En: Cuadernos de Filosofía y Ciencia, nº 4, València, 1983

Peter Winch i el problema de la comprensió de les creences màgiques

Es tracta d'esbossar, en aquesta ponència, les línies fonamentals de la crítica de Winch a l'estudi positivista de creences pertanyents a cultures molt d'allunyades de la nostra i, més en concret, a la seua concepció del problema de la racionalitat de les creences màgiques dels pobles primitius. En aquest sentit, Winch enceta la discussió tot examinant les reflexions d'Evans-Pritchard sobre els resultats de les seues investigacions antropològiques, com a representatives de l'opinió d'un munt d'antropòlegs, entre els quals estarien E. B. Tylor i J. C. Frazer, víctimes de certs dogmes positivistes. Més exactament, caldria dir que, per a Winch, tots aquests antropòlegs donen per suposat a llurs estudis que les creences màgiques són creences empíriques del mateix tipus que les científiques i que, per tant, llur racionalitat, ço és, llur veritat o falsedat, ha de decidir-se per contrastació amb la realitat objectiva. Tanmateix, Peter Winch fica, precisament, en qüestió que puguem emprar la noció de «realitat objectiva» independentment de qualsevol sistema conceptual en el si del qual es definesca el seu sentit i, per tant, rebutja la necessitat d'identificar la noció de «realitat objectiva» amb la noció de «realitat empírica», en el sentit d'«empíric» que la ciència defineix; de manera que no seria lícit per a Winch identificar, d'antuvi, les creences màgiques com a meres creences empíriques, la racionalitat de les quals consistiria únicament en la seua veritat o falsedat per referència a la realitat «objectiva». D'acord amb açò, Winch defensarà que el sentit de qualsevol creença s'ha de definir pel seu paper al si del sistema de conceptes al qual pertany, el qual compleix una funció institucional determinada en el context d'un mode de vida particular, i per referència a la qual es podrà jutjar la racionalitat de la creença en qüestió. No obstant, hom ha objectat que la postura de Winch condueix a una monadologia de les formes de vida i, per tant, al relativisme més absolut, que exclou tant la decisió amb criteris racionals entre les creences màgiques i les científiques com qualsevol crítica de la ideologia en el si de la pròpia societat. Tanmateix, tractarem de mostrar que aquestes crítiques van totalment desencaminades, puix que Winch no exclou pas la possibilitat de comparar entre les creences científiques i les màgiques, sinó que especifica les condicions d'aquesta comparança.

1. Cal remarcar, en primer lloc, que foren E. B. Tylor i J. G. Frazer els primers a defensar que les creences màgiques complien en la vida de l'home primitiu la mateixa funció que la ciència en la vida de l'occidental, ço és, descriure i explicar causalment tant la natura com la societat, tot presentant, alhora, el sistema científic com el darrer estadi d'un llarg i dificultós procés de desenrotllament del pensament humà, que partí del sistema màgic de creences, on, per primera vegada, l'home tractà d'ordenar i organitzar la seua experiència per tal d'orientar-s'hi al món (1); però, per altra banda, la superioritat evolutiva de la ciència ens situaria, a hores d'ara, en condicions de jutjar sobre la veritat o la falsedat de les creences màgiques primitives.

Tanmateix, fou Evans-Pritchard qui ens oferí una formulació més elaborada d'aquesta postura; breument, podem dir que, d'acord amb Evans-Pritchard, el pensament màgic és lògic pe-

