver el mundo al tomar en consideración e incluso incorporar el modo de ver las cosas propio de los miembros de la sociedad que buscamos comprender (*cf. Winch 1964 317*). De manera que, como plantea Winch, entender otra forma de vida implica necesariamente buscar *extender* la nuestra. Entender la categoría de magia de los azande, por ejemplo, exigiría que ampliáramos nuestra manera de ver el mundo, porque es justamente nuestra sociedad la que carece de una noción equivalente (*cf. id.* 318). Y aunque este tipo de comprensión requiera que veamos la categoría zande en relación con las categorías que ya poseemos y entendemos, esto no significa que sea correcto evaluar las prácticas mágicas en términos de los criterios relativos a nuestras categorías (*cf. id.* 319).

Con la expresión “la estúpida superstición de nuestro tiempo”, Wittgenstein se refiere justamente a la creencia usual de que aquello por lo cual un fenómeno natural resulta particularmente impresionante es nuestra incapacidad para explicarlo (como si una vez explicado dejara por eso de impresionarnos), se refiere a cierta actitud científicista, a cierta manera unilateral de pensar, estrechez espiritual o pobreza de imaginación que impide interpretar prácticas ajenas en el contexto de una forma de vida distinta a la nuestra y que conduce a juzgar dichas prácticas conforme a nuestros criterios de racionalidad y a suponer equivocadamente que las personas que practican la magia no pueden explicar satisfactoriamente el mundo que los rodea.

### **2.3.3 Instrumentalismo y expresivismo**

Con el fin de aclarar otro aspecto de la objeción wittgensteiniana, según la cual todo lo que Frazer logra es hacer plausible las prácticas mágicas y religiosas a personas que piensan de manera semejante a la suya, me gustaría recordar aquí una idea, en mi opinión muy acertada, de Evans-Pritchard. El antropólogo inglés sostiene que la mayoría de teóricos de la religión y el mito han buscado explicaciones en términos de orígenes y esencias, y no en términos de relaciones. Para Evans-Pritchard, la necesidad de una explicación o teoría se deriva del presupuesto de esos pensadores de acuerdo con el cual almas, espíritus y dioses de la religión carecen de realidad, puesto que solo si se consideran como ilusiones, parece requerirse una

teoría que explique cómo en todas partes y en todos los tiempos los seres humanos han sido lo suficientemente tontos como para mantener este tipo de creencias (*cf.* Bell 118).

Además de todas las razones señaladas por Winch y Wittgenstein recién referidas, esta clase de postura sería errada porque, de acuerdo con Wittgenstein, “[...] la magia se apoya *siempre* [*immer*] en la idea del simbolismo y del lenguaje” (Wittgenstein 1997 147, énfasis añadido). Frazer presenta sistemáticamente las prácticas mágicas desde un punto de vista instrumentalista, es decir, como si estas prácticas constituyeran siempre medios para producir fines deseados, como, por ejemplo, la salud, partos fáciles, cosechas prósperas, etc., o para evitar sucesos temidos (*cf.* Frazer 43). En contraste, Wittgenstein considera que las prácticas mágicas no tienen un carácter instrumental sino expresivo o simbólico. Así, por ejemplo, cuando se atraviesa la efigie de un enemigo, la imagen *simboliza* al enemigo, de manera que la representación del deseo de herirlo es, por sí misma, la representación de su cumplimiento. Y, dado que la magia lleva un deseo a la representación, es decir, lo expresa, su carácter no sería, según Wittgenstein, instrumental sino expresivo (*cf. ibd.*). En este caso, apuñalar una efigie no sería, de acuerdo con Wittgenstein, un *instrumento para* herir al enemigo, sino una *expresión del* deseo de herirlo, de modo equivalente al caso de un amante que carga una fotografía o un rizo de su ser querido que simboliza su relación, tal que si llega a perderlo se siente muy culpable y pide perdón a su pareja, o como en el caso de aquellas parejas que conciben su anillo de bodas como un símbolo de su compromiso mutuo, por lo cual resentirían duramente que el otro perdiera su alianza (*cf.* Winch 1964 323). Así pues, para Wittgenstein, quemar una efigie del enemigo es análogo a besar la imagen de quien se ama: estas prácticas no se basan en la creencia de que surtirán un efecto determinado sobre el objeto representado, sino que tras actuar de esta manera, tras besar la imagen o quemar en efigie, sentimos satisfacción (*cf.* Wittgenstein 1997 147). Ahora bien, para ilustrar este punto de Wittgenstein, quisiera servirme de un ejemplo tomado de Frazer: el antropólogo escocés narra que entre los berawanos de Sarawak, cuando una mujer desea adoptar a una persona adulta, se celebra una fiesta en la que la madre adoptiva se sienta ante el público sobre un asiento alto llevando una falda y permite que la persona adoptada se arrastre desde atrás y entre sus piernas. Una vez la persona aparece delante de las piernas, le golpean con capullos perfumados de la palma de areca y le atan a la madre adoptiva. Después, madre e hijo(a) adoptivos se dirigen amarrados hasta el fondo de la casa y vuelven otra vez a la vista de los espectadores (*cf.* Frazer 38). Para Frazer, esta práctica es un ritual mágico que tiene como fin establecer un lazo de parentesco entre las dos personas por medio de la imitación gráfica del parto (*cf. ibd.*). Mientras que, desde un punto de vista expresivista,<sup>22</sup> este rito podría interpretarse, en cambio, como un símbolo del vínculo de adopción.

---

<sup>22</sup> Para una interpretación distinta de la posición de Wittgenstein en las *Observaciones*, véase: DeSmith.

Con respecto a este punto, sin embargo, no me resulta claro que se trate de dos ámbitos tan manifiestamente diferenciados. Cuando se llevan a cabo operaciones mágicas que involucran un enfermo, ¿simplemente se *expresaría* con ello el deseo de que recupere su salud? o ¿la conducta en cuestión estaría dirigida a incidir sobre la enfermedad?, ¿el uso de amuletos simplemente *expresa* el deseo de permanecer a salvo? Frazer relata una compleja práctica de los hindúes antiguos: un sacerdote daba a un enfermo de ictericia agua en la que había echado pelos de un toro rojo y vertía, a su vez, agua sobre el lomo del toro para que el enfermo bebiera las gotas que escurrían (*cf.* Frazer 39). En mi opinión, se podría sostener que en este caso no hay un límite claro entre un carácter expresivo y uno instrumental. El sacerdote embadurnaba de pies a cabeza con cúrcuma (una planta amarilla) al icterico, lo acostaba sobre una cama a cuyos pies amarraba tres pájaros amarillos y después vertía agua sobre el paciente, lavándole la papilla amarilla “[...] con lo que era seguro, afirma Frazer, que la ictericia se marcharía a las aves atadas” (*ibid.*). Ahora bien, dado que justamente se acusa a Frazer de concebir y presentar las prácticas mágicas desde un punto de vista instrumental (lo que, efectivamente, Frazer hace<sup>23</sup>), podría pensarse que incurro en una petición de principio al intentar mostrar el posible carácter instrumental de una práctica mediante ejemplos tomados de *La rama dorada*. Sin embargo, elegí este ejemplo porque, en mi opinión, el uso medicinal de la magia devela con frecuencia cierta ambigüedad entre lo simbólico y lo instrumental.

