

Ciencia social y filosofía

Peter Winch

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión, Pedro Geltman

The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, Peter Winch

© Routledge & Kegan Paul, 1958

Primera edición en inglés, 1958; segunda edición, 1963; séptima reimpresión, 1971

Primera edición en castellano, 1972; primera reimpresión, 1990

Traducción, María Rosa Viganó de Bonacalza

Única edición en castellano autorizada por *Routledge & Kegan Paul Ltd.*, Londres, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-308-9

Denn wenn es schon wahr ist, dass moralische Handlungen, sie mögen zu noch so verschiednen Zeiten, bey noch so verschiednen Völkern vorkommen, in sich betrachtet immer die nehmlichen bleiben: so haben doch darum die nehmlichen Handlungen nicht immer die nehmlichen Benennungen, und es ist ungerecht, irgend einer eine andere Benennung zu geben, als die, welche sie zu ihren Zeiten, und bey ihrem Volk zu haben pflegte.

(Tal vez sea cierto que las acciones morales son siempre las mismas, sin que importen las diferencias entre las épocas y las sociedades en las que aquellas acontecen; sin embargo, las mismas acciones no siempre tienen los mismos nombres, y no es justo dar a cierta acción un nombre diferente del que tenía en su propio tiempo y entre su propia gente.)

Gotthold Ephraim Lessing, *Anti-Goeze*.

1. Fundamentos filosóficos

1. *Propósitos y estrategia*

Decir que las ciencias sociales están en su infancia ha llegado a ser una perogrullada para los autores de libros de texto relativos al tema. Sostendrán que esto es así porque las ciencias sociales no se apresuraron a emular a las ciencias naturales y a emanciparse de la tutela sojuzgante de la filosofía; que hubo una época en la que no se distinguía claramente entre filosofía y ciencia natural, pero que gracias a la transformación de este estado de cosas, ocurrida alrededor del siglo xvii, la ciencia natural progresó a grandes saltos desde entonces. En cambio —se nos dice—, tal revolución no se produjo todavía en las ciencias sociales, o solo ahora está en proceso de realización. Quizá la ciencia social aún no encontró su Newton, pero se están creando las condiciones necesarias para que surja un genio de esa magnitud. Se recomienda, sobre todo, que sigamos los métodos de la ciencia natural más que los de la filosofía si queremos lograr algún progreso significativo.

En esta monografía, me propongo examinar críticamente esa idea de la relación entre los estudios sociales, la filosofía y las ciencias naturales. Pero no se debe suponer por ello que lo que debo decir puede alinearse junto a los movimientos anticientíficos reaccionarios que intentan retrasar el reloj, y que aparecieron y florecieron en algunos lugares desde los comienzos de la ciencia. Mi único propósito es asegurar que el reloj marque el tiempo justo, cualquiera que este sea. Por razones que más adelante se aclararán, la filosofía no tiene derecho a ser anticientífica: si trata de serlo, solo logrará ponerse en ridículo. Esos ataques lanzados por la filosofía son tan desagradables y faltos de seriedad como inútiles y contrarios a ella misma. Pero igualmente y por las mismas razones, la filosofía

debe estar alerta frente a las *pretensiones* extracientíficas de la ciencia. La ciencia es uno de los rasgos distintivos más importantes de la época actual, y esto tiende a volver impopular al filósofo, quien puede enfrentar una reacción similar a la que enfrenta el que critica a la monarquía. Pero cuando la filosofía se convierta en un tema popular, habrá llegado el momento para que el filósofo considere cuándo erró el camino.

Dije que mi propósito era examinar críticamente una concepción corriente de las relaciones entre la filosofía y los estudios sociales. Como dicha concepción implica dos términos, una parte de este libro —que a algunos podrá parecer desproporcionadamente grande— estará dedicada a analizar cuestiones cuya conexión con la naturaleza de los estudios sociales no es evidente a primera vista. El criterio que intento sostener presupone una cierta concepción de la filosofía, que muchos juzgarán tan herética como mi concepción de la ciencia social misma. En consecuencia, y por irrelevante que pueda parecer en un principio, el análisis de la índole de la filosofía constituye una parte *esencial* del tema del presente libro. Por lo tanto, sería riesgoso pasar por alto este capítulo inicial considerándolo un preámbulo tedioso e innecesario.

Lo dicho resultará aun más convincente si esbozo brevemente la estrategia general del libro. Consistirá en una guerra en dos frentes: primero, una crítica de algunas ideas contemporáneas prevalecientes en torno de la naturaleza de la filosofía; segundo, una crítica de ciertas ideas actuales dominantes acerca de la naturaleza de los estudios sociales. La táctica principal será una maniobra de pinzas: se llegará al mismo punto argumentando desde direcciones opuestas. Completando la analogía militar, mi principal propósito bélico será demostrar que los dos frentes en apariencia diferentes en los cuales se sostiene la guerra no son en absoluto distintos; que aclarar la naturaleza de la filosofía y la de los estudios sociales es equivalente, pues todo estudio de la sociedad digno de mérito debe poseer carácter filosófico, y toda filosofía que valga la pena, ocuparse de la índole de la sociedad humana.

2. La «concepción subordinada» de la filosofía

En honor de John Locke, uno de los genios que la presiden, llamaré «concepción subordinada» a esa idea de la filosofía que pretendo criticar. Los partidarios de la misma citan a menudo con aprobación el siguiente pasaje de la «Epístola al lector» con que comienza el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.

«La república del saber no está desprovista ahora de insignes arquitectos que, por sus grandes designios para el adelanto de las ciencias, dejarán monumentos perdurables que serán la admiración de la posteridad; pero no todos pueden aspirar a ser un Boyle o un Sydenham. Y en una edad que produce luminarias como el gran Huygenius, el incomparable señor Newton y otras de esa magnitud, es también ya bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiar algunos escombros que estorban la marcha del saber...»

La distinción de A. J. Ayer entre «pontífices» y «jornaleros» de la filosofía se hace eco del criterio de Locke; también A. G. N. Flew, en su introducción a *Logic and Language* (Primera Serie), lo tradujo al idioma de la más moderna discusión filosófica, y tiene muchos puntos de contacto con la concepción de la filosofía sustentada por Gilbert Ryle, quien la considera «lógica informal» [véase G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge].

Intentaré aislar algunos de los rasgos sobresalientes de este criterio que resulten de mayor relevancia para mis propósitos. En primer lugar, existe la idea de que «la filosofía ha de distinguirse de otras artes o ciencias más por sus métodos que por su tema». [3] Es obvio que esto se deriva de la concepción subordinada, ya que según ésta la filosofía no puede contribuir, por sí misma, a ningún entendimiento positivo del mundo: cumple el papel puramente negativo de eliminar los obstáculos que se interponen al progreso de nuestro entendimiento. La fuerza motriz de ese progreso debe buscarse en métodos diferentes por com-

pleto de todo lo que se encuentra en la filosofía; es decir, en la ciencia. Según esta opinión, la filosofía es un parásito de otras disciplinas; no tiene problemas propios, sino que es una técnica para resolver los problemas planteados en el curso de investigaciones no filosóficas.

La concepción moderna de lo que constituye el «escombros que estorba la marcha del saber» es muy semejante a la de Locke: a la filosofía le corresponde eliminar confusiones lingüísticas. De modo que el cuadro que se nos presenta es semejante, en cierta medida, a lo siguiente. Los científicos son los que adquieren auténticos y nuevos conocimientos a través de métodos experimentales y de observación. El lenguaje es una herramienta indispensable para este proceso; como cualquier otra herramienta, puede tener defectos, pero los que le resultan peculiares son las contradicciones lógicas que a menudo se consideran análogas a las fallas mecánicas de las herramientas materiales. El mecánico de un taller se ocupa de eliminar cosas tales como obstrucciones de los carburadores; el filósofo elimina contradicciones en el campo discursivo.

Me referiré ahora a otra implicación de la concepción subordinada, que se vincula a lo anterior. Si los problemas de la filosofía provienen de afuera, se hace necesario prestar especial atención al papel que juegan la metafísica y la epistemología dentro de la filosofía; porque, si bien puede resultar plausible decir que los problemas de la filosofía de la ciencia, la filosofía de la religión, la filosofía del arte y otras ramas son planteados a la filosofía por la ciencia, la religión, el arte, etc., no es del todo obvio quién plantea los problemas a la metafísica y la epistemología. Si decimos que estas disciplinas son autónomas con respecto a sus problemas, entonces la concepción subordinada fracasa como explicación exhaustiva de la naturaleza de la filosofía. Algunos escritores sugirieron que la metafísica y la epistemología son, respectivamente, la forma disfrazada de las filosofías de la ciencia y la psicología, pero nunca encontré una defensa precisa de este criterio, el cual, por cierto, no resulta plausible *prima facie* a nadie que esté algo familiarizado con la historia de esos temas. Ade-

más, otros dijeron que los análisis metafísicos y epistemológicos constituyen una forma completamente espuria de actividad y no pertenecen a ninguna disciplina respetable. Pero abordan cuestiones que tienen un hábito de recurrencia, y tal actitud desdeñosa pronto comienza a sonar a hueco. De hecho, es bastante menos popular de lo que lo fue alguna vez.

Otro criterio bastante común es el que defiende, por ejemplo, P. Laslett en su introducción a *Philosophy, Politics and Society*. [13] En este caso, se interpreta la preocupación por las cuestiones epistemológicas —que caracterizaron durante algún tiempo el análisis filosófico en Inglaterra— como una fase temporaria, un período de examen y mejoramiento de las *herramientas* de la filosofía, más que como su propia sustancia. La idea consiste en que, una vez hecho este trabajo de re-instrumentación, es deber del filósofo retomar su tarea más importante: aclarar los conceptos que pertenecen a otras disciplinas de carácter no filosófico.

En primer lugar, esta interpretación es ahistórica, dado que las cuestiones epistemológicas ocuparon siempre un lugar central en el trabajo filosófico de peso, y es difícil entender cómo podría ser de otra manera. Pero, lo que es aun más importante, el criterio de Laslett implica una reversión del verdadero orden de prioridad dentro de la filosofía: el análisis epistemológico importa solo en tanto contribuye a un fin ulterior, a saber, el progreso en el tratamiento de los problemas planteados por las filosofías de la ciencia, el arte, la política, etc. Yo sostendré, por el contrario, que esas filosofías de la ciencia, el arte, la política, etc. —a las cuales denominaré disciplinas filosóficas «periféricas»—, pierden su carácter filosófico si no se las relaciona con la epistemología y la metafísica. Pero antes de que pueda abordar dicho tema con algún detalle, debo intentar el examen de los fundamentos filosóficos de la concepción subordinada de la filosofía.

3. Filosofía y ciencia

Esa concepción es en gran medida una reacción contra el criterio que considera al filósofo un «maestro de las ciencias»; de acuerdo con esto, la filosofía está en competencia directa con la ciencia y su propósito es elaborar o refutar teorías científicas mediante un razonamiento puramente *a priori*. Esta idea es ridícula; puede llevar a los absurdos que están bien ejemplificados en las especulaciones aficionadas y seudocientíficas de Hegel. Hume nos proporciona su refutación filosófica:

«Si quisiéramos quedar satisfechos (...) en lo que concierne a la naturaleza de esa evidencia que nos da seguridad acerca de los hechos, deberíamos investigar cómo llegamos al conocimiento de la causa y el efecto.

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando vemos que cualquier clase de objetos particulares están constantemente ayuntados entre sí. Preséntese un objeto a un hombre dotado de razón natural y habilidades tan extraordinarias como se quiera: si el objeto le es enteramente nuevo, no será capaz de descubrir ninguna de sus causas o efectos, ni siquiera mediante el examen más prolijo» [12, sección IV, parte I].

Esto es admirable como crítica de una seudociencia *a priori*. Pero a menudo se tergiversó la aplicación del argumento a fin de atacar un tipo de filosofía *a priori* completamente legítimo. El problema es el siguiente: los nuevos descubrimientos acerca de cuestiones reales solo pueden establecerse mediante métodos experimentales; ningún proceso de pensamiento exclusivamente *a priori* es suficiente para tal tarea. Pero si es la ciencia la que usa métodos experimentales, y la filosofía es exclusivamente *a priori*, se infiere que la investigación de la realidad debe dejarse en manos de la ciencia. Por otra parte, la filosofía

pretendió tradicionalmente que su finalidad consistía, al menos en buena medida, en la investigación de la naturaleza de la realidad; en consecuencia, o la filosofía tradicional intentaba hacer algo que sus métodos de investigación jamás le permitirían lograr, y debía, por ende, abandonar, o bien tenía una concepción errónea acerca de su propia naturaleza, haciéndose necesario reinterpretar en forma drástica el tenor de sus investigaciones.

Ahora bien, el argumento que fundamenta este dilema es falaz, por cuanto contiene un término medio no distribuido. «La investigación de la naturaleza de la realidad» es una frase ambigua, y si bien el argumento de Hume se ajusta perfectamente a lo que esa frase da a entender cuando se la aplica a la investigación científica, constituye en cambio una simple *ignoratio elenchi* cuando se la aplica a la filosofía. La diferencia entre los respectivos propósitos del científico y del filósofo debería expresarse de esta otra manera: el científico investiga la naturaleza, las causas y los efectos de cosas y procesos reales *particulares*; al filósofo le interesa la naturaleza de la realidad como tal y en general. Burnet aclara esto muy bien en su libro *Greek Philosophy*, cuando señala (en las páginas 11-12) que el filósofo pregunta: «¿Qué es real?» en un sentido que implica el problema de la relación del hombre con la realidad, lo cual nos lleva más allá de la ciencia pura. «Tenemos que preguntar si el espíritu del hombre puede tener algún contacto con la realidad, y, si fuera así, qué diferencia entraña esto para su vida». Ahora bien, pensar que el problema planteado por Burnet se podría solucionar mediante métodos experimentales implica un error tan grave como el de creer que la filosofía, con sus métodos de razonamiento *a priori*, tiene la posibilidad de competir con la ciencia experimental en su propio terreno. No se trata en absoluto de una pregunta empírica: es una pregunta *conceptual*; tiene que ver con la validez del concepto de realidad. Apelar a los resultados de un experimento sería necesariamente una petición de principio, dado que el filósofo se vería obligado a preguntar por qué motivo se aceptan como «realidad» esos enunciados en sí mismos.

Esto, por supuesto, simplemente exaspera al científico experimental, y con bastante razón desde el punto de vista de sus propios propósitos e intereses. Pero es imposible aprehender la validez de la pregunta filosófica en términos de las preconcepciones de la ciencia experimental; no se puede responder a la misma generalizando a partir de ejemplos particulares, pues una respuesta particular a la pregunta filosófica ya está implícita en la aceptación de esos ejemplos como «reales».

Todo este tema fue simbólicamente dramatizado cuando el profesor G. E. Moore dio, en la Academia Británica, en 1939, una célebre conferencia titulada «La prueba de un mundo externo». La «prueba» de Moore fue, aproximadamente, la siguiente. Levantó sus manos una después de otra diciendo: «Aquí hay una mano y aquí hay otra; por lo tanto, al menos existen dos objetos externos; en consecuencia, existe un mundo externo». Al abordar el tema de esta manera, Moore parecía equiparar la pregunta: «¿Existe un mundo externo?» a la pregunta: «¿Existen animales con un único cuerno que surja de sus hocicos?». Por supuesto, esto quedaría probado de manera concluyente con la exhibición de dos rinocerontes. Pero la relación del argumento de Moore con la pregunta filosófica acerca de la existencia de un mundo externo no es tan simple como la relación de la exhibición de los dos rinocerontes con la otra pregunta, ya que, naturalmente, la duda filosófica respecto de la existencia de un mundo externo abarca tanto las dos manos mostradas por Moore como cualquier otra cosa. La pregunta completa es: Los objetos, como las dos manos de Moore, ¿están calificados para ser moradores de un mundo externo? Esto no quiere decir que el argumento de Moore esté completamente fuera de cuestión; lo erróneo es considerarlo una «prueba» experimental, porque no se parece a nada de lo que se encuentra en una disciplina experimental. Moore no estaba haciendo un experimento; estaba *recordando* algo a su público, recordándole de qué modo se emplea de hecho la expresión «objeto externo». Y esto indicaba que el problema, en filosofía, no es probar o refutar la existencia de

un mundo de objetos externos, sino más bien *elucidar el concepto de externalidad*. Considero obvia la existencia de una conexión entre este tema y el problema filosófico central acerca de la naturaleza general de la realidad.

4. El interés del filósofo por el lenguaje

Lo expresado hasta el momento basta, respecto de la relación entre filosofía y ciencia. Pero aún debo señalar por qué no es preciso, ni debería serlo, que el rechazo de esa concepción del filósofo como «maestro de las ciencias» conduzca a la concepción subordinada. Me he referido a Moore, quien nos recuerda cómo se usan, de hecho, ciertas expresiones, y he acentuado la importancia que tiene la idea de elucidación de un concepto en filosofía. Estos son modos de expresión que, *prima facie*, encajan muy bien en la concepción subordinada. Y, en realidad, lo desacerchado de esa concepción en general ha de buscarse no tanto en alguna doctrina falsa por completo como en un énfasis sistemáticamente erróneo.

Los problemas filosóficos versan en buena medida acerca del uso correcto de ciertas expresiones lingüísticas; la elucidación de un concepto implica también, en buena medida, la aclaración de confusiones lingüísticas. Sin embargo, el filósofo no se interesa en el uso correcto como tal, ni todas las confusiones lingüísticas son igualmente relevantes para la filosofía. Solo lo son en cuanto su análisis está destinado a esclarecer el problema del grado de inteligibilidad de la realidad,¹ y qué diferencia constituiría para la vida del hombre el hecho de que este pudiese aprehender en cierta forma dicha realidad. De modo que

¹ Reconozco que este es un modo de hablar algo pomposo y antiguo. Lo empleo para señalar la diferencia entre el interés del filósofo en la realidad y, por ejemplo, el del científico. Aprovecho esta oportunidad para expresar que el enunciado acerca del tipo de interés que el filósofo tiene en el lenguaje —expuesto en el punto siguiente— se debe a una conferencia inédita de R. Rhees sobre «Philosophy and Art».

debemos preguntar cómo los problemas del lenguaje —y qué clases de problemas acerca de este— pueden guardar relación con estos temas.

Preguntar si la realidad es inteligible implica preguntar qué relación existe entre pensamiento y realidad. Considerar la naturaleza del pensamiento nos lleva también a considerar la naturaleza del lenguaje. Por lo tanto, la pregunta acerca de la inteligibilidad de la realidad está inseparablemente ligada a esta otra: cómo se conecta el lenguaje con la realidad, qué significa decir algo. De hecho, el interés del filósofo por el lenguaje reside menos en la solución de confusiones lingüísticas particulares por sí mismas que en la solución de confusiones acerca de la naturaleza del lenguaje en general.

Desarrollaré este punto en forma polémica, refiriéndome al *Vocabulary of Politics*, de T. D. Weldon. La elección de este libro obedece al hecho de que en sus páginas Weldon emplea su interpretación del interés que la filosofía presta al lenguaje para sustentar una concepción de las relaciones entre la filosofía y el estudio de la sociedad que se opone fundamentalmente a la concepción que se sostendrá en esta monografía. El criterio de Weldon se basa en una interpretación de los recientes desarrollos filosóficos en Inglaterra. Según él, ocurrió que «los filósofos se volvieron extremadamente conscientes del lenguaje. Llegaron a comprender que muchos de los problemas que sus predecesores hallaron insalvables no surgieron de algo misterioso o inexplicable en el mundo, sino de las excentricidades del lenguaje con el que intentaban describir el mundo» [35, cap. I]. En consecuencia, los problemas de la filosofía social y política surgen de las excentricidades del lenguaje con el que se intenta describir las instituciones sociales y políticas, más que de algo misterioso que residiría en esas mismas instituciones. En concordancia con la concepción subordinada de la filosofía —que Weldon sigue aquí fielmente—, considera que esta última solo desempeña un papel por completo negativo con respecto a una mejor comprensión de la vida social. Son los métodos de la ciencia empírica, más que los de la filosofía, los que favorecen

2
cualquier progreso positivo de esa comprensión. No existe indicio alguno para creer que el análisis de los problemas centrales de la metafísica y la epistemología, por sí mismos, pueda arrojar alguna luz —como sostendré más adelante— sobre la naturaleza de las sociedades humanas.

De hecho, esos problemas son desdeñosamente puestos a un lado en el enunciado mismo de la posición de Weldon. Suponer desde el principio que es posible realizar una clara distinción entre «el mundo» y «el lenguaje con el que intentamos describir el mundo», hasta el punto de decir que los problemas de la filosofía no surgen en absoluto del primero sino tan solo del segundo, significa evadir el problema total de la filosofía.

Sin duda, Weldon replicaría que este problema ya fue planteado en un sentido favorable a su posición por aquellos filósofos que contribuyeron a los desarrollos de los que habla. Pero, incluso si pasamos por alto el importante hecho de que nunca se pueden plantear los problemas filosóficos de esta manera, que no es posible, en la propia obra filosófica, dar por sentada la obra de otros filósofos del mismo modo que cuando se trata de teorías científicas establecidas por otros hombres —incluso, repito, si pasamos esto por alto—, la obra de Wittgenstein, quien en forma más destacada ha contribuido al desarrollo filosófico en cuestión, solo sería interpretada erróneamente si se considera que apoya el modo de expresarse de Weldon. Esto es bastante obvio con respecto al *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, según se desprende de dos citas representativas. «Sacrificar la esencia de la proposición implica sacrificar la esencia de toda descripción, por lo tanto, la esencia del mundo» [36, 5.4711]. «Que el mundo es mi mundo se demuestra por el hecho de que los límites de mi lenguaje (del único lenguaje que puedo comprender) implican los límites de mi mundo» [*ibid.*, 5.62]. Es cierto que, en el *Tractatus*, estas ideas se conectan con una teoría del lenguaje que Wittgenstein rechazó después y que Weldon también rechazaría. Pero los métodos de argumentación de Wittgenstein en sus posteriores *Philosophical Investigations* son igualmente incompatibles con

cualquier distinción fácil entre el mundo y el lenguaje. Esto resalta con claridad cuando aborda el concepto de ver un objeto como algo: por ejemplo, ver la imagen de una flecha en vuelo. El siguiente pasaje es característico de todo el enfoque de Wittgenstein:

«En el triángulo, puedo ver ahora *esto* como vértice, *aquello* como base; luego *esto otro* como vértice, *aquello otro* como base. Es evidente que las palabras “ahora estoy viendo esto como vértice” no pueden a la sazón significar nada para un estudiante que acaba de enfrentarse por primera vez con los conceptos de vértice, base, etc. Pero no quiero que esto se entienda como una proposición empírica.

“Ahora lo está viendo como *esto*”, “ahora como *aquello*”, solo debería decirse de alguien *capaz* de aplicar la figura con bastante soltura para ciertos usos.

El sustrato de esta experiencia es el dominio de una técnica.

¡Pero qué extraño que esa sea la condición lógica de que alguien tenga tal y cual *experiencia*! Después de todo, no vamos a decir que sólo se puede tener dolor de muelas si se es capaz de hacer tal y cual cosa. De esto se deduce que aquí no podemos estar utilizando el mismo concepto de experiencia. Es un concepto diferente, aunque afín.

Solo si alguien *puede hacer*, o aprendió, o domina tal y cual cosa, tiene sentido decir que tuvo *esta* experiencia.

Y si esto suena algo extravagante, es menester pensar que aquí está modificado el *concepto* de ver. (A menudo es necesaria una consideración semejante para librarse de cierto sentimiento de vértigo en matemática.)

Hablamos, proferimos palabras, y solo *después* tenemos una imagen de su vida» [37, II, pág. xi].

En consecuencia, no podemos decir, como Weldon, que los problemas de la filosofía surgen *más* del lenguaje *que* del mundo, porque al analizar filosóficamente el lenguaje estamos analizando, de hecho, lo que se considera perteneciente al mundo. Nuestra idea de lo que pertenece al dominio de la realidad nos es dada en el lenguaje que

usamos. Nuestros conceptos establecen para nosotros la forma de la experiencia que tenemos del mundo. Tal vez valga la pena recordar esa verdad trillada de que cuando hablamos del mundo estamos hablando de lo que en realidad entendemos por la expresión «el mundo»: es imposible dejar de lado los conceptos con los cuales pensamos acerca del mundo, como Weldon trata de hacer en sus enunciados relativos a la naturaleza de los problemas filosóficos. El mundo es para nosotros lo que se manifiesta a través de esos conceptos. Esto no significa que nuestros conceptos no puedan cambiar; pero cuando lo hacen, nuestro concepto del mundo también cambia.

5. Investigaciones conceptuales y empíricas

Este equívoco respecto del modo en que las formas filosóficas de tratar las confusiones lingüísticas son también elucidaciones de la naturaleza de la realidad, nos lleva a las faltas de adecuación de los métodos empleados en la actualidad para abordar tales problemas. Los empiristas, como Weldon, subestiman sistemáticamente el alcance de lo que puede decirse *a priori*: para ellos, todos los enunciados acerca de la realidad deben ser empíricos o, en caso contrario, son infundados, y los enunciados *a priori* lo son «acerca del uso lingüístico» y no «acerca de la realidad». Pero si es verdad que la *sobrestimación* de lo *a priori* pone en peligro la integridad de la ciencia —y contra ello luchó legítimamente Hume—, no es menos cierto que su *subestimación* mutila a la filosofía; me refiero a confundir las investigaciones conceptuales acerca de lo que tiene sentido decir con las investigaciones empíricas, las cuales han de atender a la experiencia para su solución.

El siguiente pasaje, escrito precisamente por Hume, es un buen ejemplo del equívoco. Analiza el alcance y la naturaleza de nuestro conocimiento acerca de lo que ocurrirá en el futuro, y sostiene que nada, en ese futuro, nos puede ser lógicamente garantizado por el conocimiento que tenemos de lo ocurrido en el pasado.

«Se pretende en vano haber conocido la naturaleza de los cuerpos en la experiencia pasada. Su naturaleza íntima —por tanto, todos sus efectos e influencias— puede cambiar sin que cambie ninguna de sus cualidades sensibles. Esto ocurre algunas veces con algunos objetos; ¿por qué no podría ocurrir siempre con todos los objetos? ¿Qué clase de lógica, qué proceso de argumentación aseguran contra este supuesto?» [12, sección IV, parte II].

Aquí, Hume supone que si un enunciado acerca de la conducta uniforme de *algunos* objetos es una cuestión íntegramente empírica y sujeta a la posibilidad de ser desbaratada en cualquier momento por la experiencia futura, lo mismo vale con respecto a un enunciado acerca de la conducta uniforme de todos los objetos. Dicho supuesto es muy restrictivo, y este carácter se deriva de una sana renuencia a admitir que cualquiera pueda legislar *a priori* con respecto al curso de la experiencia futura, sobre la base de consideraciones puramente lógicas. Y, por supuesto, no podemos legislar de este modo contra una ruptura en el orden regular de la naturaleza, ruptura que imposibilite el trabajo científico y destruya el lenguaje, el pensamiento, e, incluso, la vida; pero podemos y debemos legislar *a priori* contra la posibilidad de *describir* una situación tal en los términos que Hume intenta usar, es decir, en términos de las propiedades de los objetos, sus causas y efectos. Porque estos términos ya no serían aplicables si el orden de la naturaleza se desbaratara de esa manera. Y si bien pueden producirse variaciones menores, o incluso mayores, *dentro* de dicho orden, sin que se trastorne todo nuestro aparato conceptual, de ello no se desprende que podamos usar nuestro aparato existente (¿y qué otro habremos de usar?) para describir una ruptura en el orden global de la naturaleza.

Esto no es una simple sutileza verbal. El significado filosófico total de investigaciones como la de Hume es aclarar los conceptos que son fundamentales para nuestra concepción de la realidad; por ejemplo, *objeto*, *propiedad de un objeto*, *causa y efecto*. En una empresa de este tipo

es de fundamental importancia señalar que el uso de dichas nociones presupone, necesariamente, la verdad invariable de *la mayoría* de nuestras generalizaciones acerca de la conducta del mundo en que vivimos.

Más adelante, se hará aun más manifiesta la importancia de este tema para la filosofía de las ciencias sociales. Por ejemplo, sostendré que muchos de los principales temas teóricos suscitados por esos estudios pertenecen más a la filosofía que a la ciencia y, por lo tanto, deben resolverse mediante un análisis conceptual *a priori* y no a través de la investigación empírica. A guisa de ejemplo, el problema de lo que constituye la conducta social exige una elucidación del concepto de conducta social. Al abordar temas de este tipo, debería quedar fuera de cuestión aquello de «esperar para ver» lo que la investigación empírica pueda mostrarnos; aquí se trata de escudriñar las implicaciones de los conceptos que usamos.

6. El papel fundamental de la epistemología dentro de la filosofía

Ahora puedo ofrecer un criterio alternativo respecto de cómo se relacionan los problemas epistemológicos y filosóficos con aquellos que corresponden a lo que he denominado disciplinas filosóficas periféricas. Todo lo dicho hasta aquí se basó en el supuesto de que lo verdaderamente fundamental para la filosofía es el problema concerniente a la naturaleza e inteligibilidad de la realidad. Es fácil ver que este problema conduce, en primer lugar, a considerar qué queremos decir con «inteligibilidad». ¿Qué implica comprender algo, aprehender el sentido de algo? Ahora bien, si atendemos a los contextos en los cuales se emplean las nociones de comprensión, de hacer inteligible algo, encontraremos que las mismas difieren ampliamente. Además, si examinamos y comparamos esos contextos, pronto resulta evidente que, en ellos, el uso de la noción de inteligibilidad es sistemáticamente ambiguo (según el sentido que el profesor Ryle da a la frase); es decir, su

significado varía en forma sistemática y en concordancia con el contexto particular en el que se está usando.