rò no científic; en aquest sentit, s'esforçà en mostrar, en contra de Lèvy-Bruhl (2), que l'estructura de la ment primitiva no és pas inferior ni diferent de l'estructura de la ment de l'home modern, si bé els continguts que s'hi relacionen són palesament diferents: «El fet que nosaltres referim la pluja únicament a causes metereològiques mentre que els primitius creuen que déus, esperits i màgia poden influir en la pluja, no és cap prova que el nostre cervell funcione de manera diferent al llurs. Això no mostra que nosaltres «pensem més lògicament» que no els primitius, almenys si amb açò volíem expressar una mena de superioritat psíquica hereditària. No és cap signe d'intel·ligencia superior per la meua banda quan relacionaré la pluja amb causes físiques. No he arribat jo mateix a aquesta sèrie de conclusions mitjançant l'observació i la derivació; en realitat no tinc cap coneixement rigorós dels processos metereològics que provoquen la pluja. Em limite a reconèixer el que altres en la meua societat reconeixen, a saber: que la pluja té causes naturals. Aquest pensament formava part de la meua cultura molt abans que jo nasqués i per la meua banda sols he necessitat assolir la capacitat lingüística imprescindible per poder-ho aprendre. Paral·lelament, un primitiu que creu que, sota les condicions naturals i rituals escaients podem influir en la pluja mitjançant els instruments màgics adients, no el podem tractar com a menys intel·ligent. No ha aplegat a aquestes creences en virtut d'observacions i deduccions, sinó que les ha assumides com la resta de l'heretament cultural; precisament, perquè ha nascut a la seua cultura. Ambdós pensen amb els models de pensament que estaven prèviament establerts a la societat on viuen.

Manca de sentit dir que els primitius pensen sobre la pluja místicament, mentre que nosaltres ho fem científicament. En ambdós casos es participa dels mateixos processos mentals i s'abasta el contingut mental de manera semblant. Podem dir efectivament que el contingut social del nostre pensament sobre la pluja és científic i que coincideix amb els fets objectius, mentre que el contingut social del pensament salvatge no és científic, que no coincideix amb la realitat i que és místic en la mesura que admet l'existència de poders suprasensibles» (3).

És a dir, que d'acord amb Evans-Pritchard si l'home modern raonava lògicament en pensar que la pluja és produïda per determinades causes físiques, també l'home primitiu pensa lògicament quan explicarà la pluja per referència a elements supranaturals, puix que, com diu Evans-Pritchard, «ambdós pensen amb els models de pensament que estaven prèviament establerts a la societat on viuen», ambdós abasten llurs continguts mentals respectius pels mateixos processos d'aprenentatge. I, no obstant, el contingut social del pensament modern sobre la pluja és científic, car s'ajusta a la realitat objectiva; mentre que la creença màgica no és pas científica perquè no s'hi ajusta. Finalment, Evans-Pritchard aclareix la relació entre els dos criteris de racionalitat, ço és, la logicitat i la cientificitat, tot dient: «Interpretacions científiques són aquelles que, tant pel que fa a la validesa de llurs premisses, com quant a les conseqüències que se'n poden derivar, coincideixen amb la realitat... Interpretacions lògiques són aquelles d'acord amb les quals les conseqüències tretes segons les regles del pensament seran vertaderes si l'eren les premisses, d'on se segueix que la veritat de les premisses és irrellevant» (4).

2. Acabem de vore com Evans-Pritchard es rebel·la contra els qui pretenen desqualificar les creences màgiques com a autocontradictòries, com a il·lògiques, tot distingit-hi entre la logicitat i la cientificitat; tanmateix, aquesta cientificitat no consisteix sinó en la coincidència de les creences amb «els fets objectius», amb «la realitat», i això és, precisament, el que P. Winch no pot acceptar. En efecte, Winch tracta de mostrar, a partir de l'anàlisi wittgensteniana de «seguir una regla», que la noció de «realitat objectiva» depén del sistema de conceptes amb el qual parlem del món: «La realitat no és quelcom que done sentit al llenguatge. El real i l'irreal es mostra *en* el sentit que té el llenguatge» (5). No és qüestió ara, però, de repassar tots els punts de l'argumentació wittgensteniana sobre la noció de «seguir una regla», però resulta imprescindible d'indicar-n'hi algunes de les fites.