Wittgenstein lleva aún más lejos su idea de que el carácter de la magia no es instrumental sino expresivo y sostiene que las acciones religiosas como la del sacerdote rey no son distintas en género de las acciones religiosas genuinas actuales (*cf.* Wittgenstein 1997 147). Lo anterior supondría, entonces, que las prácticas religiosas de un cristiano contemporáneo, por ejemplo, tendrían también un carácter puramente expresivo, pero, de hecho, muchos creyentes que rezan pidiendo a Dios un milagro realmente esperan uno. Incluso podría afirmarse que alguien que no cree en la posibilidad de la intervención divina, presumiblemente, no rezaría pidiendo intercesión. En una cultura católica como la nuestra, por ejemplo, las plegarias de súplica no siempre están guiadas por la concepción de “Hágase Tu voluntad” (Mateo 6:10); no siempre el creyente que reza por algo lo hace liberándose de la dependencia que tiene respecto de aquello por lo cual suplica, reconociendo, para valerme de una bella formulación de Winch, su completa dependencia de Dios, distinta de cualquier dependencia que el creyente pueda tener sobre el resultado, justamente porque Dios es eterno y el resultado contingente (*cf.* Winch 1964 320). Sino que muchas veces el creyente sí concibe las oraciones de súplica como un medio de influenciar el resultado deseado. Las plegarias de súplica a veces están guiadas por el “Pedid, y se os dará” (Mateo 7:7). Basta pensar, por ejemplo, en las personas que ofrecen penitencias mortificadoras a Dios *solo* en caso de que un deseo les sea concedido, como un gesto de agradecimiento, como si se tratara

---

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo, Frazer (33).

de una especie de intercambio o negocio. De manera que el carácter instrumental de este tipo de prácticas resulta más o menos claro.

G. E. Moore presenta una versión matizada de esta crítica de Wittgenstein sobre el carácter expresivo simbólico de las prácticas mágicas, cercana a la interpretación que ofrece Meléndez (cf. 178-179). De acuerdo con Moore, con respecto a *La rama dorada*, Wittgenstein insistía en que constituye un error suponer que solo hay *una* razón (motivo) por la cual las personas llevan a cabo determinada acción; Frazer cometería este error al sostener, *p. e.* que la gente “primitiva” apuñala una efigie que representa a alguien en particular con el propósito de herir a la persona en cuestión, puesto que, de acuerdo con Wittgenstein, la gente *no siempre* alberga esa “falsa creencia científica”, de manera que se podrían tener razones muy distintas para apuñalar la efigie. Por otro lado, según Moore, Wittgenstein estaba interesado en resaltar cuán equivocado resulta suponer que el motivo es *siempre* obtener algo útil (cf. Moore 19). No obstante, dado que Wittgenstein sostiene que “[...] la magia se apoya *siempre* en la idea del simbolismo y del lenguaje” (1997 147, énfasis añadido), considero importante plantear estas dificultades para recordar que no se debe asumir sin más que las prácticas mágicas se apoyan *siempre* ni en el carácter simbólico que les imputa Wittgenstein, ni en el carácter instrumental que les atribuye Frazer. De modo que, en mi opinión, resulta igualmente equivocado suponer que el motivo es *siempre* obtener algo útil, que asumir que el motivo es *siempre* expresivo.

## 2.4 La impertinencia de las explicaciones

Pero la crítica de Wittgenstein va más allá: la idea misma de explicar una práctica como la sucesión en el sacerdocio de Diana es, según este filósofo, equivocada (cf. 1997 144). Embarcarse en una explicación estaría fuera de lugar porque basta ensamblar correctamente lo que se sabe, sin añadir nada más, para que surja la satisfacción que se intentaba conseguir mediante la explicación (cf. *id.* 146). Para Wittgenstein, la explicación de Frazer no nos satisface, toda vez que cuanto el antropólogo “[...] comienza contándonos la historia del rey del bosque de Nemi, lo hace en un tono que muestra que siente, y quiere hacernos sentir, que aquí sucede algo extraño y terrible” (*ibd.*), pero comparada con esta impresión que nos produce el acontecimiento descrito, una explicación como la que ofrece Frazer es demasiado insegura, según entiendo, en el sentido de que las explicaciones son siempre hipotéticas. De manera que así como una explicación hipotética de su estado no ayudaría a alguien angustiado por amor, una *explicación* del sacerdocio de Nemi no nos tranquiliza (cf. *ibd.*). Wittgenstein sostiene que la pregunta “¿por qué sucede esto?” se responde apropiadamente diciendo: “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”. (*ibd.*). Debo confesar que esta afirmación me resulta extraña, sobre todo en el caso particular de lo terrible,

ya que uno estaría tentado a sostener que es justamente el carácter terrible del acontecimiento lo que hace tan desconcertante su existencia. No obstante, creo que Wittgenstein quiere decir en este oscuro pasaje que, en lugar de establecer el origen histórico de la práctica, lo que nos interesa es entender qué sentimientos y pensamientos la dotan de profundidad, por qué nos impresiona del modo en que lo hace. En ese sentido, según Wittgenstein, ante ciertos actos que nos parecen extraños y terribles, por ejemplo, lo único que podemos hacer es *describirlos* y decir: “así es la vida humana” (*cf. ibd.*).

Con respecto a las inquietudes etnológicas, Wittgenstein privilegia un método descriptivo sobre uno explicativo. Así pues, ante una perplejidad como la que produce el regicidio sistemático en Aricia, lo que se necesitaría, según Wittgenstein, es una buena comparación o incluso un buen sinónimo o símil; lo cual, como bien aclara Bouveresse, no quiere decir que se trate de un sinónimo verbal para una expresión mental o gestual que ya tenemos (*cf. Bouveresse 59*). En consecuencia, Wittgenstein considera que si la narración del sacerdote rey de Nemi, por ejemplo, se coloca junto a la expresión “la majestad de la muerte”, podría verse que ambas son la misma cosa, es decir, sería evidente que la vida del sacerdote rey representa lo que se quiere decir con esa frase o que aquel afectado por la majestad de la muerte solo puede darle expresión mediante una vida como esa (*cf. Wittgenstein 1997 146*). Considero que Wittgenstein se refiere a que la muerte del sacerdote rey es majestuosa y terrible justamente porque se trata de un rey, esto es, alguien majestuoso. Esta comparación no constituye, reconoce Wittgenstein, una explicación, sino que tan solo coloca un signo en lugar de otro o una ceremonia en lugar de otra (*cf. ibd.*), pero, en todo caso, Wittgenstein no busca una explicación. Como vimos, para Wittgenstein, el criterio de una buena descripción es que digamos: “sí, es eso” o “me doy cuenta” (*cf. Bouveresse 59*). Piénsese, por ejemplo, en aquellos títulos de obras cuya intención es más o menos descriptiva. Si tomamos conciencia del título después de conocer la obra, podemos decir: “¡sí, se trata justamente de eso!”, como si encontráramos la palabra justa, o también podemos decir algo como: “¡ese título no tiene nada que ver!” (*cf. id. 60*).