El científico, por ejemplo, trata de hacer más inteligible el mundo; pero lo mismo hacen el historiador, el profeta religioso y el artista, e igualmente el filósofo. Y aunque podamos describir las actividades de todos estos pensadores en términos de los conceptos de comprensión e inteligibilidad, es evidente que en muchas y muy importantes formas los objetivos de cada uno de ellos difieren de los objetivos de cualquiera de los otros. Ya intenté, en el punto 3 de este capítulo, explicar someramente las diferencias que existen entre las clases de «comprensión de la realidad» que buscan el filósofo y el científico, respectivamente.

Esto no significa que solo estamos haciendo un juego de palabras cuando hablamos de las actividades de todos estos investigadores en términos de la noción de hacer inteligibles las cosas; al menos, no más que una conclusión similar con respecto a la palabra «juego», cuando Wittgenstein nos demuestra que no existe ningún conjunto de propiedades comunes y peculiares a todas las actividades correctamente denominadas de esa manera [véase 37, I, págs. 66-71]. Es tan correcto decir que la ciencia, el arte, la religión y la filosofía abordan el problema de hacer inteligibles las cosas como decir que el fútbol, el ajedrez, el solitario y los saltos son, todos ellos, juegos. Pero así como sería disparatado decir que todas estas actividades forman parte de un superjuego, si fuéramos lo suficientemente inteligentes para aprender a jugarlo, también lo sería suponer que los resultados de todas esas otras actividades deberían sumarse a una gran teoría de la realidad (como imaginaron algunos filósofos, con el corolario de que era su tarea descubrirla).

Por lo tanto, según mi criterio la filosofía de la ciencia deberá ocuparse de la clase de comprensión buscada y comunicada por el científico; la filosofía de la religión, del modo cómo la religión intenta presentar un cuadro inteligible del mundo, y así con las demás. Y, por supuesto, estas actividades y sus propósitos deberán compararse y con-

trastarse mutuamente. La finalidad de tales investigaciones filosóficas será contribuir a nuestra comprensión de lo que implica el concepto de inteligibilidad, de modo que podamos comprender mejor qué significa llamar inteligible a la realidad. Para mis objetivos, es importante señalar la gran diferencia existente entre esto y la concepción subordinada. En particular, la filosofía de la ciencia (o de cualquier estudio de que se trate) se presenta aquí como algo autónomo, no como un parásito de la ciencia misma, en cuanto atañe al origen de sus problemas. La fuerza motriz de la filosofía de la ciencia proviene de las entrañas de la filosofía más que del interior de la ciencia. Y su propósito no es meramente negativo —eliminar los obstáculos que estorban el camino hacia la adquisición de nuevos conocimientos científicos— sino que tiene el carácter positivo de una comprensión filosófica acrecentada con respecto a lo que está contenido en el concepto de inteligibilidad. La diferencia entre estas concepciones no es solo verbal.

A primera vista, parecería que no ha quedado lugar para la metafísica y la epistemología. Si el concepto de inteligibilidad, y también el de realidad, son sistemáticamente ambiguos según las diferentes disciplinas intelectuales, la tarea filosófica, que consiste en dar una explicación de esas nociones, ¿no se desintegra en las filosofías de las diversas disciplinas en cuestión? ¿No será que la idea de un estudio *especial* de la epistemología descansa en el falso concepto de que es posible reducir todas las variedades de la noción de inteligibilidad a un conjunto único de criterios?

Esto implicaría extraer una conclusión falsa, aunque en realidad proporcione una sana advertencia por parte de la epistemología, contra la expectativa de la formulación de una serie de *criterios* de inteligibilidad. Antes bien, su tarea consistirá en describir las condiciones que deben satisfacerse si es que ha de *existir*, al menos, algún criterio de comprensión.

7. La epistemología y la comprensión de la sociedad

Me gustaría dar aquí algunas indicaciones preliminares respecto de cómo es posible esperar que esta empresa epistemológica se relacione con nuestra comprensión de la vida social. Consideremos otra vez la formulación de Burnet acerca del problema central de la filosofía. Dicho autor pregunta qué diferencia entrañaría para la vida del hombre el hecho de que su mente pueda tener contacto con la realidad. Interpretemos primero esta pregunta del modo más superficialmente obvio: es evidente que los hombres deciden cómo se comportarán sobre la base de su criterio acerca de cuál es la situación del mundo que los rodea. Por ejemplo, alguien que tenga que tomar un tren al día siguiente, muy temprano, pondrá su despertador a la hora que él cree corresponde al momento en que dicho tren parte. Si alguno se siente inclinado a objetar este ejemplo por su trivialidad, dejémoslo que reflexione respecto de la diferencia que entraña para la vida humana la existencia de despertadores y trenes que funcionan a horario, de métodos para determinar la verdad de los enunciados con respecto a los turnos de los trenes, y así sucesivamente. Aquí, el interés de la filosofía reside en esta pregunta: ¿qué implica «tener conocimiento» de hechos como estos, y cuál es la naturaleza general de la conducta que se adopta de acuerdo con dicho conocimiento?

Tal vez sea más clara la naturaleza de esta pregunta si se la compara con otra relativa a la importancia que tiene para la vida humana conocer el mundo tal como es en realidad. Pienso ahora en la pregunta moral que tanto preocupó a Ibsen en dramas como *El pato salvaje* y *Espectros*: ¿hasta qué punto es importante que un hombre viva su vida con una clara conciencia de los hechos propios de su situación y de sus relaciones con los que lo rodean? En *Espectros* se expone esta pregunta al considerar la vida de un hombre que se va arruinando por ignorar la verdad en torno de su herencia. *El pato salvaje* parte de una dirección opuesta: aquí se trata de un hombre que está viviendo una vida perfectamente placentera, la cual,

sin embargo, se basa en un completo equívoco de las actitudes que tienen hacia él las personas que conoce; ¿debería desilusionarse y perturbar su felicidad en interés de la verdad? Es necesario señalar que nuestra comprensión de ambos problemas depende de cómo reconozcamos la importancia *prima facie* del hecho de comprender la situación en la cual se vive la propia vida. En *El pato salvaje* no se pregunta si eso es importante, sino si es *más* importante que ser feliz.

Ahora bien, el interés del epistemólogo en tales situaciones será aclarar *por qué* una comprensión de ese tipo tendría tal importancia en la vida de un hombre, al mostrar lo que involucra su posesión. En términos kantianos, su interés residirá en la pregunta: ¿cómo es posible esa comprensión (o, en realidad, cualquier comprensión)? Para responder a esta pregunta es necesario exponer el papel central desempeñado por el concepto de comprensión en las actividades características de las sociedades humanas. De este modo, el problema de determinar en qué consiste una comprensión de la realidad se funde con el problema de la posible diferencia que implica para la vida del hombre la posesión de dicha comprensión, y esto a su vez entraña considerar la naturaleza general de una sociedad humana, analizar el concepto de sociedad humana.

Las relaciones sociales de un hombre con sus semejantes se ven afectadas por sus ideas acerca de la realidad. Pero «afectadas» apenas si es una palabra suficientemente enérgica: las relaciones sociales son expresiones de ideas acerca de la realidad. Por ejemplo, en las situaciones de Ibsen, a las que acabó de referirme, sería imposible describir las actitudes del personaje hacia quienes lo rodean si no es en términos de sus ideas acerca de lo que ellos piensan de él, de lo que han hecho en el pasado, de lo que pueden hacer en el futuro, etc.; y en *Espectros*, sus ideas acerca de cómo está biológicamente relacionado con ellos. Asimismo, un monje mantiene ciertas relaciones sociales características con sus compañeros también monjes y con la gente que está fuera del monasterio, pero sería imposible dar algo más que una explicación superficial de esas rela-

ciones sin tener en cuenta las ideas religiosas en torno de las cuales gira la vida del monje.

Aquí se hace un poco más evidente cómo choca la línea de enfoque que estoy proponiendo con concepciones sociológicas bastante comunes, que también se encuentran, por lo general, en los estudios sociales. Entra en conflicto, por ejemplo, con el criterio de E. Durkheim:

«Considero sumamente fructífera la idea de que la vida social no debería explicarse a través de las nociones de los que participan en ella, sino mediante causas más profundas que la conciencia no percibe, y también pienso que estas causas deben buscarse principalmente en la forma como se agrupan los individuos asociados. Parecería que solo de este modo la historia puede convertirse en una ciencia, y la sociología misma, existir» [véase el análisis que hace Durkheim de los *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, de A. Labriola, en *Revue Philosophique*, diciembre de 1897].

También está en pugna con la concepción de von Wiese acerca de la tarea de la sociología, que consistiría en ofrecer una explicación de la vida social «haciendo caso omiso de los propósitos culturales de los individuos en sociedad, a fin de estudiar las influencias que ejercen entre sí como resultado de la vida en comunidad» [véase 2, pág. 8].

Por supuesto, en este caso la pregunta crucial es hasta qué punto se puede dar algún sentido a la idea de Durkheim acerca de «la forma como se agrupan los individuos asociados», si se dejan de lado las «nociones» de dichos individuos, o en qué medida tiene sentido hablar de individuos que se influyen mutuamente —según la concepción de von Wiese—, haciendo abstracción de los «propósitos culturales» de los mismos. Trataré de abordar explícitamente estas preguntas centrales en una etapa posterior de mi argumentación. Por el momento, solo quiero señalar que posiciones como estas entran, de hecho, en conflicto con la filosofía, considerada como un estudio de la naturaleza del conocimiento que el hombre tiene de la realidad y de

la diferencia que implica para la vida humana la posibilidad de dicho conocimiento.

8. Reglas: el análisis de Wittgenstein

Intentaré ahora explicitar con más detalle cómo el análisis epistemológico de la comprensión que el hombre tiene de la realidad contribuye a aclarar la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones sociales entre los hombres. Con tal fin, me propongo considerar, en parte, la luz arrojada sobre el problema epistemológico por el análisis que, en las *Philosophical Investigations*, hace Wittgenstein en torno del concepto de seguir una regla. Burnet habló del «contacto» de la mente con la realidad. Tomemos un caso *prima facie* obvio de dicho contacto, y consideremos qué es lo que implica. Supongamos que deseo saber en qué año se escaló por primera vez el Everest; pienso para mí: «El monte Everest se escaló en 1953». Lo que aquí deseo preguntar es, ¿qué significa decir que estoy «pensando en el monte Everest»? ¿Cómo se relaciona mi pensamiento con la cosa, o sea el monte Everest, acerca de la cual estoy pensando? Planteemos el problema de un modo un poco más sutil aún. Para eliminar complicaciones en torno de la función de las imágenes mentales en dichas situaciones, supondré que expreso mi pensamiento explícitamente, en palabras. Entonces, la pregunta apropiada es: ¿Qué hace que el hecho de proferir las palabras «monte Everest» posibilite decir que, con ellas, significo una determinada cumbre de los Himalaya? Introduce el tema de este modo algo indirecto para extraer la conexión entre la pregunta acerca de la naturaleza del «contacto» que la mente tiene con la realidad y la pregunta acerca de la naturaleza del significado. Elegí, como ejemplo de una palabra que se usa para significar algo, un caso en el que la palabra en cuestión es empleada para referirse a algo, no porque asigne una prioridad lógica o metafísica especial a este tipo de significado, sino únicamente porque, en este caso, la conexión entre la pregunta acerca de la

naturaleza del significado y que alude a la relación entre pensamiento y realidad es particularmente notable.

Se puede dar una primera respuesta natural diciendo que soy capaz de significar lo que significo mediante las palabras «monte Everest», debido a que las mismas me han sido definidas. Hay una variedad de modos en los que esto puede haberse hecho: me pueden haber mostrado el monte Everest en un mapa, me pueden haber dicho que es la montaña más alta del mundo, o pude haber volado sobre los Himalaya en un aeroplano desde el cual me señalaran el Everest. A fin de eliminar ulteriores complicaciones, hagamos la última suposición, o sea, para usar la terminología técnica de la lógica, concentrémonos en el caso de la definición *ostensiva*.

Entonces, la posición es esta. Me han señalado el Everest; me han dicho que su nombre es «Everest», y en virtud de esas acciones ocurridas en el pasado soy capaz ahora de *significar* mediante las palabras «monte Everest» aquella cumbre de los Himalaya. Hasta aquí todo va bien. Pero ahora tenemos que hacer una pregunta más: ¿Cuál es la conexión entre esos actos ocurridos en el pasado y mi locución actual de las palabras «monte Everest», que dan ahora a esa locución mía el significado que tiene? ¿Cómo está conectada una definición, en general, con el uso subsiguiente de la expresión definida? ¿Qué implica «seguir» una definición? Aquí, otra vez, existe una respuesta superficialmente obvia para esto: la definición establece el significado, y emplear una palabra en su significado correcto es usarla del mismo modo que el establecido en la definición. Por supuesto, esa respuesta es, en cierto sentido, perfectamente correcta e irrecusable; su único defecto es que no elimina la confusión filosófica. Porque, ¿qué implica usar la palabra *del mismo modo* que el establecido en la definición? ¿Cómo puedo decidir realmente si un determinado uso propuesto es el mismo o es diferente al que se establece en la definición?

Esta no es una pregunta meramente ociosa, como puede verse a partir de la siguiente consideración. Hasta donde concierne a las apariencias externas inmediatas, la defi-

nición ostensiva consistió simplemente en un gesto y un sonido proferido cuando estábamos volando sobre los Himalaya. Pero, ¿y si suponemos que con ese gesto mi maestro me había estado definiendo la palabra «montaña» en vez de «Everest», como podría haber sido el caso si, por ejemplo, yo hubiera estado aprendiendo inglés? También aquí mi aprehensión del significado correcto de la palabra «montaña» se haría patente cuando continuara usándola del mismo modo al formulado en la definición. Pero, sin duda, el uso correcto de la palabra «montaña» no es el mismo que el uso correcto de la palabra «Everest». De modo que, aparentemente, la palabra «mismo» nos presenta otro ejemplo de ambigüedad sistemática: no sabemos si dos cosas han de considerarse las mismas o no a menos que se nos exponga el contexto en el cual surge el problema. Por mucho que nos pueda tentar la idea de pensar de otra manera, no existe ningún sentido invariable absoluto para las palabras «lo mismo».

«¿Pero no es *lo mismo* al menos *lo mismo*?

Parece que tenemos un paradigma infalible de identidad en la identidad de una cosa consigo misma. Siento deseos de decir: "Aquí, sea como fuere, no puede haber ninguna diversidad de interpretaciones. Si se está viendo una cosa, también se está viendo identidad".

Entonces, ¿son dos cosas las mismas cuando son lo que una cosa es? ¿Y cómo he de aplicar lo que *una* cosa me muestra al caso de dos cosas?» [37, I, pág. 215].

Dije que la interpretación particular que ha de atribuirse a las palabras «lo mismo» depende del contexto en el cual surge el problema. Esto puede expresarse con mayor precisión. Solo en términos de una regla determinada podemos atribuir un sentido específico a las palabras «lo mismo». En términos de la regla que rige el uso de la palabra «montaña», alguien que la emplee para referirse al monte Everest en una ocasión y al monte Blanco en otra la está usando del mismo modo en los dos casos; pero no podría decirse que el que se refiera al monte Blanco como «Eve-

rest» esté usando esta palabra del mismo modo que otro que la emplea para referirse al monte Everest. De modo que la pregunta: ¿qué implica que una palabra tenga un significado?, lleva a la pregunta: ¿qué implica que alguien siga una regla?

Empecemos por considerar una vez más la respuesta obvia. Nos gustaría decir que alguien sigue una regla si siempre actúa del mismo modo en la misma clase de situaciones. Pero, aunque correcto, esto no hace avanzar las cosas, dado que, como hemos visto, solo en términos de una regla determinada la palabra «mismo» adquiere un sentido definido. «El uso de la palabra “regla” y el uso de la palabra “mismo” están entrelazados (como lo están el uso de “proposición” y el de “verdadero”)» [37, I, pág. 225]. De modo que ahora el problema es el siguiente: ¿Cómo ha de darse un sentido a la palabra «mismo»?; o: ¿En qué circunstancias tiene sentido decir que alguien está siguiendo una regla en lo que hace?

Supongamos que la palabra «Everest» me ha sido definida ostensivamente hace un momento. Podría pensarse que establecí desde el principio lo que ha de considerarse como el uso correcto de esta palabra en el futuro, elaborando una decisión consciente al efecto: «Usaré esta palabra solo para referirme a esta montaña». Y, por supuesto, en el contexto del lenguaje que todos hablamos y comprendemos, esto es perfectamente inteligible. Pero, precisamente porque presupone la institución establecida del lenguaje que todos hablamos y comprendemos, no arroja ninguna luz sobre la dificultad filosófica. Obviamente, no nos está permitido presuponer aquello cuya misma posibilidad estamos investigando. Es tan difícil explicar lo que se quiere decir por «actuar de acuerdo con mi decisión», como ofrecer una explicación de lo que fue, en primer lugar, «actuar de acuerdo con la definición ostensiva». Por más que enfatice el señalamiento de esta montaña que está aquí, ante mí, y por más énfasis que ponga al proferir las palabras «esta montaña», mi decisión todavía tiene que aplicarse en el futuro, y lo que está aquí en cuestión es, precisamente, qué implica dicha aplicación. En consecuencia, nin-

guna fórmula nos ayudará a resolver este problema; siempre debemos llegar a un punto donde tenemos que dar una explicación de la aplicación de la fórmula.

¿Cuál es la diferencia entre alguien que está aplicando realmente una regla en lo que hace, y alguien que no la aplica? Aquí, una de las dificultades es la posibilidad de introducir cualquier serie de acciones que un hombre pueda desempeñar en la esfera de una u otra fórmula, si estamos preparados para hacerla suficientemente complicada. Sin embargo, el hecho de que las acciones de un hombre puedan interpretarse como la aplicación de una fórmula determinada no es, en sí, ninguna garantía de que esté en realidad aplicando esa fórmula. ¿Cuál es la diferencia entre esos casos?

Imaginemos que un individuo —al que llamaremos *A*— está escribiendo en un pizarrón las siguientes cifras: 1 3 5 7. Ahora, *A* le pregunta a su amigo, *B*, cómo ha de continuar la serie. En esta situación, casi todos, excepto alguien que tenga razones especiales para sospechar algo, responderían: 9 11 13 15. Supongamos que *A* se rehúsa a aceptar esto como una continuación de su serie, diciendo que la misma sigue así: 1 3 5 7 1 3 5 7 9 11 13 15 9 11 13 15. Luego le pide a *B* que continúe a partir de allí. En este punto, *B* puede optar entre diversas alternativas. Supongamos que elige una y que *A* se niega nuevamente a aceptarla, reemplazándola por otra continuación que él ha inventado. Y supongamos que esto sigue así por cierto tiempo. Sin duda, va a llegar un momento en que *B*, con toda justificación, dirá que *A* no está siguiendo en absoluto una regla matemática, aun cuando todas las continuaciones que haya hecho hasta allí podrían caer en la esfera de alguna fórmula. Por cierto, *A* estaba siguiendo una regla, pero esta era: dar siempre una continuación diferente a la sugerida por *B* en cada etapa. Y aunque esto es una regla perfectamente buena en su clase, no pertenece a la aritmética.

Ahora bien, la reacción eventual de *B*, y el hecho de que fuera totalmente justificada —en especial si se habían unido al juego otros individuos y si *A* siempre se había ne-

gado a aceptar como correctas las continuaciones propuestas—, todo esto sugiere un rasgo muy importante del concepto de seguir una regla. Sugiere que se han de tener en cuenta no solo las acciones de la persona cuya conducta como candidato para la categoría de seguidor de reglas está en cuestión, sino también las reacciones de otros individuos ante lo que él hace. Dicho de manera más específica, solo en una situación en la que tiene sentido suponer que alguien más puede, en principio, descubrir la regla que estoy siguiendo, es posible decir inteligiblemente que estoy, de algún modo, siguiendo una regla.

Consideremos esto con más minuciosidad. Es importante recordar que cuando *A* escribió: 1 3 5 7, *B*—representando a alguien que ha aprendido aritmética elemental—continuó la serie escribiendo: 9 11 13 15, etc., como algo natural. El hecho mismo de que yo haya podido escribir «etc.» a continuación de esas cifras, y de que pueda confiar en ser considerado de un modo más que de otro por casi todos mis lectores, es en sí una demostración de lo mismo. «Tendré la impresión de que la regla produce todas sus consecuencias por adelantado solo si las deduzco como algo natural. Así como es algo natural para mí llamar “azul” a este color» [37, I, pág. 238]. Debe entenderse que estas observaciones no se limitan al caso de las fórmulas matemáticas, sino que se aplican a todos los casos en los que se sigue una regla. Por ejemplo, se aplican al uso de palabras como «Everest» y «montaña»: con cierto tipo de instrucción, todos continúan usando estas palabras como algo natural, como lo haría cualquier otra persona.

Esto es lo que nos permite atribuir un sentido a la expresión «lo mismo» en un contexto dado. Es sumamente importante advertir aquí que el hecho de continuar de un modo y no de otro, considerándolo algo natural, no tiene por qué ser una peculiaridad de la persona cuya conducta pretende constituir un caso de observancia de reglas. Su conducta pertenece a esa categoría solo si existe la posibilidad de que algún otro comprenda lo que está haciendo colocándose a sí mismo hipotéticamente en la situación de cumplirlas.

«Imaginemos que alguien usa una línea como regla, del siguiente modo: toma un compás y transporta una de sus puntas a lo largo de la línea que es la «regla», mientras la otra traza la línea que sigue la regla. Y a medida que avanza a lo largo de la línea directriz, va modificando la abertura del compás, aparentemente con gran precisión, mirando todo el tiempo a la regla como si esta determinara lo que hace. Y al contemplarlo no observamos ninguna regularidad en este abrir y cerrar del compás. No podemos aprender, a partir de ello, su modo de seguir la línea. Tal vez, lo que en realidad tendríamos que decir aquí es: «El original parece intimarle cuál es el camino a seguir. Pero esto no es una regla» [37, I, pág. 237].

¿Por qué no es una regla? Porque la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de cometer un error. Si existe la posibilidad de decir que alguien está siguiendo una regla, esto significa que se puede preguntar si está haciendo las cosas correctamente o no. De otra manera, no hay nada establecido en su conducta que permita asir la noción de regla; no tiene entonces sentido describir su conducta de ese modo, dado que todo lo que hace es tan bueno como cualquier otra cosa que pueda hacer; y esto porque lo central del concepto de regla es que nos capacita para evaluar lo que se está haciendo.

Consideremos ahora qué está involucrado en el cometido de un error (lo cual implica considerar qué está involucrado en el hacer algo correctamente). Un error es una contravención de lo que se ha establecido como correcto, y, por lo tanto, debe ser reconocible como tal. Es decir que, si, por ejemplo, cometo un error al emplear una palabra, otras personas deben tener la posibilidad de señalármelo. Si no es así, puedo hacer lo que me guste y no existe ningún control externo sobre lo que haga; o sea, no hay nada establecido. El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con estos últimos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida.

Es necesario hacer aquí una salvedad para prevenir un posible malentendido. En una sociedad humana, tal como la conocemos, con su lenguaje e instituciones establecidos, existe, por supuesto, la posibilidad de que un individuo se adhiera a una regla *privada* de conducta. Pero aquello en lo que insiste Wittgenstein es, primero, que debe ser posible en principio que otras personas comprendan esa regla y juzguen cuándo se la sigue correctamente, y segundo, que no tiene sentido suponer que haya alguien capaz de establecer una norma de conducta puramente personal, si nunca tuvo alguna experiencia de la sociedad humana con sus reglas socialmente establecidas. En esta parte de la filosofía, abordamos el *concepto general* de seguir una regla; siendo esto así, al explicar lo que implica ese concepto no podemos dar por sentada una situación en la que este ya se ha presupuesto.

9. Algunos equívocos con respecto a Wittgenstein

La necesidad de que las reglas tengan un marco social es particularmente importante con respecto al problema filosófico relativo a la naturaleza de las sensaciones. Esto implica que el lenguaje que utilizamos para hablar de nuestras sensaciones debe estar regido por criterios que resulten públicamente accesibles; no es posible que esos criterios tengan su fundamento en un individuo determinado, como supusieron muchos filósofos. El análisis que hace Wittgenstein en las *Philosophical Investigations* se refiere muy especialmente a este problema. Pero, como P. F. Strawson señala, sus argumentos se aplican igualmente a la idea de *cualquier* lenguaje que no se base, hasta cierto punto, en una vida común donde participen muchos individuos. Strawson considera este hecho como una objeción a la posición de Wittgenstein; sostiene que el mismo rechaza como inconcebible algo que, en realidad, podemos concebir perfectamente bien. Declara que podemos imaginar, como una posibilidad lógica, a un morador de una isla desierta que nunca haya sido educado en una sociedad

humana y que, sin embargo, idee un lenguaje para su propio uso. Agrega que también podemos imaginar la introducción de un observador (*B*) que, puesto frente a aquel,

«observe una correlación entre el uso de sus palabras y oraciones, por un lado, y las acciones y el ambiente del que habla, por el otro (...) Así, el observador *B* es capaz de formular hipótesis acerca de los significados (el uso regular) de las palabras que componen el lenguaje de su sujeto. A su tiempo, podría llegar a hablarlo, y entonces la práctica de cada uno serviría como control de la práctica del otro. Pero, ¿diríamos que las palabras del lenguaje no tenían ningún significado, carecían de uso, antes de que se lograra ese afortunado resultado —antes de que el uso del lenguaje se convirtiera en una “forma de vida” *compartida*—?» [32, pág. 85].

A Strawson le parece totalmente absurdo decir tal cosa. Su posición es persuasiva porque, aparentemente, consiguió describir en forma coherente una situación que, según los principios de Wittgenstein, tenía que ser indescriptible por el hecho de resultar inconcebible. Pero esto es solo aparente; en realidad, Strawson hizo una completa petición de principio. Su descripción está viciada desde el comienzo, y no puede contribuir al problema que se analiza, por contener términos cuya aplicabilidad es precisamente lo que se cuestiona: términos como «lenguaje», «uso», «palabras», «oraciones», «significado» —y todos sin el beneficio de las comillas—. Decir que el observador *B* puede «formular hipótesis acerca de los significados (el uso regular) de las palabras que componen el lenguaje de su sujeto» es algo que carece de sentido, a menos que se pueda hablar de lo que este sujeto está haciendo en términos de los conceptos de significado, lenguaje, uso, etc. Del hecho de que podamos observarlo mientras ejecuta ciertos movimientos y profiere ciertos sonidos —a los cuales sería absolutamente legítimo describir en esos términos si fueran realizados por algún otro individuo en un contexto distinto, el de una sociedad humana—, de ese hecho, repito,

no se puede inferir de ninguna manera que sea posible describir legítimamente *sus* actividades de esa forma. Y el hecho de que *B* correlacione las prácticas de su sujeto con las suyas propias no ratifica lo sostenido por Strawson, ya que toda la sustancia del argumento de Wittgenstein reside en que no son esas prácticas por sí mismas las que justifican la aplicación de categorías como lenguaje y significado, sino el contexto social donde se llevan a cabo tales prácticas. Nada dice Strawson para refutar esos argumentos. N. Malcolm puso esto claramente de manifiesto. En el caso de Strawson, según él, «quien usa el lenguaje» puede articular un sonido cada vez que aparece una vaca; pero lo que necesitamos averiguar es qué hace de ese sonido una palabra y qué hace de él la palabra para una vaca. Un loro podría realizar los mismos movimientos y, sin embargo, no diríamos que está hablando (con comprensión). «Es como si Strawson pensara: no hay ningún problema en esto; es precisamente el hombre quien hace que la señal se refiera a una sensación» (o, en este caso, hace que el sonido se refiera a una vaca). [16, pág. 554.] Pero esto da lugar de inmediato a todas las dificultades analizadas en el punto 8 de este capítulo; lo que se cuestiona es, justamente, la naturaleza de la conexión entre una definición inicial y el uso subsiguiente de un sonido.

A. J. Ayer objeta en forma muy semejante la posición de Wittgenstein. Al igual que Strawson, es propenso a describir las actividades de su hipotético Crusoe «no socializado» en términos cuyo sentido deriva de un contexto social. Consideremos, por ejemplo, el siguiente pasaje:

«El [es decir, "Crusoe"] puede pensar que un pájaro al que ve volando es del mismo tipo que uno al que denominó previamente de cierta manera, cuando en realidad se trata de un tipo muy diferente, tan diferente para él que, de haberlo observado más de cerca, le hubiera dado un nombre distinto». [4]

Por supuesto, esto presupone que tiene sentido hablar de «dar un nombre» en dicho contexto; y todas las difícil-

tades referentes al sentido que hemos de atribuir a la noción de *igualdad* surgen en forma particularmente aguda gracias a la frase «tan diferente para él que (...) le hubiera dado un nombre distinto»: sin duda, una «diferencia suficiente» no es algo que se nos da en forma absoluta en el objeto que se está observando, sino que solo adquiere sentido a partir de la regla particular que se esté siguiendo. Pero, para el argumento de Ayer es esencial que esto tenga un sentido independiente de toda regla particular, pues lo que él intenta es usarlo como fundamento sobre el cual elaborar la posibilidad de una regla independiente de todo contexto social.