En primer lloc, cal recordar que les reflexions de Wittgenstein al voltant de la noció de «seguir una regla» sorgiren amb un interés bàsicament terapèutic; en concret, amb la pretensió

de desemmascarar les confusions de la concepció logicista del llenguatge i també de certes concepcions psicologistes; en aquest sentit, Wittgenstein ens ofereix, al par 81 de le *Philosophische Untersuchungen* (B. U.), una caracterització succinta de la concepció del llenguatge que desitja criticar: «F. P. Ramsey va remarcar una vegada, quan conversava amb mi, que la lògica era una «ciència normativa». No sé exactament quina idea tenia al cap, però sense cap mena de dubte estava estretament relacionada amb el que sols després se'm va acudir: que en filosofia *comparen* sovint l'ús de les paraules amb jocs, càlculs amb regles fixes, però no podem dir que quan un hom estarà usant el lenguatge *ha d'estar* jugant a eixos jocs. Però si hom deia que les nostres expressions lingüístiques *sols s'aproximen* a eixos càlculs, hom es col·loca a la vora d'una confusió. Perquè, d'eixa forma, sembla que allò sobre el que hi estàvem parlant fos un llenguatge *ideal*... Tanmateix, ací el mot «ideal» pot confondre'ns perquè sona com si aquests llenguatges foren millors, més perfectes que els nostres llenguatges quotidians, com si el lògic haguès de mostrar, en darrer terme, a la gent en què consisteix pròpiament una oració».

«Tot açò, no obstant, sols pot aparèixer a la llum correcta quan hi haurem abastat una major claredat sobre els conceptes de comprensió, significat i pensament. D'aquest mode, s'esdevindrà clar on ens condueix (i m'ha conduït) pensar que si un hom emetia una oració i hi *significava* o la *comprenia*, doncs està operant amb un càlcul segons regles definides» (6).

És a dir, el logicista pren el càlcul com a model del llenguatge, però el tret bàsic del càlcul per al logicista consisteix en la definició inequívoca de les regles del seu funcionament, de manera que mai no es puga plantejar, respecte d'aquestes regles, cap dubte sobre la correcció de llur aplicació. Des d'aquest punt de vista, els mots del llenguatge ordinari, característicament ambigus, sols tindrien significat en la mesura que s'aproximen a l'ideal logicista del llenguatge com a càlcul, on se satisfan plenament les condicions de sentit.

Tanmateix, Wittgenstein pretén de rebutjar la concepció logicista del llenguatge tot mostrant que ni siquiera la lògica o l'aritmètica satisfan els requisits del llenguatge ideal logicista, puix que, àdhuc, la formulació més simple d'una regla produeix equívocs que no poden ésser salvats tot recorrent a una nova interpretació, sense caure-hi en un regrés «ad infititum»: «cada interpretació, junt amb l'interpretat, està enlaire; i no pot servir-li-hi pas de suport. Les interpretacions a soles no deteminen el significat. «Aleshores qualsevol cosa que faça està d'acord amb la regla?». Deixa'm preguntar: què ha de fer l'expressió de la regla —diguem, el senyal—. Bo, potser, aquesta: he estat entrenat per a determinades reaccions a aquests signes, i així reaccione ara» (7).

No obstant, el logicista encara podria salvar la seua postura tot apel·lant a la definició ostensiva d'alguns termes del llenguatge com a base de la inequivocitat de la definició verbal del significat de qualsevol altre mot del llenguatge. Nogensmenys, si analitzàvem amb deteniment l'estructura de la definició ostensiva, veiem com aquesta depén també de la noció de regla i que, per tant, no pot ésser utilitzada per desambiguar la relació entre una regla i la seua aplicació. En efecte, comprendre el significat d'un mot mitjançant una definició ostensiva no és pas altra cosa que aprendre a emprar en el futur el mot del *mateix mode* que en la definició ostensiva. Què vol dir, però, emprar-lo del «mateix mode»? Es podria respondre que utilitzar-lo per referir-se a la *mateixa situació* que es donava en el moment de la definició ostensiva, però el problema consisteix, de bell nou, a determinar què es considerava «la mateixa situació», és a dir, a esclarir quins són *els aspectes rellevants* de la situació en què es realitzà la definició ostensiva i que cal que es repetesquen en qualsevol circumstància que descriurem en el futur amb aquest mot; ara bé, tractar d'especificar els aspectes rellevants de la situació definida no és més que donar una regla per identificar quines són les situacions idèntiques. I com hauríem de donar, no obstant, aqueixa regla? Si la donàvem mitjançant una definició verbal, hauríem de recòrrer, segons el logicista, finalment a una definició ostensiva, la inequivocitat de la qual és, precisament, el que pretenem d'esclarir; de manera que entraríem en una explicació circular, car ens tornaríem a preguntar, al capdavall, pels aspectes rellevants per determinar en cada situació si era pertinent l'aplicació de la regla definida ostensivament. Breument, podríem