Pero ¿por qué, exactamente, serían improcedentes las explicaciones? Frank Cioffi señala cierta ambigüedad en la crítica de Wittgenstein respecto de la impertinencia del discurso empírico. Wittgenstein considera el discurso empírico una intrusión en ámbitos tan disímiles como los *explananda* psicoanalíticos (sueños, chistes) el significado y origen de prácticas rituales, y nuestras reacciones a objetos estéticos (*cf. Cioffi 337*). Al respecto, resulta importante indicar que, según Cioffi, en el curso de su “aparente menoscabo” del conocimiento empírico, Wittgenstein se vale del contraste entre explicar un evento y llegar a entender qué sentimientos y pensamientos lo dotan de profundidad, y por qué nos produce la impresión que nos produce; así, *p. e.* el contraste entre explicar, por un lado, por qué tiene lugar una práctica ritual como los festivales de fuego de Beltane en la que se simula que se quema a una persona y, por otro lado, entender por qué dicha práctica nos produce cierta

impresión (*cf. ibd.*). De modo que cuando Wittgenstein sostiene que nos comprometemos con el discurso empírico cuando este no es lo apropiado, puede referirse a que al formular preguntas que se resuelven de manera satisfactoria mediante la reflexión, nos comprometemos con investigaciones empíricas irrelevantes o, en cambio, a que pese a que nuestro discurso puede ser apropiado para las preguntas a las que se dirige, dichas preguntas son equivocadas (*cf. ibd.*). El filósofo vienés pasa de cuestionar la congruencia entre la pregunta formulada y la respuesta ofrecida a cuestionar el interés comparativo de las preguntas mismas. Según Cioffi, Wittgenstein acusa a Frazer tan solo del segundo error: haberse planteado las preguntas equivocadas. Yo considero, en cambio, que la objeción de Wittgenstein es lo suficientemente ambigua como para poder afirmar que lo acusa de ambos, puesto que, Wittgenstein sugiere que cuando Frazer introduce el misterio del sacerdocio de Diana con unas palabras que indican que se trata de algo raro y terrible, parecería plantear una inquietud con respecto al *sentido* que tiene la práctica para nosotros, inquietud que, no obstante, pretende abordar mediante explicaciones históricas que dan cuenta de manera hipotética del origen del rito, pero no de su sentido ni de la impresión que nos produce. De manera que Wittgenstein sí parecería imputarle a Frazer cierta incongruencia entre la pregunta que se plantea y la respuesta que ofrece.

¿Cuál es, entonces, la pregunta que se formula Frazer? Encuentro del todo acertada la impresión de Wittgenstein, según la cual cuando Frazer plantea el misterio del rey del bosque de Nemi utiliza un tono que muestra que siente que se trata de algo extraño y terrible.<sup>24</sup> Según Wittgenstein, el interrogante que Frazer se propone responder es: “¿por qué sucede esto?”. Ya en el primer renglón del prefacio de *La rama dorada*, Frazer anuncia que la principal aspiración de su libro es “[...] explicar la ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio de Diana en Aricia” (Frazer 11). Más adelante, plantea el problema en estos términos: ¿por qué razón se produjo esta práctica extraña? (*cf. id.* 24). Por lo que también estimo muy apropiada la forma en la que Wittgenstein presenta la pregunta de Frazer. Como vimos, para Wittgenstein lo importante es aclarar por qué la práctica nos impresiona del modo en que lo hace y, en este sentido, es claro que la respuesta histórico-causal de Frazer resultaría inapropiada, pero ¿en qué sentido sería también inapropiada la pregunta misma? De acuerdo con Meléndez, la pregunta sería inapropiada porque es una manera engañosa de expresar la

<sup>24</sup> En las primeras páginas de *La rama dorada*, Frazer se refiere al sacerdote rey con estas bellas palabras: “Su figura ensombrecería el hermoso paisaje a los sencillos y piadosos peregrinos que se dirigían al santuario, como una nube de tormenta velando el sol en un día luminoso. El ensueño azul de los cielos italianos, el claroscuro de los bosques veraniegos y el reflejo de las aguas al sol, concordarían mal con aquella figura torva, siniestra. Mejor aún nos imaginamos este cuadro como lo podría haber visto un caminante retrasado en una de esas lúgubres noches otoñales en que las hojas caen incesantemente y el viento parece cantar un responso al año que muere. Es una escena sombría con música melancólica: en el fondo la silueta del bosque negro recortada contra un cielo tormentoso, el viento silbando entre las ramas, el crujido de las hojas secas bajo el pie, el azote del agua fría en las orillas, y en primer término, yendo y viniendo, ya en el crepúsculo, ya en la oscuridad, destácase la figura oscura, con destellos acerados cuando la pálida luna, asomando entre las nubes, filtra su luz a través del espeso ramaje” (Frazer 24).

inquietud que la suscita, puesto que “[...] puede interpretarse como expresando inquietudes bien diferentes, por ejemplo, la curiosidad histórica de saber por qué llegaron estas personas a practicar esta costumbre” (Meléndez 175); es decir, sería engañosa o ambigua porque no formula con claridad la inquietud sobre por qué la práctica nos impresiona de la manera que lo hace. Hay dos posibilidades: i) Wittgenstein nos pide que asumamos que la segunda inquietud es la verdadera pregunta de Frazer. En ese caso, lo que *realmente* interesaría a Frazer es aclarar la impresión que nos produce el fenómeno y no *explicarlo*, por lo que su método explicativo sería inapropiado y lo adecuado sería describir la práctica “ensamblando correctamente” lo que se sabe. ii) Independientemente de lo que le interesa a Frazer y de lo que intentó responder de hecho, la pregunta que vale la pena plantear, para disipar las perplejidades que la práctica suscita, es por qué nos impresiona de cierta forma (*cf. ibd.*).

Con respecto a la primera posibilidad, vale la pena resaltar que, de acuerdo con Cioffi, Wittgenstein no sostiene que este tipo de fenómenos requiera únicamente una explicación de sentido, sino más bien que los propósitos de Frazer con respecto al tema están divididos. Quizá Frazer se malentendió a sí mismo. Para saber si un problema que exige reflexión en términos de relaciones internas ha sido confundido con un problema que demanda más información empírica basta, según Cioffi, con que, ante la sugerencia del posible malentendido o ante la explicación de sentido misma, la persona diga algo como: “Eso es lo que en realidad quería” (*cf. Cioffi 350*). Pero, ¿diría Frazer eso? En mi opinión, probablemente no. La peculiaridad de la práctica del sacerdocio de Nemi, su carácter trágico y sobrecogedor, constituyeron para Frazer, estoy de acuerdo, motivos para interesarse en el tema (*cf. Frazer 24*). Sin embargo, un interés inicial puede conducir al planteamiento de preguntas que uno mismo considera relevantes, pero desde otra perspectiva, *p. e.* una histórica, lo cual no es necesariamente problemático.