Asimismo, Ayer sostiene que «alguien tuvo que ser el primer ser humano que usara un símbolo». Con esto, lo que quiere dar a entender es que resulta evidente que las reglas socialmente establecidas no podían estar presupuestas en este uso, y, por supuesto, si las cosas fueran así, las reglas establecidas no pueden ser un prerrequisito lógicamente necesario del uso de símbolos en general. El argumento es atractivo, pero falaz. Del hecho de que debe haberse producido una transición desde un estado de cosas donde no existía lenguaje a otro donde sí existía, no se desprende de ninguna manera la necesidad de que haya existido algún individuo que fuera el primero en usar el lenguaje. Esto es tan absurdo como suponer que alguien debe haber sido el primer individuo que tomó parte en una contienda de tiro de cuerda; en realidad, es aun más absurdo. La suposición de que el lenguaje fue *inventado* por algún individuo es totalmente disparatada, como bien lo muestra R. Rhees en su réplica a Ayer [28, págs. 85-87]. Podemos imaginar prácticas que han emergido en forma gradual de los primeros grupos de hombres, sin considerarlas como la invención del lenguaje, y solo cuando esas prácticas han alcanzado cierto grado de complejidad —sería un error preguntar *qué* grado, precisamente— se puede decir que ese pueblo tiene un lenguaje. Todo este problema entraña una aplicación de algo semejante al principio hegeliano de que un cambio en la cantidad lleva a una diferencia en la calidad, lo cual analizaremos más adelante.

Hay un contra-argumento a la posición de Wittgenstein, al cual Ayer parece atribuir importancia peculiar, pues lo usa no solo en el artículo al que me he referido sino también en un libro publicado más tarde, *El problema del conocimiento*. Uno de los argumentos más importantes de Wittgenstein se expresa de esta manera:

«Imaginemos una tabla (algo así como un diccionario) que solo exista en nuestra imaginación. Un diccionario puede usarse para justificar la traducción de una palabra X a una palabra Y. Pero si a esa tabla se la puede consultar solo en la imaginación, ¿también habremos de hablar de justificación? —“Bueno, sí; entonces es una justificación subjetiva”—. Pero la justificación consiste en recurrir a algo independiente. —“No obstante, es indudable que yo puedo recurrir de una memoria a otra. Por ejemplo, no sé si recordé correctamente la hora de partida de un tren, y para controlarla pienso cómo se presenta una página del horario de trenes. ¿Acaso no se trata de lo mismo?”— No, porque este proceso se ha realizado para producir una memoria que es realmente *exacta*. Si la imagen mental del horario de trenes no pudiera *someterse a prueba* respecto de su exactitud, ¿cómo podría confirmar la exactitud de la primera memoria? (Como si alguien fuera a comprar varias copias del periódico matutino para asegurarse de que lo que decía era cierto.)

Consultar una tabla en la imaginación es solo consultar una tabla, del mismo modo que la imagen del resultado de un experimento imaginado es el resultado de un experimento» [37, I, pág. 265].

El contra-argumento de Ayer es que *cualquier* uso del lenguaje, no importa cuán públicamente establecido esté, está expuesto a la misma dificultad. Y esto es así porque, según él, aunque el uso que haga alguien de una palabra en una ocasión particular esté ratificado por otros que también usen ese lenguaje, ese alguien, no obstante, tiene que *identificar* lo que ellos dicen. «Sin duda, siempre pueden producirse errores; pero si nunca se aceptó alguna

identificación sin más control, nunca se identificaría nada en absoluto. Y entonces no sería posible ningún uso descriptivo del lenguaje» [3, cap. 2, sección V]. También Strawson parece pensar que Wittgenstein está expuesto a una objeción de este tipo, pues pregunta mordazmente, con respecto a los argumentos de este autor: «En realidad, ¿estamos recordando siempre mal el uso de palabras muy *simples* de nuestro lenguaje común, y corrigiéndonos en atención al uso que de ellas hagan los otros?» [32, pág. 85].

Pero esta objeción implica un concepto erróneo; Wittgenstein no dice que todo acto de identificación necesite, de hecho, un control adicional, en el sentido de que nunca podamos quedar satisfechos con nuestros juicios. Eso lleva de manera tan obvia a un infinito proceso de regresión que es difícil imaginar que alguien lo mantenga sin que desee crear un sistema de escepticismo pirroniano total, lo cual está realmente muy lejos de la intención de Wittgenstein. De hecho, Wittgenstein mismo insiste en que «las justificaciones, en algún momento, tienen que llegar a un fin»; y esto es una piedra fundamental de muchas de sus doctrinas más características: por ejemplo, la forma de abordar el modo «natural» en que, por lo común, se siguen las reglas. Ayer y Strawson comprendieron mal la insistencia de Wittgenstein acerca de que debe ser *posible* que el juicio de un individuo singular sea controlado mediante criterios independientes (criterios que sean establecidos con independencia de la voluntad de ese individuo); tal control ha de hacerse *realmente* solo en circunstancias especiales. Pero el hecho de que sea posible hacerlo, si fuera necesario, implica una diferencia con respecto a lo que pueda decirse acerca de aquellos casos en los que no es necesario hacerlo. Un uso aislado del lenguaje no está solo; únicamente es inteligible dentro del contexto general en el cual se emplea el lenguaje, y una parte importante de ese contexto es el procedimiento de corrección de errores, en el caso de que ocurran, y de control, ante la sospecha de un error.

2. La naturaleza de la conducta significativa

1. Filosofía y sociología

En el punto 7 del capítulo anterior intenté indicar, de un modo general, cómo puede esperarse que la filosofía —considerada a la manera de un estudio de la naturaleza de la comprensión que el hombre tiene de la realidad— aclare la naturaleza de las interrelaciones humanas en sociedad. El análisis de Wittgenstein, hecho en los puntos 8 y 9, confirmó esa presunción, pues demostró que la elucidación filosófica de la inteligencia humana, y las nociones que se asocian a ella, exige que las mismas sean ubicadas en el contexto de las interrelaciones de los hombres en sociedad. En la medida en que durante los últimos años se ha producido una auténtica revolución en la filosofía, esa revolución tal vez resida en el énfasis puesto en ese hecho y en la profunda elaboración de sus consecuencias, que encontramos en la obra de Wittgenstein. «Lo que ha de aceptarse, lo que está dado, es —podría decirse— la existencia de formas de vida» [37, II, xi, pág. 226e].

Dije anteriormente que la relación entre la epistemología y las ramas periféricas de la filosofía consiste en que la primera se ocupa de las condiciones generales que posibilitan hablar de comprensión, y las segundas de las formas peculiares que adopta la comprensión en clases particulares de contexto. La observación de Wittgenstein sugiere una posibilidad de expresar esto de otra manera: en tanto las filosofías de la ciencia, del arte, de la historia, etc., tendrían la tarea de elucidar las naturalezas peculiares de esas formas de vida llamadas «ciencia», «arte», etc., la epistemología intentaría elucidar lo que implica la noción de una forma de vida como tal. El análisis de Wittgenstein con respecto al concepto de seguir una regla y su explica-

ción de la clase peculiar de acuerdo interpersonal que esto involucra, constituye una contribución a tal elucidación epistemológica.

Este resultado tiene importantes consecuencias para nuestra concepción de los estudios sociales; en particular, respecto de la parte teórica de la sociología general y los fundamentos de la psicología social. Como se sabe, siempre hubo algunas disensiones acerca del papel que debería desempeñar la sociología *vis-à-vis* los otros estudios sociales. Algunos pensaban que la sociología debería ser la ciencia social *par excellence*, sintetizando los resultados de estudios sociales especiales —como las teorías económica y política— en una teoría unificada de la sociedad en general. Otros, en cambio, simplemente deseaban considerar que la sociología era una ciencia social que se encontraba en el mismo nivel que todas las otras, limitada a un tema específico de su propiedad. Sin embargo, cualquiera que sea el criterio adoptado, al final apenas si es posible evitar la inclusión, en la sociología, de un análisis acerca de la naturaleza de los fenómenos sociales en general, y es forzoso que esto ocupe un lugar especial entre las diversas disciplinas dedicadas al estudio de la sociedad. Porque todas estas disciplinas abordan de un modo u otro los fenómenos sociales y exigen, por lo tanto, una clara comprensión de lo que implica el concepto de fenómeno social. Además,

«todos los temas de investigación que se atribuyen a la sociología —urbanismo, contactos raciales, estratificación social, o las relaciones entre condiciones sociales y construcciones mentales (*Wissenssoziologie*)— son en realidad difíciles de aislar, y tienen el carácter de fenómenos *totales* vinculados a la sociedad como un todo y a la naturaleza de la sociedad» [2, pág. 119].

Pero se ha demostrado que el propósito de la epistemología es, precisamente, comprender la naturaleza de los fenómenos sociales en general, es decir, elucidar el concepto de una «forma de vida». Es cierto que los puntos

de partida del epistemólogo son bastante diferentes de los del sociólogo, pero si los argumentos de Wittgenstein son buenos, tal es lo que tarde o temprano este deberá abordar. Ello significa que las relaciones entre sociología y epistemología deben ser diferentes y mucho más estrechas de lo que suele pensarse. Creo que el criterio aceptado es, más o menos, el siguiente. En uno u otro momento, toda disciplina intelectual puede tropezar con dificultades filosóficas que a menudo pregonan una revolución en las teorías fundamentales e interponen obstáculos temporarios en el camino del progreso de la investigación científica. Un ejemplo estaría dado por las dificultades que enfrentó Einstein al desarrollar la concepción de la simultaneidad, y que presagiaron la formulación de la revolucionaria teoría especial de la relatividad. Esas dificultades mostraban muchas de las características que se asocian a los problemas filosóficos, y diferían notablemente de los problemas teóricos técnicos que se resuelven en el proceso normal de avance de la investigación científica. Ahora bien, a menudo se supone que las disciplinas recién desarrolladas, carentes de una teoría sólidamente establecida sobre la cual elaborar ulteriores investigaciones, están particularmente dispuestas a abordar los arduos problemas filosóficos, pero que esta es una etapa temporaria que debe experimentarse y luego abandonarse lo más pronto posible. Sin embargo, según mi criterio, sería erróneo decir tal cosa con respecto a la sociología, ya que los problemas filosóficos que allí surgen no son tediosos cuerpos extraños a los que es necesario eliminar a fin de que la sociología pueda progresar siguiendo sus propias líneas científicas independientes. Por el contrario, el problema central de esta disciplina —o sea, proporcionar una explicación de la naturaleza de los fenómenos sociales— pertenece en sí mismo a la filosofía, y de hecho, si no se aclara el punto con sumo cuidado, esta parte de la sociología se convierte en epistemología bastarda. Digo «bastarda» porque sus problemas fueron considerablemente mal interpretados y, por lo tanto, mal manejados, como una especie de problema científico.

lenguaje interactivo

El tratamiento usual que los libros de texto sobre psicología social dan al lenguaje muestra las faltas de adecuación a las que esto puede llevar. El problema de determinar qué es el lenguaje tiene, evidentemente, importancia vital para la sociología, por cuanto a través de él nos enfrentamos a la pregunta global acerca del modo característico que tienen los seres humanos de interactuar en sociedad. Sin embargo, por lo común se dejan intactas las preguntas importantes. Encontramos ejemplos de cómo algunos conceptos análogos pueden diferir según los lenguajes de distintas sociedades, junto, tal vez, a alguna indicación acerca de las formas en que estas discrepancias corresponden a diferencias en los principales intereses característicos de la vida practicada en esas sociedades. Todo esto puede resultar interesante e incluso esclarecedor si se suma, a manera de ilustración, al análisis de lo que implica para la gente poseer un lenguaje. Pero apenas si esto se encuentra alguna vez. En su lugar, la noción de poseer un lenguaje y las nociones que la acompañan —significado, inteligibilidad y otras— se dan por supuestas. Se tiene la impresión de que primero está el lenguaje (con palabras que tienen un significado y enunciados capaces de ser verdaderos o falsos), y que luego, dado esto, se lo introduce en las relaciones humanas y se lo modifica según las particulares relaciones humanas de las cuales haya llegado a formar parte. Lo que se pasa por alto es que esas mismas categorías de significado, etc., dependen *lógicamente*, respecto de su sentido, de la interacción social de los hombres. A veces, los psicólogos sociales prestan una fingida atención a este problema. Se nos dice, por ejemplo, que «los conceptos son productos de la interacción de muchas personas que llevan adelante la importante tarea de vivir juntas en grupos» [30, pág. 456]. Pero los autores no trascienden la observación del modo en que los conceptos *particulares* pueden reflejar la vida peculiar de la sociedad donde se los utiliza. Nunca se analiza cómo la existencia misma de los conceptos depende de la vida de grupo. Y demuestran que no comprenden la importancia de este problema cuando hablan de conceptos «que concretan generalizaciones»,

ya que es imposible explicar qué son los conceptos en términos de la noción de una generalización. Las personas no hacen primero generalizaciones y luego las incluyen en conceptos: solo en virtud de que poseen conceptos pueden hacer, de alguna manera, esas generalizaciones.

2. Conducta significativa

Por razones obvias, cuando Wittgenstein explica en qué consiste seguir una regla, lo hace principalmente con la intención de elucidar la naturaleza del lenguaje. Lo que ahora quiero mostrar es cómo esa explicación puede aclarar otras formas de interacción humana, además del lenguaje. Es lógico que las formas de actividad en cuestión sean aquellas a las que resulte posible aplicar categorías análogas; o sea, de las que podamos decir con sentido que poseen un significado, un carácter simbólico. En términos de Max Weber, nos interesa la conducta humana «siempre que el sujeto o los sujetos enlacen a ella un sentido (*Sinn*) subjetivo» [33, cap. I]. Quisiera ahora considerar qué implica esta idea de conducta significativa.

Weber dice que el «sentido» del cual habla es algo «mentado subjetivamente», y agrega que la noción de conducta significativa está íntimamente ligada a nociones del tipo de *motivo* y *razón*. «Llamamos "motivo" a una configuración significativa de circunstancias que para el sujeto u observador aparece como una "razón" (*Grund*) significativa de la conducta en cuestión» (*ibid.*).

Consideremos algunos ejemplos de acciones que se desempeñen por una razón. Por ejemplo, se dice que una determinada persona, *N*, votó a favor del laborismo en las últimas elecciones generales, porque pensaba que un gobierno laborista sería el más capacitado para mantener la paz industrial. ¿Qué tipo de explicación es esta? El caso más claro es aquel en el que *N*, antes de votar, analizó los pros y los contras de decidirse por el laborismo y llegó explícitamente a esta conclusión: «Votaré por el laborismo porque este es el mejor modo de mantener la paz indus-

trial». Este es un caso paradigmático de alguien que realiza una acción por una razón, pero no implica negar que, en algunos casos, aun cuando *N* llevase a cabo ese proceso explícito de razonamiento, no sea posible discutir si la razón que ha dado es realmente la verdadera razón de su conducta. Pero, muy a menudo, no hay por qué dudar, y si no fuera así la idea de *una razón para una acción* correría el riesgo de perder completamente su sentido. (Este punto adquirirá mayor importancia cuando, más adelante, analice la obra de Pareto.)

El caso que tomé como paradigma no es el único que se incluye en el concepto de Weber, pero expone con claridad un rasgo que creo posee importancia más general. Supongamos que un observador, *O*, proporciona la anterior explicación respecto del voto de *N* en favor del laborismo; en consecuencia, es necesario advertir que la validez de la explicación de *O* reside en el hecho de que los conceptos que aparecen en la misma deben ser comprendidos no solo por *O* y sus oyentes, sino también *por el propio N*. Este debe tener alguna idea de lo que significa «mantener la paz industrial» y de la conexión que existe entre esto y la clase de gobierno que espera llegue al poder si el laborismo resulta electo. (Es innecesario, para mis propósitos, plantear la pregunta relativa al carácter verdadero o falso de las creencias de *N* en un caso particular.)

No todos los casos de conducta significativa son tan claros como este. Veamos algunos ejemplos intermedios. Antes de emitir su voto, *N* pudo no haberse formulado ninguna razón para votar como lo hace. Pero esto no excluye necesariamente la posibilidad de decir que tiene una razón para votar por el laborismo y de especificar esa razón. Y en este caso, así como en el paradigma, la aceptabilidad de tal explicación depende de la comprensión que tenga *N* de los conceptos contenidos en ella. Si *N* no comprende el concepto de paz industrial, no tiene sentido decir que su razón para hacer algo es un deseo de ver fomentada la paz industrial.

Un tipo de ejemplo aun más alejado de mi paradigma es el que Freud analiza en *Psicopatología de la vida cotidiana*.

na. *N* olvida enviar una carta e insiste, aun después de reflexionar, que «solo fue un descuido» y que no responde a ninguna razón. Un observador freudiano insistiría en que *N* «debe haber tenido una razón» aunque no la advirtiera, y tal vez sugeriría que, inconscientemente, *N* asoció el envío de la carta con algo doloroso que se relaciona con su vida y que desea reprimir. En términos weberianos, Freud califica de «orientadas significativamente» (*sinnhaft orientiert*) las acciones que carecerían en absoluto de sentido para el observador casual. Weber parece referirse a ejemplos de este tipo cuando, al analizar casos límite, habla de acciones cuyo sentido resulta claro solo «para el experto». Esto significa que es necesario aproximarse cuidadosamente a su caracterización de *Sinn* como algo «mentado subjetivamente»; con más cautela, por ejemplo, que la empleada por M. Ginsberg, quien parece suponer que lo que Weber está diciendo es que la comprensión del sociólogo con respecto a la conducta de otras personas debe apoyarse en una analogía con su propia experiencia introspectiva [véase 11, págs. 153 y sigs.]. Este equívoco en torno de Weber es muy común, tanto entre sus críticos como entre sus vulgarizadores, tema que ampliaré un poco más en otro momento. Pero la insistencia de Weber en la importancia del punto de vista subjetivo puede interpretarse de un modo que no está expuesto a las objeciones de Ginsberg, si consideramos que lo que quiere decir es que incluso las explicaciones de tipo freudiano, en cuanto a su posible aceptación, deben formularse por medio de conceptos familiares para el sujeto y el observador. No tendría sentido decir que *N* olvidó enviar una carta a *X* (por ejemplo, en pago de una deuda) para expresar el resentimiento inconsciente que siente hacia *X* porque ascendieron a este último sin considerarlo a él, si *N* no comprende lo que significa «ser ascendido pasando sobre alguien». Aquí también vale la pena mencionar que los freudianos, cuando buscan explicaciones de este tipo en el curso de la psicoterapia, tratan de que el paciente mismo reconozca la validez de la explicación propuesta; en realidad, para ellos esta es casi una condición necesaria

para que se la pueda aceptar como la explicación «correcta».

La categoría de conducta significativa abarca también las acciones para las cuales el sujeto no tiene ninguna «razón» o «motivo», en cualquiera de los sentidos analizados hasta aquí. En el primer capítulo de *Economía y sociedad*, Weber opone la acción significativa a la acción «puramente reactiva» (*bloss reaktiv*), y dice que la conducta por completo tradicional está en el límite entre ambas categorías. Pero, como señala Talcott Parsons, Weber no es coherente al expresar esto. A veces parece considerar la conducta tradicional simplemente como una especie de hábito, mientras que en otros momentos la ve como «un tipo de acción social, cuyo tradicionalismo consiste en la inmutabilidad de ciertos caracteres esenciales, su inmunidad ante la crítica racional o de otro tipo» [24, cap. XVI]. Se cita como ejemplo la conducta económica relacionada con un estándar fijo de vida: la conducta a la que se da lugar cuando un individuo no explota un aumento de las capacidades productivas de su trabajo para elevar su estándar de vida, sino que, en cambio, trabaja menos. Parsons destaca que, en este sentido, la tradición tiene un carácter *normativo*, y no debe equipararse con el simple hábito. Es decir, se considera a la tradición un estándar que rige las elecciones entre acciones alternativas. Como tal, se ubica claramente en la categoría de *sinnhaft*.

Supongamos que *N* vota a favor del laborismo sin reflexionar y sin ser capaz, en consecuencia, de proporcionar ninguna razón, por más que se lo presione. Supongamos que simplemente está siguiendo sin cuestionar el ejemplo de su padre y de sus amigos, quienes votaron siempre por el laborismo. (Es necesario distinguir este caso de aquel otro en el que la razón de *N* para votar a favor del laborismo reside en el hecho de que su padre y sus amigos lo hicieron siempre así.) Ahora bien, aunque *N* no actúe aquí por ninguna razón, su acto tiene, no obstante, un sentido definido. Lo que hace no es tan solo estampar una marca en un pedazo de papel; está emitiendo un voto. Y, entonces, quiere preguntar qué es lo que da a su acción este sentido, y

no, por ejemplo, el de un movimiento en un juego o el de un momento en un ritual religioso. En términos más generales, ¿con qué criterios distinguimos los actos que tienen un sentido de los que no lo tienen?

En el artículo titulado *R. Stammlers «Ueberwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung*, Weber considera el hipotético caso de dos seres «no sociales» que se encuentran y, en un sentido puramente físico, «intercambian» objetos [véase 34]. Sostiene que este acto se puede considerar un intercambio económico solo si porta un sentido. Agrega que las acciones actuales de ambos individuos deben llevar aparejada, o representar, una regulación de su futura conducta. La acción con un sentido es simbólica: armoniza con otras acciones, pues *compromete* al sujeto a comportarse en el futuro de una determinada manera, y no de otra. Esa noción de «estar comprometido» es total y, obviamente, adecuada, cuando nos ocupamos de las acciones que poseen una significación social inmediata, como intercambio económico o cumplimiento de promesas. Pero se aplica también a la conducta significativa de naturaleza más «privada». Un ejemplo utilizado por Weber apoya esto: si *N* coloca una tira de papel entre las hojas de un libro, puede decirse que está «usando un señalador» solo si actúa con la idea de emplear esa tira para señalar el punto desde donde debe continuar leyendo. Esto no implica la obligatoriedad de que deba usarla *realmente* del mismo modo en el futuro (aunque tal sea el caso paradigmático); pero si no lo hace, es necesario buscar alguna explicación especial, como, por ejemplo, que se olvidó, cambió de parecer o se cansó del libro.

La noción de que lo que hago ahora me compromete a hacer alguna otra cosa en el futuro es idéntica, en cuanto a su forma, a la conexión entre una definición y el uso subsiguiente de la palabra definida, tema que analicé en el capítulo anterior. De esto se infiere que lo que hago ahora puede comprometerme en el futuro solo si mi acto de este momento implica la *aplicación de una regla*. Ahora bien, según lo sostenido en el último capítulo, esto es posible únicamente si el acto que se cuestiona guarda relación con un

contexto social, lo cual ha de ser así incluso en lo que respecta a los actos más privados, si estos son significativos. Volvamos a *N* y al ejercicio de su voto: la posibilidad de este se apoya en dos presuposiciones. En primer lugar, es necesario que *N* viva en una sociedad con ciertas instituciones políticas específicas —un parlamento constituido de una manera determinada y un gobierno relacionado con el parlamento— también de una manera específica. Si vive en una sociedad cuya estructura política es patriarcal, resulta evidente que no tiene sentido decir que «vota» por un gobierno en especial, aunque su acción pueda recordar, por su apariencia, a la de un votante en un país con gobierno electivo. En segundo lugar, el mismo *N* debe tener cierta familiaridad con esas instituciones. Su acto debe constituir una participación en la vida política del país, lo cual presupone la necesidad de que *N* sea consciente de la relación simbólica entre lo que está haciendo en este momento y el gobierno que ocupará el poder después de las elecciones. La validez de esta condición puede percibirse con más claridad en los casos en que gobernantes foráneos impusieron «instituciones democráticas» en sociedades donde esas formas de conducción de la vida política resultaban extrañas. Tal vez se pueda inducir a los habitantes de ese país para que realicen los movimientos de marcar un pedazo de papel y meterlo en una caja; pero, en el caso de que las palabras conserven algún significado, no puede decirse que «votan» a menos que tengan cierta idea de la significación de lo que están haciendo. Y esto es válido incluso en el caso de que el gobierno que llegue al poder lo haga, en realidad, como resultado de los «votos» emitidos.

3. Actividades y preceptos

Sostuve que el análisis de la conducta significativa debe asignar un papel fundamental a la noción de regla; que toda conducta significativa —y, por lo tanto, toda conducta específicamente humana— está *ipso facto* regida

por reglas. Puede objetarse que este modo de hablar empaña una distinción necesaria: en tanto que *algunas* clases de actividad implican un participante que observa las reglas, no ocurre lo mismo con otras clases de actividad. Por ejemplo, es indudable que la vida del anarquista libre-pensador no está circunscripta por reglas, al menos de un modo semejante a la del monje o el soldado; ¿no es erróneo incluir estas formas tan diferentes de vida en una sola categoría fundamental?

Ciertamente, tal objeción indica que debemos usar con cuidado la noción de regla, pero no que el modo de hablar que hemos adoptado sea inadecuado o poco esclarecedor. En el sentido en que yo me refiero a las reglas, resulta importante advertir que es tan legítimo decir que el anarquista sigue reglas en lo que hace como manifestar lo mismo en el caso del monje. La diferencia entre estos dos tipos de personas no reside en que uno sigue reglas y el otro no, sino en las diversas *clases* de regla a la que se adhiere, respectivamente, cada uno. La vida del monje está circunscripta por reglas de conducta explícitas y delineadas en forma estricta; no dejan casi nada librado a la elección individual en las situaciones que demandan acción. En cambio, el anarquista evita las normas explícitas tanto como le es posible, y se enorgullece de tomar en cuenta «por sí mismas» todas las demandas para la acción; es decir, para él la elección no está determinada de antemano por la regla a la cual se adhiere. Pero esto no significa que pueda eliminar por completo la idea de una regla, en lo que a la descripción de su conducta se refiere. No podemos hacerlo porque, si se me permite un significativo pleonasma, el modo de vida anarquista es un *modo de vida*. Por ejemplo, hay que distinguirla de la conducta sin sentido de un loco frenético. El anarquista tiene razones para actuar como lo hace; se propone no estar regido por normas rígidas y explícitas. Aunque conserva su libertad de elección, todavía se enfrenta a alternativas significativas entre las cuales debe optar; las mismas están *guiadas* por consideraciones, y él puede tener buenas *razones* para elegir un curso de acción antes que otro. Y estas no-

ciones, que resultan esenciales para describir el modo de conducta del anarquista, presuponen la noción de una regla.

Aquí puede ayudarnos una analogía. Al aprender a escribir inglés, se adquieren varias reglas gramaticales totalmente convenidas de antemano; por ejemplo, que es incorrecto utilizar el verbo en singular a continuación de un sujeto plural. Las mismas corresponden aproximadamente a las normas explícitas que rigen la vida monástica. En términos de una gramática correcta, no hay elección entre «ellos eran» y «ellos era»; si se puede escribir gramaticalmente, ni siquiera se plantea la pregunta de cuál expresión, entre esas dos, ha de usarse. Pero esta no es la única clase de cosas que se aprende; también se aprende a seguir ciertos cánones estilísticos que, aunque guían el modo de escribir, no *imponen* una manera determinada de escribir. Por lo tanto, las personas pueden tener estilos literarios individuales, pero, dentro de ciertos límites, solo pueden escribir gramática correcta o gramática incorrecta. Y sería totalmente erróneo concluir, a partir de lo dicho, que el estilo literario no está regido por ninguna regla; es algo que puede aprenderse, que puede analizarse, y el hecho de que pueda aprenderse y analizarse es esencial para nuestra concepción del mismo.

Quizá la mejor manera de confirmar el punto en cuestión se logre a través del análisis de un persuasivo argumento en contra del mismo, expuesto por M. Oakeshott en una serie de artículos publicados en el *Cambridge Journal*.¹ Buena parte del argumento de Oakeshott coincide con el criterio relativo a la conducta humana que aquí sostenemos, y comenzaré considerando este tema antes de aventurar algunas críticas con respecto al resto.

El rechazo de Oakeshott hacia lo que él llama el equívoco «racionalista» respecto de la naturaleza de la inteligencia y racionalidad humanas concuerda en gran medida con mi opinión [véase 21]. Según ese equívoco, la racionalidad de la conducta humana llega a esta desde afuera, a

¹ Reimpreso en *Rationalism in Politics*, Londres: Methuen, 1962.

partir de funciones intelectuales que operan de acuerdo a leyes propias y que son, en principio, totalmente independientes de las formas particulares de actividad a las cuales, no obstante, pueden aplicarse.

Aunque no analizado por Oakeshott, un buen ejemplo del tipo de criterio que objeta es la famosa afirmación de Hume acerca de que «la razón es y solo debe ser esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio más que el de servir las y obedecerlas». Según esto, la constitución natural de las emociones de los hombres establece los fines de la conducta humana; dados dichos fines, el oficio de la razón consiste principalmente en determinar los medios adecuados para alcanzarlos. Puede presumirse, entonces, que las actividades características llevadas a cabo en las sociedades humanas surgen de esta acción recíproca entre razón y pasión. Frente a esto, Oakeshott señala con bastante acierto: «Un cocinero no es alguien que primero tiene la imagen de un pastel y luego trata de hacerlo, sino un individuo experto en el arte de la cocina, y tanto sus proyectos como sus realizaciones surgen de esa habilidad» [21]. En general, los fines buscados y los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen para su misma existencia de esas formas. Por ejemplo, a un místico religioso que dice que su objetivo es la unión con Dios solo puede comprenderlo alguien que esté familiarizado con la tradición religiosa en cuyo contexto se busca tal fin, y a un científico que dice que su finalidad es la división del átomo solo puede comprenderlo quien está familiarizado con la física moderna.