expressar el cercle del següent mode: per evitar l'equivocitat de qualsevol formulació d'una regla recorrem a la definició ostensiva, però la definició ostensiva d'un mot requereix per a ser efectiva, un criteri d'identitat de les situacions i, per altra banda, «el mateix» sols és determinable en virtut d'una regla que determine quins aspectes de les situacions es consideraran rellevants per poder parlar de la mateixa situació (8), la qual cosa deixa fora de combat la concepció logicista del llenguatge.

Però açò té importants conseqüències respecte de la qüestió que teníem plantejada quant al caràcter independent de la noció de «realitat objectiva; puix que l'anàlisi de l'estructura de la definició ostensiva es pot estendre a l'anàlisi de les condicions d'existència d'un objecte. En efecte, d'acord amb l'anàlisi esmentat suara de la definició ostensiva, la possibilitat d'identificar un objecte com a *tal i tal objecte*, implica la possibilitat d'identificar el *mateix* objecte en diversos moments, ço és, implica la possibilitat de la seua reidintificació; però, com hem assenyalat adés, la noció d'identitat requereix la noció de regla: dos objectes són el mateix únicament en virtut de tal i tal regla; tanmateix, açò comporta que l'existencia de tal i tal objecte depén de l'existencia de tal i tal regla i, en consequència, de tal i tal concepte. Però, si açò era cert, podem dir que no hi haurà pomes al món mentre no tinguem el concepte de poma, o, com diu Wittgenstein: «En el triangle puc vore-hi ara *açò* com a vértex i *allò* com a base; i després *allò* com a vèrtex i *açò* com a base. Es clar que per a l'estudiant que acaba d'enfrontar-se amb els conceptes de vèrtex, base, etc., les paraules. «Hi veig ara *açò* com a vèrtex» no volen dir res encara. Però amb açò no vull fer una afirmació empírica».

«Unicament se'n dirà, d'hom, que hi veu ara *açò*, si *estava en condicions* d'utilitzar amb desimboltura la figura».

«El substrat d'aquesta experiència és el domini d'una tècnica».

«Sols d'un hom que *pot fer*, o ha aprés, o domina, tal i tal cosa, té sentit dir que ha tingut *aquesta* experiència» (9). En conseqüència, quins siguen els objectes que pertanyen al món (és a dir quins siguen els objectes de la nostra experiència) depén del sistema de conceptes amb el qual en parlem; la qual cosa implica alhora que la noció de «realitat objectiva», el que siga real i irreal, està igualment en funció del sistema conceptual.

