

PERPLEJIDADES QUE NO SE DISIPAN MEDIANTE EXPLICACIONES CAUSALES

CONVERSATORIO SOBRE EXPLICACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES

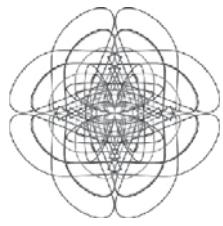
La disputa acerca de si debe haber una metodología científica unitaria aplicable tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, pese a las diferencias entre sus objetos de investigación, ha llegado a ser un problema central en la filosofía de la ciencia desde el s. XIX, época en la cual la aproximación científica a estudios humanísticos comenzó a tener un gran auge. Los positivistas, tanto los del s. XIX, como los positivistas lógicos, defendieron la idea de la unidad de las ciencias y de un monismo metodológico. Las ciencias naturales habrían fijado un paradigma de explicación causal, mecanicista, al que, según ellos, deberían acogerse también las demás ciencias. Muchos de quienes han reaccionado contra el positivismo, han sostenido que dadas las diferencias muy fundamentales que hay entre los objetos de investigación de las ciencias naturales y los de las ciencias humanas y dado que estas últimas persiguen propósitos distintos a los de las primeras, no puede haber tal monismo metodológico. Tales diferencias entre los propósitos de ambos tipos de ciencias se han formulado frecuentemente con ayuda de una distinción muy general entre explicación y comprensión.

Mi propósito, en esta breve intervención, no es hablar de esta ya larga disputa, que no conozco bien, sino tratar de aclarar algunas críticas que hizo Wittgenstein a la manera como el antropólogo James George Frazer da explicación de ciertos fenómenos culturales en su monumental estudio sobre magia y religión titulado *La rama dorada*. Esta obra de Frazer es representativa de lo que Wittgenstein consideraba como un estilo de pensar científico, inspirado en los métodos de explicación causal de las ciencias naturales, o como “una manera científica y causal de ver el mundo”. A este estilo de pensar se refiere él en sus *Lecciones sobre estética*, cuando se pregunta: «[...] todo lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar» (1992: 97); y de la manera científica de ver el mundo escribe, en una observación anotada en 1933: «Esto es lo funesto de la manera científica de pensar (que hoy posee todo el mundo), que quiere responder a toda preocupación con una explicación» (citado en Brusotti 2000: 55. La traducción es mía). Wittgenstein, a lo largo de toda su obra, trata de ponerle límites a lo que él concibe como “la manera científica de pensar”. Una manera de hacerlo, característica de su pensamiento tardío y muy recurrente en él, es tratando de mostrar que hay problemas o perplejidades que no se disipan dando explicaciones científicas —en especial aquellas modeladas según el paradigma causal, mecanicista de las ciencias naturales. No sorprende, pues, que algunas ideas del Wittgenstein tardío hayan querido aplicarse en la filosofía de las ciencias sociales en defensa de posiciones anti-positivistas, si bien ellas apuntan a un problema más general que la disputa en torno al positivismo en las ciencias sociales, a saber, al que podríamos formular como “el problema de cómo juzgar acerca del valor que se le otorga a la ciencia en nuestra cultura”.

RAÚL
MELÉNDEZ

alioshenko@yahoo.com

Universidad
Nacional
de Colombia



Lo que pretendo, en mi intervención, es resaltar y tratar de aclarar dos puntos centrales en las críticas de Wittgenstein a Frazer:

1) De manera muy unilateral, Frazer proyecta sobre las personas de otras culturas, algunas de cuyas costumbres quiere explicar, fines y motivaciones típicos de nuestra manera científica de pensar.

2) Algunas explicaciones históricas o genéticas de Frazer no resuelven satisfactoriamente nuestra perplejidad sobre algunas prácticas o ritos que nos resultan extraños y sobre cómo ellas suscitan ciertas impresiones en nosotros.