Por todo esto, Oakeshott opina, y otra vez con toda razón, que una forma de actividad humana nunca puede sintetizarse en un conjunto de preceptos explícitos. La actividad «va más allá» de los preceptos. Por ejemplo, estos tienen que aplicarse en la práctica, y, aunque podamos formular otro conjunto de preceptos de orden más elevado, que prescriban cómo ha de aplicarse el primer conjunto, no podremos seguir mucho más por este camino sin encontrarnos en esa resbaladiza pendiente apuntada

por L. Carroll en su artículo *Lo que la tortuga dijo a Aquiles*, que tan justamente ha recibido las alabanzas de los lógicos [5].

Aquiles y la Tortuga analizan tres proposiciones, *A*, *B* y *Z*, que se relacionan de tal modo que *Z* se infiere lógicamente a partir de *A* y *B*. La Tortuga le pide a Aquiles que considere que ella acepta como verdaderas *A* y *B*, pero que pese a ello no acepta la verdad de la proposición hipotética (*C*): «Si *A* y *B* son verdaderas, *Z* también debe ser verdadera», y que la obligue, a través de la lógica, a aceptar a *Z* como verdadera. Aquiles comienza solicitando a la Tortuga que acepte *C*, y ella lo hace; entonces Aquiles escribe en su libreta:

«*A*

B

C (Si *A* y *B* son verdaderas, *Z* también debe serlo)
Z».

Luego le dice a la Tortuga: «Si aceptas *A* y *B* y *C*, debes aceptar *Z*». Y cuando ella le pregunta por qué debe hacerlo, Aquiles contesta: «Porque se infiere lógicamente de ellas. Si *A* y *B* y *C* son verdaderas, *Z* debe ser verdadera (*D*). Pienso que no me discutirás eso». La Tortuga concuerda en aceptar *D* si Aquiles lo pone por escrito. Sobreviene entonces el siguiente diálogo. Aquiles dice:

«“Ahora que aceptas *A* y *B* y *C* y *D*, por supuesto aceptas *Z*”.

“¿Sí?”, dijo la Tortuga inocentemente. “Aclaremos esto. Yo acepto *A* y *B* y *C* y *D*. Supón que todavía me rehúso a aceptar *Z*”.

“¡Entonces la Lógica te agarrará por el cuello, y te obligará a hacerlo!”, contestó triunfalmente Aquiles. “La Lógica te dirá: ‘No puedes dejar de hacerlo. Ahora que has aceptado *A* y *B* y *C* y *D*, debes aceptar *Z*’. De modo que ya ves; no tienes opción”.

“Todo lo que la Lógica tenga a bien decirme merece la pena ponerlo por escrito”, dijo la Tortuga. “De modo que

anótalo en tu libreta, por favor. Lo llamaremos: (E) Si A y B y C y D son verdaderas, Z debe ser verdadera. Por supuesto, hasta que no conceda eso, no tengo necesidad de conceder Z. O sea que es un paso absolutamente necesario, ¿ves?».

“Ya veo”, dijo Aquiles; y había un dejo de tristeza en su voz».

La historia termina algunos meses después, cuando el narrador vuelve al lugar y encuentra que la pareja sigue sentada allí. La libreta está casi llena.

La moraleja de esto —si se me permite ser tan fastidioso como para señalarla— reside en que el proceso real de extracción de una inferencia, lo cual constituye después de todo el corazón de la lógica, es algo que no puede representarse como una fórmula lógica; y que, además, una justificación suficiente para deducir una conclusión de una serie de premisas consiste en ver que, de hecho, se sigue tal conclusión. Insistir en otra justificación adicional no implica ser extracauteloso, sino interpretar erróneamente lo que es una deducción. Y aprender a deducir no implica tan solo el aprendizaje de relaciones lógicas explícitas entre proposiciones; significa aprender a *hacer* algo. Ahora bien, lo que plantea Oakeshott es, en realidad, hacer una generalización de todo esto: mientras Carroll solo habla de inferencia lógica. Oakeshott está haciendo algo semejante con respecto a las actividades humanas en general.

4. Reglas y hábitos

Lo expuesto concuerda muy bien con la posición esbozada en el capítulo 1. Los principios, los preceptos, las definiciones, las fórmulas, todos deben su sentido al contexto de actividad social humana en el cual se aplican. Pero Oakeshott todavía quiere dar un paso más. Piensa que de esto se sigue la posibilidad de describir adecuadamente la mayor parte de la conducta humana en términos de la noción

de *hábito o costumbre*, y que ni la noción de regla ni la de reflexividad son esenciales para esa tarea. Creo que esto es un error por las razones que ahora intentaré dar. En *The Tower of Babel*, Oakeshott distingue dos formas de moralidad: la que es «un hábito de afecto y conducta» y la que constituye «la aplicación reflexiva de un criterio moral» [20]. Parece pensar que la moralidad «habitual» puede existir haciendo abstracción de la moralidad «reflexiva». Opina que, en el caso de la primera, las situaciones se enfrentan «no mediante nuestra aplicación consciente a una regla de conducta, ni a través de un proceder reconocido como expresión de un ideal moral, sino por una actuación concordante con determinado hábito de conducta». Y estos hábitos no se aprenden por medio de preceptos, sino por «el hecho de vivir con gente que se comporta habitualmente de una cierta manera». Oakeshott parece pensar que la línea divisoria entre la conducta habitual y la regida por reglas depende de la aplicación consciente o inconsciente de una regla.

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

Aprender cómo hacer algo no es exactamente copiar lo que algún otro hace; se puede empezar así, pero la estimación que un maestro haga de la superior capacidad de su alumno residirá en la habilidad de este último para hacer cosas que no sean una mera copia. Wittgenstein describió muy bien esta situación. Nos pide que pensemos en alguien a quien se le esté enseñando la serie de números naturales. Es posible que en un primer momento tenga que copiar lo que su maestro ha escrito, guiando su mano. Luego se le solicitará que haga «lo mismo» por sus propios medios.

«Y ya aquí tenemos una reacción normal y una anormal por parte del oyente (...) Por ejemplo, podemos imaginar que copia independientemente las cifras, pero no en el orden correcto: escribe una y otra al azar. Y, por lo tanto, la comunicación se detiene en ese punto. O, asimismo, comete "errores" en el orden —la diferencia entre este caso y el primero será, por supuesto, de frecuencia—. O comete un error *sistemático*; por ejemplo, copia un número sí y otro no, o copia la serie 0, 1, 2, 3, 4, 5... de esta forma: 1, 0, 3, 2, 5, 4... Aquí casi estamos tentados de decir que comprendió *mal*» [37, I, 143].

Lo que en este caso interesa es que *tiene importancia* que el alumno reaccione al ejemplo de su maestro de una forma y no de otra. No solo debe adquirir el hábito de seguir el ejemplo de su maestro, sino también la comprensión de que algunos modos de seguir ese ejemplo son permisibles y otros no. Es decir, tiene que adquirir la capacidad de aplicar un criterio; aprender no solo a hacer las cosas del mismo modo que su maestro, sino también *qué es lo que cuenta como equivalente a ese modo.*

Podemos destacar la importancia de esta distinción llevando un paso adelante el ejemplo de Wittgenstein. Aprender la serie de números naturales no es exactamente aprender a copiar una serie finita de cifras en el orden en que se las haya presentado. Implica la capacidad de seguir escribiendo cifras que no fueron expuestas. Es decir, en cierto sentido implica hacer algo diferente a lo que se ha mostrado originalmente; pero en relación con la regla que se está siguiendo, esto equivale a «seguir del mismo modo» que se expuso.

En un sentido, adquirir un hábito equivale a adquirir una propensión a continuar haciendo la misma clase de cosas; en otro sentido, esto es cierto con respecto a seguir una regla. Ambos sentidos son diferentes, y mucho cuenta esa diferencia. Consideremos el caso de un *animal* que está formando un hábito: aquí no se presenta la cuestión de «la aplicación reflexiva de un criterio». Supongamos que *N* enseña a su perro a abstenerse de comer un terrón de

azúcar que se balancea frente a su nariz hasta que *N* profiere una orden dada. El perro adquiere una propensión a responder de determinada manera a las acciones de *N*; tenemos aquí un caso cuya índole encaja razonablemente bien con la apreciada categoría estímulo-respuesta de los conductistas. No obstante, *N*, que es un simple amante de los perros y no un científico, piensa sin duda en forma diferente: dice que el perro aprendió un truco. Este modo de hablar es digno de tenerse en cuenta, porque abre la puerta a la posibilidad de evaluar el desempeño del perro en términos que no pertenecen en absoluto a la serie de conceptos estímulo-respuesta. Él puede ahora decir que el perro hizo el truco «correcta» o «incorrectamente». Pero es importante señalar que este es un modo de hablar antropomórfico; requiere una referencia a actividades *humanas*, y a normas que aquí se aplican a los animales por analogía. La relación del perro con los seres humanos es lo único que hace inteligible la afirmación de que ese animal ha dominado un truco; ninguna descripción, por más detallada que sea, de la conducta canina en completo aislamiento de los seres humanos, puede aclarar lo que vale este modo de hablar.

Se implica lo mismo al señalar que el hecho de que «siempre hace el mismo tipo de cosas al darse tal orden» es algo decidido por *N* más que por el perro. Realmente, sería disparatado pensar que es el perro quien lo decide. El enunciado de que el perro «siempre hace el mismo tipo de cosas» tiene algún sentido solo en relación con los propósitos de *N*, que implican la noción de truco.

Pero mientras que la adquisición de un hábito por parte de un perro no *lo* incluye en ninguna comprensión de lo que se quiere decir por «hacer las mismas cosas en el mismo tipo de ocasiones», esto es precisamente lo que ha de comprender un ser humano antes de poder decir que él ha adquirido una regla; y esto también está involucrado en la adquisición de aquellas formas de actividad que Oakeshott quiere describir en términos de la noción de hábito. Aquí nos puede ayudar una analogía de tipo legal. La distinción hecha por Oakeshott entre las dos formas de

moralidad es muy semejante a la distinción entre derecho escrito y derecho consuetudinario, y Roscoe Pound adopta, frente a esta última, una actitud algo análoga a la de Oakeshott cuando afirma que el derecho escrito es «la aplicación mecánica de reglas», distinguiéndolo del consuetudinario, que entraña «intuiciones» (lo cual recuerda el análisis de la política que hace Oakeshott en términos de «intimaciones» [véase 22]). Tal vez esto constituya a veces un modo provechoso de hablar, pero no nos debe cegar el hecho de que la interpretación de precedentes, tanto como la aplicación de leyes, implica seguir reglas en el sentido con el que he utilizado aquí tal expresión. Así lo expresa O. Kahn-Freund: «No se puede hacer caso omiso de un principio que vincula una decisión con otra, lo cual lleva al acto judicial más allá del campo de la pura comodidad» [27; la referencia a Pound versa sobre su *Introduction to the Philosophy of Law*, cap. III. E. H. Levi proporciona una excelente y concisa explicación, acompañada de ejemplos, de cómo la interpretación de los precedentes judiciales implica la aplicación de reglas: 14]. La importancia y naturaleza de la regla se ponen de manifiesto solo cuando es necesario aplicar un precedente anterior a un caso de índole nueva. El juez tiene que preguntar qué implicaba aquella decisión, y esa es una pregunta que carece de sentido fuera de un contexto donde no se pueda considerar, sensatamente, a tal decisión como la aplicación, por más inconsciente que sea, de una regla. Lo mismo vale para otras formas de actividad humana diferentes del derecho, aunque es posible que en ninguna otra parte las reglas adopten una forma tan explícita. Podemos decir que la experiencia pasada resulta relevante para nuestra conducta actual solo porque las acciones humanas ejemplifican reglas. Si solo fuera una cuestión de hábitos, entonces nuestra conducta actual podría estar *influida*, sin duda, por el modo en que hayamos actuado en el pasado; pero esta sería solamente una influencia causal. El perro responde ahora a las órdenes de N de una determinada manera a causa de lo que le ocurrió en el pasado; si se me dice que continúe la serie de

números naturales después de 100, continúo de una manera determinada a causa de mi entrenamiento anterior. Sin embargo, la frase «a causa de» se usa en forma diferente en estas dos situaciones: el perro fue condicionado para responder de un modo determinado, mientras que yo sé la forma correcta de continuar sobre la base de lo que se me ha enseñado.

5. Reflexividad

Muchos de los enunciados expuestos por Oakeshott acerca de los modos habituales de conducta se asemejan bastante a lo que he sostenido con respecto a la conducta regida por reglas.

«La costumbre resulta siempre adaptable y susceptible al *matiz* de la situación. Esto podría parecer una afirmación paradójica; se nos ha enseñado que la costumbre es ciega. Sin embargo, esto constituye el insidioso resultado de una observación defectuosa; la costumbre no es ciega, es solo «ciega como un topo».* Y cualquiera que haya estudiado una tradición de conducta debida a la costumbre —o una tradición de cualquier otro tipo— sabe que tanto la rigidez como la inestabilidad son extrañas a su carácter. Además, esta forma de vida moral es susceptible tanto de cambio como de variación local. En realidad, ninguna forma tradicional de conducta, ninguna habilidad tradicional, permanece fija para siempre; su historia es la de un cambio continuo» [20].

Pese a ello, el problema planteado entre nosotros no es simplemente verbal. En tanto que Oakeshott sostiene que el tipo de cambio y adaptabilidad del cual habla aquí se produce con absoluta independencia de todo principio reflexivo, yo mantengo que la posibilidad de reflexión es

* Es decir que, a pesar de su aparente ceguera, se orienta muy bien con respecto a lo que lo rodea. En inglés la frase reza *as blind as a bat*, «ciego como un murciélago». (N del E.)

esencial para esa clase de adaptabilidad. Sin esa posibilidad no nos estaríamos ocupando de conducta significativa, sino de algo que es o mera respuesta a estímulos o manifestación de un hábito realmente ciego. Con esto no quiero decir que la conducta significativa sea tan solo la puesta en vigor de principios reflexivos preexistentes; tales principios surgen en el curso de la acción y únicamente resultan inteligibles con relación a la conducta de la que surgen. Pero, del mismo modo, la naturaleza de esa conducta de la cual surgen solo puede aprehenderse como una encarnación de aquellos principios. La noción de un principio (o máxima) de conducta y la noción de acción significativa están entrelazadas, en forma bastante similar a ese entrelazamiento de la noción de regla y la noción de «lo mismo» a que se refería Wittgenstein.

A fin de comprender esto, consideremos uno de los aspectos que señala Oakeshott respecto del contraste entre sus dos pretendidas formas de moralidad. Dice que dilemas del tipo «¿Qué debería hacer aquí?» es probable que solo se le presenten a alguien que esté tratando de seguir en forma consciente reglas formuladas de manera explícita, y no a alguien que siga irreflexivamente un modo habitual de conducta. Pero bien puede ocurrir que, como sostiene Oakeshott, la necesidad de indagar en tales sentimientos se presente con más frecuencia y urgencia en alguien que esté tratando de seguir una regla explícita sin contar, para su aplicación, con un fundamento ofrecido por la experiencia cotidiana. Sin embargo, los problemas de interpretación y consistencia —es decir, los problemas de *reflexión*— se plantearán a alguien que tenga que abordar una situación extraña a su experiencia previa. Dichas cuestiones surgirán con frecuencia en un ambiente social sujeto a cambios rápidos, no porque los modos acostumbrados y tradicionales de conducta se hayan quebrado, sino a causa de la novedad de las situaciones en las que han de llevarse a cabo dichos modos de conducta. Por supuesto, la tensión resultante puede *conducir* a una ruptura de las tradiciones. Oakeshott opina que la dificultad de las costumbres occidentales reside en que «nuestra vida moral cayó bajo el

dominio de la búsqueda de ideales, dominio ruinoso para un modo establecido de conducta» [20]. Pero lo que resulta ruinoso para un modo establecido de conducta, o de cualquier tipo, es un ambiente inestable. El único modo de vida que puede realizar un desarrollo significativo en respuesta a los cambios ambientales es aquel que contiene en sí mismo los medios de evaluar la significación de la conducta que prescribe. Por supuesto, los hábitos pueden también cambiar en respuesta a condiciones variables. Pero la historia humana no es precisamente un registro de hábitos variables, sino la historia de cómo los hombres trataron de trasladar lo que consideraban importante en sus modos de conducta a las nuevas situaciones que tenían que enfrentar.

La actitud de Oakeshott hacia la reflexividad es, de hecho, incompatible con un aspecto muy importante que él destaca en los primeros pasos de su análisis. Dice que la vida moral es «conducta ante la cual existe una alternativa». Ahora bien, aunque es cierto que tal «alternativa» no necesita estar en forma consciente ante la mente del sujeto, también es preciso que exista algo que *pueda* ser puesto ante esa mente. Esta condición solo se cumple si el sujeto puede defender lo que hizo cuando le argumentan que debía haber hecho algo diferente. O al menos debe poder comprender qué hubiera sido actuar en forma diferente. El perro que agita un terrón de azúcar frente a su nariz en respuesta a la orden de su amo no tiene ninguna idea de lo que sería responder de una manera distinta (porque no tiene ninguna *idea*, en absoluto, de lo que está haciendo). Por lo tanto, carece de alternativas respecto de lo que hace; solo responde a los estímulos adecuados. Un hombre honesto puede contenerse y no robar dinero, aunque le resulte posible hacerlo sin dificultades y, además, lo necesite con urgencia; no es necesario que nunca se le ocurra pensar que puede actuar de otra manera. Sin embargo, tiene la alternativa de actuar de otro modo, porque comprende la situación en que está y la naturaleza de lo que está haciendo (o conteniéndose de hacer). Comprender algo implica comprender también lo opuesto: yo

comprendo lo que es actuar en forma honesta justo en la medida —y no más que en ella— en que comprendo lo que es actuar deshonestamente. He aquí por qué la conducta que es producto de la comprensión, y solo esa conducta, es aquella para la cual existe una alternativa.

3. Los estudios sociales como ciencia

1. *La «lógica de las ciencias morales» de J. S. Mill*

En el capítulo anterior intenté demostrar cómo el criterio de la filosofía expuesto en el capítulo 1 lleva al análisis de la naturaleza de las actividades humanas en sociedad. Ahora deseo considerar algunas de las dificultades que surgen cuando tratamos de basar nuestra comprensión de las sociedades en los métodos de la ciencia natural. Mi punto de partida es J. S. Mill, por dos razones: primero, porque Mill enuncia ingenuamente una posición que subyace a las declaraciones de una gran proporción de científicos sociales contemporáneos, aunque no siempre la hagan explícita; segundo, porque ciertas interpretaciones un poco más sofisticadas de los estudios sociales como ciencia —a las cuales examinaré más adelante— pueden comprenderse mejor si se las considera intentos de remediar algunos de los defectos más obvios de la posición de Mill (aunque no quiero sugerir que esto represente la verdadera génesis histórica de tales ideas).

Mill, como muchos de nuestros contemporáneos, juzgó que el estado de las «ciencias morales» era una «mancha en el rostro de la ciencia». El modo de eliminarla consistía en generalizar los métodos utilizados por aquellas materias «en las cuales los resultados obtenidos recibieron finalmente el asentimiento unánime de todos los que asistieron a la prueba» [18, libro VI, cap. I]. Por esta razón consideró que la filosofía de los estudios sociales no era más que una rama de la filosofía de la ciencia. «Los métodos de investigación aplicables a la ciencia moral y social deben quedar descriptos si logro enumerar y caracterizar los de la ciencia en general» [*ibid.*]. Esto implica que, pese al título del libro VI del *Sistema de lógica*, Mill no cree realmente que exista una «lógica de las ciencias morales». La lógica

es igual a la de cualquier otra ciencia, y todo lo que resta por hacer es aclarar ciertas dificultades que surgen con respecto a su aplicación al tema particular estudiado por las ciencias morales.

Esta es la tarea a la que se dedica la parte principal del análisis de Mill. Aquí quisiera examinar un poco la validez de la tesis que da por sentada en su análisis. Para comprenderla, necesitamos aludir a la concepción sustentada por Mill acerca de la investigación científica en general; dicha concepción se basa en las ideas de Hume en torno de la naturaleza de la causalidad [véase 12, secciones IV a VII; y 18, libro II]. Decir que *A* es la causa de *B* no es afirmar la existencia de algún nexo inteligible (o misterioso) entre *A* y *B*, sino decir que la sucesión temporal de *A* y *B* es un ejemplo de generalización, en el sentido de que siempre encontramos en nuestra experiencia que a los acontecimientos del tipo *A* siguen acontecimientos del tipo *B*.

Si la investigación científica consiste en establecer secuencias causales, entonces parece deducirse que podemos hacer una investigación científica de todo tema susceptible de generalizaciones. En realidad, Mill va más allá: «A cualquier hecho corresponde, por sí mismo, ser un tema de la ciencia, porque un hecho sigue a otro de acuerdo con leyes constantes; y esto es así aunque tales leyes no hayan sido todavía descubiertas, o incluso no puedan ser descubiertas a través de los recursos de que disponemos» [18, libro VI, cap. III]. Es decir, puede haber ciencia dondequiera que existan uniformidades, y pueden existir uniformidades aunque todavía no las hayamos descubierto y no seamos capaces de descubrirlas y formularlas mediante generalizaciones. Mill cita, a título de ejemplo, el estado contemporáneo de la meteorología: todo el mundo sabe que los cambios atmosféricos están sujetos a regularidades, y por lo tanto constituyen un tema adecuado para el estudio científico. Este no ha avanzado demasiado por «la dificultad para observar los hechos de los cuales dependen los fenómenos». La teoría de las mareas («mareología») está un poco mejor conformada, pues los científicos descubrie-

ron los fenómenos de los que dependen en general los movimientos de las mareas, pero no pueden predecir exactamente qué ocurrirá en circunstancias particulares a causa de la complejidad de las condiciones locales en cuyo contexto actúan los efectos gravitacionales de la Luna [*ibid.*]. Mill supone que la «ciencia de la naturaleza humana» podría desarrollarse, por lo menos, en el nivel de la mareología. Es posible que, por la complejidad de las variables, no podamos hacer más que generalizaciones estadísticas acerca del probable resultado de las situaciones sociales. «Las fuerzas que determinan el carácter humano son tan numerosas y están tan diversificadas (...) que en conjunto nunca se presentan exactamente iguales en dos casos distintos». Sin embargo,

«para la mayoría de los propósitos prácticos, en las investigaciones sociales una generalización aproximada equivale a una generalización exacta; aquello que sólo es probable cuando se afirma de seres humanos individuales indiscriminadamente seleccionados, se vuelve seguro cuando se afirma del carácter y conducta colectiva de las masas» [*ibid.*].

El hecho de que las mareas sean irregulares en diferentes lugares del globo no significa que no existan leyes regulares que las gobiernen, y lo mismo ocurre en el caso de la conducta humana. Las divergencias individuales deben explicarse mediante el funcionamiento de leyes en situaciones individuales sumamente diversificadas. En última instancia, no basta formular generalizaciones estadísticas tan amplias: deben «conectarse deductivamente con las leyes de la naturaleza de las cuales proceden». Estas leyes últimas de la naturaleza son las «leyes de la mente», analizadas en el capítulo IV de la *Lógica*; difieren de las «leyes empíricas», no por su clase, sino por su grado mucho más elevado de generalidad y exactitud. Al igual que todas las leyes científicas, también son enunciados de uniformidades, o sea «uniformidades de sucesión entre estados de la mente». Mill plantea el problema de si deberían

descomponerse en uniformidades de sucesión entre estados fisiológicos y estados de la mente, y llega a la conclusión de que, aunque esto pueda ser posible algún día y en grado significativo, ello no invalida la posibilidad de establecer leyes psicológicas autónomas que no dependan de la fisiología.

«La etología, o ciencia del desarrollo del carácter», puede basarse en nuestro conocimiento de las leyes de la mente [18, libro VI, cap. IV]. La misma comprende el estudio del desarrollo mental humano, al que Mill concibe como el resultado del funcionamiento de las leyes generales de la mente en las circunstancias propias de seres humanos particulares. Por lo tanto, piensa que la etología es «totalmente deductiva», en oposición a la psicología, que es observacional y experimental.

«Las leyes de la formación del carácter son (...) leyes derivadas, que resultan de las leyes generales de la mente, y se deducen de esas leyes generales partiendo como supuesto de un conjunto dado de circunstancias y considerando luego cuál será, de acuerdo con las leyes de la mente, la influencia de tales circunstancias sobre la formación del carácter» [*ibid.*].

La etología se relaciona con la psicología de la misma forma que la mecánica con la física teórica; sus principios son «*axiomata media*», que por un lado se derivan de las leyes generales de la mente y por el otro llevan a las «leyes empíricas que resultan de la simple observación».

El descubrimiento de estas leyes de nivel inferior constituye la tarea del historiador. El objetivo del científico social es explicar las leyes empíricas de la historia demostrando cómo se deducen, primero, de las *axiomata media* de la etología y, en última instancia, de las leyes generales de la psicología. Esto conduce a Mill a su concepción del «método deductivo inverso». Las circunstancias históricas son tan complejas, por el efecto acumulativo de «la influencia ejercida en cada generación por las generaciones que la precedieron» [18, libro VI, cap. X], que

nadie puede tener la esperanza de lograr un conocimiento suficientemente detallado de cualquier situación histórica particular como para predecir su resultado. De modo que al abordar desarrollos históricos de largo alcance, en la mayoría de los casos el científico social debe aguardar y ver qué ocurre, formular los resultados de sus observaciones mediante «leyes empíricas de la sociedad» y, finalmente, «conectarlas con las leyes de la naturaleza humana, a través de deducciones que muestren que tales son las leyes derivadas a las que ha de esperarse, por naturaleza, como las consecuencias de aquellas otras fundamentales» [*ibid.*].

Karl Popper señaló algunos de los equívocos que encierra esta explicación de las ciencias sociales. En particular, criticó lo que llama el «psicologismo» de Mill, la doctrina de que el desarrollo de una situación social a partir de otra pueda finalmente explicarse en términos de psicología individual. También puso de manifiesto las confusiones que implica describir los hallazgos de la historia como «leyes empíricas de la sociedad», y no como enunciados de *tendencias* [véase 25, cap. 14; y 26, sección 27]. Quiero concentrarme aquí en alguno de los otros elementos que conforman el criterio de Mill; espero, así, poder mostrar que la concepción de dicho autor respecto de los estudios sociales está expuesta a objeciones incluso mucho más radicales que las adelantadas por Popper.

2. Diferencias de grado y diferencias de clase

Mill considera que todas las explicaciones tienen fundamentalmente la misma estructura lógica, y en este criterio se basa su creencia de que no existe ninguna diferencia lógica de importancia entre los principios que utilizamos para explicar los cambios naturales y aquellos otros según los cuales explicamos los cambios sociales. De esto se desprende, como consecuencia necesaria, que los problemas metodológicos concernientes a las ciencias morales deberían considerarse de tipo *empírico*: una actitud que implica

la posición de esperar-y-ver ante la pregunta de lo que puede lograrse a través de las ciencias sociales y que, entre paréntesis, excluye al filósofo del panorama.

Pero el problema no es en absoluto empírico, sino *conceptual*. No se trata de lo que la investigación empírica pueda mostrar como problema, sino de lo que el análisis filosófico pone de manifiesto respecto de *qué es lo que tiene sentido decir*. Quiero demostrar que la noción de sociedad humana entraña un esquema de conceptos que es lógicamente incompatible con los tipos de explicación proporcionados por las ciencias naturales.

Tanto la fuerza retórica como la debilidad lógica de Mill giran en torno de la frase «tan solo mucho más complicado». Es cierto que, como reza la línea de pensamiento, los seres humanos reaccionan ante su ambiente en forma diferente a otras criaturas, pero la diferencia reside solo en la complejidad. De modo que es imposible dudar que existen las uniformidades, aunque resulte mucho más difícil descubrirlas cuando se trata de seres humanos; y las generalizaciones que las expresan tienen precisamente el mismo fundamento lógico que cualquier otra generalización. Ahora bien, aunque las reacciones humanas sean más complejas que las de otros seres, no son *tan solo* mucho más complejas, porque lo que desde un punto de vista constituye un cambio en el grado de complejidad, desde otro punto de vista es una diferencia de clase: los conceptos que aplicamos a la conducta más compleja son lógicamente diferentes de los que aplicamos a lo menos complejo. Este es un ejemplo de algo similar a la formulación hegeliana de la «ley de la transformación de cantidad en calidad», que mencioné con relación a Ayer en el primer capítulo. Por desgracia, tanto la explicación que da Hegel con respecto a esto como el comentario de Engels acerca de Hegel coinciden en un error bastante semejante al de Mill, por cuanto no pueden distinguir entre los cambios físicos y los cambios conceptuales. Como ejemplos de un principio idéntico, incluyen el súbito cambio cualitativo del agua en hielo, ocurrido después de una serie de cambios cuantitativos uniformes de temperatura y, por otro

lado, el cambio cualitativo de la vellocidad a la calvicie después de una serie de cambios cuantitativos uniformes en la cantidad de cabellos. [Véase 1, cap. II, sección 7. Para una aplicación detallada del principio a un problema sociológico particular, véase 27, *passim*.]

¿En cuántos grados es necesario reducir la temperatura de un balde de agua para que esta se congele? La respuesta a esta pregunta deberá establecerse experimentalmente.