Per altra banda, la noció wittgensteniana de «joc de llenguatge», introduïda per resoldre certes confusions filosòfiques, li serveix a Winch per comprendre l'existència d'una gran varietat de sistemes conceptuals. En aquest sentit, podem dir que un joc de llenguatge no és més que una determinada conjuminació entre el llenguatge i les accions: «Anomenaré a la totalitat constituïda pel llenguatge i les accions amb les quals s'entreteixeix, el "joc de llenguatge"» (10). Tot joc de llenguatge té un «Witz», una finalitat institucional (10), que defineix el sentit de cada joc de llenguatge per referència al seu paper en un mode de vida determinat, decidint-s'hi, a més a més, la racionalitat d'un moviment dins un joc en consideració a la major o menor satisfacció de la finalitat institucional que el defineix. En conseqüència, la diversitat dels jocs de llenguatge (i, per tant, la diversitat de sistemes de conceptes) no és més que el reflex de les diverses finalitats institucionals que cadascun compleix al si d'un mode de vida concret. Però, des d'aquest punt de vista, Winch pot defensar la possibilitat d'interpretar les creences màgiques com a pertanyents a un joc de llenguatge, a un sistema de conceptes, amb una finalitat institucional diferent de la pròpia del joc de llenguatge científic i, per tant, la possibilitat de jutjar llur racionalitat per criteris diferents als emprats per judicar les creences empíriques; tot rebutjant, així, el prejudici reduccionista dels positivistes que limiten el discurs racional al discurs empíric, i la «realitat objectiva» a la «realitat empírico-científica». Finalment, comenta Winch que àdhuc l'apel·lació a una realitat independent com a criteri de comprovació de la validesa de les creences no és un tret exclusiu de la ciència, sinó que el comparteix amb altres jocs de llenguatge com, p. ex., el llenguatge religiós: «la realitat de Déu és independent del que cadascú en particular puga pensar-ne; en què consistesca aquesta realitat sols pot vore's en la tradició religiosa en la qual s'ha d'emprar... El punt decisiu és que la realitat de Déu té el seu lloc en l'*interior* de l'ús religiós del llenguatge» (12).

3. Tanmateix, el fet que Winch rebutjàs la interpretació i la crítica de les creences màgiques des del punt de mira de l'empresa científica ha dut a alguns autors a exagerar les opinions de «Winch tot arribant a acusar-lo de caure en el més absolut relativisme, que impedeix tot judici avaluatiu sobre els creences dels pobles primitius. Tot afegint-hi, a més a més, que aquesta postura relativista és defensada a partir de la noció wittgensteniana de jocs de llenguatge, que obliga a comprendre el sentit de cada creença, de cada mot, segons el paper que complesca en el joc de llenguatge en el qual es jugue, però això, condueix, no obstant, a la impossibilitat de comparar jocs de llenguatge i modes de vida entre si, ço és, a una monadologia de les formes de vida i dels jocs de llenguatge. En aquest sentit, comenta Karl-Otto Apel: «Partint del pressupòsit de Wittgenstein segons el qual els jocs de llenguatge determinen les fronteres de la comprensió del món i que una pregunta sols es pot plantejar amb sentit en l'interior d'un determinat joc de llenguatge; Winch arriba a una mena de monadologia dels diferents sistemes de cultura com a forma de comprensió (i al relativisme radical corresponent de la filosofia tramesa en la ciència social)» (13); i també Habermas ens parla de la monadologia dels jocs de llenguatge: «Si dirigíem l'anàlisi del llenguatge amb intencions descriptives i suprimim les limitacions terapèutiques, deu reflectir-se el monadisme constituït en el pluralisme de jocs de llenguatge» (14), o el mateix A. MacIntyre comenta: «Ens podem preguntar des del sistema azanda de creences si hi havia bruixots i rebríem la resposta "Sí". Ens podem preguntar des del sistema de creences de la ciència moderna si hi havia bruixots i rebrem la resposta "No". Però no ens podem preguntar quin sistema és superior respecte a la racionalitat i a la veritat, puix que açò podria invocar criteris que no es poden comprendre independentment de qualsevol mode de vida particular, i des del punt de vista de Winch no existeixen tals criteris» (15).