La segunda posibilidad también plantea dificultades. De acuerdo con Meléndez, ninguna de las objeciones de Wittgenstein implica que sea imposible o equivocado, por sí mismo, adelantar investigaciones históricas o genéticas sobre este tipo de prácticas. Solo sería erróneo si lo que se busca es resolver perplejidades sobre cómo y por qué nos impresionan. Sería errado también en el caso de que se busque dar expresión clara a los pensamientos y sentimientos que dichas prácticas nos provocan. Pero, ya que Frazer no se planteó explícitamente esta pregunta, lo que Wittgenstein le reprocharía es no haberse planteado la cuestión que él mismo considera relevante (*cf. Meléndez 176*). No obstante, como bien señala Meléndez, hallar razones objetivas que permitan justificar por qué un antropólogo debe interesarse por una pregunta sobre el sentido de las prácticas más que por cuestiones sobre su origen histórico supone dificultades (*cf. ibd.*).

¿Por qué la pregunta de Wittgenstein por dónde reside el carácter terrible y profundo de la práctica sería la única apropiada?, ¿por qué sería inapropiado interesarse, *p. e.* en qué cosa

de relevancia explicativa ocurrió para que llegara a desarrollarse una costumbre sacerdotal como la de Nemi, sin paralelo en la Antigüedad clásica? Por otro lado, si bien es cierto que una hipótesis no tranquilizaría a alguien atormentado por una impresión de desasosiego, ¿qué razones tenemos para creer que una comprensión de los pensamientos y sentimientos que dotan de profundidad a cierta práctica nos tranquilizará?, ¿por qué nos tranquilizaría más comprender lo que hace terrible la práctica que aprender cómo se originó? (cf. Cioffi 354), ¿en qué sentido resulta más tranquilizadora una explicación de sentido que una explicación histórica? A continuación, profundizaré en estas preguntas.

## 2.5 “Y así apunta el coro hacia una ley secreta”

Como indiqué más arriba, Wittgenstein estima que estaría fuera de lugar plantear una explicación histórica como la propuesta por Frazer, porque basta “ensamblar correctamente lo que se sabe”, sin añadir nada más, para que surja la satisfacción que se intentaba conseguir mediante la explicación (cf. Wittgenstein 1997 146). De acuerdo con Wittgenstein, la explicación histórica, *i. e.* la explicación como una hipótesis de desarrollo, es solo *una* manera de ensamblar y exponer los datos. Otra forma de hacerlo consiste en verlos en su relación mutua y conectarlos en una concepción general no histórica, es decir, una que no tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal (cf. *id.* 151). El modo de ver las cosas, que consiste en agrupar el material fáctico en una “representación perspicua”<sup>25</sup> facilita, según Wittgenstein, la comprensión de un fenómeno, puesto que comprender constituye justamente “ver las conexiones”. En este sentido, es crucial encontrar los que Wittgenstein denomina “eslabones conectantes”, para llamar la atención sobre la semejanza entre los hechos (cf. *ibid.*). La comprensión requeriría eslabones que conecten los fenómenos entre sí, mediante vínculos internos o de sentido. Resulta notable el que, en ocasiones, Wittgenstein use la expresión “ver de manera perspicua” o “sinópticamente” como un sinónimo de “entender” (Wittgenstein 2009 §§125 y 265). El autor propone un ejemplo muy bello: cuando se ilustra una relación interna entre el círculo y la elipse afirmando que una elipse se convierte gradualmente en círculo, no se pretende sostener que determinada elipse se originó de hecho, históricamente, a partir de un círculo (lo cual constituiría una hipótesis evolutiva), sino hacernos ver la conexión formal entre ambas figuras (cf. Wittgenstein 1997 151-152). En palabras de Meléndez, la representación perspicua a la que hace referencia Wittgenstein “[...] no revela relaciones causales, sino que hace claramente visibles relaciones de naturaleza formal o conceptual” (Meléndez 181). Un ejemplo permite ilustrar lo anterior: como señalé

<sup>25</sup> *übersichtliche Darstellung*, en alemán. *Darstellung* significa “representación”, “presentación”, “exposición” y *übersichtliche* quiere decir: “fácil de abarcar con la vista”, “claro”. *Übersichtliche* es un adjetivo que proviene del sustantivo *Übersicht*, que significa, a su vez, “visión general” o “visión de conjunto”, “síntesis”, “resumen”. A menudo se traduce *übersichtliche Darstellung* como “cuadro de conjunto”. Pero, puesto que *Übersichtstafel* significa “cuadro sinóptico” y *Übersichtskarte*, “mapa sinóptico” (*i. e.* un mapa a pequeña escala que representa sin detalles un área grande), esta expresión se traduce usualmente como “representación sinóptica”. Aquí usaré indistintamente “representación sinóptica” y “representación perspicua”.

previamente, en contraste con Frazer, Wittgenstein considera que lo característico del “hombre primitivo” es que no actúa guiado por opiniones (*cf.* Wittgenstein 1997 153); los ritos son, para Wittgenstein, del mismo género de acciones como dar un puñetazo a la mesa para desahogar la cólera. Una acción de este tipo no está fundada en que la persona crea que la mesa tiene la culpa o que golpearla servirá de algo y, por esta razón, Wittgenstein denomina a estas conductas “instintivas”. En este sentido, una explicación histórica que dijera, *p. e.* que los antepasados del que golpea la mesa creían que ese comportamiento servía de algo, sería vana, una “suposición superflua que no explica nada”, puesto que no hace falta sino constatar la semejanza del acto con un castigo para captar su significado. De modo que la claridad deseada se obtendría al conectar el fenómeno con un instinto que uno mismo posee (*cf. ibd.*).

La noción de representación sinóptica aparece pocas veces en los escritos de Wittgenstein: de manera directa se encuentra en sus *Observaciones* y en *Investigaciones filosóficas* (§122); de forma indirecta se halla también en los párrafos 92 y 125 de las *Investigaciones*. Sin embargo, estos breves pasajes llaman la atención debido a la importancia que Wittgenstein concede allí al método de representación sinóptica: “[e]l concepto de representación perspicua, afirma, 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.)” (Wittgenstein 1997 151). No obstante, si bien lo considera “fundamental”, Wittgenstein no profundiza mucho en este concepto y ofrece pocos ejemplos. De hecho, cuando hace referencia a las representaciones sinópticas en las *Observaciones* solo afirma:

«Y así el coro señala una ley secreta»<sup>26</sup>, 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*». (Wittgenstein 1997 151)

Así pues, la idea general a la que apuntan los hechos puede presentarse a partir de una hipótesis evolutiva o histórica (como procede Frazer) o de manera no evolutiva, valiéndose de un esquema de ceremonia religiosa análogo al esquema de una planta. Con esto Wittgenstein hace referencia al método morfológico desarrollado por Goethe en *La metamorfosis de las plantas* y al concepto goethiano de *Urpflanze* o “protoplantá”, el tipo de planta floral por excelencia, a partir del cual, según Goethe, es posible pensar en todas las formas de plantas. Este tipo de explicación goethiana no es evolutiva, puesto que la conexión entre la “protoplantá” y cada planta particular es interna, no genética. La “ley secreta” puede,

---

<sup>26</sup> La frase entre comillas corresponde a uno de los versos iniciales del poema de Goethe “La metamorfosis de las plantas”: “Te desconcierta, amada, la mezcla infinita/ de esta multitud de flores en torno al jardín/ Escuchas muchos nombres y siempre suprime/ con bárbaro sonido el uno al otro. Similares son/ todas las formas, pero ninguna es igual a otra/ Y así apunta el coro hacia una ley secreta”.

además, presentarse simplemente reuniendo los datos en una representación perspicua. Así mismo, Wittgenstein sostiene que podría considerarse que la manera en que Frazer agrupa los datos en *La rama dorada* apunta hacia una “ley secreta”. Sin embargo, esta afirmación puede interpretarse de dos maneras: por un lado, puede querer decir que Frazer *de hecho* agrupa los datos con el propósito de que las similitudes entre las prácticas que narra señalen una ley secreta o, por otro lado, puede significar que el modo en que Frazer colecciona los hechos podría leerse como aludiendo a una ley secreta, aunque esta nunca haya sido su intención.