¿Cuántos granos de trigo tenemos que reunir para formar un montón? Esto no puede establecerse a través de un experimento, porque los criterios que empleamos para distinguir un montón de un no-montón son vagos en comparación con aquellos por los cuales distinguimos el agua del hielo: no existe ninguna línea divisoria muy neta. Ni tampoco existe ninguna línea divisoria muy marcada, como bien señala Acton, entre lo que está vivo y lo que no lo está; pero esto no determina que la diferencia entre vida y no-vida sea «simplemente de grado». Acton dice que «el punto en el que trazamos la línea es un punto que debemos elegir, y no uno en el cual los hechos nos presionan en forma inequívoca». Pero, si bien puede darse una elección en los casos límite, no ocurre lo mismo en otros: no me toca a mí o a algún otro *decidir* si yo, que escribo estas palabras, estoy vivo o no.

La reacción de un gato gravemente herido es «mucho más compleja» que la de un árbol tronchado. ¿Pero es realmente inteligible decir que esto solo implica una diferencia de grado? Decimos que el gato «se retuerce» de dolor. Supongamos que describo sus muy complejos movimientos en términos puramente mecánicos, utilizando una serie de coordenadas temporoespaciales. En cierto sentido, esto es una descripción de lo que ocurre, así como lo es el enunciado de que el gato se está retorciendo de dolor. Pero el primer enunciado no puede sustituir al segundo. La proposición que incluye el concepto de retorcerse dice algo a lo cual ninguna proposición del otro tipo, por más detallada que sea, puede aproximarse. El concepto de retorcerse pertenece a un marco totalmente diferente al del concepto de movimiento en términos de coordenadas tem-

poroespaciales, y el primero resulta más adecuado que el segundo para la concepción del gato como criatura animada. Todo aquel que piense que un estudio de la mecánica del movimiento de las criaturas animadas puede aclarar el concepto de vida animada, será víctima de un equívoco conceptual.

Consideraciones semejantes se aplican a mi anterior comparación entre las reacciones de un perro al que se le enseña un truco y las de un hombre al que se le enseña una regla de lenguaje. Sin duda, las últimas son mucho más complejas, pero lo más importante es la diferencia lógica entre los conceptos aplicables. Mientras que el hombre aprende a comprender la regla, el perro solo aprende a reaccionar de un modo determinado. La diferencia entre estos conceptos *se desprende* de la diferencia relativa a la complejidad de las reacciones, *pero no puede explicarse en términos de la misma.* Ya se señaló, en el análisis precedente, que el concepto de comprensión está enraizado en un contexto social donde el perro no participa como lo hace el hombre.

Algunos científicos sociales reconocieron la diferencia conceptual entre nuestras descripciones aceptadas en general y las explicaciones de procesos naturales y sociales, respectivamente, pero sostuvieron que no necesitan adherirse a este marco conceptual no científico, y que son libres de enmarcar dichos conceptos de la manera que resulte más útil para los fines del tipo de investigación que estén realizando. En el próximo capítulo consideraré algunas de las falacias de esta línea de pensamiento; pero Mill no la adopta. Da por sentado que es científicamente legítimo describir la conducta humana según los términos corrientes del lenguaje cotidiano. Las leyes de la mente son generalizaciones causales de alto nivel que establecen secuencias invariables entre «pensamientos, emociones, voliciones y sensaciones» [18, libro VI, cap. IV]. Y su alegato contra el libertarismo, en el capítulo II, se expresa en términos de categorías convencionales del tipo de «carácter y disposición», «motivos», «propósitos», «esfuerzos», y otras semejantes. En consecuencia, mi próxima tarea consistirá

en analizar el intento de interpretación de las explicaciones de la conducta que utiliza términos basados en generalizaciones de tipo causal.

3. *Motivos y causas*

No será tan simple descartar a Mill como antediluviano, dado que su enfoque prospera todavía en nuestros días; y esto puede apreciarse si se examina el análisis de los motivos que T. M. Newcomb lleva a cabo en su destacado manual de psicología social [19, cap. II]. Newcomb coincide con Mill al considerar que las explicaciones de las acciones en términos de los motivos del sujeto son una especie de explicación causal, pero difiere de aquel en tanto piensa que los motivos no son estados psicológicos, sino fisiológicos. Un motivo es «un estado del organismo en el que la energía corporal se moviliza y se dirige selectivamente hacia una parte del ambiente». Newcomb habla también de «impulsos»: «estados corporales sentidos como desasosiego, los cuales originan tendencias a la actividad». Evidentemente, aquí está funcionando un modelo mecánico: es como si las acciones de un hombre fueran semejantes a la conducta de un reloj, donde la energía contenida en el resorte tenso se transmite *via* el mecanismo, de modo tal que se produzca la rotación regular de las agujas.

¿Por qué abandona Newcomb la cautela de Mill frente a las pretensiones de Comte, en el sentido de que la explicación en términos de motivos debería reducirse a explicaciones fisiológicas? ¿Es que se han llegado a identificar los estados fisiológicos, antaño problemáticos? De ninguna manera, porque, como dice Newcomb, «ningún psicólogo vio nunca algo semejante a un motivo». No; identificar los motivos con «los estados del organismo» es la acción de un hombre que se ahoga y trata de aferrarse a la última esperanza. Newcomb se considera forzado a llegar a esta conclusión debido a la inaceptabilidad de las únicas alternativas que es capaz de imaginar, o sea, que los «motivos son, simplemente, inventos nacidos de la imaginación del

psicólogo», o bien que el motivo adscrito a una secuencia de conducta es tan solo un sinónimo de esa misma conducta.

Piensa también que existe una evidencia positiva apremiante, aunque necesariamente circunstancial. «Primero, una secuencia de conducta puede mostrar grados variables de fuerza, o intensidad, en tanto su dirección permanece más o menos constante (...) El único modo de explicar tales hechos consiste en suponer que hay un motivo que corresponde a un estado real del organismo». Newcomb vuelca la balanza a su favor al atenerse en gran medida a ejemplos que involucran impulsos obviamente fisiológicos, como el hambre, la sed y el sexo, y garantiza que solo deberán tomarse en cuenta los aspectos fisiológicos de esos impulsos, al recurrir, en especial, a experimentos con *animales* (para cuya conducta el concepto de motivo no es, evidentemente, adecuado). ¿Pero sería inteligente tratar de explicar cómo el amor de Romeo por Julieta forma parte de su conducta con los mismos términos que querríamos aplicar a la rata, cuya excitación sexual la hace atravesar una reja electrificada para alcanzar a su compañero? ¿No lo hace Shakespeare mucho mejor?

Por otra parte, a menos que el «estado real del organismo» sea efectivamente identificado y correlacionado con el modo adecuado de conducta —y hasta que ello se logre—, este tipo de explicación es tan vacío como los rechazados por Newcomb. Y los hechos que aduce no son, por cierto, una *evidencia* para la conclusión deseada; lo más que se puede decir es que si hubiera buenas razones independientes para considerar que los motivos son estados corporales, esos hechos no serían incompatibles con tal criterio. Esto resulta particularmente obvio con respecto a la «evidencia experimental» a la que apela Newcomb, y que proporcionó Zeigarnik en 1927. En estos experimentos, se daba a cada miembro de un grupo de personas una serie de veinte tareas, y se les decía que había un estricto —aunque no especificado— límite de tiempo para cada una. Pero, de hecho, se permitía que cada sujeto completara sólo la mitad de las tareas asignadas, sin tener en cuenta el tiempo

empleado, dándosele a entender que había expirado el plazo concedido. Posteriormente se descubrió que los sujetos tendían a recordar con más facilidad la naturaleza de las tareas no completadas que la de las otras, y a manifestar el deseo de poder terminarlas. Newcomb comenta:

«Tal evidencia sugiere que la motivación implica una movilización de energía asignada, por así decirlo, al logro de una meta específica. Los datos experimentales no ofrecen una “prueba” definitiva para esa teoría, pero son compatibles con la misma y resulta difícil explicarlos de algún otro modo» [19, pág. 117].

Ahora bien, esta evidencia «sugiere» tal conclusión solo a alguien que ya esté predispuesto a creer en ella; y, realmente, no es obvia la necesidad de alguna explicación especial. La conducta señalada por Zeigarnik resulta por completo inteligible en términos como estos: que se había despertado el interés de los sujetos, quienes se irritaron al no permitírseles terminar algo que habían comenzado. Si hay alguien a quien esto no le suene suficientemente científico, debería tan solo preguntarse en qué grado aumenta nuestra comprensión la forma de hablar de Newcomb. De hecho, existe un argumento muy simple, pero no por ello menos convincente, contra la interpretación fisiológica de los motivos. Descubrir los motivos de una acción confusa es aumentar nuestra comprensión de esa acción; eso es lo que significa «comprensión» cuando se la aplica a la conducta humana. Pero esto es algo que, en realidad, descubrimos sin tener ningún conocimiento significativo acerca de los estados fisiológicos de la gente; por lo tanto, es posible que nuestras apreciaciones de sus motivos no tengan nada que ver con sus estados fisiológicos. Y de aquí no se desprende, como teme Newcomb, que las explicaciones dadas a través de los motivos sean, o meras tautologías, o un recurso a los inventos de la imaginación. Pero aún es necesario eliminar otros equívocos antes de que intente ofrecer una consideración positiva de lo que ellas involucran.

Como hemos visto, Mill rechaza la explicación fisiológica de los motivos, pero, sin embargo, quiere hacer de las explicaciones a través de los motivos una especie de explicación causal. La concepción por la cual aboga, aunque no sea muy explícito al respecto, es más o menos la siguiente. Un motivo es un suceso mental específico (en el sentido cartesiano de «mental», que implica una pertenencia total al campo de la conciencia). Un dolor de muelas, por ejemplo, es mental en este sentido, mientras que el agujero en la muela, que da lugar al dolor, es físico. Es razonable decir que alguien tiene un agujero en la muela, del cual no se percata; pero no lo es decir que alguien tiene un dolor de muelas del cual no se percata: un «dolor no sentido» es una expresión contradictoria. El problema entre Mill y Newcomb puede, entonces, expresarse de esta manera: en tanto Newcomb quiere asimilar los motivos (dolor de muelas) a los estados del organismo (agujeros en las muelas), Mill insiste en que estos son diferentes, y sostiene que aún queda por demostrar si a cada motivo (dolor de muelas) corresponde un tipo específico de estado orgánico (caries dentales). Pero, según Mill, lo que podemos hacer es estudiar la relación causal entre los motivos, considerados como hechos puramente conscientes, y las acciones a las que dan lugar. Esto implica observar con cuidado a qué acciones se asocian sucesos mentales específicos —del mismo modo que podríamos descubrir que determinadas interrupciones de un motor de explosión se asocian a un carburador obstruido, y algunas otras a una bujía defectuosa—.

La explicación de Mill se adecua más o menos bien a algunas clases de hechos que podemos descubrir acerca de nosotros mismos. Por ejemplo, yo podría llegar a asociar un cierto tipo de dolor de cabeza con un incipiente ataque de migraña; cada vez que experimento ese tipo de dolor de cabeza puedo predecir que, en el término de una hora, yaceré en cama con un gran malestar. Pero nadie diría que mi dolor de cabeza es el *motivo* de la migraña. Ni tampoco, por supuesto, estaríamos justificados, de hecho, para decir que el dolor de cabeza es la *causa* de la mi-

graña, con lo cual se plantean dificultades generales en torno de la validez de la explicación que da Mill respecto del método científico, que no cabe analizar aquí.

4. *Motivos, disposiciones y razones*

En contraste con el tipo de explicación propugnado por Mill, G. Ryle sostiene que hablar de los motivos de una persona no es hablar de ningún hecho en absoluto, sea mental o físico, sino referirse a sus disposiciones generales para actuar en las formas en cuestión. «Explicar que un acto se ejecuta a partir de un motivo determinado no es lo mismo que decir que el cristal se rompió porque lo golpeó una piedra, sino que es igual a ese tipo totalmente diferente de enunciado que dice que el cristal se rompió cuando lo golpeó la piedra, porque el cristal era quebradizo» [29, pág. 87]. Hay varias objeciones a esto. Por un lado, parece que se corre el peligro de reducir las explicaciones, por medio de los motivos, a esa clase de vacuidad temida por Newcomb. (Lo mismo señala P. Geach [véase 10, pág. 5].) Asimismo, la explicación de Ryle enfrenta dificultades cuando asignamos un motivo a un acto que está en desacuerdo con la conducta previamente experimentada por el sujeto. No es contradictorio decir que alguien que nunca había manifestado signos de disposición celosa actúe, en una ocasión determinada, en forma celosa; sin duda, la necesidad de una explicación a través de los motivos se hace particularmente evidente cuando alguien actúa de manera inesperada.

Pero en función de los propósitos que persigo, resulta más importante señalar que, aunque la explicación de Ryle difiere de la de Mill en muchos aspectos, no es lo bastante diferente. Un enunciado disposicional, del mismo modo que uno causal, se basa en generalizaciones fundadas en lo observado. Pero esto no es igual a un enunciado respecto de los motivos del sujeto, que se comprende mejor si se lo equipara a una exposición de las razones de dicho sujeto para actuar de esa manera.

Supongamos que *N*, catedrático universitario, dice que va a suspender sus clases de la próxima semana porque piensa viajar a Londres: he aquí un enunciado de intención para el cual se da una razón. Pero *N* no *infiere* su intención de suspender las clases de su deseo de ir a Londres, como podría deducirse el inminente destrozo del cristal del hecho de que alguien tiró una piedra o de la fragilidad del mismo. *N* no da tal razón como una *evidencia* de la validez de esa predicción con respecto a su conducta futura [véase Wittgenstein: 37, I, pág. 629 y sigs.]. Por el contrario, está *justificando* su intención. Su enunciado no presenta esta forma: «Dado que tales y cuales factores causales están presentes, este será, por consiguiente, el resultado», ni tampoco esta otra: «Dado que tengo tal y cual disposición, el resultado será que yo haga esto»; su forma es: «En vista de tales y cuales consideraciones, lo que haré es algo razonable».

Esto me lleva otra vez al argumento del capítulo 2, punto 2, que nos proporciona un modo de corregir la explicación de los motivos dada por Ryle. Este autor dice que el enunciado acerca de los motivos de alguna persona ha de entenderse como una «proposición tipo ley», la cual describe la propensión del sujeto a actuar de determinadas formas en determinadas circunstancias [29, pág. 89]. Sin embargo, la «proposición tipo ley», en términos de la cual deben entenderse las razones de *N*, no se refiere a las disposiciones de *N*, sino a los patrones aceptados de conducta razonable, comunes en su sociedad.

Los términos «razón» y «motivo» no son sinónimos. Por ejemplo, sería absurdo describir como «justificaciones» la mayor parte de las imputaciones de motivos: es más frecuente que se impute un motivo para condenar que para justificar. Decir que *N* asesinó a su mujer porque estaba celoso no es, por cierto, decir que actuó razonablemente. Pero sí lo es decir que su acto fue *inteligible* en términos de los modos de conducta comunes en nuestra sociedad, y que estaba regido por consideraciones adecuadas a su contexto. Estos dos aspectos de la cuestión están entrelazados: se puede actuar «debido a consideraciones» solo

cuando existen patrones aceptados con respecto a qué es adecuado apelar. La conducta del Troilo de Chaucer hacia Criseida es inteligible únicamente en el contexto de las convenciones del amor cortesano. Entender a Troilo presupone entender esas convenciones, porque es de ellas de donde sus actos extraen su significado.

Señalé ya cómo difiere la relación entre la intención de *N* y la razón que da para la misma, de la relación entre una predicción y la evidencia ofrecida en su apoyo. Pero alguien que conozca bien tanto a *N* como a las circunstancias que lo rodean, y que esté familiarizado con el tipo de consideraciones al que *N* demuestre otorgar importancia, podrá predecir, sobre la base de este conocimiento, la conducta probable de *N*. «*N* tiene un temperamento celoso; si se excitan sus emociones en esa dirección, es probable que se ponga violento. Debo tener cuidado y no provocarlo más». Aquí aduzco los motivos de *N* como parte de la evidencia para mi predicción de su conducta. Pero aunque esto sea posible, *dado* que ya poseo el concepto de un motivo, ese concepto no se aprende, en primer lugar, como parte de una técnica para hacer predicciones (a diferencia del concepto de causa). Aprender lo que es un motivo corresponde a aprender los patrones que rigen la vida en la sociedad en la que se vive; y esto corresponde, *asimismo*, al proceso de aprender a vivir como un ser social.

5. La investigación de regularidades

Un discípulo de Mill aceptaría que las explicaciones de la conducta humana no deben recurrir a generalizaciones causales en torno de la reacción del individuo a su ambiente, sino a nuestro conocimiento de las instituciones y modos de vida que otorgan significado a sus actos. Pero argüiría que esto no lesiona los aspectos fundamentales de la tesis de Mill, dado que la comprensión de las instituciones sociales es todavía una cuestión de aprehender generalizaciones empíricas que estén, lógicamente, en un pie

de igualdad con las de la ciencia natural. Porque una institución es, después de todo, una cierta clase de uniformidad, y una uniformidad solo puede aprehenderse en una generalización. Examinaré ahora este argumento.

Una regularidad o uniformidad es la recurrencia constante de la misma clase de acontecimiento o de la misma clase de oportunidad; por lo tanto, los enunciados de uniformidades presuponen juicios de identidad. Pero esto nos retrotrae al argumento del capítulo 1, punto 8, según el cual los criterios de identidad son necesariamente relativos a alguna regla: con el corolario de que dos acontecimientos que aparecen cualitativamente similares desde el punto de vista de una regla, aparecerían diferentes desde el punto de vista de otra. De modo que investigar el tipo de regularidad analizado en una clase dada de estudio es examinar la naturaleza de la regla según la cual se formulan, en ese estudio, los juicios de identidad. Tales juicios solo son inteligibles si se los refiere a un modo determinado de conducta humana, regido por sus propias reglas.¹ En una ciencia física, las reglas relevantes son las que rigen los procedimientos de los investigadores en la ciencia en cuestión. Por ejemplo, alguien que no comprenda en absoluto los problemas y procedimientos de la física nuclear no obtendría ningún beneficio si es puesto frente a un experimento semejante al de Cockcroft-Walton, o sea, el bombardeo de hidrógeno sobre litio; en realidad, incluso la descripción de lo que vio en esos términos le resultaría ininteligible, dado que el término «bombardeo» no posee, en el contexto de las actividades de los físicos nucleares, el sentido que entraña en cualquier otra parte. Para comprender lo que está pasando en ese experimento, tendría

1 Véase Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Introducción. «Es evidente que todas las ciencias guardan una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana; que por mucho que cualquiera de ellas parezca alejarse de la misma, siempre vuelve atrás por una vía u otra». La observación de Hume nos recuerda una vez más la estrecha relación entre el tema de esta monografía y uno de los *motifs* más persistentes y dominantes en la historia de la filosofía moderna.

que aprender la naturaleza de lo que hacen los físicos nucleares, y esto requeriría aprender los criterios según los cuales ellos formulan juicios de identidad.

Esas reglas, como todas las otras, se apoyan en un contexto social de actividad común. De modo que, para comprender las actividades de un investigador científico individual, debemos tomar en cuenta dos conjuntos de relaciones: primero, su relación con los fenómenos que investiga; segundo, su relación con sus colegas. Ambas son esenciales cuando se habla de que está «detectando regularidades» o «descubriendo uniformidades», pero quienes escriben acerca de «metodología» científica a menudo se concentran en la primera y soslayan la importancia de la segunda. Que necesariamente pertenecen a tipos diferentes resulta evidente a partir de las siguientes consideraciones. Los fenómenos investigados se presentan al científico como un *objeto* de estudio; él los observa y señala determinados hechos acerca de ellos. Pero decir que alguien hace esto presupone que ya tiene un modo de comunicación cuyo uso implica la observación de reglas. Porque señalar algo es identificar características relevantes, lo que significa que el que señala debe tener algún *concepto* de tales características; esto solo es posible si puede usar algún símbolo, conforme a una regla que lo refiera a esas características. De modo que volvemos a su relación con sus colegas, en cuyo contexto, únicamente, puede decirse que ha seguido tal regla. Por lo tanto, la relación entre *N* y sus colegas, en virtud de la cual decimos que *N* está siguiendo la misma regla que ellos, no puede ser simplemente una relación de observación: no puede consistir en el hecho de que *N* haya advertido cómo se comportan sus colegas y decidido, entonces, adoptar ese proceder como una norma para su propia conducta. Porque esto presupondría poder dar alguna explicación de la noción de «advertir cómo se comportan sus colegas», *aparte de* la relación entre *N* y sus colegas que estamos tratando de especificar; y eso, como se demostró, es falso. Según R. Rhees: «Vemos que nos comprendemos mutuamente, sin advertir si nuestras reacciones concuerdan o no. *A causa* de que concordamos en

nuestras reacciones, me resulta posible decirle algo, y a usted le resulta posible enseñarme algo» [28].

En el curso de su investigación, el científico aplica y desarrolla los conceptos pertinentes a su campo particular de estudio. Esta aplicación y esta modificación están «influidas» tanto por los fenómenos a los cuales se aplican, como por los colaboradores en participación con los cuales se aplican. Pero las dos clases de «influencia» son diferentes. Considerando que es sobre la base de su observación de los fenómenos (en el curso de sus experimentos) que el científico desarrolla sus conceptos como lo hace, solo puede hacer esto en virtud de su participación en una forma establecida de actividad con sus colegas de profesión. Cuando hablo de «participación» no implico necesariamente una conjunción física directa, ni siquiera una comunicación directa entre los participantes. Lo que importa es que todos ellos toman parte en el mismo tipo general de actividad, el cual fue *aprendido* por todos de manera semejante; que son, por lo tanto, *capaces* de comunicarse entre sí con respecto a lo que están haciendo; que lo que cada uno de ellos hace es, en principio, inteligible para los otros.

6. La comprensión de las instituciones sociales

De acuerdo con el criterio de Mill, para comprender una institución social es preciso observar regularidades en la conducta de sus participantes, y expresar dichas regularidades en forma de generalizaciones. Ahora bien, si se puede considerar que la posición del investigador sociológico (en sentido amplio) es comparable, en sus principales delineamientos lógicos, con la del científico natural, entonces debe cumplirse lo siguiente. Los conceptos y criterios según los cuales el sociólogo juzga que, en dos situaciones, ha ocurrido lo mismo o se ha desempeñado la misma acción, deben comprenderse en relación con las reglas que rigen la investigación sociológica. Pero aquí nos enfrentamos con una dificultad; mientras que en el caso del cien-

tífico natural solo debemos ocuparnos de un conjunto de reglas —o sea, las que rigen la investigación misma del científico—, *lo que el sociólogo está estudiando*, así como el estudio que hace de ello, es una actividad humana y se lleva a cabo, por lo tanto, de acuerdo con reglas. Y estas son —más que las reglas que rigen la investigación del sociólogo— las que especifican qué ha de considerarse «hacer la misma clase de cosas» con relación a esa clase de actividad.

Un ejemplo puede aclarar esto. Tomemos la parábola del fariseo y el publicano [Lucas, 18, 9]. El fariseo, que decía: «Dios, te agradezco no ser como otros hombres son», ¿estaba haciendo la misma clase de cosas que el publicano, quien oraba: «Dios, sé misericordioso conmigo, un pecador»? Para responder a esto tendríamos que considerar, en principio, lo que implica la idea de oración, y este es un problema *religioso*. En otras palabras, los criterios adecuados para decidir si las acciones de estos dos hombres eran del mismo tipo o no, pertenecen al campo de la religión. Así, el sociólogo de la religión se verá confrontado con una respuesta a la pregunta: ¿Pertenecen estos dos actos a la misma clase de actividad?; y esta respuesta se formula según criterios que no son tomados de la sociología, sino de la religión misma.

Pero si los juicios de identidad —y, por lo tanto, las generalizaciones— del sociólogo de la religión se apoyan en criterios extraídos de esta, entonces su relación con los ejecutores de la actividad religiosa no puede ser tan solo la de observador a observados; por el contrario, debe ser análoga a la participación del científico natural con sus colaboradores en las actividades de investigación científica. Si lo expresamos en forma más general, aun cuando sea legítimo decir que la comprensión de un modo de actividad social consiste en un conocimiento de regularidades, la naturaleza de este conocimiento debe ser muy diferente de la naturaleza del conocimiento de regularidades físicas. De modo que, en principio, es totalmente erróneo comparar la actividad de un estudioso de una forma de conducta social con la de, por ejemplo, un ingeniero que estudie el

funcionamiento de una máquina; y no mejora las cosas decir, como Mill, que la máquina en cuestión es, por supuesto, inmensamente más complicada que cualquier máquina física. Si vamos a comparar al estudioso social con un ingeniero, mejor sería compararlo con un aprendiz de ingeniero que esté estudiando a qué se refiere la ingeniería —es decir, la actividad de ingeniería—. Su comprensión de los fenómenos sociales se parece más a la comprensión que el ingeniero tiene de las actividades de sus colegas que a la comprensión de ese ingeniero con respecto a los sistemas mecánicos que estudia.

Este punto se refleja en consideraciones de sentido común parecidas a la siguiente: un historiador o sociólogo de la religión debe tener algún sentimiento religioso para captar el movimiento religioso que está estudiando y comprender las consideraciones que rigen las vidas de sus participantes. Un historiador del arte debe poseer algún sentido estético si ha de comprender los problemas que enfrentan los artistas de su época, y sin esto habrá dejado fuera de su relato precisamente aquello que haría de él una historia del *arte*, y no un relato externo bastante nebuloso de ciertos movimientos por los cuales se vio pasar a determinadas personas.

No es mi deseo sostener que debemos detenernos en la clase irreflexiva de comprensión de la cual di, como ejemplo, la comprensión que el ingeniero posee con respecto a las actividades de sus colegas. Pero lo que quiero decir es que cualquier tipo de comprensión más reflexiva debe presuponer necesariamente, si ha de valer como una auténtica comprensión, la comprensión irreflexiva del participante. Y esto, por sí mismo, torna engañoso el hecho de compararla con la comprensión que el científico natural posee con respecto a sus datos científicos. De manera semejante, aunque el estudioso reflexivo de la sociedad —o de un modo particular de vida social— pueda considerar necesario el uso de conceptos que no se hayan extraído de las formas de actividad que está investigando, sino más bien del contexto de su propia investigación, todavía estos conceptos técnicos de su voluntad implican una comprensión

previa de esos otros conceptos que pertenecen a las actividades sometidas a estudio.

Por ejemplo, la preferencia de liquidez es un concepto técnico de la economía: generalmente no es usado por los hombres de negocios en la conducción de sus asuntos, sino por el economista que desea *explicar* la naturaleza y las consecuencias de ciertos tipos de conducta empresarial. Pero está, lógicamente, vinculado a conceptos que forman parte de la actividad en cuestión, porque el uso que el economista hace del mismo presupone su comprensión de lo que significa dirigir una empresa, lo cual, a su vez, implica una comprensión de conceptos comerciales del tipo de dinero, beneficio, costo, riesgo, etc. La relación entre su explicación y estos conceptos hacen de la primera una explicación de la actividad económica que no es, digamos, una obra de teología.

Asimismo, un psicoanalista puede explicar la conducta neurótica de un paciente en términos de factores desconocidos para este y de conceptos que le resultarían ininteligibles. Supongamos que la explicación del psicoanalista se refiera a acontecimientos ocurridos durante la primera infancia del paciente. En tal caso, la descripción de aquellos acontecimientos presupondrá una comprensión de los conceptos en términos de los cuales, por ejemplo, se lleva a cabo la vida familiar en nuestra sociedad, y esto porque ellos forman parte, aunque sea muy rudimentariamente, de las relaciones entre el niño y su familia. A un psicoanalista que desee dar una explicación de la etiología de las neurosis entre los isleños trobriandeses le resultaría prácticamente imposible aplicar, sin mayor reflexión, los conceptos desarrollados por Freud para situaciones que surgen en nuestra propia sociedad. Primero, se vería obligado a investigar cosas tales como la idea de paternidad entre los isleños, y a tomar en cuenta todo aspecto relevante en el que tal idea difiera de la que es corriente en su propia sociedad. Y es casi inevitable que una investigación de ese tipo determine alguna modificación de la teoría psicológica, adecuada para explicar la conducta neurótica en esta nueva situación.

Dichas consideraciones también justifican, en parte, esa suerte de escepticismo histórico que R. G. Collingwood, un filósofo algo subestimado, expresa en *Idea de la historia* [6, *passim.*]. Aunque no es necesario ponerlas en primer plano cuando se trabaja con situaciones propias de la sociedad en que se vive, o de sociedades con cuya vida se está razonablemente familiarizado, las implicaciones prácticas se vuelven apremiantes cuando el objeto de estudio es una sociedad alejada culturalmente de la del investigador. Esto explica el peso atribuido por los idealistas a conceptos como «empatía» e «imaginación histórica» (con lo que no se quiere negar que tales conceptos den lugar a sus propias dificultades). También se vincula con otra de sus doctrinas características: que la comprensión de una sociedad humana está íntimamente relacionada con las actividades del filósofo. En los dos primeros capítulos preparé el camino hacia esa doctrina, y volveré a ella en los dos últimos.