En aquest punt, convé distingir entre el pressumpte monadisme dels jocs de llenguatge i el monadisme dels modes de vida, de les cultures. Quant al primer, fou Wittgenstein qui va introduir la noció de joc de llenguatge amb la finalitat de remarcar la gran diferència existent entre les gramàtiques pregones d'alguns mots o expressions que tenen la mateixa gramàtica superficial, la qual cosa havia engendrat alguna confusió filosòfica. Es a dir, l'interés de Wittgenstein en acunyar l'expressió «joc de llenguatge» no era pas sistemàtic, sinó merament terapèutic i puntual; alliberar-nos-en de certs embulls filosòfics; es tracta, per altra banda, d'una noció que pretén de remarcar la diferència, no pas la similaritat, entre el paper que juguen els distints mots en el nostre mode de vida, és per això que hom pot veure's temptat de pensar que els jocs de llenguatge són com a monades aïllades les unes de les altres. Però Wittgenstein no digué pas això, ni tampoc està en l'esperit de les *Philosophische Untersuchungen* el buscar categoritzacions taxatives que la noció de «joc de llenguatge» complesca la funció de classificar i comparar els diferents jocs de llenguatge que es juguen amb un llenguatge; puix que dir que dos mots pertanyen al mateix o diferents jocs de llenguatge és, simplement, una manera il·luminadora de dir que juguen el mateix o diferents papers en el mode de vida de la comunitat. Per tant, una vegada delimitat el paper teòric de la noció de «joc de llenguatge», és absurd acusar Wittgenstein de caure en una monadologia dels jocs de llenguatge, car això pressuposa que aquesta noció serveix per construir una categorització més o menys sistemàtica dels tipus d'expressió del nostre llenguatge, funció que, per altra banda, Wittgenstein mai no li va imputar.

Quant a la monadologia dels modes de vida de la qual Apel i Habermas acusen Winch, val a dir que no-res és més lluny del punt de vista de Winch. De tota manera, convé remarcar que aquesta acusació de monadologia dels modes de vida es pot interpretar de dos modes: els modes de vida sols es poden comprendre des de dins, amb una mena de resocialització de l'investigador; en un segon sentit, com la defensa que les creences de cada cultura únicament poden avaluar-se des dels criteris de racionalitat vigents en aqueixa cultura. Tanmateix, Winch no és en absolut mereixedor de cap d'aquestes dues acusacions, malgrat el seu esforç per bandejar tot etnocentrisme gratuït. En aquest sentit, Winch matisa, enfront de les objeccions de Jarvie, que el problem no rau a determinar si podíem comparar sistemes culturals

entre sí, sinó en determinar el tipus de comparació de què es tracta: «La qüestió no és *si* podíem fer açò, sinó de *quina clase* de comparança es tracta» (16). Fins ara, Winch s'ha limitat a defensar que és un prejudici inacceptable pensar que les creences màgiques s'han de comparar únicament amb les creences científiques, tot suggerint «que es pot avançar en la comprensió de tal institució si la comparàvem amb sectors ben diferents del tipus de vida que ens és familiar» (17).

I açò ens dóna ja la clau de la concepció winchiana de la comprensió d'institucions de societats molt d'allunyades de la nostra: sols podem comprendre les institucions d'altres societats en la mesura que les comparem amb les institucions existents en la nostra, però l'aportació més important de Winch és haver remarcat que aquesta comparança ha d'ésser *enriquidora* per al nostre mode de vida, és a dir, que no es tracta pas de fer encaixar a la força les institucions d'altres cultures en la nostra sinó d'ampliar el nostre mode de vida amb la comprensió d'institucions que s'assemblen a algunes institucions nostrades, però que presenten llurs peculiaritats i no troben el seu paral.lel estricte en cap institució nostrada. En canvi, els positivistes, en fer encaixar directament la màgia en l'empresa científica, estan excloent, «ex hypothesi», que la cultura primitiva investigada tinga institucions diferents de la nostra. Aquesta tesi general és formulada per P. Winch del següent mode: «Estudiar seriosament una forma de vida estranya significa necessàriament *tractar d'ampliar la pròpia*, i no simplement integrar la cultura estranya en els límits prèviament existents de la nostra pròpia, car el punt decisiu pel que a aquest darrer plantejament és excloure, «ex hypothesi», aqueixa forma de vida» (18). Per clissar ràpidament la diferència entre el plantejament de Winch i les postures criticades fins ara, basta considerar la manera diferent d'enfrontar-se a una institució peculiar de la màgia: les revelacions oraculars.