### 2.5.1 Las explicaciones causales y el sentido de las prácticas rituales

¿En qué sentido la forma en que Frazer agrupa los datos en *La rama dorada* apunta, como sugiere Wittgenstein, hacia una “ley secreta”? Como indiqué en la primera sección de este capítulo, bajo el presupuesto de que las mentes humanas de todos los lugares y tiempos comparten aspectos fundamentales, Frazer se propone plantear una hipótesis que explique el origen del sacerdocio de Diana por analogía con aquellos motivos que dieron lugar a prácticas semejantes. Así pues, el antropólogo escocés presenta un sinnúmero de prácticas religiosas y mágicas llevadas a cabo por pueblos de todas partes del mundo con el fin de señalar rasgos similares entre ellas que indiquen, a su vez, que ciertos motivos han operado extensamente en las sociedades humanas. De modo que, en mi opinión, Frazer *de hecho* agrupa los datos *con el propósito* de que las similitudes entre las prácticas que narra señalen un motivo común, traza las líneas que unen los rasgos comunes e, incluso, si bien no de modo sistemático y consistente, vincula dichos rasgos comunes con los sentimientos y pensamientos de los lectores de su tiempo. Así pues, tanto Wittgenstein como Frazer ven semejanzas entre el sinnúmero de prácticas que conforman *La rama dorada*, pero para cada autor estas semejanzas responden a motivos distintos: mientras que para Wittgenstein, dichas prácticas guardan un parecido formal entre sí, para Frazer, la semejanza se debe a un origen común o un motivo psicológico compartido por las personas que las llevan a cabo, es el “[...] efecto de causas similares actuando de igual modo sobre la constitución semejante de la mente humana en los diferentes países y bajo distintos cielos” (Frazer 444). Por esta razón, Frazer considera que las semejanzas deben mostrarse histórico-causalmente.

¿Dónde residiría, entonces, el error de Frazer? A pesar de la ambigüedad de las críticas de Wittgenstein, intentaré ofrecer un balance de lo que considero su actitud general frente al proyecto de Frazer. A grandes rasgos, Wittgenstein le reprocha a Frazer cierta inconsistencia, ya que a pesar de que el antropólogo plantea el misterio del rey del bosque en términos que reflejan perplejidad y una inquietud sobre el sentido de la práctica de sucesión, se plantea explícitamente una pregunta sobre el origen de dicha práctica y se propone explicarla en términos históricos causales. Ahora bien, con este propósito, Frazer ensambla una cantidad abrumadora de datos, pero no en una “representación perspicua”, dado que el antropólogo

escocés buscaba explicar *causalmente* la práctica, por lo que más que “ensamblar correctamente lo que se sabe, sin añadir nada más”, propone teorías sobre los principios rectores de la magia (teorías que, como indiqué previamente, Wittgenstein considera producto de un error categorial) y presenta los datos en términos evolutivos. Así pues, creo que, para Wittgenstein, el problema sería, primero, que Frazer no se plantea la pregunta y el propósito que él considera valen la pena y, segundo, que aun cuando Frazer acierta al presentar los datos señalando las semejanzas entre las prácticas, se confunde respecto del alcance explicativo que este tipo de presentación tiene, por lo cual no logra aclarar el sentido de la práctica de manera consistente. En otras palabras, creo que la insatisfacción de Wittgenstein radica en que, al ordenar los hechos en un sistema, que el filósofo vienés considera unilateral y basado en prejuicios, Frazer impide a los lectores contemplarlos de manera sinóptica, sacar sus propias conclusiones a partir de esos hechos.

Ya me he referido más arriba al problema de si Frazer se plantea o no la pregunta que realmente vale la pena, inconveniente no menor, dado que Wittgenstein parecía juzgar a un pensador más por la calidad de sus preguntas que la de sus respuestas. Ahora me concentraré en si acaso Frazer fracasa en aclarar el sentido de la práctica. Quisiera profundizar en este asunto mediante el ejemplo de la fiesta de Beltane. Wittgenstein sostiene que en este caso parece que aquello que dota a la práctica de profundidad sería su conexión con la idea de quemar a una persona. Esta conexión es interna y, por lo tanto, es independiente de si, en efecto, hace muchos años se quemaban o no personas en Beltane. Con “conexión”, Wittgenstein haría referencia, más bien, a cierta semejanza, un “espíritu común” y no a un vínculo causal (*cf.* Meléndez 181). Es importante aclarar que, en todo caso, tampoco se trata de una esencia común que compartirían los fenómenos. Para el autor es claro que es en virtud de la naturaleza interna de la práctica moderna que la percibimos como siniestra “[...] y los hechos que conocemos acerca de los sacrificios humanos solo *nos indican la dirección en la que hemos de contemplarla*” (Wittgenstein 1997 157, la cursiva es mía). Ahora bien, con “naturaleza interna”, Wittgenstein se refiere a las circunstancias en medio de las cuales se lleva a cabo la fiesta, es decir, no se refiere, propiamente, a las actividades realizadas en la fiesta, sino al “espíritu” de esta, del que, según Wittgenstein, puede darse cuenta si se describe el tipo de gente que participa en la celebración, su carácter, sus maneras, la clase de juegos que llevan a cabo, etc. (*cf. ibd.*). En otras palabras, el comportamiento de sus participantes mostraría por sí mismo el significado sacrificial de la práctica, sin necesidad de evidencia empírica sobre el origen histórico del evento. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya un sentido o un espíritu de la práctica inherente y completamente determinado por los detalles del ritual y el comportamiento de sus participantes (*cf.* Meléndez 183). De modo que, a pesar de lo que sugiere la expresión, con “naturaleza interna” Wittgenstein no se refiere a algo que refleje la naturaleza o esencia de la práctica, sino, más bien, a aquello que hace que la práctica sea lo que es *para nosotros* (*cf. id.* 183-184).