7. La predicción en los estudios sociales

Cuando analicé a Oakeshott en el capítulo anterior, señalé que era importante el hecho de que la conducta voluntaria fuera una conducta en la cual existe una alternativa. Dado que comprender algo implica la comprensión de su opuesto, alguien que desempeña X, comprendiéndolo, debe ser capaz de representarse la posibilidad de no hacer X. Esto no es un enunciado empírico, sino una observación respecto de lo que entraña el concepto de hacer algo con comprensión. Consideremos ahora a un observador, *O*, de la conducta de *N*. Si *O* quiere predecir cómo va a actuar *N*, debe familiarizarse con los conceptos que utiliza *N* para ver la situación; habiendo hecho esto, puede, a partir de su conocimiento del carácter de *N*, ser capaz de predecir con bastante certeza qué decisión va a adoptar *N*. Pero las nociones que usa *O* para hacer su predicción son, asimismo, compatibles con la adopción, por parte de *N*, de una decisión diferente a la predicha

por *O*. Si en realidad ocurre esto, no hay por qué deducir que *O* cometió un error en sus cálculos, ya que lo esencial acerca de una decisión reside en que un conjunto dado de «cálculos» puede llevar a un resultado incluido entre muchos otros. Esto diverge totalmente de las predicciones que se hacen en las ciencias naturales, donde una predicción fallida implica siempre alguna clase de error por parte del que predice: datos falsos o inadecuados, cálculos imperfectos, o teoría defectuosa.

Lo que sigue puede aclararnos esto un poco más. Para comprender la naturaleza de la decisión que confronta *N*, *O* debe tener conciencia de las reglas que proporcionan los criterios que, a su vez, especifican para *N* los rasgos relevantes de su situación. Si se conoce la regla seguida por alguien, se puede, en muchos casos, predecir lo que ese alguien hará en determinadas circunstancias. Por ejemplo, si *O* sabe que *N* está siguiendo la regla: «Comience desde 0 y agregue 2 hasta llegar a 1.000», puede predecir que, si ya escribió 104, *N* escribirá a continuación 106. Pero, a veces, a *O* le resulta imposible predecir con certeza qué hará *N*, aunque sepa con toda seguridad cuál es la regla seguida por este; por ejemplo, cuando surge el problema de *qué implica* seguir esa regla, si se da el caso de circunstancias notablemente diferentes a cualquier otra en que se la haya aplicado. Aquí, la regla no especifica ningún resultado determinado para la situación, aunque limita la gama de alternativas posibles; queda determinado para el futuro mediante la elección de una de estas alternativas y el rechazo de otras —hasta que, nuevamente, llegue otro momento en el que sea necesario interpretar la regla a la luz de nuevas condiciones—.

Esto puede aclarar en parte qué involucra la idea de una tradición histórica en desarrollo. Como señalé antes, Mill consideraba las tendencias históricas análogas a las leyes científicas, y Popper quería modificar esa concepción advirtiendo que el enunciado de una tendencia, a diferencia de una verdadera ley, implica una referencia a un conjunto de condiciones iniciales específicas. Lo que yo quisiera ahora es hacer otra modificación más: aun cuando

se dé un conjunto específico de condiciones iniciales, no se puede predecir ningún resultado determinado para una tendencia histórica, porque la continuación o ruptura de esa tendencia entrafia decisiones humanas que no están determinadas por sus condiciones antecedentes, en cuyo contexto reside el sentido de llamarlas «decisiones».

Respecto de esto último, resultan necesarias dos palabras de advertencia. No niego que a veces sea posible predecir decisiones; lo que intento recalcar es que su relación con la evidencia en la que se basan es diferente a la que caracteriza las predicciones científicas. Y no estoy cayendo en la trampa de decir que las tendencias históricas están conscientemente determinadas y pensadas por sus participantes; el punto clave es que esas tendencias son, en parte, el *resultado* de las intenciones y decisiones de sus participantes.

El desarrollo de una tradición histórica puede incluir deliberaciones, argumentaciones, examen de interpretaciones opuestas, todo esto seguido, tal vez, por la adopción de algún acuerdo de transacción o el surgimiento de escuelas rivales. Consideremos, por ejemplo, la relación entre la música de Haydn, Mozart y Beethoven; o las escuelas contrapuestas de pensamiento político que pretenden —y todas con algunos visos de razón— estar basadas en la tradición marxista. Pensemos en la acción recíproca cumplimentada por la ortodoxia y la herejía en el desarrollo de la religión, o cómo se revolucionó el fútbol cuando un jugador de rugby recogió la pelota y corrió. Sin duda, no hubiera sido posible predecir esa revolución a partir del conocimiento del estado anterior del juego; al menos, no más de lo que hubiera sido posible predecir la filosofía de Hume a partir de las filosofías de sus predecesores. Tal vez nos ayude recordar la réplica de Humphrey Lyttleton a alguien que le preguntaba adónde estaba yendo el jazz: «Si yo supiera adónde está yendo el jazz, ya estaría allí». Maurice Cranston señala esencialmente lo mismo cuando advierte que predecir la aparición de una obra poética o un nuevo invento implicaría escribir el poema o fabricar el invento uno mismo. Y si uno ya lo ha hecho, entonces

es imposible predecir que algún otro compondrá ese poema o descubrirá ese invento. «No podría predecirlo, porque no podría decir que va a ocurrir lo que ya ha ocurrido» [8, pág. 166].

Sería un error, aunque tentador, considerar esto una trivial discusión sofisticada. Pareciera que intentamos la tarea imposible de legislar *a priori* frente a una posibilidad puramente empírica. Pero, sin embargo, lo que en realidad estamos mostrando es que los conceptos centrales pertenecientes a nuestra concepción de la vida social son incompatibles con los conceptos centrales de la actividad de predicción científica. Cuando hablamos de la posibilidad de predecir científicamente los desarrollos sociales de este tipo, no comprendemos literalmente lo que estamos diciendo. Y no podemos comprenderlo porque no tiene sentido.

4. El espíritu y la sociedad

1. Pareto: conducta lógica y conducta no-lógica

En el capítulo 3 intenté demostrar que las concepciones mediante las cuales solemos considerar los acontecimientos sociales son lógicamente incompatibles con los conceptos correspondientes a la explicación científica. Un aspecto importante del argumento era que el primer tipo de concepciones forman parte de la vida social misma, y no tan solo de la descripción que el observador hace de ella. Pero existe una poderosa corriente de pensamiento que sostiene la necesidad de descartar las ideas de los participantes, pues lo más probable es que nos extravíen y confundan. Por ejemplo, a esta corriente pertenece el párrafo de Durkheim citado en la parte final del capítulo 1. Me propongo ahora examinar el intento hecho por V. Pareto en *The Mind and Society* [23], como reza su título inglés, en el que el traductor captó, en forma admirable, su principal preocupación; * o sea, mostrar empíricamente que las ideas de la gente, en su comportamiento habitual, influyen en la naturaleza y el resultado de su conducta de modo mucho menos fundamental que lo que por lo común se piensa. En consecuencia, el sociólogo debe desarrollar sus propios conceptos *de novo* y prestar tan poca atención como sea posible a las ideas de los participantes. Mi análisis está destinado a destacar dos puntos: primero, que Pareto confunde lo que es en esencia un tema filosófico con uno científico, de carácter empírico; segundo, que la conclusión de su argumento es, de hecho, falsa.

Pareto comienza considerando qué implica un enfoque científico para la sociología. En forma aproximada, su respuesta dice que consiste en el uso exclusivo de conceptos con una referencia estrictamente empírica, en someter

* El título original era *Trattato di sociologia generale*. (N. del E.)

las propias teorías —y de modo siempre riguroso— el control de la observación y el experimento, y en asegurarse que las inferencias hechas sigan siempre la lógica estricta. Esto es lo que denomina el enfoque «lógico-experimental». Los datos del sociólogo son las acciones de los seres humanos que viven juntos, y entre ellas Pareto singulariza, por considerar que exige una atención especial, la conducta que expresa un contenido intelectual.

«En cualquier grupo de personas se presenta cierto número de proposiciones descriptivas, preceptivas, o de otro tipo (...) Tales proposiciones, combinadas mediante nexos lógicos o seudológicos, y ampliadas con narraciones fácticas de diversas clases, constituyen teorías, teologías, cosmogonías, sistemas de metafísica, etc. Vistas desde afuera, sin considerar los méritos intrínsecos que puedan asignárseles en virtud de la fe, todas esas proposiciones y teorías son hechos experimentales, y como tales debemos tomarlas en cuenta y examinarlas» [23, sección 7].

En este caso, nos interesa determinar en los criterios de Pareto cómo se relacionan las proposiciones y teorías aceptadas por los individuos con su otra conducta. Por ejemplo, ¿cómo se relacionan las proposiciones de la teología cristiana con la práctica de los ritos cristianos? Pareto señala correctamente que esta pregunta es ambigua. Puede querer decir: En realidad, ¿constituyen estas teorías buenas razones para las acciones que intentan justificar? O puede querer decir: La conducta de las personas, ¿está realmente regida por las ideas que, según ellas, abrazan, o continuarían comportándose igual aun cuando dejaran de compartirlas? Pareto piensa que la respuesta a ambas preguntas es función de una sociología «lógico-experimental» científica; para esto introduce dos importantes distinciones: a) entre acción *lógica y no-lógica*, y b) entre *residuos y derivaciones*.

a) está destinada a aclarar el problema del grado en que las teorías adoptadas por las personas constituyen realmente buenas razones para las acciones que ejecutan.

Pareto sobre lógica
lógica

«Hay acciones que utilizan medios adecuados a los fines y que vinculan lógicamente medios con fines. Hay otras acciones en las que no se encuentran esos rasgos. Las dos clases de conducta son muy diferentes, según se las considere en su aspecto subjetivo o en su aspecto objetivo. Desde el punto de vista subjetivo, casi todas las acciones humanas pertenecen a la clase lógica. A los ojos del marinero griego, los sacrificios a Poseidón y el uso de remos eran, tanto uno como otro, medios lógicos de navegación (...). Supongamos que aplicamos el término *acciones lógicas* a acciones que lógicamente asocian los medios a los fines no solo desde el punto de vista del sujeto que las ejecuta, sino desde el punto de vista de otras personas poseedoras de un conocimiento más extenso —en otras palabras, a acciones que sean lógicas tanto subjetiva como objetivamente, en el sentido que acabamos de explicar—. A otras acciones las llamaremos *no-lógicas* (que de ningún modo es igual a "ilógicas")» [23, sección 150].

Por lo tanto, una acción lógica es aquella que cumple las siguientes condiciones: *a)* el actor considera que tiene un resultado y la ejecuta con el propósito de lograrlo; *b)* tiene realmente a producir el resultado que el actor se representa; *c)* el actor tiene lo que Pareto consideraría como fundamentos sólidos (es decir, «lógico-experimentales») para su creencia, y *d)* el fin buscado debe ser tal que resulte empíricamente identificable. La diversidad de estos criterios significa que una acción puede también ser no-lógica de modos muy diferentes, de los cuales los siguientes se encuentran entre los más importantes. Puede ser no-lógica porque el actor no piensa lograr, a través de ella, ningún fin en absoluto; esto parece corresponder a lo que Max Weber entendía como acciones *wertrational*, opuestas a las *zweckrational*. Pero Pareto piensa que estas son contadas y distantes, porque, según dice, «los seres humanos tienen una tendencia muy notable a pasar un barniz de lógica sobre su conducta» [sección 154]. (Es interesante, y tiene importancia, el hecho de que sea incapaz de concebir alguna forma en la que una acción pueda

presentarse como aparentemente lógica si no es en términos de la categoría de medios y fines.) Asimismo, una acción puede ser no-lógica a causa de que, aunque el actor la ejecute en busca de un fin, alcance algún fin completamente diferente o ningún fin en absoluto. Según expresa Pareto, esto puede darse porque el fin representado no es, de hecho, real, sino «imaginario», pues «está ubicado fuera del campo de la observación y la experiencia» [sección 151]; varias veces menciona la salvación del alma como ejemplo de un fin «imaginario». O, también, aunque el fin representado sea perfectamente real, puede ser que no se lo obtenga del modo que piensa el actor: Pareto asigna a esta clase tanto las operaciones mágicas [sección 160] como también «ciertas medidas (por ejemplo, la reducción de salarios) tomadas por los hombres de negocios (empresarios) trabajando en condiciones de libre competencia» [sección 159].

Ahora bien, la inclusión de todos estos tipos diferentes de acción —además de muchos otros— en una categoría única va a dar lugar, obviamente, a graves dificultades. Desearía aquí concentrarme en una de ellas: hacer alguna distinción clara entre conducta «no-lógica» e «ilógica». En la cita anterior, correspondiente a la sección 150 de *The Mind and Society*, vimos que Pareto sostenía que ambas no eran de ninguna manera lo mismo; y vuelve a señalar esto, mucho después, cuando escribe que «un error en ingeniería no es una acción no-lógica» [sección 327]. Sin embargo, Pareto considera que el error de un empresario en condiciones de libre competencia, que piensa que mediante la reducción de los sueldos de sus empleados aumentará sus propios beneficios, es una acción no-lógica. ¿De qué manera relevante difiere un error en ingeniería del de un empresario (cuya idea, dice Pareto, ya no sería un error en condiciones de monopolio)? ¿Y es realmente comparable, al menos en alguna medida, el error del empresario con la ejecución de un rito mágico? Sin duda, más bien debería comparárselo con un error en un rito mágico. El error del empresario es un acto particular (del cual puede haber, no obstante, una gran cantidad de ejem-

plos semejantes) dentro de la *categoría* de conducta empresarial; pero las operaciones mágicas *constituyen*, por sí mismas, una categoría de conducta. En una sociedad donde se practica magia, esta desempeña un papel peculiar y propio que se lleva a cabo según consideraciones también propias. Lo mismo vale para la actividad empresarial, pero no para el tipo de actividad empresarial *descarriada* a la que se refiere Pareto, ya que esta solo puede comprenderse por referencia a los propósitos y naturaleza de la actividad empresarial en general. Por otra parte, tratar de comprender la magia haciendo referencia a los propósitos y naturaleza de la actividad científica, como hace Pareto, será necesariamente considerarla en sentido erróneo.

La distinción entre una categoría general de acción —una forma de vida social— y una clase particular de acto incluido dentro de tal categoría tiene importancia fundamental para la distinción entre conducta no-lógica e ilógica. Un acto ilógico implica, presumiblemente, un *error* en lógica, pero cuando se dice que algo es *no-lógico* se está negando la aplicación de criterios lógicos. O sea, que no tiene sentido decir que la conducta no-lógica es lógica o ilógica, como tampoco lo tiene afirmar que algo no-espacial (como la virtud) es o grande o pequeño. Pero Pareto no analiza las implicaciones que surgen de esto. Por ejemplo, trata de usar el término «no-lógico» en un sentido lógicamente peyorativo, lo cual resulta similar a llegar a la conclusión de que la virtud debe ser pequeña por el hecho de que no es grande. En este caso, una gran parte del problema surge del hecho de que no tuvo en cuenta el punto en torno del cual gira el argumento principal de esta monografía: que los criterios de lógica no son un don directo de Dios, sino que surgen y solo son inteligibles en el contexto de las formas de convivencia o de los modos de vida social. Por lo tanto, no se pueden aplicar criterios de lógica a los modos de vida social como tales. Por ejemplo, la ciencia es uno de esos modos y la religión es otro; y cada una tiene criterios propios de inteligibilidad. De modo que, dentro de la ciencia o de la religión, las acciones pueden ser lógicas o ilógicas: en la ciencia, por

ejemplo, sería ilógico rechazar el compromiso con los resultados de un experimento adecuadamente realizado; en la religión, sería ilógico suponer que las propias fuerzas pueden competir con las de Dios; y así en los otros casos. Pero no es sensato decir que la práctica de la ciencia misma o la de la religión son ilógicas o lógicas; ambas son no-lógicas. (Esto es, por supuesto, una simplificación extrema, ya que no tiene en cuenta el carácter superpuesto de los diferentes modos de vida social. Por ejemplo, alguien podría tener razones religiosas para dedicar su vida a la ciencia; pero no creo que esto afecte la sustancia de mi argumento, aunque, en detalle, su expresión precisa sería más complicada.) Ahora bien, lo que Pareto trata de decir es que la ciencia, en sí misma, es una forma de conducta lógica (en realidad, *la forma par excellence* de tal conducta), mientras que la religión es no-lógica (en un sentido lógicamente peyorativo). Y esto, como intenté demostrar, no es permisible.

Todavía hay otra fuente más profunda de la que se deriva el fracaso de Pareto para distinguir adecuadamente entre «no-lógica» e «ilógica»; se relaciona con su creencia de que el modo apropiado para formular una teoría completamente imparcial y no comprometida del funcionamiento de las sociedades humanas ha de regirse tan solo por criterios «lógico-experimentales», concebidos por analogía con lo que considera que es la práctica de las ciencias naturales.

Es evidente que, desde este punto de vista, evaluar teorías opuestas *acerca* de la existencia social (es decir, teorías *sociológicas* alternativas), refiriéndolas a esos criterios, es algo totalmente justificado. Pero Pareto siempre trata de hacer algo más que esto: intenta evaluar, por referencia a los mismos criterios, las ideas y teorías pertenecientes al tema que está estudiando. Esto lo envuelve en una confusión fundamental: tomar partido justamente del modo que se suponía eliminado con la aplicación de la técnica lógico-experimental. Las dificultades en las que se ve así sumido ejemplifican lo que quise destacar al sostener que el tipo de problema al cual se refiere aquí se incluye más en el

campo de la filosofía que en el de la ciencia. Esto tiene que ver con el sentido peculiar en que la filosofía es un estudio *no comprometido*. Señalé en el primer capítulo que la filosofía se ocupa de la elucidación y comparación de los modos en que las diferentes disciplinas intelectuales tornan inteligible el mundo, y cómo esto lleva a elucidar y comparar diferentes formas de vida. El carácter no comprometido de la filosofía se pone aquí de manifiesto en el hecho de que también le interesa elucidar su propia explicación de las cosas; ese interés en su propio ser no es, por lo tanto, una malsana aberración narcisista, sino una parte esencial de lo que está tratando de hacer. Al ejecutar sus tareas, el filósofo cuidará en particular de desinflar las pretensiones de toda forma de investigación que intente abrigar la esencia misma de la inteligibilidad, poseer la clave de la realidad. Comprender que la inteligibilidad adopta muchas y muy variadas formas es comprender que la realidad no tiene clave alguna. Pero Pareto cometió precisamente este error: su modo de analizar la distinción entre conductas lógica y no-lógica implica consagrar la inteligibilidad científica (o, más bien, la falsa concepción que tiene de ella) como la norma para la inteligibilidad en general; pretende que la ciencia posee la clave de la realidad.

La ciencia, a diferencia de la filosofía, está tan embebida en su propia forma de hacer inteligibles las cosas que excluye todas las otras formas. O, en caso contrario, aplica sus criterios de manera inconsciente, ya que ser autoconsciente de tales cuestiones *es* ser filosófico. Esta falta no-filosófica de su propia conciencia es, en su mayor parte, correcta y adecuada para la investigación de la naturaleza (excepto en momentos críticos, como el atravesado por Einstein antes de la formulación de la teoría especial de la relatividad); pero resulta desastrosa en la investigación de una sociedad humana, cuya naturaleza misma reside en el hecho de estar compuesta por modos de vida diferentes y competitivos, cada uno de los cuales ofrece una explicación distinta de la inteligibilidad de las cosas. La tarea peculiar de la filosofía consiste en adoptar un criterio

no comprometido de tales concepciones competitivas; su misión no es otorgar premios a la ciencia, la religión, o cualquier otra cosa. Tampoco lo es defender ninguna *Weltanschauung* (del modo en que Pareto proporciona, inconsecuentemente, una *Weltanschauung* pseudocientífica). En términos de Wittgenstein, «la filosofía deja todo como estaba».

A este respecto, vale la pena destacar el argumento de Collingwood acerca de que algunas explicaciones ofrecidas por antropólogos «científicos» sobre prácticas mágicas en sociedades primitivas enmascaran a menudo «una conspiración, consciente a medias, para poner en ridículo y menospreciar civilizaciones diferentes de la nuestra» [7, libro I, cap. IV]. Un ejemplo clásico de este uso corrompido de la «objetividad científica» se encuentra en el trabajo de R. S. Lynd, *Knowledge for What?* [15, pág. 121, nota 7]. Las confusiones filosóficas de la posición de Lynd deben resultar evidentes a cualquiera que haya seguido el argumento de esta monografía.

2. Pareto: residuos y derivaciones

A fin de desarrollar este tema un poco más, examinaré ahora la segunda distinción de Pareto: *residuos y derivaciones*. Se supone que esta distinción desempeña dos funciones. La primera sería proporcionar rasgos *recurrentes* en nuestra observación de las sociedades humanas, los cuales constituirían un tema adecuado para la generalización científica. Pareto sostiene que si se examina una amplia variedad de sociedades diferentes en distintos períodos históricos, llega a sorprender el hecho de que mientras ciertos tipos de conducta ocurren una y otra vez con muy escasa variación, otros tipos son bastante inestables, cambian constantemente con el tiempo y difieren en forma considerable de una sociedad a otra. Denomina «residuos» a los elementos constantes y recurrentes, que son los que quedan cuando se dejan fuera de la explicación los rasgos variables. Estos elementos variables son «derivaciones»,

término que se refiere a un hecho acerca de determinados tipos de conducta que Pareto sostiene haber descubierto empíricamente: por ejemplo, que los principales ocupantes de esta categoría son las teorías en términos de las cuales las personas tratan de explicar por qué se comportan como lo hacen. La derivación «representa el trabajo de la mente para explicar [el residuo]. He aquí por qué es mucho más variable, pues refleja el juego de la imaginación» [23, sección 850]. Puesto que las derivaciones son tan inestables y variables comparadas con los residuos, Pareto nos insta a aceptar que las ideas y teorías adoptadas por los individuos influyen en realidad poco en el modo en que, por el contrario, se comportan; la adopción de teorías no puede explicar en forma válida por qué la gente actúa de un modo determinado, ya que esa conducta continúa aun después de haberse abandonado aquellas. Es obvio que el concepto de derivación presenta muchos puntos de comparación, por ejemplo, con el concepto marxista de «ideología» y el concepto freudiano de «racionalización». Sin embargo, lo que aquí deseo destacar es que solo a través de esta distinción conceptual Pareto consigue encontrar, en sociedades diferentes, rasgos comunes de un tipo en apariencia adecuado para la generalización científica. Es decir, pretender que existen uniformidades sociológicas va de la mano con el hecho de pretender que se ha exagerado el valor de la inteligencia humana, respecto de su influencia real en los acontecimientos sociales. Citaré ahora un ejemplo de la forma detallada en que Pareto aplica esa distinción.

«Bautizarse es una costumbre de los cristianos. Si solo se conoce el procedimiento cristiano, no se sabría si es posible analizarlo, y cómo hacerlo. También contamos con una explicación sobre él: nos dicen que el rito del bautismo se celebra para eliminar el pecado original. Esto todavía no basta. Si no existen otros hechos de la misma clase a los que atenderse, encontraríamos difícil aislar los elementos del complejo fenómeno del bautismo. Pero, en realidad, tenemos otros hechos de ese tipo. También los paga-

nos tenían agua bendita, y la usaban con propósitos de purificación. Si nos detuviéramos en ello, podríamos asociar la idea de agua con el hecho de la purificación. Pero otros casos de bautismo demuestran que el uso del agua no es un elemento constante. Es posible usar sangre para la purificación, así como otras sustancias. Y esto no es todo: existen numerosos ritos que producen el mismo resultado (...) Por lo tanto, el caso visto se compone de ese elemento constante, *a*, y un elemento variable, *b*, que comprende los medios empleados para restaurar la integridad del individuo y los razonamientos a través de los cuales se explica, presumiblemente, la eficacia de los medios. El ser humano tiene el vago sentimiento de que el agua limpia, de alguna manera, tanto las manchas morales como las materiales. Pero, sin embargo, no tiene como regla justificar su conducta de ese modo. La explicación está lejos de ser tan simple. Así, busca algo más complicado, más pretencioso, y fácilmente encuentra lo que está buscando» [23, sección 863].

Pero existen dificultades filosóficas bien conocidas que surgen del intento de rechazar, por ineficaces, clases enteras de razonamiento, en tanto se oponen a apelaciones particulares a ese tipo de razonamiento dentro de una clase aceptada. Consideremos, por ejemplo, las dificultades a menudo analizadas que implica el hecho de arrojar una duda *general* sobre la confiabilidad de los sentidos o de la memoria. Pero Pareto sostendría, sin vacilar, que su tesis está a salvo de esa clase de vacuidad gracias a la cantidad de evidencia empírica en la que se apoya. No obstante, su tesis con respecto a la variabilidad relativa de las derivaciones y la constancia de los residuos no es, como él piensa, algo comunicado directamente por los resultados de la observación, sino que entraña una mala interpretación conceptual de esos resultados. No es a través de la observación que se distingue el elemento constante, *a*, y el elemento variable, *b*, sino que esto es resultado de una abstracción (ilegítima). En el ejemplo citado acerca de los residuos de purificación, el elemento invariable no es

precisamente un conjunto completo de movimientos físicos, ya que puede adoptar una enorme cantidad de formas físicas diferentes (como el mismo Pareto se toma el trabajo de señalar). El simple acto de lavarse las manos no constituiría un ejemplo; sí lo sería en el caso de ejecutarlo con intención *simbólica*, como un signo de purificación moral o religiosa. Este punto es tan importante que lo ejemplificaré con otro caso más, los «residuos sexuales». Pareto no quiere referirse, como era de esperar, al factor común del simple intercambio sexual biológico que se encuentra en todas las multifacéticas costumbres sociales e ideas morales vinculadas a las relaciones sexuales, en diferentes épocas y en distintas sociedades. Desecha esto en forma explícita. Para que una forma de conducta sea calificada de residuo, es necesario que tenga un contenido cuasi-intelectual o simbólico. «Aquí no nos interesa el mero apetito sexual, aun cuando sea un factor poderosamente activo en la raza humana (...) Nos ocupamos de él solo en la medida en que influye en las teorías, en los modos de pensamiento» [23, sección 1.324]. Por ejemplo, un residuo dominante analizado por Pareto es la actitud ascética frente a las relaciones sexuales, la idea de que deben evitarse por ser algo malo o, al menos, moralmente debilitante. Pero, como en el ejemplo anterior, Pareto no *observó* este factor constante en forma separada de los muy diversos sistemas morales y teológicos de ideas en términos de los cuales se justifica o explica el ascetismo sexual en las diferentes sociedades. Es algo que analizó fuera de esos sistemas de ideas y a través de un análisis conceptual. Pero no es posible arrancar de ese modo a las ideas de su contexto; la relación entre ideas y contexto es de tipo *interno*. La idea adquiere su sentido del papel que le toca desempeñar en el sistema. Es absurdo tomar varios sistemas de ideas, encontrar en cada uno de ellos un elemento que pueda expresarse en la misma forma verbal, y luego pretender que se ha descubierto una idea común a todos los sistemas. Esto sería igual a observar que tanto el sistema de mecánica aristotélica como el de Galileo *usan* una noción de fuerza, y llegar a la conclusión de que los

dos, en consecuencia, utilizan la misma noción. Podemos imaginar el airado grito de Pareto ante el filisteísmo de tal proceder, pero él es culpable del mismo tipo de filisteísmo cuando, por ejemplo, compara la relación social entre «un millonario norteamericano y un norteamericano de origen humilde» con la que existe entre un hindú de una casta elevada y otro de una casta inferior [véase sección 1.044]. Y esta clase de comparación resulta esencial para todo su método de procedimiento.

Podemos expresar lo mismo de esta otra manera. Es posible decir que dos cosas son «iguales» o «diferentes» haciendo tan solo referencia a un conjunto de criterios que subyacen a lo que se considera una diferencia relevante. Cuando las «cosas» en cuestión son puramente físicas, los criterios a los que se recurrirá serán, por supuesto, los del observador. Pero esto no es así cuando se está trabajando con «cosas» intelectuales —en realidad, con cualquier tipo de «cosas» sociales—; el hecho de que *sean* intelectuales o sociales en carácter, y no físicas, depende completamente de que pertenezcan en cierto modo a un sistema de ideas o a un modo de vida. Tienen existencia como hechos sociales o intelectuales solo por referencia a los criterios que rigen ese sistema de ideas o modo de vida. De esto se desprende que si el investigador sociológico quiere considerarlas *como* hechos sociales (como debe hacerlo, *ex hypothesi*), tiene que tomar seriamente en cuenta los criterios aplicados para distinguir «diferentes» clases de acciones e identificar «iguales» clases de acciones dentro del modo de vida que está estudiando. No puede imponer arbitrariamente, desde afuera, sus propias normas; y si lo hace, los hechos que está estudiando pierden por completo su carácter de hechos *sociales*. Un cristiano negaría enérgicamente que los ritos bautismales de su fe sean iguales, en esencia, a los actos de un pagano que rocía agua bendita o hace uso de la sangre de un sacrificio. Al sostener lo contrario, Pareto elimina de su tema, sin querer, precisamente lo que le da interés sociológico, o sea, su conexión interna con un modo de vida.

En un artículo no publicado, la señorita G. E. M. Anscom-

be observó que existen ciertas actividades —y menciona la aritmética, a manera de ejemplo— que, a diferencia de otras actividades, como la acrobacia, no pueden ser comprendidas por un observador, a menos que él mismo posea la capacidad de desempeñar las actividades en cuestión. Señala que cualquier descripción de actividades semejantes a la aritmética que no se base en condiciones aritméticas —o de lo que sea— está destinada a parecer inútil y arbitraria, y asimismo compulsiva, en el sentido de que los medios ya no se presentan como elecciones significativas. Esta es precisamente la impresión que se obtiene cuando Pareto explica las actividades sociales a la manera de residuos, pero no es una impresión bien fundada, sino una ilusión óptica basada en un error conceptual.