La proyección, por lo menos parcial, que hace Frazer de nuestra manera científica de pensar sobre personas de otras culturas, se pone de manifiesto ya en su hipótesis evolucionista de acuerdo con la cual sus prácticas mágicas y religiosas pertenecen a fases primitivas de un proceso de desarrollo del espíritu humano que culmina en la ciencia occidental. Frazer interpreta la magia (y, en general, muchos fenómenos culturales que él quiere explicar) como una poco efectiva técnica fundada en pretensiones fallidas de entender las relaciones causales entre fenómenos naturales, en creencias u opiniones erróneas acerca de dichos fenómenos. Por medio de la magia, entendida como una técnica basada en un conocimiento inadecuado de la naturaleza, se querrían lograr o producir efectos mediante acciones que se fundarían en opiniones o creencias falsas y supersticiosas sobre los fenómenos naturales y sus encadenamientos causales. De esta manera, Frazer proyecta 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. La diferencia fundamental entre lo que ellos hacen en sus prácticas mágicas y lo que nosotros hacemos con ayuda de nuestras ciencias radicaría solamente en que nuestras hipótesis sobre los fenómenos naturales no son tan equivocadas, pues funcionan mejor. Wittgenstein reacciona contra esta manera muy unilateral de explicar los fenómenos mágicos y religiosos, tratando de mostrar que hay otras formas más adecuadas de interpretarlos; más adecuadas, en el sentido de que nos hacen más inteligibles tales fenómenos.

A este respecto escribe Wittgenstein:

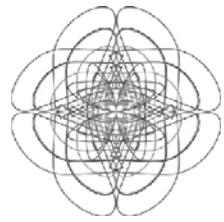
La representación que hace Frazer de los puntos de vista mágicos y religiosos de los hombres es insatisfactoria: hace que estos puntos de vista aparezcan como errores.

¿Estaba Agustín en el error cuando invocaba a Dios en cada página de las *Confesiones*?³

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

La idea misma de querer explicar una práctica —la muerte, por ejemplo, del sacerdote-rey— me parece equivocada. Todo lo que Frazer hace es hacérsela plausible a hombres que piensan de manera semejante a la suya. Es de todo punto destacable el que todas estas prácticas se presenten, por así decirlo, como estupideces.

Pero jamás será plausible que los hombres hagan todo esto por pura estupidez (OF: 145).



Para Wittgenstein la idea de que una religión pueda ser más verdadera que otra, o de que la ciencia haya refutado y superado a las magias y a las religiones se basa en una manera equivocada de entender la magia y la religión: como si ellas fueran teorías o explicaciones primitivas y precursoras de la ciencia, como si estuvieran en el mismo camino en el que iríamos progresando en la búsqueda de un mejor conocimiento de la naturaleza que nos permitiría orientarnos y actuar de modo más eficaz en ella.

Wittgenstein observa que los primitivos que practican la magia pueden también poseer técnicas eficaces basadas en ideas o creencias adecuadas acerca de ciertos procesos naturales: «El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efigie» (OF: 147). Por ello no resulta muy convincente la interpretación de sus prácticas mágicas o religiosas como técnicas mediante las cuales quieren provocar ciertos efectos deseados. Uno se preguntaría: ¿por qué justamente en estos casos se equivocan tanto y en los otros no? ¿No habría otra manera, algo más caritativa, de comprender el sentido de tales prácticas?

La gente podría tener razones muy diversas para, por ejemplo, apuñalar una efigie. Alguien podría hacerlo, no para realizar un deseo de hacer daño a alguien, sino para manifestar o exteriorizar ese deseo. De manera similar, nosotros podríamos golpear el televisor cuando se pierde en él la imagen, justo cuando estamos viendo un partido de fútbol, no con la intención de que el golpe haga que vuelva la imagen, sino dando salida a nuestra rabia de manera muy espontánea, impensada. Aunque, a veces, podríamos hacerlo también con una vaga esperanza de que podamos seguir viendo el partido.

Wittgenstein da estos otros ejemplos:

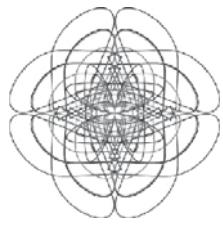
Quemar en efigie. Besar la imagen de quien se ama. Naturalmente, esto *no* se basa en la creencia en un efecto determinado sobre el objeto, que la imagen representa. Tiene como objeto lograr una satisfacción, y la obtiene. O más bien, carece de objeto alguno; simplemente actuamos así y, a continuación, nos sentimos satisfechos (OF: 147).

No se trataría, en todo caso, de sustituir un modelo general, pero, o justamente por ello, demasiado unilateral, para explicar tan diversas prácticas, por otro diferente; digamos, por una teoría de las prácticas mágicas o religiosas como expresiones de sentimientos y ya no como técnicas supersticiosas. Wittgenstein se opone a la pretensión misma de explicar estos fenómenos culturales y de hacerlo de modo uniforme y general, hasta el punto de afirmar:

Aquí sólo se puede describir y decir: así es la vida humana.

La explicación es, comparada con la impresión que nos produce lo descrito, demasiado insegura (OF: 146).

Este pasaje nos conduce ya al segundo punto, en mi opinión más oscuro y controvertible, que quiero subrayar. Para Wittgenstein nuestras perplejidades acerca de por qué nos impresionan como lo hacen ciertas prácticas de personas de otras culturas no se disipan mediante explicaciones históricas o genéticas como las que ofrece Frazer. Lo que se requeriría, según él, para despejar tales perplejidades, no es una explicación científica, sino más bien llegar a tener lo que



él llama una representación *perspicua* de esas costumbres que provocan en nosotros impresiones que nos resultan extrañas. Tal representación perspicua se podría obtener describiendo el fenómeno que buscamos comprender y comparándolo con otros similares, de manera que podamos resaltar o ver claramente ciertos aspectos en él, y así podamos encontrar, o más bien introducir, en él un significado. Darle al fenómeno un significado adecuado nos permitiría aclarar de manera satisfactoria por qué nos impresiona como lo hace, por qué nos resulta ya sea terrible o siniestro o grandioso. El sentido que le demos al fenómeno, mediante una representación perspicua del mismo, es el que nos permitiría comprender con claridad la significación que llega a tener para nosotros y la impresión que nos produce. Que una acción o una práctica humana habitual en una cultura diferente a la nuestra nos impresione de una manera u otra, dependería, pues, de lo que ella signifique para nosotros, y no de los hechos en sí mismos, ni de sus causas o consecuencias prácticas. De ahí que las comparaciones entre aquello que queremos comprender y los casos similares a los que recurrimos para llegar a una visión perspicua no tienen que estar basadas en relaciones que se den de hecho, por ejemplo, en relaciones causales, históricas. Los casos que se usen como elementos de comparación podrían ser incluso inventados, ficticios, lo cual no obsta para que lleguemos con ayuda de ellos a una comprensión perspicua que despeje las perplejidades que nos inquietan

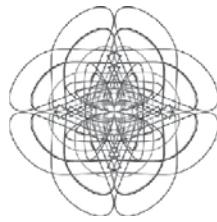
Es en el contexto de sus observaciones críticas sobre Frazer que Wittgenstein introduce por vez primera en sus escritos esta noción de representación perspicua que es muy importante en su pensamiento tardío, en particular en su concepción de la actividad filosófica como descriptiva y no explicativa:

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

El concepto de representación perspicua tiene para nosotros un significado fundamental. Designa nuestra forma de representación. El modo en que vemos las cosas. Esta representación perspicua facilita la comprensión, que consiste precisamente en que «vemos las conexiones». De aquí la importancia de encontrar los *eslabones conectantes*.

Pero un eslabón conectante hipotético lo único que hace en este caso es llamar la atención sobre la semejanza, sobre la conexión entre los *hechos*. Del mismo modo que se ilustraba una relación interna entre el círculo y la elipse, en cuanto que una elipse se convertía gradualmente en un círculo; *pero no para aseverar que una cierta elipse se había originado de hecho históricamente, a partir de un círculo* (hipótesis evolutiva), sino sólo con el fin de aguzar nuestra mirada para ver una conexión formal (OF: 151-2).

La expresión “el coro sugiere una ley secreta” es una alusión a un poema de Goethe sobre la metamorfosis de las plantas en el que se lee: «Todas estas formas son similares, pero ninguna es igual a otra, y así sugiere el coro una ley secreta» (citado en Brusotti 2000: 49. La traducción es mía). La representación perspicua de Wittgenstein (que está en la tradición de la morfología de las plantas de Goethe y la morfología de las culturas de Spengler) es un método o arte del comparar que constituye una alternativa a lo que él concibe como la consideración o manera de ver causal del mundo. Pues la ley secreta



que estaría sugerida por los diversos hechos etnológicos que recopila Frazer no es causal. La representación perspicua que busca Wittgenstein no revela relaciones causales, sino que hace claramente visibles relaciones de naturaleza formal o conceptual.

Para finalizar ilustremos el contraste entre el arte de comparar que Wittgenstein propone y el método explicativo de Frazer en el caso concreto de lo que dice este último sobre unos antiguos festivales del fuego en Europa. En uno de ellos «[...] la persona que oficiaba como jefe de la fiesta presentaba una gran torta, hecha con huevos y festoneada en sus bordes, denominada *am bonnach beal-tine* —esto es: la torta de Beltane. Había un trozo especial y a aquel que lo obtenía se le denominaba *cailleach beal-tine* —esto es: el *carline* de Beltane, un término de gran oprobio. En cuanto se sabía esto, gran parte de los congregados lo sujetaban y hacían como si quisieran arrojarlo al fuego... Y mientras la fiesta estaba fresca en la memoria de la gente, fingían hablar del *cailleach beal-tine* como si estuviera muerto» (OF: 157, n.16).

A Frazer le interesa explicar el origen de esta práctica y lo explica mediante la hipótesis de que ella proviene de otras prácticas más antiguas en las que de hecho se sacrificaba a un ser humano y no sólo se lo simulaba. Wittgenstein observa que lo profundo y siniestro de la práctica no reside en el origen o la historia de la misma, en caso de que haya sido como lo explica Frazer. Como resaltamos antes, lo profundo y lo siniestro residirían más bien en la significación de la práctica, en lo que podría llamarse su espíritu.

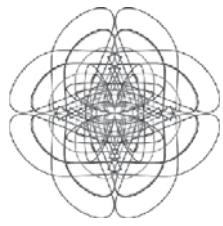
Todas estas prácticas distintas muestran que de lo que se trata aquí no es de una derivación de una a partir de la otra, sino de un espíritu común [la ley secreta que sugiere el coro]. Y uno mismo podría inventar todas estas ceremonias. Y el espíritu desde el que se las inventa sería justamente su espíritu común (OF: 161).

Para ciertos propósitos las explicaciones causales pueden ser muy pertinentes y adecuadas: predecir la ocurrencia de ciertos hechos, provocar ciertos efectos deseados en la naturaleza y evitar algunos indeseados y otros. ¿Pero pueden ellas llegar a disipar nuestras inquietudes sobre aquello que nos causa perplejidad? No en todos los casos (para ponerlo de modo muy cauto). Wittgenstein habría tratado de hacernos ver que habría casos en los que caemos presos de la ilusión de que cierto tipo de explicación (por ejemplo una explicación causal) es la que debe darse para despejar una perplejidad; y se trataría de una ilusión, pues no es tal explicación, sino una comprensión de un carácter diferente, la que, en dichos casos, nos daría la claridad que buscamos.

BIBLIOGRAFÍA

BRUSOTTI, Marco.

(2000) «Der Okzident und das Fremde. Wittgenstein über Frazer, Spengler, Renan». En: *Okzidentbilder: Konstruktionen und Wahrnehmungen* (ed. U. Dietrich, M. Winkler). Leipzig, 31-61.



Raúl Meléndez

CIOFFI, Frank.

(1998) *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge: Cambridge University Press.

FRAZER, sir James.

(1959) *The New Golden Bough* (abridged) (ed. T. H. Gaster). New York: Criterion Books, Inc.

SCHULTE, Joachim.

(1990) *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, Ludwig.

(1992) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (trad. I. Reguera). Barcelona: Paidós

(1997) «Observaciones sobre *La rama dorada de Frazer*». En: *Ocasiones Filosóficas 1912-1951* (trad. Á. García). Madrid: Cátedra, 144-163.