De acuerdo con Cioffi, Lévi-Strauss describió los rituales primitivos como “reflejos distorsionados de una imagen familiar”; si este es el caso, afirma Cioffi, es posible preguntar con respecto a un ritual como el de Beltane o el del sacerdocio de Nemi: ¿de qué imagen familiar son un reflejo distorsionado? (cf. Cioffi 349). Sin embargo, esto no quiere decir que se intente resolver preguntas históricas a partir de un método *a priori*. Cioffi no se detiene a explicar por qué, pero creo que se puede evadir esta objeción señalando que lo que se pretende lograr mediante la representación perspicua, *i. e.* aclarar el sentido de una práctica, no es una cuestión histórica puesto que, aunque se probara históricamente el origen de una práctica y su derivación de un rito siniestro, es posible que en la actualidad la práctica no tenga nada de siniestro, que haya desaparecido el sentido horroroso al que solía asociarse, en cuyo caso su profundidad residiría en pensar el origen que, de todas maneras, podría ser inseguro (cf. Wittgenstein 1997 158). Lo que le interesa resaltar a Wittgenstein es que una explicación histórica que derive la práctica de otra que se realizaba en el pasado (como procede Frazer) no da cuenta del sentido profundo de la práctica, de su carácter siniestro, porque lo siniestro no reside en que la práctica haya ocurrido así (puesto que quizá no se desarrolló de esa manera en lo absoluto), sino en el hecho de que la práctica actual sugiere esa conexión. De modo que así nos equivocáramos sobre su origen, el festival de Beltane seguiría siendo siniestro. Así pues, el carácter siniestro se aclararía mostrando la conexión interna entre la práctica actual y una práctica siniestra. Es decir, mientras que no estamos seguros de que la explicación histórica llevada a cabo por Frazer es correcta, habría algo con respecto al significado de los festivales de fuego sobre lo cual todavía podemos estar seguros, *viz.* la conexión conceptual entre la práctica actual y una práctica sacrificial siniestra. De modo que una explicación genealógica no podría aclarar el significado que la práctica tiene *para nosotros*, por qué nos parece lúgubre, graciosa, majestuosa, *etc.* En este sentido, para comprender, *p. e.* de dónde viene lo profundo y siniestro de los sacrificios humanos no basta con conocer la historia de las acciones externas, ya que somos nosotros los que adscribimos este carácter a los sacrificios humanos a partir de una experiencia interior (cf. *id.* 159). Se trataría aquí de eventos que poseen una significación o un valor que trasciende sus características físicas observables, dichos fenómenos dependen de cómo los vemos, de la actitud que adoptamos frente a ellos, de lo que significan para nosotros (cf. Meléndez 171). De acuerdo con Wittgenstein, quien quiera impresionarnos con el relato de la fiesta de Beltane no necesitaría, en modo alguno, mencionar la hipótesis de cómo esta se originó, sino tan solo enseñarnos el material que conduce a dicha hipótesis y no decir nada más (cf. Wittgenstein 1997 160). En contraste, Frazer no busca impresionar con el relato de los festivales de fuego, sino que aborda este tema con el fin de explicar un elemento central del mito de Bálder y la relación de este con el roble.

Según Wittgenstein, es posible calcular la magnitud del error de las explicaciones de Frazer por el hecho de que “[...] uno podría inventar perfectamente prácticas primitivas y sería una causalidad que no se encontrasen realmente en alguna parte” (Wittgenstein 1997 148). Para

Wittgenstein, las explicaciones de Frazer no serían explicaciones en lo absoluto si no apelaran a una tendencia en nosotros mismos. Es decir, estas prácticas no podrían ser explicadas si, en cierto modo, no nos resultaran comprensibles y naturales de antemano. Así pues, Wittgenstein considera que el principio que regula estas prácticas es más general de lo que Frazer supone y está tan presente en nuestras almas que nosotros mismos podríamos imaginar todas las posibles instancias que adopte (*cf. ibd.*). Dejando a un lado el hecho de que un trabajo creativo de este tipo sería profundamente especulativo, quisiera señalar que Frazer parte justamente del presupuesto de una “ semejanza esencial ” de la mente humana, esto es, del presupuesto de que los principios que regulan estas prácticas se encuentran también en nuestra forma de pensar. En mi opinión, Frazer aspira a que el parecido entre las prácticas *reales* que presenta en su estudio sirva de prueba o testimonio de dicho presupuesto. Mientras que si se sencillamente se inventaran las prácticas, el presupuesto de principios o formas de pensamiento transversales a toda la humanidad no sería puesto a prueba.

No obstante, Wittgenstein insiste en esta idea: dado que las distintas prácticas expuestas por Frazer no muestran una derivación de una a partir de otra sino un espíritu común, según el filósofo, “[...] uno podría inventar todas estas ceremonias y el espíritu desde el que se las inventa sería justamente su espíritu común” (Wittgenstein 1997 161). La idea de Wittgenstein es, según Bouveresse, que lo decisivo es aprehender correctamente los vínculos, transiciones y transformaciones, comprender cómo se pasa de un elemento a otro en un conjunto estructurado, por lo que un elemento ficticio tendría el mismo efecto de inteligibilidad que uno real (*cf. Bouveresse 97*). Sin embargo, como he señalado antes, lo que Frazer busca no es propiamente derivar una práctica a partir de otra, sino formular una hipótesis sobre qué tipo de motivos dio origen a la práctica que desea explicar mediante analogía con otras instituciones semejantes. Además, con lo anterior Wittgenstein estaría sugiriendo que la profusa documentación exótica de Frazer resulta, en un sentido, irrelevante. Pero considero que el hecho de que los datos sean auténticos es relevante para el sentido que la práctica gana para nosotros en virtud de ellos. La práctica podría parecernos *más* terrorífica si, por ejemplo, con base en datos históricos, sabemos que es una repetición metafórica de una práctica antigua en la que tenía lugar un sacrificio humano real. Puesto que también es posible que la práctica actual se presente de forma tal que no sea clara su significación sacrificial, puede que el origen de la práctica revele este significado y la dote de un nuevo sentido. Así, por tomar un ejemplo de Wittgenstein, si en determinada fiesta se acostumbra que unas personas cabalgan sobre otras, solo se vería en esta práctica una forma de transporte que recuerda la tradición de montar caballos; en cambio, si supiéramos que entre ciertos pueblos existía la costumbre de usar a los esclavos como animales de montar y celebrar así fiestas, veríamos en la práctica actual algo más profundo y menos inocente (*cf. Wittgenstein 1997 157*). Por lo tanto, el origen histórico de una práctica puede transformar o, en todo caso, incidir en el significado que esta tiene para nosotros y por eso considero deseable insistir en la pertinencia del método genealógico frazeriano.