Adoptar, davant les revelacions oraculars, la postura rebutjada per Winch consistiria a buscar entre les nostres institucions i modes de pensament aquella que més s'hi semblés i fer-la comprensible com a variant de tal institució o mode de pensament. En concret, els antropòlegs criticats per Winch han assimilat les creences màgiques a les creences científiques, tot presentant així les revelacions oraculars com a hipòtesis empíriques. Ja hem vist abans les dificultats que planteja aquesta interpretació; no obstant, en aquest context el més rellevant és el fet que adopta una actitud totalment etnocèntrica aplicant les categories de científic i no-científic a una cultura en la qual aquesta distinció no té pas sentit. I, en conseqüència, l'important, des de la perspectiva de Winch, «és, no obstant, que *nosaltres* no posseïm cap categoria que siga equiparable d'alguna manera a la categoria de la màgia dels azandes. En la mesura que som nosaltres els que volem comprendre, la nostra tasca consisteix, mes aviat, a ampliar la nostra comprensió per tal de fer-hi un lloc a la categoria azanda que no a insistir en vore-la a la llum de la nostra distinció que estrablerta entre científic i no-científic. Segurament, la forma de comprensió que busquem exigeix que fiquem en relació les categories dels azandes amb les nostres categories disponibles de comprensió» (19). En aquest sentit, Winch pensa que el paper de la màgia en les societats primitives s'aproxima més al paper que compleix la religió en la nostra societat que no pas al de la ciència i és així, a través de la religió, que podem comprendre el paper de la màgia azanda. La funció institucional de la màgia i de la religió no seria, per a Winch, aconseguir majors rendiments en la collita, sinó més aviat dotar d'un sentit unitari a l'existència, que ens permeta de salvar-la de l'accidentalitat. Val a dir, que aquesta idea de Winch no és més que una proposta d'interpretació alternativa de la màgia azanda que, per altra banda, tampoc no vol equiparar la màgia a la religió perquè això fóra caure en el mateix tipus d'etnocentrisme que els positivistes.

Únicament després d'haver esclarit el paper de la màgia en el mode de vida dels azandes, podem preguntar-nos per la seua racionalitat o irracionalitat. Per tant, si acceptàvem la interpretació winchiana segons la qual la màgia ha d'alliberar l'individu de l'accidentalitat i donar-li a la vida un sentit unitari, és obvi que no podrà considerar-se irracional perquè no permeta fer prediccions correctes, sinó en la mesura que no assolesca la seua finalitat institucional. Ca-

da joc de llenguatge té els seus criteris de racionalitat segons el lloc que ocupe en el mode de vida de la societat on es practique.

A banda d'aquesta tesi general sobre el mode com cal interpretar i avaluar les institucions d'una cultura aliena; Winch s'esforçà també en aportar alguns elements més concrets que ens permeteren de comprendre tals institucions. Tot ço, no obstant, partint exclusivament de l'anàlisi del que implica la noció de «vida humana»: «El concepte de vida humana inclou certes nocions fonamentals —les anomenaré «nocions-límit»— que tenen una clara dimensió ètica i que, de fet, estableixen de determinada forma l'"espai ètic" en el qual les possibilitats del bo i del dolent poden exercir-se en la vida humana» (20). Aquestes nocions-límit indiquen el punt de referència per comprendre el paper de les institucions alienes en el mode de vida de qualsevol poble. Es tracta de nocions-límit perquè tota societat està delimitada per aquestes nocions i, en aquest sentit, Winch defensa que aquestes nocions bàsiques són tres, ço és: el naixement, la sexualitat i la mort. No obstant, Winch no reeix gaire en tractar de justificar el caràcter límit d'aquestes nocions, més enllà, almenys, del que ens resulta a tothom evident: en tota societat humana es dóna el naixement, la mort i la relació sexual; tots tres aspectes plegats són fenòmens que cal tindre necessàriament en compte en l'ordenació de la vida social. De tota manera, més enllà de la discussió sobre si les nocions de naixement, sexualitat i mort són conceptes-límit com pretén Winch, l'important del comentari de Winch rau que reconeix, implícitament, que en últim terme és la conducta comuna de la humanitat, ço és, la conducta que permet d'identificar una vida com a vida humana, l'últim punt de referència per interpretar i comprendre cultures alienes a la nostra.

4. Per últim, voldria tan sols indicar que els intents d'autors com A. MacIntyre i R. Horton (21) de superar el presumpte relativisme de Winch, que impediria tant la comparança entre cultures diferents com la crítica de la ideologia, no deixen de caure, d'un mode més o menys sofisticat, en el supòsit d'una «realitat objectiva» independent de qualsevol sistema de conceptes com pedra de toc definitiva de qualsevol creença, la qual cosa ha constituit el punt bàsic de l'atac winchià a la concepció positivista de les creences màgiques.

NOTES

(1) DURKHEIM E.: *Les formes élementaires de la vie religeuse*, Paris 1912, pp. 339-41: «El major servei que la religió ha prestat al pensament ha estat l'haver construït una primera representació del que podrien ésser aquestes relacions intel.ligibles entre coses». (citat per LUKES, S.: «Some Problems About Rationality» a WILSON, B. R.: (Ed.) *Rationality*. Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1977, p. 200).

(2) «Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality» (1934) a *Bulletin of Faculty of Arts*. Universitat d'Egipte.

(3) Citat per WINCH, PETER: «Understanding a Primitive Society», a WILSON, B. R.: (ed.) *Rationality*. Ed. Basil Blackwell. Oxford 1977, pp. 62-77.

(4) EVANS-PRITCHARD: «Science and Sentiment», a *Bulletin of Arts*. Universitat d'Egipte, 1935, citat a op. cit. WINCH: p. 80.

(5) Op. cit., WINCH: p. 82.

(6) WITTGENSTEIN, L.: Philosophische Untersuchungen, I, par. 81.

(7) Op. cit. WITTGENSTEIN, I, par. 198, cfr. I, par. 86.

(8) «L'ús del mot «regla» i l'ús del mot «mateix» estan entreteixits» (op. cit. WITTGENSTEIN: I. par. 225).

(9) Op. cit. WITTGENSTEIN: II, XI.

(10) Op. cit. WITTGENSTEIN: I, par. 7.

(11) Cfr. op. cit., WITTGENSTEIN: I, par. 62. Per altra banda, cal remarcar que parle ací de finalitat «institucional» per tal de diferenciar-la dels objectius «particulars» que el parlant puga perseguir mitjançant la participació en un joc de llenguatge determinat.

(12) Op. cit. WINCH: p. 82.

(13) APEL, K. O.: «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften» p. 91, a APEL, K. O.: *Transformation der Philosophie*, 2 vols. Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1976.

(14) HABERMAS, J.: *Zur Logik der Sozialwissenchaaften*, p. 244, Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1977.

(15) MACINTYRE, A.: «The Idea of a Social Science», p. 112, a op. cit. B. R. WILSON (ed.).

(16) WINCH, P.: «Comentarios "Comprensión y explicación en sociología y en antropología social" de I. C. Jarvie», a N. CHOMSKY i altres: *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 183.

(17) Op. cit. WINCH: p. 184.

(18) Op. cit. WINCH: «Understanding...», p. 99.

(19) Op. cit. WINCH: p. 102.

(20) Op. cit. WINCH: p. 107.

(21) Cfr. MACINTYRE, A.: «Is Understanding Religion Compatible with Believing?» i HORTON, R.: «African Traditional Thought and Western Sciece», tots dos a op. cit. B. R. WILSON (ed.).

Josep Corbí i Fernández de Ybarra