Según creo, esto demuestra que la presuposición total del procedimiento de Pareto es absurda; es decir, la idea de que es posible tratar a las proposiciones y a las teorías como «hechos experimentales», de la misma forma que se trataría a cualquier otra clase de hecho [véase 23, sección 7]. Por cierto que no solo Pareto sostiene tal presupuesto; si se quiere un ejemplo, también se la encuentra en la primera regla del método sociológico de Emile Durkheim: «Considerar a los hechos sociales como cosas». Tanto el enunciado de Pareto como otros semejantes son absurdos porque entrañan una contradicción; en la medida en que se considere a un conjunto de fenómenos «desde afuera», «como hechos experimentales», no se lo puede describir al mismo tiempo diciendo que constituye una «teoría» o serie de «proposiciones». En cierto sentido, Pareto no llevó su empirismo lo suficientemente lejos, ya que lo que se presenta a los sentidos del observador sociológico no son, de ninguna manera, individuos que sustentan determinadas teorías y creen en determinadas proposiciones, sino individuos que ejecutan determinados movimientos y sonidos. En realidad, ya es ir demasiado lejos describirlos como «individuos», hecho que puede explicar la popularidad de la palabra «organismo», típica de la jerga sociológica y psicológica-social: pero los organismos, en oposi-

ción a los individuos, no creen en proposiciones ni adoptan teorías. Describir lo que el sociólogo observa en términos de nociones como «proposición» y «teoría» implica haber tomado previamente la decisión de aplicar una serie de conceptos incompatibles con el punto de vista «externo», «experimental». Por otra parte, no describir lo que se observa en esos términos implica negarse a considerarlos como poseedores de significación social. De aquí se desprende que es imposible comprender a la sociedad a través de la observación y el experimento, al menos según cierto criterio ampliamente aceptado.

Esto necesita que se hagan algunas salvedades. Por supuesto, no quiero decir que sea imposible considerar como dato el hecho de que alguna persona, o grupo de personas, sustente una determinada creencia —que la tierra es plana, por ejemplo—, sin aceptarla uno mismo. Y esto es todo lo que Pareto cree hacer; pero, en realidad, está haciendo algo más. No se refiere tan solo a creencias particulares dentro de un modo dado de raciocinio, sino a modos totales de raciocinio. Lo que no ve es la necesidad de comprender un modo de raciocinio antes de que alguien pueda hablar de teorías y proposiciones dentro del mismo —teorías y proposiciones que para él constituirían datos—. No considera verdaderamente el problema fundamental de qué significa comprender un modo de raciocinio. En la medida en que piensa algo acerca de esto, solo juzga que es cuestión de establecer generalizaciones sobre la base de la observación, criterio que hemos desechado en el capítulo 3.

Desafortunadamente, no disponemos de lugar para analizar otros ejemplos de intentos similares a los de Pareto que impliquen eliminar la inteligencia y las ideas humanas de la explicación dada por el sociólogo con respecto a la vida social. Pero los lectores pueden encontrar instructivo releer *El suicidio*, de Durkheim, teniendo en cuenta lo que hemos dicho. Resulta en especial importante advertir la conexión entre las conclusiones de Durkheim —o sea, la posibilidad de considerar a las deliberaciones conscientes como «puramente formales, con el único objeto de confir-

mar una resolución adoptada de antemano por razones desconocidas para la conciencia»— y su decisión inicial con respecto a definir la palabra «suicidio», a propósito de su estudio, en un sentido diferente al que tenía en las sociedades que estaba estudiando [9].

3. Max Weber: Verstehen y explicación causal

Weber fue quien más habló del sentido peculiar que guarda la palabra «comprensión» cuando se la aplica a las formas de vida social. Ya me he referido a su explicación de la conducta significativa, y, en lo que sigue, me propongo decir algo acerca de su concepción de la comprensión sociológica (*Verstehen*). [Véase 33, cap. 1.] El primer punto en el que deseo concentrarme es la manera como Weber explica la relación entre el hecho de adquirir una «comprensión interpretativa» (*deutend verstehen*) del significado (*Sinn*) de una parte de la conducta, y el de proporcionar una explicación causal (*kausal erklären*) de lo que dio origen a la conducta en cuestión, y de cuáles son sus consecuencias.

Ahora bien, Weber nunca ofrece una clara explicación del carácter lógico de la comprensión interpretativa. En general, habla del mismo como si se tratara simplemente de una técnica psicológica; tan solo sería cuestión de ponerse en la posición del otro. Esto ha hecho que numerosos autores sostengan que Weber confunde lo que es apenas una técnica para formular hipótesis con el carácter lógico de la evidencia para tales hipótesis. Así, Popper arguye que, aunque podemos usar el conocimiento que tenemos de nuestros propios procesos mentales a fin de formular hipótesis acerca de procesos similares de otras personas, «estas hipótesis deben probarse, someterse al método de selección por eliminación. (Gracias a su intuición, algunas personas ni siquiera pueden pensar en la posibilidad de que exista alguien a quien no le guste el chocolate.)» [26, sección 29]. Sin embargo, por muy aplicables que resulten tales críticas a los vulgarizadores de Weber, no pueden usarse debida-

mente frente a los criterios de dicho autor, ya que este insiste con fuerza en el hecho de que la simple «intuición» no basta y debe probarse mediante la observación cuidadosa. En cambio, pienso que lo erróneo de Weber es su explicación acerca del proceso de comprobación de la validez de las interpretaciones sociológicas propuestas. Pero corregir esto implica, más que acercarse, alejarse de la explicación que Popper, Ginsberg y muchos otros que piensan como ellos desearían ofrecer en su reemplazo.

Dice Weber:

«Cada interpretación apunta a la autoevidencia o a la plausibilidad inmediata (*Evidenz*). Pero una interpretación que transforme el significado de una parte de la conducta en algo tan evidentemente obvio como se desee no puede pretender, *solo* sobre esa base, constituir asimismo la interpretación causalmente válida. En sí misma, no es más que una hipótesis particularmente plausible» [33, cap. I].

Continúa diciendo que el modo adecuado de verificar tal hipótesis consiste en establecer leyes estadísticas basadas en la observación de lo que ocurre. De esta manera, llega a la concepción de ley sociológica, la cual sería «una regularidad estadística que corresponde a un significado impudado inteligible».

Weber está completamente en lo cierto cuando señala que la interpretación obvia no necesita ser la correcta. Un ejemplo sería la interpretación hecha por R. S. Lynd con respecto a la magia vudú de las Indias Occidentales, al considerarla «un sistema de secuencias causales, a las que se atribuye verdad y confiabilidad» [15, pág. 121]; también hay numerosos ejemplos semejantes en *La rama do-rada* de Frazer. Pero desearía cuestionar la sugerencia implícita de Weber acerca de que la *Verstehen* es algo lógicamente incompleto, que necesita el refuerzo de un método por entero diferente, o sea la recolección de estadísticas. Frente a esto, insisto que, dado el caso de que una interpretación propuesta sea errónea, la estadística, aun cuan-

do pueda señalar tal estado de cosas, no es la instancia decisiva y última para la validez de las interpretaciones sociológicas, al menos en la forma indicada por Weber. Lo que entonces se necesita es una interpretación mejor, no algo diferente en cuanto a su naturaleza. La compatibilidad de una interpretación con la estadística no prueba su validez. Quien interprete los ritos mágicos de una tribu como una forma de actividad científica desubicada, no encontrará rectificación de ello en la estadística acerca de qué es probable que hagan los miembros de esa tribu en diversas oportunidades (aunque esto podría formar parte del argumento); lo que en definitiva se requiere es un argumento filosófico al estilo del que ofrece Collingwood en *Los principios del arte* [6, libro 1, cap. IV]. Y esto es así porque una interpretación errónea de una forma de actividad social es algo que está íntimamente emparentado con el tipo de error del cual se ocupa la filosofía.

Wittgenstein dice en alguna parte que, cuando nos vemos ante dificultades filosóficas con respecto al uso de algunos conceptos de nuestro lenguaje, somos como salvajes enfrentados a algo proveniente de una cultura extraña. Yo solo estoy indicando un corolario de lo mismo: que los sociólogos que interpretan equivocadamente una cultura extraña son como filósofos que se enfrentan a dificultades referidas al uso de sus propios conceptos. Habrá diferencias, por supuesto. En general, la dificultad del filósofo se producirá en torno de algo con lo cual está perfectamente familiarizado, pero que, por el momento, no puede ver desde su perspectiva adecuada. La dificultad del sociólogo se presentará a menudo con respecto a algo que no le es familiar en absoluto; puede no disponer de ninguna perspectiva apropiada para aplicar. Es posible que esto, a veces, torne su tarea más difícil que la del filósofo, y también es posible que en ocasiones la haga más fácil. Pero se trataría de una simple analogía entre sus problemas.

Algunos de los procedimientos de Wittgenstein en sus elucidaciones filosóficas refuerzan este punto. Se inclina a atraer nuestra atención hacia ciertas características de nuestros propios conceptos, comparándolos con los de una

sociedad imaginaria, en la cual están sutilmente distorsionados nuestros modos familiares de pensamiento. Por ejemplo, nos pide que supongamos que dicha sociedad vende madera de la siguiente forma: «Apilan la madera en montones de peso arbitrario y variable, y luego la venden a un precio proporcionado al área cubierta por las pilas. ¿Y qué sucederá si llegan a justificarlo con estas palabras: "Naturalmente, si compra más madera tiene que pagar más"?» [38, cap. I, págs. 142-51]. Aquí, la pregunta importante es: ¿En qué circunstancias se puede decir que se *comprendió* esta clase de conducta? Ya señalé que Weber se expresa a menudo como si la prueba última fuera nuestra habilidad para formular leyes estadísticas, las cuales nos permitirían predecir con bastante exactitud qué harían las personas en determinadas circunstancias. Concuerta con esto su intento de definir un «rol social» en términos de la probabilidad (*chance*) de que se desempeñen acciones de una cierta clase en circunstancias dadas. Pero, en el ejemplo de Wittgenstein, bien podríamos hacer de este modo predicciones de gran exactitud, sin estar por ello capacitados para pretender ninguna comprensión real de lo que aquellas personas estaban haciendo. La diferencia es en un todo análoga a la que existe entre poder formular leyes estadísticas acerca de la ocurrencia probable de palabras en un idioma y poder comprender qué estaba *diciendo* alguien que hablaba ese idioma. Nunca es posible reducir esto último a lo primero; una persona que comprenda el chino no es una persona que tenga una firme comprensión de las probabilidades estadísticas de ocurrencia de las diversas palabras en el idioma chino. Por cierto que podría tenerla sin saber en absoluto que está habiéndoselas con un idioma; y, de cualquier modo, saber que está habiéndoselas con un idioma no es en sí mismo algo que pueda formularse estadísticamente. En situaciones como esta, «comprender» implica aprehender la peculiaridad o significado de lo que se está haciendo o diciendo. Se trata de una noción muy alejada del mundo de la estadística y de las leyes causales; más bien se aproxima al campo del raciocinio y a las relaciones internas que vin-

culan las partes de un campo de raciocinio. La noción de significado debería distinguirse cuidadosamente de la de función en su sentido cuasi-causal; aquí ya no insistiré en el uso que de esta última hacen la antropología social y la sociología.

4. Max Weber: acción significativa y acción social

Una mejor forma de extraer las implicaciones de lo dicho sería considerar otro aspecto de la perspectiva weberiana: su distinción entre la conducta que es simplemente significativa y aquella que es tanto significativa como social. Ahora bien, resulta evidente que una distinción tal es incompatible con lo argumentado en el capítulo 2 de este libro; toda conducta significativa debe ser social, dado que solo puede ser significativa si está regida por reglas, y estas presuponen un medio social. Weber reconoce claramente la importancia que esto tiene para la sociología, aun cuando se desliza por lo que es preciso considerar el lado equivocado. Lo que interesa es que, al hacerlo, simultáneamente comienza a escribir respecto de situaciones sociales de un modo que resulta incompatible con lo que manifiesta acerca de la *Verstehen*; esto es justo lo que se esperaría en la medida en que *Verstehen* implica *Sinn*, y *Sinn*, según sostuve, implica reglas socialmente establecidas. Recuerdo aquí ese importante artículo, R. Stammlers «*Ueberwindung*» der materialistischen Geschichtsauffassung [34], donde Weber vincula las siguientes parejas de afirmaciones: primero, que no hay ninguna dificultad lógica para suponer que una persona sea capaz de seguir reglas de conducta en completa abstracción de cualquier tipo de contexto social; segundo, que no hay ninguna diferencia lógica entre la técnica para manipular objetos naturales (por ejemplo, maquinarias) a fin de alcanzar los propios fines, y aquella para «manipular» seres humanos como lo hace, según señala, el dueño de una fábrica con sus empleados. Dice: «Que en un caso los “acontecimientos de la conciencia” formen parte de la cadena causal y en otro caso no

ocurra esto no implica, “lógicamente”, la menor diferencia»; comete así el error de suponer que los «acontecimientos de la conciencia» difieren empíricamente de otras clases de acontecimientos. No comprende que la noción global de «acontecimiento» es aquí portadora de un sentido diferente, al implicar, como lo hace, un contexto de reglas seguidas por seres humanos y que no pueden combinarse de este modo con un contexto de leyes causales sin crear dificultades lógicas. Weber fracasa, así, en su intento de deducir que la clase de «ley» que el sociólogo puede formular para explicar la conducta de los seres humanos no ofrece ninguna diferencia lógica con respecto a una «ley» en la ciencia natural.

Al tratar de describir la situación que está usando como ejemplo en una forma que justifique su punto de vista, Weber deja de emplear las nociones que resultarían apropiadas para una comprensión interpretativa de la situación. En lugar de decir que los trabajadores de su fábrica reciben una paga y gastan dinero, dice que se les entregan piezas de metal, que ellos a su vez entregan esas piezas de metal a otros individuos y reciben de éstos otros objetos; no habla de los policías que protegen la propiedad de los trabajadores, sino de los «individuos con cascos» que vienen y devuelven a los trabajadores las piezas de metal que otras personas tomaron de ellos; y así sucesivamente. En suma, adopta el punto de vista externo y olvida tomar en cuenta el «sentido subjetivamente mentado» de la conducta que considera, y lo que yo quiero decir es que esto es un resultado natural de su intento de separar las relaciones sociales que vinculan a esos trabajadores de las ideas que encarnan sus acciones —ideas tales como «dinero», «propiedad», «policía», «compra y venta», y otras semejantes—. Sus relaciones mutuas solo existen mediante esas ideas y, de manera similar, esas ideas solo existen en sus relaciones mutuas.

No niego que a veces pueda resultar útil adoptar recursos al estilo de la «externalización» que Weber emplea en su descripción de esta situación. Puede servir para atraer la atención del lector hacia aspectos de la situación tan ob-

vios y familiares que de otra forma los pasaría por alto, en cuyo caso esto es comparable al uso que hace Wittgenstein de imaginarios ejemplos foráneos, a los cuales ya me he referido. Asimismo, puede comparárselo con la *Verfremdungseffekt* a la que apunta B. Brecht en sus producciones dramáticas, o al uso que Caradog Evans da a traducciones remotamente literales del galés en sus historias sinieramente satíricas sobre Gales occidental.¹ El efecto de todos estos recursos es sacudir al lector o al espectador y sacarlo de la complaciente miopía a la que puede inducir un exceso de familiaridad. Lo peligroso es que quien emplea estos recursos puede llegar a considerar *su* modo de ver las cosas como algo más real que el modo usual. Uno sospecha la posibilidad de que Brecht haya adoptado a veces esta actitud «a lo Dios» (como sería compatible con su marxismo); está, sin duda, implícita en el tratamiento que da Pareto a los «residuos», y aunque sea una actitud que, globalmente, no sea en absoluto característica de Weber, se desprende no obstante, y en forma muy natural, de su explicación metodológica acerca del modo en que están vinculadas las relaciones sociales con las ideas humanas, y de cada intento de comparar teorías sociológicas con teorías de la ciencia natural. El único uso legítimo de tal *Verfremdungseffekt* es atraer la atención hacia lo familiar y lo obvio, no demostrar que ello está *desvinculado* de nuestra comprensión.

Además, si se corrige este error en la explicación de Weber, se vuelve mucho más fácil defender su concepción de la *Verstehen* frente a una crítica persistentemente reiterada. Por ejemplo, M. Ginsberg manifiesta:

«Parece ser un supuesto básico de la *verstehende Soziologie* y de la *verstehende Psychologie* que lo que conocemos dentro de nuestras mentes es de alguna manera más inteligible que lo que se observa externamente. Pero esto implica confundir lo familiar con lo inteligible. No existe nin-

¹ Este último ejemplo me fue sugerido a través de conversaciones con mi colega, el señor D. L. Sims.

gún sentido interno que establezca conexiones entre hechos internos mediante la intuición directa. Tales conexiones son, de hecho, generalizaciones empíricas, sin mayor validez que las generalizaciones semejantes relacionadas con hechos externos» [11, pág. 155].

Aquí debe destacarse que el argumento para decir que la comprensión de la sociedad es lógicamente diferente de la comprensión de la naturaleza no se apoya en la hipótesis de un «sentido interno» (noción vigorosamente criticada por P. Geach [10, sección 24]). En realidad, de lo que he sostenido en el capítulo 2 se desprende la necesidad de que los conceptos en términos de los cuales comprendemos nuestros *propios* procesos mentales y nuestra conducta sean aprendidos y estén, por lo tanto, *socialmente* establecidos, al igual que los conceptos en términos de los cuales llegamos a comprender la conducta de otras personas. Es así como la observación de Ginsberg acerca de que el disgusto inducido hacia ciertas comidas en alguien sujeto a un tabú «no es directamente inteligible para nadie que se haya formado en una tradición diferente», lejos de constituir una crítica válida a esa clase de criterio respecto de la *Verstehen* que intenté presentar, se desprende inmediatamente de ese mismo criterio. Ya me he ocupado, en el capítulo 3, de la idea relativa al hecho de que las conexiones encarnadas en nuestros conceptos de la conducta humana son precisamente el resultado de generalizaciones empíricas.

5. Conceptos y acciones

1. *La internalidad de las relaciones sociales*

Para ejemplificar qué se da a entender al decir que las relaciones sociales entre los hombres y las ideas que encarnan las acciones de estos constituyen realmente la misma cosa, considerada desde distintos puntos de vista, quiero ahora tomar en cuenta la naturaleza general de lo que ocurre cuando cambian las ideas corrientes en una sociedad, cuando se introducen en el lenguaje nuevas ideas y se alejan de él ideas viejas. Haré una distinción al hablar de «nuevas ideas». Imaginémos a un bioquímico que efectúa ciertas observaciones y experimentos, a raíz de los cuales descubre un nuevo germen responsable de una determinada enfermedad. En cierto sentido, podríamos decir que el nombre que da al germen descubierto expresa una nueva idea, pero, en este contexto, prefiero decir que ha hecho un descubrimiento dentro del marco existente de ideas. Estoy suponiendo que la teoría de los gérmenes patógenos ya está bien establecida en el lenguaje científico que él habla. Ahora comparemos este descubrimiento con el impacto producido por la primera formulación de esa teoría, la primera introducción del concepto de germen en el lenguaje de la medicina. Esto constituyó una nueva apertura en un sentido mucho más radical, que no solo entrañaba un nuevo descubrimiento fáctico dentro de un modo existente de ver las cosas, sino una forma completamente nueva de considerar todo el problema de la causa de las enfermedades, la adopción de nuevas técnicas de diagnóstico, la formulación de nuevos tipos de preguntas en torno de las dolencias, y así sucesivamente. En suma, implicó la adopción de nuevas formas de trabajar por parte de las personas comprometidas, de un modo u otro, en la práctica de la medicina. La explicación de cómo las

relaciones sociales, dentro de la profesión médica, se vieron influidas por este nuevo concepto, incluiría una explicación de lo que era ese concepto. A la inversa, el concepto es, por sí mismo, ininteligible si se lo separa de su relación con la práctica médica. Un médico que *a)* pretendiera aceptar la teoría virósica de las enfermedades, *b)* se propusiera reducir la incidencia de esas enfermedades, y *c)* ignorase completamente la necesidad de aislar a los pacientes infecciosos, estaría comportándose de una manera contradictoria e ininteligible.

Asimismo, imaginémos una sociedad que carezca de todo concepto relativo a los nombres propios, tal como los conocemos. Por ejemplo, se conoce a las personas por medio de frases descriptivas generales, o mediante números. Esto también acarrearía una gran cantidad de otras diferencias con respecto a nuestra propia vida social. Se vería afectada la estructura total de las relaciones personales. Consideremos la importancia de los números en la cárcel o en la vida militar. Imaginemos qué diferente sería enamorarse de una muchacha a quien solo se conozca por un número y no por un nombre, y cuál sería el efecto que ello podría tener, por ejemplo, en la poética amorosa. El desarrollo del uso de nombres propios en una sociedad tal equivaldría, sin duda, a la introducción de una nueva idea, mientras que lo mismo no ocurriría con la simple introducción de un nuevo nombre propio *particular* dentro del marco existente.

Lo que intenté demostrar a través de estos ejemplos es que un nuevo modo de hablar, importante hasta el punto de merecer que se lo clasifique entre las nuevas ideas, implica un nuevo conjunto de relaciones sociales. Algo semejante ocurriría con la desaparición de un modo de hablar. Tomemos la noción de amistad: en el libro de P. Hall, *The Social Service of Modern England* (Routledge), leemos que es deber de una asistente social entablar amistad con sus clientes, pero que nunca debe olvidar que su primer deber es para con la política de la oficina donde está empleada. Ahora bien, tal cosa constituye una degradación de la noción de amistad, según la entendemos, la cual ex-

cluye esa suerte de lealtad dividida, para no decir de doblez. En la medida en que la vieja idea deja lugar a esta otra, nueva, las relaciones sociales se empobrecen (o, si alguien objeta la interpolación de actitudes morales personales, por lo menos *cambian*). Tampoco sirve argumentar que el simple cambio en el significado de una palabra no impide que las personas se relacionen entre sí como deseen, pues esto sería pasar por alto el hecho de que nuestro lenguaje y nuestras relaciones sociales no son más que dos caras de la misma moneda. Explicar el significado de una palabra es describir cómo se la usa, y esta descripción implica la del intercambio social del cual forma parte.

Si las relaciones sociales entre los hombres solo existen en sus ideas, y a través de ellas, es lógico entonces que, siendo las relaciones entre las ideas de tipo interno, también las relaciones sociales deban ser una especie de relación interna. Esto me pone en conflicto con un principio de Hume ampliamente aceptado: «No hay objeto alguno que implique la existencia de algún otro si consideramos a estos objetos en sí mismos, y si nunca miramos más allá de las ideas que nos formamos de ellos». Es indudable que Hume se propuso aplicar esto tanto a las acciones humanas y a la vida social como a los fenómenos de la naturaleza. Ahora bien, para empezar, el principio de Hume no es una verdad absoluta, incluso con respecto a nuestro conocimiento de los fenómenos naturales. Si oigo un sonido y lo reconozco como un trueno, ya me comprometo a creer en la ocurrencia de varios otros hechos —por ejemplo, descargas eléctricas en la atmósfera— al llamar «trueno» a lo que he oído. Es decir, a partir «de la idea que me he formado» con respecto a lo que oí *puedo* deducir legítimamente «la existencia de otros objetos». Si a continuación compruebo que no se produjo ninguna tormenta eléctrica en las cercanías, en el momento en que escuché ese sonido, tendré que retractarme de haber pretendido que lo que oí era un trueno. Según una expresión de G. Ryle, la palabra «trueno» está impregnada de teoría; los enunciados que afirman la ocurrencia de un trueno tienen conexiones lógicas con los enunciados que afirman la ocurrencia de otros sucesos.

Por supuesto, esto no implica reintroducir ningún nexo causal misterioso *in rebus*, cuya índole Hume podría objetar legítimamente. Solo se trata de señalar que Hume pasó por alto el hecho de que «la idea que nos formamos de un objeto» no consiste únicamente en elementos extraídos a partir de nuestra observación de ese objeto aislado, sino que incluye la idea de conexiones entre este y otros objetos (y apenas si podemos concebir un lenguaje en el que esto no fuera así).

Consideremos ahora un caso paradigmático muy simple que se refiere a una interrelación de acciones en una sociedad humana: aquella que se produce entre un acto de mando y un acto de obediencia al mismo. Un sargento grita «¡Vista a la derecha!» y todos sus hombres miran hacia la derecha. Ahora bien, al describir el acto de los hombres en términos de la noción de obediencia a una orden, nos estamos comprometiendo, por supuesto, a decir que se emitió una orden. Hasta aquí la situación se presenta de una manera exactamente paralela a la relación entre el trueno y las tormentas eléctricas. Pero ahora es necesario hacer una distinción. La índole de un suceso como el descrito —un acto de obediencia— es *intrínseca* al mismo de una manera que no lo es la índole de un suceso como el ruido de un trueno; y esto es cierto en general con respecto a los actos humanos, a diferencia de los acontecimientos naturales. En el caso de estos últimos, los seres humanos pueden considerarlos solo en términos de los conceptos que de hecho tienen de los mismos; pero ellos poseen una existencia independiente de esos conceptos. Había tormentas eléctricas y truenos mucho antes de que aparecieran seres humanos que formularan conceptos en torno de ellos o establecieran la existencia de alguna conexión entre los mismos. Pero no tiene sentido suponer que los seres humanos hayan podido emitir órdenes y obedecerlas antes de que llegaran a formular el concepto de orden y de obediencia. Esto se debe a que el desempeño de tales actos es en sí mismo la principal manifestación de que poseen esos conceptos. Un acto de obediencia contiene, como elemento esencial, el reconocimiento de que antes

hubo una orden. Pero, por supuesto, sería disparatado suponer que el ruido de un trueno contenía algún reconocimiento de que lo ocurrido antes fue una tormenta eléctrica; más que el sonido en sí mismo, es el hecho de que lo reconozcamos lo que contiene ese reconocimiento de lo que ocurrió antes.

Es probable que parte del rechazo que provoca la idea de que los hombres puedan relacionarse entre sí mediante sus acciones, exactamente del mismo modo que las proposiciones, se deba a una concepción inadecuada de lo que son, en sí mismas, las relaciones lógicas entre proposiciones. Nos inclinamos a pensar que las leyes de la lógica forman una estructura rígida *dada*, a la cual con mayor o menor éxito —pero nunca totalmente—, los hombres tratan de adecuar lo que dicen en su intercambio lingüístico y social corriente. Se piensa que las proposiciones son de naturaleza etérea, no física, y que debido a ello pueden encajar entre sí en forma más ajustada que lo que es posible concebir con respecto a una materia tan en bruto como son los hombres de carne y hueso y sus acciones. En cierto sentido, esto es correcto, ya que tratar a las relaciones lógicas de un modo sistemático y formal implica pensar en un nivel muy elevado de abstracción, del cual se han eliminado todas las anomalías, imperfecciones y crudezas que caracterizan el real intercambio de los hombres en sociedad. Pero, al igual que toda abstracción no reconocida como tal, ello puede resultar engañoso. Puede hacer olvidar que esos sistemas formales cobran vida solo a partir de su enraizamiento en este intercambio real de carne y hueso, pues la idea entera de una relación lógica únicamente es posible en virtud de esa suerte de acuerdo entre los hombres y sus acciones, el cual es analizado por Wittgenstein en las *Philosophical Investigations*. Resulta oportuna la observación de Collingwood con respecto a la gramática formal: «Yo comparé al gramático con un carnicero; pero, en ese caso, se trata de una curiosa clase de carnicero. Los viajeros dicen que en algunos pueblos africanos se extrae una lonja de carne de un animal vivo y se la cocina para la cena, considerando que el animal no

resulta muy perjudicado por ello. Esto puede servir para rectificar la comparación original» [7, pág. 259]. Causará menor extrañeza decir que las relaciones sociales deben ser similares a las relaciones lógicas entre proposiciones una vez que se observe que las relaciones lógicas entre las proposiciones dependen, en sí mismas, de las relaciones sociales entre los hombres.

Por supuesto, cuanto he dicho implica un conflicto con el «postulado del individualismo metodológico» de K. Popper, y parece incurrir en ese pecado que él llama «esencialismo metodológico». Popper sostiene que las teorías de las ciencias sociales emplean las construcciones o modelos teóricos formulados por el investigador a fin de explicar ciertas experiencias, método que compara explícitamente con la construcción de modelos teóricos en las ciencias naturales.

«Este uso de los modelos explica, y al mismo tiempo destruye, las pretensiones del esencialismo metodológico (...) Las explica porque el modelo tiene un carácter abstracto o teórico, y estamos expuestos a creer que lo vemos, ya sea dentro o detrás de los cambiantes hechos observables, como una especie de fantasma o esencia observable. Y las destruye a causa de que nuestra tarea consiste en analizar cuidadosamente nuestros modelos sociológicos en términos descriptivos o nominalistas, o sea *en términos de individuos*, de sus actitudes, expectativas, relaciones, etc. —postulado al que podemos denominar “individualismo metodológico”—» [26, sección 29].