Para Wittgenstein, la razón por la cual las explicaciones en términos históricos no explican nada por sí mismas es que tienen la tendencia “[...] a hacer depender el sentido, que no puede ser realmente hipotético, de un elemento completamente hipotético” (Bouveresse 98). De acuerdo con Bouveresse, Wittgenstein consideraba que no son las modalidades históricas y la evolución de un uso las que dan cuenta de su significado, sino que su significación propia es la única que puede dar cuenta de su existencia histórica (*cf. ibd.*). No obstante, una indagación histórica como la de Frazer no pretende hacer depender el sentido de algo hipotético, sino conjeturar, con base en datos históricos, qué sentido tenía la práctica para las personas que la realizaban, lo cual, teniendo en cuenta que los sentidos de las prácticas dependen del contexto específico en que estas se desarrollan, me parece una pretensión legítima. Como he señalado más arriba, Frazer buscaba una explicación *causal*, en el sentido específico de qué motivos, instituciones, razones y creencias dieron origen a esta costumbre de regicidio sistemático en Aricia. Puesto que no contaba con datos históricos que le permitieran explicar causalmente el origen de dicha costumbre, Frazer optó por elaborar una hipótesis plausible y clara mediante la analogía con otras prácticas. Ahora bien, tal como lo he reconstruido, el problema de Wittgenstein con este proyecto es, en primer lugar, que Frazer no se plantea la pregunta y el propósito que él considera valiosos y, en segundo lugar, que aun cuando Frazer presenta los datos de una manera que hace evidente la semejanza entre los ritos, se confunde con respecto al alcance explicativo de este tipo de presentación, por lo cual no logra aclarar el sentido de la práctica apropiadamente. Espero haber ofrecido razones suficientes para considerar valiosa la pregunta histórica que se plantea Frazer. Sin embargo, haría falta preguntarse si la presentación frazeriana de los datos es o no capaz, por un lado, de dar cuenta de lo que motivó la práctica y, por otro lado (aunque Frazer nunca se planteó este propósito), de esclarecer el sentido de la práctica. Con respecto a lo primero, considero que Frazer logra plantear una hipótesis inteligible y plausible de los motivos que presumiblemente dieron lugar a la extraña sucesión en el sacerdocio de Diana. Con respecto a lo segundo, si bien, en mi opinión, resulta inapropiado juzgar los resultados de un trabajo con base en fines que su autor o autora no se han propuesto, estimo que la hipótesis de Frazer y todos los datos que ofrece para apoyarla permiten, incluso a un lector contemporáneo, reflexionar sobre las razones por las cuales esta práctica nos parece tan extraña y terrible.



## Conclusiones

¿Cuál es el método más apropiado para las disciplinas sociales?, ¿qué tipo de preguntas responden estas disciplinas?, ¿qué clase de explicaciones ofrecen?, ¿deben o no valerse de explicaciones causales para dar cuenta de las formas de vida que constituyen su objeto de estudio?, son algunas de las cuestiones que motivan este trabajo. Como he señalado antes, el propósito fundamental de esta tesis no es propositivo, es decir, aquí no intenté plantear una idea específica sobre cómo deberían proceder las disciplinas sociales o llegar a zanjar esta cuestión. Más bien, pretendía mostrar que se trata de un persistente problema no resuelto. Consideré que una manera conveniente de reflexionar acerca de si son o no pertinentes las explicaciones causales en los estudios sociales era poner en discusión los argumentos de dos posturas filosóficas distintas. En el primer capítulo, abordé las críticas que Winch presenta contra Weber, en la medida en que estas objeciones versan sobre las explicaciones causales en las disciplinas sociales y develan, así, la divergencia primordial entre dos maneras de comprender la naturaleza o el estatuto metodológico de dichas disciplinas. En el segundo capítulo presenté un debate complementario: intenté defender el proyecto de Frazer de las críticas que dirige en su contra Wittgenstein, porque, al estar concentrado en un estudio antropológico específico, este debate permite, en mi opinión, resaltar qué está en juego cuando se recurre a (o se prescinde de) explicaciones causales en la comprensión de una práctica humana específica.

En el primer capítulo vimos que Winch le objeta a Weber dar una explicación errónea del proceso de comprobación de la validez de las interpretaciones sociológicas del sentido de una práctica que están disponibles para el investigador. Según Winch, Weber considera que la forma apropiada de verificar esta hipótesis consiste en establecer leyes estadísticas basadas en la observación de lo que sucede. No obstante, para Winch, si una interpretación es mala, lo que se necesita es una mejor y no algo de otro tipo, puesto que, en todo caso, la compatibilidad de una interpretación con las estadísticas no prueba su validez. Al respecto, argumento a favor de la idea de Weber de que las interpretaciones del sentido de las prácticas deben ser contrastadas con la realidad, esto es, con los sentidos que *de hecho* atribuyen los agentes a sus actos, lo cual implica muchas veces el recurso a datos históricos y estadísticos. Así pues, argumento que Winch malentendió a Weber: contrario a lo que sugiere Winch, el

sociólogo no considera que la comprensión es algo “lógicamente incompleto” que debe ser complementado por un método totalmente diferente, sino que la observación y los datos estadísticos sirven como *control* de la interpretación ofrecida por el investigador social.

Así mismo, Winch critica a Weber su distinción entre aquella conducta que es sencillamente significativa (que el sociólogo alemán denomina “acción”) y aquella que es tanto significativa como social, puesto que, como vimos, para Winch, *todo* comportamiento significativo es social, en la medida en que el contexto social es el que dota de sentido a las acciones. Winch sugiere que, como consecuencia de esta confusión, en su crítica a Stammerl, Weber describe ocasionalmente las situaciones sociales mediante un lenguaje fisicalista incompatible con su noción de comprensión. En lo relativo a esta crítica, intento mostrar que Weber sí reconocía el carácter social de todo comportamiento significativo y que, no obstante, distingue entre acciones (en general) y acciones sociales con el fin investigativo de especificar qué tipo de comportamientos conciernen a la sociología. Sobre el recurso de Weber a un lenguaje fisicalista para referirse a situaciones sociales, procuro aclarar qué razones tiene el sociólogo alemán para valerse de este uso del lenguaje en el contexto específico de su crítica a Stammerl. Hacia el final del primer capítulo discuto la tesis wincheana de acuerdo con la cual las cuestiones relativas a los estudios sociales son formales o conceptuales y no empíricas, para lo cual profundizo en la idea de que insistir en la importancia que los datos empíricos puedan tener para las disciplinas sociales no necesariamente implica confundirlas con las ciencias naturales.

Ahora bien, como señalé en el segundo capítulo, Wittgenstein objeta a Frazer primero, que su representación de los puntos de vista mágicos y religiosos es insatisfactoria en virtud de su unilateralidad; segundo, que la pretensión misma de explicar las prácticas religiosas y mágicas es errónea; y, por último, que la manera apropiada de eliminar las perplejidades que nos producen ciertas prácticas es a través de una “representación perspicua” y no mediante explicaciones causales históricas. A grandes rasgos, estoy de acuerdo con la primera crítica: en mi opinión, es cierto que, en su estudio de las prácticas religiosas y mágicas, Frazer proyecta sobre las personas que realizan dichas prácticas motivaciones características de una cultura como la nuestra, ampliamente mediada por los logros y procedimientos de la ciencia. Así, por ejemplo, Frazer evalúa las prácticas mágicas y religiosas mediante criterios tomados de las ciencias naturales y presenta dichas prácticas como si se tratara de errores o conductas supersticiosas. Wittgenstein, por su parte, considera inapropiado aplicar a las prácticas mágicas la categoría de error y acierto mediante la cual operan las ciencias. Para el filósofo vienés, comprender estas prácticas nos exige familiarizarnos con las formas de vida de las cuales derivan su sentido. Además, Frazer imputa razones enteramente instrumentalistas a quienes llevan a cabo magia. En contraste, Wittgenstein opina que los ritos mágicos y religiosos tienen un carácter expresivo y no instrumental. Con respecto al carácter instrumental o expresivo de las prácticas mágicas, propongo un matiz: así como las prácticas mágicas y religiosas no siempre tienen una motivación instrumental, tampoco puede

atribuírseles siempre una naturaleza expresiva o simbólica. No obstante, dado que, en general, estoy de acuerdo con las objeciones de Wittgenstein, en la segunda sección del capítulo, “La estúpida superstición de nuestro tiempo”, me concentré únicamente en complementar estas críticas a Frazer mediante una analogía con las objeciones que Winch dirige contra Evans-Pritchard, en su ensayo “Understanding a Primitive Society”.

De acuerdo con la segunda crítica de Wittgenstein, la pretensión misma de explicar las prácticas religiosas y mágicas es errónea, puesto que, para que surja la satisfacción que se intentaba conseguir mediante la explicación, basta, según el filósofo, con ensamblar correctamente lo que se sabe, describir las prácticas, sin añadir nada más, o quizá valerse de un buen símil o comparación que permita esclarecer su sentido. Como señalo en la cuarta sección del capítulo, esta crítica es ambigua porque, en ciertos pasajes, el filósofo viene parece afirmar que Frazer se ha planteado una pregunta sobre el sentido de la práctica de sucesión en Nemi y sobre la impresión que esta práctica nos produce, de modo que la respuesta ofrecida por Frazer acerca del origen histórico causal de esta práctica sería incongruente. Mientras que, en otros pasajes, Wittgenstein parece sugerir que si bien Frazer se planteó una pregunta sobre el origen histórico de la práctica, esta pregunta es equivocada o irrelevante. En lo relativo a la primera posibilidad, aclaro el que, en mi opinión, era el propósito de Frazer, a saber, formular una hipótesis clara y probable del tipo de razones, motivos y creencias que dieron origen históricamente a la práctica de sucesión del rey del bosque. Así pues, Frazer se planteó una pregunta histórica para la cual ofreció una respuesta congruente y, según creo, bastante plausible. Sobre si acaso Frazer se planteó una pregunta irrelevante, señalo, por un lado, que no hay una manera objetiva de establecer el interés que pueda suscitar cada pregunta y, por otro, que Wittgenstein no ofrece razones suficientes para preferir su inquietud a la pregunta genealógica de Frazer.

En la quinta sección del capítulo, abordo la tercera objeción de Wittgenstein, íntimamente vinculada con la anterior, según la cual la manera apropiada de eliminar las perplejidades que nos producen ciertas prácticas es a través de una “representación perspicua” y no mediante explicaciones causales históricas. Al respecto argumento que, independientemente de si Frazer se propuso o no eliminar la perplejidad que nos produce una práctica como la de Nemi o como los fuegos de Beltane, una explicación del origen histórico de determinada práctica también puede aclarar el *sentido* que dicha práctica tiene para nosotros o incidir sobre el sentido que le atribuíamos a la práctica antes de conocer su origen y, en esa medida, ayudar a aclarar los posibles sentimientos que nos suscita la práctica en cuestión. En otras palabras, no creo que Wittgenstein desprecie las investigaciones históricas en general. Como apunta Meléndez, este tipo de explicaciones solo sería erróneo si lo que se busca es resolver perplejidades sobre cómo y por qué ciertas prácticas nos impresionan (*cf.* 176). El punto que intenté defender en el segundo capítulo es que incluso si lo que se pretende es resolver perplejidades sobre cómo y por qué nos impresionan las prácticas rituales, el origen histórico de dichas prácticas resulta interesante y pertinente. Así pues, en el caso de las críticas a *La*

*rama dorada* de Frazer, mis argumentos apuntaban a mostrar que Wittgenstein no ofrece razones concluyentes para desdeñar la incidencia positiva que las explicaciones causales históricas tienen en nuestra comprensión del sentido de las prácticas sociales.

En conclusión, considero que tanto el método de Frazer como la manera weberiana de entender los estudios sociales permiten preguntarse si los problemas de las disciplinas sociales verdaderamente constituyen asuntos *puramente* conceptuales, si acaso basta con el análisis conceptual de las prácticas para dar cuenta del sentido de la acción y de su dimensión causal. Así mismo, creo que los debates que planteo en esta monografía ofrecen razones para reflexionar sobre el papel que pueden jugar las explicaciones causales históricas en nuestra *comprensión* de la acción humana.

## Bibliografía

Bell, R. H. "Understanding the Fire-Festivals: Wittgenstein and Theories in Religion". *Religious Studies* 14. 1 (1978): 113-124.

Bouveresse, J. *Wittgenstein y la estética*. Valencia: Universidad de Valencia, 1993.

Cioffi, F. "Explanation, Understanding, and Solace". *New Literary History* 19. 2 (1988): 337-360.

DeSmith, F. "Frazer, Wittgenstein and the Interpretation of Ritual Practice". *Macalester Journal of Philosophy* 14. 1 (2005): 59-72.

Frazer, J. G. *La rama dorada*. México: FCE, 2003.

Fulbrook, M. "Max Weber's 'Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice". *The British Journal of Sociology* 29. 1 (1978): 71-82.

García Blanco, J. M. "Estudio preliminar". *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1985. IX-XXX.

Meléndez, R. "Persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein". Tesis. Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Moore, G. E. "Wittgenstein's Lectures in 1930-33". *Mind* 64. 253 (1955):1-27.

Oakes, G. "Introductory Essay". *Critique of Stammer*. New York: The Free Press, 1977. 1-56.

Ramos, J. "Sentido y causalidad de la acción". Ponencia presentada en el XVII Congreso Interamericano de Filosofía, Salvador de Bahía, Brasil, octubre del 2013.

Salmon, M. H. "Causal Explanations of Behavior". *Philosophy of Science* 70.4 (2003): 720-738.

Turner, S. P. "Weber on Action". *American Sociological Review* 48. 4 (1983): 506-519.

Villacañas, J. L. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*. Madrid: Trotta, 2016.

Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag, 1922.

Weber, M. *The Methodology of the Social Sciences*. Trad. Edward Shils y Henry Finch. Glencoe, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1949.

Weber, M. *Critique of Stammler*. Trad. Guy Oakes. New York: The Free Press, 1977.

Weber, M. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Trad. Talcott Parsons et al. Los Angeles: University of California Press, 1978.

Weber, M. "Some Categories of Interpretive Sociology". *The Sociological Quarterly* 22. 2 (1981): 151-180.

Weber, M. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Trad. José María García Blanco. Madrid: Tecnos, 1985.

Weber, M. "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

Weber, M. *Economía y sociedad*. Trads. Echavarría, Farella, Ímaz, García Máynez y Ferrater Mora. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Winch, P. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly* 1. 4 (1964): 307-324.

Winch, P. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Londres: Routledge, 1990.

Winch, P. "Understanding a Primitive Society". *American Philosophical Quarterly* 1. 4 (1964): 307-324.

Wittgenstein, L. „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*“. *Synthese* 1. 7 (1967a): 233-253.

Wittgenstein, L. *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Berkeley: University of California Press, 1967b.

Wittgenstein, L. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1976.

Wittgenstein, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1992.

Wittgenstein, L. “Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer”. *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Cátedra, 1997. 141-163.

Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2009.