El enunciado de Popper acerca de que las instituciones sociales son tan solo modelos explicatorios introducidos por el científico social para sus propios fines, resulta palpablemente falso. Las formas de pensamiento encarnadas en las instituciones rigen la forma de comportamiento de los miembros de las sociedades estudiadas por el científico social. Si consideramos la idea de guerra —que es uno de los ejemplos de Popper—, vemos que la misma no fue simplemente inventada por personas cuyo deseo era *expli-*

car qué ocurre cuando las sociedades se enfrentan en un conflicto armado. Es una idea que proporciona los criterios para saber qué es adecuado en la conducta de los miembros de las sociedades en conflicto. A causa de que mi país está en guerra, hay ciertas cosas que debo hacer y ciertas otras que no debo hacer. Se podría decir que mi conducta está regida por el concepto que yo tengo de mí mismo como miembro de un país beligerante. El concepto de guerra pertenece *esencialmente* a mi conducta, pero no ocurre lo mismo con el concepto de gravedad, que no pertenece en esencia a la conducta de una manzana que está cayendo: más bien pertenece a la *explicación* que el físico da con respecto a la conducta de la manzana. Reconocer esto, *pace* Popper, no tiene nada que ver con una creencia en fantasmas que existen por detrás de los fenómenos. Además, es imposible avanzar en la especificación de actitudes, expectativas y relaciones de los individuos sin referirse a los conceptos que forman parte de esas actitudes, etc., cuyo significado, por cierto, no puede explicarse en términos de las acciones de ninguna persona individual [véase M. Mandelbaum, 17].

2. «Ideas» discursivas y no discursivas

En el curso de esta argumentación, vinculé la afirmación de que las relaciones sociales son internas con la afirmación de que la interacción mutua de los hombres «encarna ideas», sugiriendo que es más provechoso comparar la interacción social con el intercambio de ideas en una conversación que con la interacción de fuerzas en un sistema físico. Aparentemente, esto me puso en peligro de intelectualizar en exceso la vida social, y en particular porque los ejemplos que analicé hasta ahora se centraban en una conducta que expresa ideas *discursivas*, es decir, ideas que tienen también una expresión lingüística directa. Como el uso del lenguaje está ligado de manera tan íntima e inseparable con las otras actividades —no lingüísticas— desempeñadas por los hombres, resulta posible decir que

su conducta no lingüística expresa también ideas discursivas. Además de los ejemplos que ya he dado con respecto a esto para otros casos, solo es necesario recordar que el grado en el cual el aprendizaje de toda actividad característicamente humana implica también por lo común al lenguaje es enorme: por ejemplo, en el caso de discusiones relativas al modo alternativo de hacer las cosas, a la enseñanza de ciertas normas de trabajo, al ofrecimiento de razones, etc. Pero no existe una clara separación entre la conducta que expresa ideas discursivas y aquella que no lo hace, y esta última es tan semejante a la primera como para considerar, necesariamente, análogas a ambas. Así, incluso en el caso en que resultara forzado decir que un tipo dado de relación social expresa ideas de una naturaleza discursiva, todavía se aproximaría más a esa categoría general que a la de interacción de fuerzas físicas. Collingwood ofrece un sorprendente ejemplo de lo que venimos diciendo en su análisis de la analogía entre lenguaje y vestimenta [7, pág. 244]. Consideremos también la siguiente escena de la película *Shane*. Un jinete solitario llega al hogar de un pequeño granjero que vive aislado en las praderas norteamericanas y sufre por las depredaciones de que lo hace víctima la clase ascendiente de los grandes ganaderos. Surge un vínculo de simpatía entre el forastero y el granjero, pese a que apenas si llegan a intercambiar una palabra. En silencio, el primero ayuda al otro a descuarjar, con gran esfuerzo, los restos de un tronco que estaba en el corral; hacen una pausa para tomar aliento, y en ese momento ambos se miran a los ojos y se sonríen tímidamente. Ahora bien, cualquier explicación explícita que se trate de dar con respecto a la clase de comprensión surgida entre esos dos hombres, y que se expresó en aquella mirada, sería sin duda muy complicada e insuficiente. Sin embargo, la comprendemos de la misma manera que podemos comprender el significado de una pausa significativa (consideremos qué es lo que hace *significativa* una pausa), o de un gesto que completa un enunciado. «Se cuenta que Buda, una vez, en el momento culminante de una discusión filosófica (...) tomó una flor en sus manos

y la miró; uno de sus discípulos sonrió, y el maestro le dijo: "Me has comprendido"» [7, pág. 243]. Deseo insistir en el hecho de que, al igual que en una conversación, el momento de un comentario (o de una pausa) depende de su relación interna con lo que se ha dicho antes; en la escena de la película, el intercambio de miradas adquiere su significado completo a partir de su relación interna con la situación en la que se produce: la soledad, la amenaza de peligro, el compartir una vida común en circunstancias difíciles, la satisfacción obtenida en el esfuerzo físico, y otros aspectos similares.

Puede pensarse que existen ciertos tipos de relación social, particularmente importantes para la sociología y la historia, a las cuales no se aplican las consideraciones precedentes; sería el caso, por ejemplo, de aquellas guerras en las que el problema por el que luchan los combatientes no posee en absoluto una naturaleza intelectual (como se podría decir que lo poseían las cruzadas), sino que solo implica una lucha por la supervivencia física, como ocurriría en una guerra entre inmigrantes hambrientos y los poseedores de la tierra que aquellos usurparon.¹ Pero, incluso aquí, y aunque el tema en cuestión sea, en cierto modo, puramente material, la forma que adopta la lucha implicará relaciones internas en un sentido que no se aplicaría, por ejemplo, a una escaramuza entre dos animales salvajes con respecto a un pedazo de comida. Y esto porque los beligerantes son *sociedades* en las que hay mucho más aparte de comer, buscar abrigo y reproducirse, y en las que la vida funciona en términos de ideas simbólicas que expresan determinadas actitudes, por ejemplo, entre persona y persona. Entre paréntesis, estas relaciones simbólicas afectarán incluso el carácter de aquellas actividades «biológicas» básicas: no se aclarará demasiado respecto de la forma particular que pueden adoptar estas últimas en una sociedad dada si se habla de ellas siguiendo la terminología neomarxista de Malinowski, en el sen-

¹ Este ejemplo me fue sugerido por mi colega, el profesor J. C. Rees, quien en realidad me hizo ver también la necesidad de incluir en la obra esta sección.

tido de que las mismas desempeñan la «función» de satisfacer las necesidades biológicas básicas. Por supuesto, las «actitudes exogrupales» entre los miembros de mis hipotéticas sociedades en guerra no serán iguales a las «actitudes endogrupales» (si se me perdona este momentáneo lapso de jerga psicológico-social). No obstante, el hecho de que los enemigos sean *hombres*, con sus propias ideas e instituciones, y con quienes sería posible comunicarse, influirá en las actitudes que los miembros de la otra sociedad tengan hacia ellos —aun cuando su único efecto sea volverlos todavía más feroces—. La guerra entre los hombres, como toda otra actividad humana, está regida por convenciones; y donde encontremos convenciones, habrá relaciones internas.

3. *Las ciencias sociales y la historia*

Esta perspectiva de la cuestión puede posibilitar una nueva apreciación de esta idea de Collingwood: toda la historia humana es la historia del pensamiento. Por cierto que esto constituye una exageración, y el criterio de que la tarea del historiador consiste en re-pensar los pensamientos de los participantes históricos es, hasta cierto punto, una distorsión intelectualista. Pero Collingwood está en lo cierto, si se considera que lo que quiere decir es que el modo de comprender los acontecimientos de la historia humana, incluso de aquellos que no puedan representarse por naturaleza como conflictos entre ideas discursivas o desarrollos de las mismas, se aproxima mucho más al modo en que comprendemos las expresiones de ideas que a aquel en que comprendemos los procesos físicos.

En realidad, en cierto aspecto Collingwood presta escasa atención a la manera en la que un modo de pensamiento y la situación histórica a la que pertenece forman una totalidad indivisible. Dice que el propósito del historiador es pensar los mismos pensamientos tal como una vez fueron pensados, exactamente como lo fueron en el momento

histórico en cuestión [6, parte V]. Pero, aunque el historiador pueda recapturar, en cierto sentido, modos extintos de pensamiento, la manera en que dicho historiador lo haga se verá teñida por el hecho de que tuvo que emplear métodos historiográficos para recapturarlos. El caballero medieval no se vio obligado a utilizar esos métodos para contemplar a su dama en términos de las nociones del amor cortesano: simplemente, pensaba en ella en esos términos. La investigación histórica puede capacitarme para comprender hasta cierto punto lo que estaba involucrado en ese modo de pensamiento, pero ello no me abrirá la posibilidad de considerar a *mi* dama en esos términos. Siempre estaré consciente de que eso constituye un anacronismo, lo cual significa, por supuesto, que no la estaría considerando exactamente en los mismos términos en que lo hacía el caballero de su dama. Y, naturalmente, todavía me resultaría más difícil pensar en *su* dama en la forma como él lo hacía.

No obstante, el criterio de Collingwood se aproxima más a la verdad que aquel otro tan preferido por las metodologías empiristas de las ciencias sociales, y que es más o menos el siguiente: por un lado, tenemos la historia humana, que consiste en una especie de depósito de datos. El historiador desentierra dichos datos y los expone ante sus colegas de inclinaciones más teóricas, quienes entonces formulan generalizaciones y teorías científicas que establecen conexiones entre un tipo y otro de situación social. Luego, estas teorías pueden aplicarse a la historia misma a fin de elevar nuestro grado de comprensión con respecto a los modos de conexión recíproca de sus episodios. Traté de mostrar, con especial énfasis en el caso de Pareto, cómo esto implica minimizar la importancia de las ideas en la historia humana, pues las ideas y las teorías están desarrollándose y cambiando de continuo, y es necesario comprender en sí mismo y para sí mismo cada sistema de ideas, si sus elementos constitutivos se interrelacionan en forma interna; el resultado combinado de ambas cosas es hacer de los sistemas de ideas una materia muy inadecuada para las generalizaciones amplias. Traté

también de hacer ver que las relaciones sociales solo existen, en realidad, en las ideas y a través de las ideas corrientes en la sociedad, o, alternativamente, que las relaciones sociales pertenecen a la misma categoría lógica que las relaciones entre ideas. De aquí se desprende que las relaciones sociales deben constituir una materia igualmente inadecuada para las generalizaciones y teorías científicas de ese tipo a formularse en torno de ellas. La explicación histórica no es la aplicación de generalizaciones y teorías a casos particulares: es la búsqueda de relaciones internas. Se parece más a la aplicación del conocimiento que se tiene de una lengua para comprender una conversación, que a la aplicación del conocimiento de las leyes de la mecánica para comprender el funcionamiento de un reloj. La conducta no lingüística, por ejemplo, tiene su propio «idioma» en el mismo sentido en que lo tiene un lenguaje. Así como al traducir un diálogo platónico al inglés moderno puede resultar difícil captar el idioma del pensamiento griego, también puede ser engañoso considerar la conducta de los miembros de sociedades remotas de acuerdo con los modos de proceder a los que estamos acostumbrados en nuestra propia sociedad. Piénsese en ese incómodo sentimiento que se experimenta a menudo con respecto a la autenticidad de las «libres» evocaciones históricas, al estilo de las que aparecen en algunas de las novelas de R. Graves: esto no tiene nada que ver con las dudas acerca de la exactitud de un escritor en lo que se refiere a los detalles externos.

La relación entre las teorías sociológicas y la narrativa histórica se asemeja menos a la relación entre las leyes científicas y los informes de experimentos u observaciones, que a la que existe entre las teorías de la lógica y las argumentaciones en lenguajes particulares. Por ejemplo, consideremos la explicación de una reacción química en términos de una teoría acerca de la estructura y la valencia moleculares: aquí, la teoría *establece* una conexión entre lo que ocurrió en un momento, cuando se reunieron los dos elementos químicos, y lo que ocurrió en un momento subsiguiente. Se puede decir que los aconteci-

mientos están así «conectados» solo *en términos de la teoría* (en contraste con una simple conexión espaciotemporal); el único modo de aprehender la conexión consiste en aprender la teoría. Pero no es lo mismo aplicar una teoría lógica a una pieza particular de razonamiento. No es preciso conocer la teoría a fin de apreciar la conexión entre los pasos del argumento; por el contrario, solo en la medida en que se puedan aprehender de antemano las conexiones lógicas entre enunciados particulares en lenguajes particulares se está precisamente en condiciones de comprender a qué se refiere la teoría lógica. (Esto está implícito en el argumento de Lewis Carroll, al que he hecho referencia antes.) Mientras que en la ciencia natural es nuestro conocimiento teórico lo que nos capacita para explicar acontecimientos a los que no nos hemos enfrentado anteriormente, el conocimiento de la teoría lógica, en cambio, no nos capacitará para comprender un fragmento de razonamiento en un lenguaje desconocido; será necesario que aprendamos ese lenguaje, y eso, en sí mismo, *puede* bastarnos para aprehender las conexiones entre las diversas partes de los argumentos presentados en ese lenguaje. Veamos ahora un ejemplo extraído de la sociología. G. Simmel escribe:

«El hecho de que una discrepancia en las convicciones degenera en odio y lucha solo ocurre cuando existieron semejanzas originales esenciales entre las partes. Por lo común, el "respeto por el enemigo" (muy significativo desde el punto de vista sociológico) brilla por su ausencia cuando la hostilidad surgió sobre la base de una solidaridad previa. Y cuando un número suficiente de semejanzas continúan posibilitando las confusiones y empañando los contornos, los puntos de discrepancia necesitan un énfasis que no está justificado por el problema que se trata, sino, únicamente, por el peligro de confusión. Esto se vio, por ejemplo, en el caso del catolicismo en Berna (...). El catolicismo romano no tiene por qué temer ninguna amenaza a su identidad que provenga del contacto externo con una iglesia tan diferente a él como lo es la iglesia

reformada, pero sí de algo sumamente afín, como el viejo catolicismo»* [31, cap. 1].

Con esto quiero demostrar que no es *a través* de la generalización de Simmel que comprendemos las relaciones que señala entre el viejo catolicismo y el catolicismo romano: esa comprensión se logra solo en tanto comprendemos ambos sistemas religiosos en sí mismos y sus relaciones históricas. La «ley sociológica» puede contribuir a que dirijamos nuestra atención a características de las situaciones históricas que de otra forma podríamos pasar por alto, y a la sugerencia de útiles analogías. En otro caso, esto puede llevarnos a comparar el ejemplo de Simmel con las relaciones entre el Partido Comunista ruso con el Partido Laborista británico, por un lado, y con los conservadores británicos, por el otro. Pero no es posible comprender ninguna situación histórica «aplicando» simplemente tales leyes, del mismo modo que aplicamos leyes a casos particulares en la ciencia natural. En verdad, solo mientras se tenga una comprensión histórica *independiente* de situaciones como la mencionada se puede comprender de alguna manera el valor de la ley. No es lo mismo que la necesidad de conocer la clase de experimento en el que se basa una teoría científica antes de que se pueda comprender la teoría, ya que no tendría sentido hablar de una comprensión de las conexiones entre las partes del experimento si no es en términos de la teoría científica. Pero se puede comprender muy bien la naturaleza de las relaciones entre el catolicismo romano y el catolicismo antiguo sin haber oído hablar nunca de la teoría de Simmel, o de cualquier otra similar.

4. Nota final

En este libro no fue, en modo alguno, mi intención considerar las indudables diferencias que existen entre deter-

* Viejo catolicismo: se refiere a la iglesia creada en Alemania, en 1874, por Döllinger y sus seguidores, que rechazaron los decretos

minados tipos de estudio social, tales como la sociología, la teoría política, la economía, etc. Antes bien, quise poner de manifiesto algunos rasgos de la noción de estudio social como tal. No creo que las diferencias metodológicas individuales, por importantes que sean en su propio contexto, afecten los amplios delineamientos de lo que intenté decir, ya que esto pertenece a la filosofía más que a lo que suele entenderse por «metodología».

del Concilio Vaticano I y en particular la infalibilidad del papa.
(N. del E.)

Bibliografía

- 1 Acton, H. B., *The Illusion of the Epoch*, Londres: Cohen & West, 1955. (*La ilusión de la época*, Buenos Aires: La Reja, s. f.)
- 2 Aron, R., *German Sociology*, Nueva York: Heinemann, 1957. (*La sociología alemana contemporánea*, Buenos Aires: Paidós, 1965.)
- 3 Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, Londres: Macmillan y Penguin Books, 1956. (*El problema del conocimiento*, Buenos Aires: Eudeba, 1960.)
- 4 Ayer, A. J., «Can There be a Private Language?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xxviii, supl.
- 5 Carroll, L., «What the Tortoise Said to Achilles», en *Complete Works*, Londres: Nonesuch Press.
- 6 Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Nueva York: Oxford University Press, 1946. (*Idea de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968.)
- 7 Collingwood, R. G., *The Principles of Art*, Nueva York: Oxford University Press, 1938. (*Los principios del arte*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.)
- 8 Cranston, M., *Freedom: A New Analysis*, Londres: Longmans, 1953.
- 9 Durkheim, E., *Suicide*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952. (*El suicidio*, Buenos Aires: Schapire, 1965.)
- 10 Geach, P., *Mental Acts*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- 11 Ginsberg, M., *On the Diversity of Morals*, Nueva York: Heinemann, 1956.
- 12 Hume, D., *Enquiry into Human Understanding*. (*Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires: Losada, 1946.)
- 13 Laslett, P., ed., *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Blackwell, 1956.

- 14 Levi, E. H., *An Introduction to Legal Reasoning*, Chicago: University of Chicago, Phoenix Books, 1961.
- 15 Lynd, R. S., *Knowledge for What?*, Princeton: Princeton University Press, 1945.
- 16 Malcolm, N., Artículo en la *Philosophical Review*, vol. LXIII, 1954, págs. 530-59.
- 17 Mandelbaum, M., «Societal Facts», *B. J. Sociol.*, vol. VI, n° 4, 1955.
- 18 Mill, J. S., *A System of Logic*, Toronto: Universidad de Toronto, en preparación.
- 19 Newcomb, T. M., *Social Psychology*, Londres: Tavistock Publications, 1952. (*Manual de psicología social*, Buenos Aires: Eudeba, 1967.)
- 20 Oakeshott, M., «The Tower of Babel», *Cambridge Journal*, vol. 2.
- 21 Oakeshott, M., «Rational Conduct», *Cambridge Journal*, vol. 4.
- 22 Oakeshott, M., *Political Education*, Londres: Bowes and Bowes, 1951.
- 23 Pareto, V., *The Mind and Society*, Nueva York: Harcourt Brace, 1935.
- 24 Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Londres: Allen & Unwin, 1949. (*Estructura de la acción social*, Madrid: Guadarrama, 2 vols., 1959.)
- 25 Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1945. (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1957.)
- 26 Popper, K., *The Poverty of Historicism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957. (*La miseria del historicismo*, Madrid: Taurus, s. f.)
- 27 Renner, K., (con una Introducción de O. Kahn-Freund), *The Institutions of Private Law and their Social Function*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- 28 Rhees, R., «Can there be a Private Language?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xxviii, supl.
- 29 Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londres: Hutchinson, 1949. (*El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós, 1967.)
- 30 Sherif, M., y Sherif, C., *An Outline of Social Psychology*, Nueva York: Harper, 1956.
- 31 Simmel, G., *Conflict*, Glencoe: Free Press, 1955.
- 32 Strawson, P. F., «Critical Notice», *Mind*, vol. LXIII, n° 249, pág. 84 y sigs.
- 33 Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: Mohr, 1956. (*Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.)
- 34 Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga: Mohr, 1922. («La ciencia como vocación», en M. Weber, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1967; corresponde a las págs. 529-55 de la edición alemana.)
- 35 Weldon, T. D., *The Vocabulary of Politics*, Londres: Penguin Books, 1953.
- 36 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres: Kegan Paul, 1923. (*Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.)
- 37 Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953.
- 38 Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell, 1956.

Índice analítico

acción simbólica, 50, 100
Acton, H. B., 71, 127
advertencia, 81
Anscombe, G. E. M., 101
aprendizaje, 57-59, 82
a priori, véase preguntas conceptuales
Aron, R., 43, 127
Ayer, A. J., 11, 38-41, 70, 127

bautismo, 98-99, 101
Beethoven, L. van, 88
Brecht, B., 110
Buda, 119
Burnet, J., 15-16, 26

calidad y cantidad, 39, 70-72
Carroll, L., 55-56, 124, 127
catolicismo romano y antiguo, 124-25
causalidad, 14-15, 22-23, 66, 72-76, 104-08, 155
ciencia, 9-17, 65-90, 94-97, 106
Cockcroft-Walton, experimento de, 80
Collingwood, R. G., 86, 97, 106, 116-17, 119, 121, 127

comprensión, 23-29, 42, 63-64, 82-86, 103-11, 121-22
conceptos, 15-17, 20-23, 27-28, 45-48, 63-64, 70-72, 81, 84-86, 90, 103, 109, 112-26
conducta
 alternativa, 63-64
 animal, 58-61, 72, 74
 del anarquista y del monje, 52-53
 lógica y no-lógica, 90-97
 significativa, 46-52, 108-11
Cranston, M., 88-89, 127
criterios, 25-26, 36, 57-58, 71, 82-83, 101, 118

Chaucer, G., 79

decisión, 86-88
definición, 29-32, 50
derecho escrito, 60
derivación, 97-104
Descartes, R., 76
disposición, 77-78
Durkheim, E., 28, 90, 102-03, 127

economía, 85
Einstein, A., 44, 96

empatía, 86
Engels, F., 70
epistemología, 12-13, 23-29, 42-44
error, 35, 58, 93
esencialismo e individualismo metodológico, 117
estadística, 67, 105-07
estados fisiológicos, 68, 73-76
estímulo y respuesta, 59, 63
etología, 68
Evans, C., 110

filosofía, 9-28, 44, 80n, 90, 96-97, 106
 concepción «subordinada» de la, 10-13, 17 y sigs., 25
 fines y medios, 54, 92-93
Flew, A. G. N., 11
formas de vida, 37, 42-43, 52, 94
Frazer, Sir J., 105
Freud, S., 47-48, 85, 98
función, 108, 121

Geach, P., 77, 111, 127
generalización, 46, 66-69, 72-73, 80-84, 97-98, 100, 103, 111, 122-23
Ginsberg, M., 48, 105, 110-11, 127
gramática y estilo, 53
Graves, R., 123
guerra, 117-18, 120-21

hábito, 56-63
Hall, P., 113

Haydn, F. J., 88
Hegel, G., 14, 70
historia, 63, 68-69, 84, 121-25
hombres de negocios, 85, 93
Hume, D., 14-15, 21-22, 54, 66, 80n, 88, 114-15, 127

Ibsen, H., 26-27
idealismo, 86
ideas, véase conceptos
impulso, 73-74
inferencia, 55-56, 78
inteligibilidad, 18, 23-25, 78-79, 96
intención, 78-79
intuición, 60, 104-05, 111

justificación, 78, 107

Kahn-Freund, O., 60, 128
Kant, E., 27

Labriola, A., 28
Laslett, P., 13, 127
lenguaje, 12, 17-21, 29, 41, 45 y sigs., 107, 112, 114, 118, 120, 123 y sigs.
 privado, 36-41
Levi, E. H., 60, 128
leyes de la mente, 67 y sigs., 72
libertarismo, 72
Littleton, H., 88
Locke, J., 11-12
lógica, 55-56, 65-66, 69, 91, 94, 116 y sigs., 123 y sigs.
Lynd, R. A., 97, 105, 128

magia, 93-94, 105-06
Malcolm, N., 38, 128
Malinowski, B., 120
Mandelbaum, M., 118, 128
mando y obediencia, actos de, 115-16
mareología, 66-67
marxismo, 70-71, 88, 98, 110, 120
metafísica, 12-13
meteorología, 66
método deductivo inverso, 68-69
metodología, 81, 126
métodos experimentales, 14-16, 71, 74-75, 91, 102-03
Mill, J. S., 65-73, 76-77, 79, 82, 84, 87, 128
mismo, 30-34, 38, 57-59, 80-83, 101
Moore, G. E., 16
moralidad, 57, 61-64
motivo, 46, 73-79
Mozart, W. A., 88

Newcomb, T. M., 73-77, 128
Newton, Sir I., 9
noción, véase conceptos
nombres propios, 113

Oakeshott, M., 53-63, 86, 128
organismo, 73-74, 102

Pareto, V., 47, 90-103, 110, 122, 128
Parsons, T., 49, 128

participación, 51, 86
patrón establecido, 35-36, 78, 111
pensamiento, 18, 29
Popper, K., 69, 87, 104-05, 117-18, 128
Poseidón, 92
Pound, R., 60
precedente legal, 59-60
predicción, 78-79, 86-89
preguntas
 conceptuales, 15-16, 21-23, 70
 empíricas, 15-16, 21-23, 69-70
psicoanálisis, 47-48, 85
psicología, 68-69
 social, 43, 45, 73-77, 121

razón, 46, 49, 54, 78-79, 91-95
realidad, 14-28, 42, 96
Rees, J. C., 120n
reflexividad, 61-63, 84
reglas, 29-41, 50, 56-63, 72, 80-81, 87, 108
regularidad, 66-69, 80-82
relaciones entrelazadas, 32, 62
relación interna, 100, 112-23
religión, 83-84, 94-95
Renner, K., 71, 128
residuo, 97, 103
Rhees, R., 17n, 39, 81, 128
Ryle, G., 11, 23, 77-78, 114, 128

Shakespeare, W., 74

Sherif, C., 45, 129
Sherif, M., 45, 129
significado, 29-41, 107-08
Simmel, G., 124-25, 129
Sims, D. L., 110n
Sinn, véase conducta significativa
sociología, 28, 42-44, 82-86, 95, 101, 106
Strawson, P. F., 36-38, 41, 129

tendencia, 69, 87
tradicón, 49, 61, 87-88

uniformidad, véase regularidad

uso, 17

Verfremdungseffekt, 110
Verstehen, 104-11
voto, 51

Weber, M., 46-50, 92, 104-11, 129
Weldon, T. D., 18-21, 129
wertrational, 92
Wiese, L. von, 28
Wittgenstein, L., 19-20, 24, 29-41, 57-58, 62, 97, 106-07, 110, 116, 129

Zeigarnik, 74-75
zweckrational, 92

Indice

- 9 1. *Fundamentos filosóficos*
- 9 1. Propósitos y estrategia
11 2. La «concepción subordinada» de la filosofía
14 3. Filosofía y ciencia
17 4. El interés del filósofo por el lenguaje
21 5. Investigaciones conceptuales y empíricas
23 6. El papel fundamental de la epistemología dentro de la filosofía
26 7. La epistemología y la comprensión de la sociedad
29 8. Reglas: el análisis de Wittgenstein
36 9. Algunos equívocos con respecto a Wittgenstein
- 42 2. *La naturaleza de la conducta significativa*
- 42 1. Filosofía y sociología
46 2. Conducta significativa
51 3. Actividades y preceptos
56 4. Reglas y hábitos
61 5. Reflexividad
- 65 3. *Los estudios sociales como ciencia*
- 65 1. La «lógica de las ciencias morales» de J. S. Mill
69 2. Diferencias de grado y diferencias de clase
73 3. Motivos y causas
77 4. Motivos, disposiciones y razones
79 5. La investigación de regularidades
82 6. La comprensión de las instituciones sociales
86 7. La predicción en los estudios sociales

- 90 4. *El espíritu y la sociedad*
- 90 1. Pareto: conducta lógica y conducta no-lógica
97 2. Pareto: residuos y derivaciones
104 3. Max Weber: *Verstehen* y explicación causal
108 4. Max Weber: acción significativa y acción social
- 112 5. *Conceptos y acciones*
- 112 1. La internalidad de las relaciones sociales
118 2. «Ideas» discursivas y no discursivas
121 3. Las ciencias sociales y la historia
125 4. Nota final
127 Bibliografía
130 Indice analítico

Biblioteca de filosofía

- Theodor W. Adorno*, *Consignas*
Henri Arvon, *La estética marxista*
Kostas Axelos, *Introducción a un pensar futuro*
Gaston Bachelard, *La filosofía del no*
Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*
Ludwig Binswanger, *Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo*
Otto F. Bollnow, *Introducción a la filosofía del conocimiento*
Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*
Bruce Brown, *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente*
Rolf Denker, *Elucidaciones sobre la agresión*
Jacques D'Hont, *De Hegel a Marx*
Jacques D'Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*
Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*
Theodor Geiger, *Ideología y verdad*
Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant*
Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*
Lucien Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas*
Max Horkheimer, *Teoría crítica*
Marc Jimenez, *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*
Leo Kofler, *Historia y dialéctica*
Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*
Leszek Kolakowski, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*
Kurt Lenk, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*
Alasdair C. MacIntyre, *El concepto de inconciente*
Mihailo Markovic, *Dialéctica de la praxis*
Pierre Masset, *El pensamiento de Marcuse*
Roland Mousnier, *Las jerarquías sociales*
Bertell Ollman, *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*
Maximilien Rubel, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.*
Lucien Sève, *Marxismo y teoría de la personalidad*
Wilhelm Szilasi, *Fantasia y conocimiento*
Wilhelm Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*
Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*
Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*

Biblioteca de antropología y religión

- Roger Bastide*, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Roger Bastide, El sueño, el trance y la locura
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Remo Cantoni, El pensamiento de los primitivos
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Georges Devereux, Etnopsicoanálisis complementarista
Annemarie de Waal Malefijt, Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico
Mircea Eliade, Introducción a las religiones de Australia
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Lucy Mair, El gobierno primitivo
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas