

Investigaciones antropológicas. Observaciones en torno a Wittgenstein y la antropología de la religión

Juan David Mateu Alonso

Investigaciones antropológicas: en el título y subtítulo resuenan las obras de Wittgenstein. No se trata de sacar a la luz los presupuestos antropológicos de la filosofía de este autor, ni tampoco de reformular una antropología filosófica. Más bien, lo que queremos presentar son las críticas de Wittgenstein a cierto modo de hacer antropología de la religión, y partiendo de aquí esbozar las repercusiones de estas críticas en dos corrientes de la sociología y antropología social contemporáneas.

I

Podemos empezar llamando la atención sobre un concepto: el de espíritu. La noción de espíritu (*der Geist*) aparece en los diarios de Wittgenstein con connotaciones religiosas, pero además de estas connotaciones, el espíritu supone un criterio de autenticidad personal (es propio de los genios que superan el mero talento mediante el carácter [ACV, §§ 247-251, y §§ 184-185]¹) y también de autenticidad cultural frente a la civilización, en la que domina el trabajo científico, y que en cierto modo posee un espíritu deficiente, cuando no carece de él (ACV, § 29)².

Partiendo de esta primera caracterización, nos vamos a topar con que la noción de espíritu sirve como instrumento de crítica hacia el modo de hacer ciencia en la civilización; pero más interesante aún es apreciar qué tipo de ciencia es objeto de crítica mediante la noción de espíritu y sus derivados: la antropología de la religión. Curiosamente una de las llamadas “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*) es puesta en tela de juicio por el mismo concepto de espíritu: la antropología, una ciencia joven, con una carga metodológica problemática e inestable, y que se ocupa de la vida social de los seres humanos. Pero el campo de estudio concreto es la *religión*, quizá el campo más “espiritual” de la cultura, el campo en el que los valores de verdad propios de la ciencia no son pertinentes en absoluto, por lo que la costumbre y el hábito adquieren mayor solidez e inmunidad: están más allá de la verdad y el error (ORDF, p. 51). Por decirlo con el lenguaje de *Sobre la certeza*, la religión podría formar parte de la imagen del mundo (*Weltbild*), el “trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdade-

¹ Para las abreviaturas de las obras de Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* [TLP]. Madrid: Alianza, 1973; *Investigaciones filosóficas* [IF]. Barcelona: Crítica, 1988; *Sobre la certeza* [SC]. Barcelona: Gedisa, 1988; *Observaciones a La rama dorada de Frazer* [ORDF]. Madrid: Tecnos, 1992; *Aforismos. Cultura y valor* [ACV]. Madrid: Espasa-Calpe, 1995; *Últimas conversaciones* [UC]. Salamanca: Sígueme, 2004.

² “El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor”. Estas son las palabras de un proyecto de prólogo para las *Investigaciones filosóficas*, publicado en *Aforismos. Cultura y valor*, en el § 29. La crítica a la civilización presente se hace posible desde una reivindicación del concepto de cultura, entendido como vinculado a las artes y a la formación religiosa.

ro y lo falso. Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología". (SC, §§ 94-95)³.

Así pues, el concepto de espíritu pone en la picota el modo de hacer ciencia de principios del s. XX, y en concreto el intento de hacer ciencia de la realidad social y humana, quizá en su forma más complicada y de mayor dificultad para la aprehensión racional: la religión⁴. Con la antropología, se pretende aproximarse al espíritu de la cultura y de la religión con una intención cognoscitiva: justamente es este tipo de aproximación científica hacia el espíritu lo que critica Wittgenstein, una aproximación que trata de *decir*, aquello que sólo se podría *mostrar*.

II

El objetivo de la crítica de Wittgenstein es el antropólogo James G. Frazer. El posicionamiento evolucionista de Frazer va a ser el nudo central al que se dirija el ataque de Wittgenstein, pues es indicativo de la falta de sensibilidad del antropólogo de gabinete para tratar el tema de la religión, que al ser medida desde los criterios de cientificidad de la ciencia natural moderna es presentada como una ciencia errada, como una falsedad, como un ciencia abortada.

¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo! (ORDF, p. 57)

Este texto condensa un conjunto de ideas que tendríamos que tratar de exponer: en primer lugar, tenemos una exclamación en la que se acentúa la estrechez de la vida del espíritu para Frazer. El espíritu tiene vida, que puede tener mayor o menor alcance, amplitud, según el sujeto y la cultura de que se trate. En segundo lugar, como consecuencia de esa incapacidad espiritual, Frazer no podría ejercer un tipo de ciencia que se caracteriza por comprender a alguien radicalmente distinto a uno mismo; la referencia nacional y temporal es ambigua: por una parte, revela cierta anglofobia cultural de Wittgenstein que se puede apreciar en otros textos, pero lo que es más sugerente es la relación entre el espíritu y esas referencias: la participación en una determinada sociedad, eminentemente civilizada en ese momento histórico, la pertenencia a la nación adalid de la civilización y de la occidentalización del mundo, el Imperio Británico, impediría captar adecuadamente lo que de espiritual hay en la vida cultural y religiosa de las sociedades "salvajes", que en cierto modo, estarían más cerca del ideal espiritual que la Inglaterra victoriana; como señala Wittgenstein: "Una época entiende mal a otra, y una época mezquina entiende mal a todas las demás en su propia y fea manera"

³ En las *Investigaciones* podemos encontrar que el sentido de las creencias religiosas (pero también parte de las científicas) pertenecerían a ese trasfondo, a esa "imagen del mundo"; el caso que expone Wittgenstein es de la creencia en el alma humana: "¿En qué creo cuando creo que el hombre (*Menschen*) tiene un alma? ¿En qué creo cuando creo que esa sustancia contiene dos anillos de átomos de carbono? En ambos casos hay una figura (*Bild*) en el primer plano, pero el sentido (*Sinn*) se halla muy atrás en el trasfondo (*Hintergrund*); es decir, no es fácil ver sinópticamente (*übersehen*) la aplicación de la figura" (IF, § 422). La visión sinóptica, de la que luego trataremos, aparece ya en relación con ese trasfondo en el que se sitúa el sentido de lo religioso.

⁴ De hecho, el propio Wittgenstein nos confiesa en sus *Últimas conversaciones* que nunca llegó a comprender el lenguaje religioso: "Wittgenstein dice que hay cosas que no entiende. Lo afirma en particular con respecto al lenguaje religioso. [...] Pero nunca dice que otros no lo entiendan. La cuestión, entonces, se centra en torno al uso que *ellos* hacen de esas frases. Y aquí hay algo que está claro: sea cual sea ese uso, es distinto al de las frases ordinarias con las que se describe el mundo" (UC, p.77).

(ACV, § 487). Pese a ello, el ideal cultural de Wittgenstein sería más bien el de la *Kultur* humanística alemana: la literatura, la música, y en general, las bellas artes y las humanidades. Pero el punto central es que respecto al tema de la religión, en este caso, los “salvajes” sí que tienen algo valioso, que por decirlo así, no estaría presente en la sociedad de Frazer.

Sería, entonces, la estrechez del espíritu la que le haría a Frazer pensar que la religión y la magia son una especie de protociencias deficientes, que se han visto superadas por la ciencia moderna, y que por tanto carecen de todo sentido y utilidad en las sociedades civilizadas. Es contra la equiparación de sentido y utilidad propia del cientificismo contra lo que se rebela Wittgenstein: “Por ello, la crítica de Wittgenstein hacia el modelo cientificista de Frazer en su aproximación a las tradiciones y costumbres que estudiaba, era más bien una crítica a la ciencia como ideología, algo no lejano a la mentalidad positivista del último tercio del siglo XIX y el primero del XX”⁵.

Sin embargo, Wittgenstein no se detiene sólo en esta condena, sino que da un paso más en su crítica a Frazer, un paso que anuncia dos cosas: la afinidad entre nosotros y los “salvajes”, y la imposibilidad de explicar (*erklären*) las costumbres⁶:

Frazer es mucho más salvaje (*savage*) que la mayoría de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión (*Verständnis*) de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX. Sus explicaciones (*Erklärungen*) de las costumbres primitivas son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres (ORDF, p. 65).

Una primera impresión: el salvajismo es de aquél que está más alejado de lo espiritual⁷ (recordemos que tratábamos de antropología de la religión), que a su vez es aprehensible mediante la comprensión, y no mediante explicaciones. Aquí se ratifica lo que se esbozaba en el texto anterior: la incapacidad de los ingleses de principios del XX para captar lo espiritual, lo que aquí llama “un asunto espiritual” (*eine geistige Angelegenheit*). Pero también Wittgenstein retoma la distinción *erklären-verstehen*, explicar-comprender, típica de la tradición neo-kantiana, que intentaba dar legitimidad a las ciencias del espíritu o humanidades frente a las ciencias naturales; esta referencia permitiría situar a Wittgenstein en diálogo con una tradición de pensamiento contemporáneo más cercana a la hermenéutica.

No obstante, hemos de tener en cuenta la crítica a la explicación de las costumbres: la explicación no es pertinente, no ha lugar, pues desvirtúa aquello que es su objeto. Las explicaciones “son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres”, y esto es potenciado por el hecho de que tales costumbres son costumbres religiosas, en las que se *muestra* el sentido del mundo, y no hipótesis explicativas. Esta crítica al intento de explicación de estas costumbres se desarrollará como crítica al historicismo evolucionista, e incluso como un esbozo de teoría descriptivista de las ciencias sociales. Esta pretensión explicativa excesiva de la ciencia sería el síntoma de que ésta se ha convertido en un fenómeno totalizador e ideológico; así pues, el enemigo de Wittgen-

⁵ J. Jareño Alarcón. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001.

⁶ Cyril Barrett ha señalado que esta afinidad se debe al escepticismo de Wittgenstein respecto a la pretensión de totalidad de la ciencia; en la medida en que la naturaleza, pese a ser explicada científicamente, provoque en nosotros sentimientos e impresiones de gran calado (sobrenaturales), “en esa medida seguimos siendo primitivos, y, en opinión de Wittgenstein, tanto mejor. Quien es peyorativamente primitivo es la persona que cree lo contrario: a saber, que la ciencia lo ha explicado todo”. (C. Barrett. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1994. p. 285).

⁷ Bouveresse ha insistido en este punto de la acusación de salvajismo sobre el propio Frazer en “Wittgenstein on Frazer”, J. M. Terricabras (ed.). *A Wittgenstein Symposium*, Amsterdam: Rodopi, 1993.

tein es el cientifismo que defiende una única visión adecuada del mundo, una visión que pretende que el mundo ya no nos puede impresionar.

Sin embargo, siguiendo a Cyril Barrett, podemos preguntarnos cuál es la alternativa que nos ofrece Wittgenstein, en lo que a la magia se refiere: ¿estaría negando que la magia nunca pretende afectar sobre los acontecimientos del mundo? A nuestro juicio, no sería ésta la posición de Wittgenstein: la eficacia de la magia no tiene por qué reducirse a la eficiencia científico-técnica, como pretendería Frazer; si recurrimos a una noción forjada en la tradición francesa de etnología (no tan dispar con respecto a Wittgenstein como podría parecer), los actos y rituales mágicos tendrían una “eficacia simbólica”, es decir, su alteración del mundo lo sería en términos de modificación de disposiciones sociales, anímicas, emotivas y culturales, en definitiva, en términos de prácticas. La eficacia no se reduciría a una expresión de un estado de ánimo, sino que implicaría además un *acontecimiento social total*, en el que se solaparían acontecimientos mágicos, expresivos, artísticos, económicos, sociales, políticos, etc. La duda irrumpe de inmediato: ¿Es esto lo que expone Wittgenstein? Aquí hemos de limitar el alcance de nuestra interpretación, pues, y aquí de nuevo nos surge Barrett al paso, la concepción del simbolismo de Wittgenstein no parecería implicar esta lectura de la eficacia simbólica, y habría que limitarse a consignar que la crítica de Wittgenstein al modelo evolucionista de Frazer es parte de la tarea de desbroce que despeja el camino para ulteriores desarrollos de la teoría sobre lo mágico-religioso. Dejemos esto en este punto, al menos por el momento.

Quisiéramos ahora centrarnos en un tema que se ha sugerido hasta este punto: el de la afinidad entre “nosotros” y “ellos”, entre los occidentales que estudian otras sociedades y aquellos que son estudiados.

III

El hecho que los “salvajes” sean capaces de participar y comprender lo espiritual sugiere una “afinidad electiva” de Wittgenstein, quién se sentiría más cercano a esos salvajes que a un inglés del siglo XX. Esta afinidad será matizada por el autor del *Treatatus*, pues se centrará en el nivel del lenguaje; ello se debe a que en la descripción que ofrece Frazer se utilizan términos que remiten a lo espiritual, y aquello que desde un punto de vista científico se percibiría como “irracional” o “supersticioso”.

Yo diría: “nada muestra mejor nuestra afinidad con aquel salvaje que el que Frazer tenga a mano una palabra tan familiar para él y para nosotros como es *ghost* (espíritu) o *shade* (sombra) a la hora de describir las opiniones de esta gente” (ORDF, p. 68).

Así pues, Wittgenstein expone que la afinidad se encuentra en el uso de ciertos términos y, aunque si bien podemos utilizar otros para evitar que la propia descripción sea supersticiosa, lo que no podemos evitar es que haya un conjunto de términos y conceptos que conlleven toda una carga simbólico-religiosa, o mitológica como dirá el propio autor: lo peculiar es que esos conceptos y proposiciones además son el trasfondo sólido, el fundamento de otros conceptos y proposiciones verificables. Para comprender al otro, al salvaje, habría que partir de que ellos también tienen en sus concep-

tos religiosos, el fundamento de su edificio conceptual⁸: los términos religiosos del trasfondo serían el nexo que hacen posible la comprensión.

Si recapitulamos un poco, podemos entrever que esa afinidad conceptual, afinidad que se refleja en el concepto de lo espiritual, del que los salvajes están tan cercanos (ORDF, p. 65), es condición de posibilidad de su comprensión: sólo porque tanto ellos como nosotros tenemos ideas o nociones que remiten a lo espiritual (*eine geistige Angelegenheit*, un asunto espiritual), podemos comprendernos mutuamente. Al aceptar esta tesis, lo que Wittgenstein da a entender es que en el juego de lenguaje de la ciencia antropológica hay un remanente terminológico irremediadamente “contaminado” de superstición, una carga mítica en nuestro lenguaje, y que hace posible la comprensión, pero que a la vez dificulta la concepción de la antropología de la religión, y en general, de las ciencias sociales como ciencias explicativas *sensu stricto*. Pero además, el espíritu es lo que permite entender las familiaridades entre costumbres distintas, pues no se trata de que unas costumbres deriven unas de otras, sino de que lo semejante entre ellas se debe a un espíritu común que las ha creado; es más, esas costumbres muestran su “espíritu común” (ORDF, p. 88).

Pasemos ahora al concepto de representación perspicua, semejante al de *Weltanschauung* de Spengler, un concepto que permite establecer conexiones entre diversas manifestaciones culturales. Lo que deberían hacer los científicos sociales es ofrecer imágenes y presentar “cadenas intermedias”, cadenas que podrán “llamar la atención sobre las semejanzas, sobre el nexo entre los hechos” (ORDF, p. 68). De hecho, en última instancia las explicaciones históricas son “sólo un modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general (*allgemeines Bild*) sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal” (ORDF, p. 65). Podríamos decir que “es igualmente posible”, pero no se corre el riesgo de errar en la cronología y caer en ciertos prejuicios etnocéntricos, como ocurre con Frazer, y por ello es preferible para Wittgenstein. El filósofo austriaco comenta en ORDF el aire de familia existente entre nociones como la “visión del mundo” de Spengler y su visión sinóptica (*übersichtliche Darstellung*), pero en *Sobre la certeza*, se habla de “imagen del mundo” (*Weltbild*): podemos pensar que ésta última sería el objeto de descripción de los científicos sociales, ese trasfondo que da sentido a las proposiciones empíricas, un trasfondo del que muy bien podrían formar parte las creencias religiosas⁹.

Llegados a este punto nos encontramos con el tema de la filosofía de las ciencias sociales en Wittgenstein, que es suficientemente amplio como para poder abordarse en

⁸ Esta afirmación acercaría a Wittgenstein y Durkheim, para quien el origen de los conceptos teóricos y los sistemas clasificatorios se encuentran en el pensamiento religioso, entendiendo la religión como la manifestación social por excelencia: “Por eso, cuando se analizan metódicamente las creencias religiosas primitivas, nos volvemos a encontrar en el camino, de forma natural, con las principales de esas categorías [del entendimiento]. Ellas han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso”. (E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, p. 40). Jacques Bouveresse ha sostenido que la afinidad entre Durkheim y Wittgenstein radica sobre todo en el hecho que el sociólogo francés no ha ofrecido un sistema explicativo propiamente científico, sino un simbolismo que sustituye al que quiere explicar: “il ne formule évidemment pas à proprement parler une hypothèse scientifique, mais remplace simplement un symbolisme par un autre.” (Bouveresse, “Wittgenstein on Frazer”, p. 223). J. BOUVERESSE. “Les causes, les raisons et les mythes”. *Wittgenstein: La rime et la raison*. Science, éthique et esthétique. Paris: Minuit, 1973.

⁹ Sobre el papel de este tipo de creencias se puede ver el capítulo V (“El papel de las certezas básicas”) del libro de Joaquín Jareño Alarcón.

unos pocos párrafos. Aquí sólo pretendemos esbozar algunos apuntes a partir de los textos que venimos comentando.

En las primeras páginas de sus *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Wittgenstein muestra no tanto un escepticismo sobre las ciencias sociales, sino una cierta no-pertinencia de éstas en su propuesta explicativa: “Ya la idea de querer explicar una costumbre —la muerte del sacerdote-rey— me parece fuera de lugar” (ORDF, p. 51). Las costumbres no están ahí para ser explicadas (*erklärt*), y menos aún al modo de Frazer, que acaba convirtiéndolas en errores. Un argumento similar contra la explicación lo presenta Wittgenstein en el § 217 de las *Investigaciones filosóficas*, donde la explicación es “una suerte de falsa moldura que nada soporta”, pues la costumbre es una especie de fundamento o roca dura contra la que pala se retuerce. Pero entonces, ¿por qué la explicación? En el mismo lugar se nos dice que no es “por el contenido, sino por la forma de la explicación”. Parece ser que la explicación es más efectiva en las ciencias no tanto por lo que dice sino por cómo se dice, o mejor dicho, por cómo se muestra la explicación como tal.

Ahora bien, en el caso del estudio de la religión la explicación pierde su pertinencia. Y la pierde debido a que frente a ella, la descripción es capaz de mostrar y expresar mejor lo que de espiritual hay en la religión: “La explicación, si se la compara con la impresión (*Eindruck*) que nos produce la descripción, es demasiado precaria” (ORDF, p. 53). Lo que se nos sugiere aquí es la importancia de las ideas de expresión e impresión para Wittgenstein: la fuerza expresiva de los conceptos y su capacidad de impresionar a los sujetos, constituye el criterio para preferir la descripción a la explicación.

Si tomamos en consideración la distinción entre mostrar y decir que articula la filosofía de Wittgenstein, ¿cómo acomodar la dicotomía entre describir y explicar? A primera vista, parece claro que el explicar estaría más cercano, o sería un modo del decir; el problema podría plantearlo el describir: en numerosos textos Wittgenstein incide en que la filosofía es una actividad descriptiva, sobre todo en las *Investigaciones*. Ahora bien, si en el *Tractatus* la ciencia newtoniana es un ejemplo de sistema de descripciones (TLP, 6.342), y la filosofía es más bien *mostrativa*, ¿cómo hacer compatible ambas aserciones? Evidentemente, este problema nos queda irremediabilmente abierto, pero a nuestro juicio, la filosofía descriptiva del segundo Wittgenstein estaría más cercana del *mostrar* que del decir, pues en el *decir* lo característico es la referencia a problemas empíricos, de los que la filosofía no se ocuparía.

No obstante, en las relaciones entre filosofía y ciencias sociales el propio Wittgenstein admite que la adopción de un punto de vista etnológico puede ayudar a clarificar problemas filosóficos (no empíricos): “Cuando utilizamos la manera etnológica de consideración ¿quiere acaso decir esto que explicamos la filosofía como etnología? No, sólo quiere decir que tomamos un punto de vista exterior para poder ver las cosas más *objetivamente*” (ACV, § 199). Este texto señala que, a diferencia de ciertos autores que tratasen de disolver la filosofía en la antropología social (o en cualquier otra disciplina empírica), Wittgenstein marca una diferencia, pero una diferencia que se puede transgredir para poder tomar distancia sobre lo que se pretende investigar: cuando Wittgenstein formula sus experimentos mentales en los que se encuentra como un etnólogo ante la alteridad radical, su propósito no es otro que conseguir un “punto de vista exterior”, una perspectiva que permita ver globalmente desde lejos (ACV, § 27). En última instancia, el § 199 de *Aforismos. Cultura y valor*, vendría a apoyar nuestra hipótesis de que Wittgenstein no niega la posibilidad de las ciencias sociales, ya que concede que

la etnología misma permite una mayor objetividad; lo que descartaría por tanto, sería la aproximación etnológica evolucionista y explicativa más común a la religión y lo espiritual.

IV

Hasta aquí hemos venido centrándonos en Wittgenstein: ahora podríamos ocuparnos de algunas lecturas de la obra wittgensteiniana. Desde la sociología francesa Pierre Bourdieu ha señalado aspectos comunes entre Wittgenstein y el estructuralismo que se han conjugado en su propia formación intelectual. Bourdieu ha llamado la atención sobre la importancia de Wittgenstein en su carrera intelectual: “Wittgenstein es sin duda el filósofo que me ha sido más útil en los momentos difíciles. Es una especie de salvador para los tiempos de gran apuro intelectual: cuando se trata de cuestionar cosas tan evidentes como “obedecer a una regla”. O cuando se trata de decir cosas tan simples (y, al mismo tiempo, casi inefables) como practicar una práctica”¹⁰. Podríamos decir que Wittgenstein tiene un doble papel en la obra de este etnólogo y sociólogo: por una parte, sirve como ejemplo *sui generis* del método estructural, pero por otra, le ofrece el camino para su superación mediante las nociones de práctica, regla, juego, y su vinculación con la idea de cuerpo. Respecto a lo primero, Bourdieu vincula el descripticismo de Wittgenstein en ORDF con el método estructural que asumió en su juventud. Este procedimiento iniciado por Lévi-Strauss en el que se juega a partir de términos contrarios necesita de “términos intermediarios”, de “cadenas intermedias”, lo que Wittgenstein llamaba *Zwischengliedern*, eslabones intermedios, que permiten “ver las conexiones”, para poder adquirir una visión sinóptica adecuada¹¹. No obstante, el propio Bourdieu se mostró severamente crítico con el procedimiento estructural: el punto de crítica hacia Lévi-Strauss es el objetivismo que implica la estrategia estructuralista, la negación de la importancia de las prácticas concretas e individuales; en última instancia, según el estructuralismo, en la acción social no actúan agentes, sino las propias estructuras. Aquí Wittgenstein le sirve a Bourdieu para superar este problema del estructuralismo.

Quizá sea lo más adecuado leer en Wittgenstein los puntos más sugerentes para la concepción de Bourdieu. Las *Investigaciones filosóficas* son el punto de referencia para el sociólogo francés, y se ha señalado el § 82 (junto con aquellos donde se analiza el tema de seguir una regla) como uno de los lugares fundamentales para Bourdieu: “¿A qué llamo ‘la regla por la que él procede?’ –¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de la palabra, que nosotros observamos; o a la regla que consulta al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla? – ¿Y qué pasa si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no revela ninguna?” (IF, § 82). Tres posibles significaciones de regla: hipótesis descriptiva, norma sintáctico-gramatical, o respuesta emic del agente, y lo que es más significativo, una aporía escéptica final que se reformula de nuevo en el § 201. El camino que emprende Wittgenstein nos ofrece dos frentes si tenemos en cuenta esa doble formulación de la

¹⁰ P. Bourdieu. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1986, pp. 21-2.

¹¹ P. Bourdieu, 1991. pp. 26-7. Bouveresse ha comentado que el tipo de inteligibilidad que opera en la *übersichtliche Darstellung* es de tipo estructural, abundando en la línea de Bourdieu: “L’intelligibilité à laquelle il s’agit de parvenir est une intelligibilité de type ‘structural’, et non pas causal ou historique” (J. Bouveresse, *Wittgenstein: La rime et la raison*. p. 223).

aporía: por una parte, encontramos la analogía del juego con el lenguaje (§ 83), y por otra en el § 202, la referencia a la práctica. Ambas formas de superación están íntimamente ligadas, en la medida en que el juego es una práctica en la que las reglas se generan en tanto en cuanto *se juega*.

Ahora bien, la perspectiva sociológica de Bourdieu trata de ir más allá del límite que prescribe el propio Wittgenstein a la explicación sociológica: en ORDF el límite se expresa en el “aquí sólo se puede *describir* y decir: ‘así es la vida humana’” (ORDF, p. 53), en IF el límite de la explicación está en el § 217: “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’” (IF, § 217). La superación de Bourdieu sigue la dirección del trabajo empírico, de la investigación de las condiciones sociales que se inscriben en los sujetos: las condiciones económicas, culturales, políticas, etc. que privilegian un tipo de acciones y no otras.

En la filosofía francesa, más allá de esta lectura sociológica, ha sido Jacques Bouveresse quien más ha incidido en la importancia de las ORDF en la obra de Wittgenstein, y en la cercanía entre éste y el estructuralismo de Lévi-Strauss; brevemente: pese a que Bouveresse apunta que la concepción de la magia como ciencia de lo concreto acerca a Lévi-Strauss y Frazer (y recordemos que aquí Wittgenstein y su anotación sobre el progreso en ciencia, pero no en magia, servirían como crítica), el etnólogo francés y el filósofo austriaco compartirían la crítica a las explicaciones históricas, que no serían más que un *revival* del “mito de los orígenes”, abogando como alternativa por una visión de conjunto, por una representación perspicua, y por la idea de eslabones intermedios en un complejo sistema de transformaciones (en este caso de formas culturales) inspirada por Goethe, en el caso de Wittgenstein vía Spengler, y su poema *La metamorfosis de las plantas*. Pero además, la virtud de la lectura de Bouveresse es no perder de vista el fondo de crítica cultural que late en el texto de Wittgenstein, y que nos remite a la Viena de finales del XIX y la crítica cultural de Karl Kraus al racionalismo convertido en el mito del puritanismo moralista que le impide, en este caso, al antropólogo Frazer comprender las prácticas religiosas y mágicas como algo más que una mala aplicación del principio de asociación (eso sí, necesarias para el desarrollo científico posterior).

V

A modo de conclusión, quisiera comentar las críticas que Ernest Gellner plantea a una posición wittgensteiniana de las ciencias sociales, y por extensión a Wittgenstein. En un artículo de mediados de los 70, Gellner se enfrentó a la filosofía de Alfred R. Louch, un wittgensteiniano que ataca la posibilidad de las ciencias sociales como tales, y que se desmarca de las posiciones de un filósofo y sociólogo también de inspiración wittgensteiniana como Peter Winch. Mientras que para éste lo crucial del filósofo austriaco es la idea de que la conducta es significativa por su función en una forma de vida, para Louch, lo más importante de Wittgenstein es su crítica a la generalización y el énfasis en la irreductible diversidad¹². En vez de generalizaciones, Louch propondría

¹² E. Gellner. “A Wittgensteinian Philosophy of (or against) the Social Sciences”. *Spectacles and Predicaments*, Cambridge: Cambridge U. Press, 1979, p. 70. Los argumentos contra Wittgenstein vuelven a aparecer en *Lenguaje y soledad*. Madrid: Síntesis, 2002. También se pueden ver las críticas al estructuralismo, y a Wittgenstein en tanto que

explicaciones *ad hoc*. A lo largo de su artículo, Gellner trata de mostrar las contradicciones de Louch, que acabaría haciendo aquello que dice que no se puede hacer, es decir, generalizar, y desglosa los elementos principales de la filosofía de Louch, pero en el fondo de la polémica topamos con una diferencia ético-política: Louch trataría de criticar la colonización científico-técnica del mundo, el mundo feliz (*the Brave New World*), crítica con la que Gellner está parcialmente de acuerdo; sin embargo, no puede dejar de notar cierta incoherencia en el wittgensteiniano Louch: “El punto principal es que él considera de modo evidente que es *factible* el horroroso programa de los “ingenieros”. Habla, demasiado a menudo para que sea un desliz de la pluma, de los *éxitos* de tales métodos. Si estos métodos *pueden* ser válidos o exitosos (*successful*), ¿no se sigue de ello que la conducta humana está, después de todo, sujeta a leyes?”¹³.

En su libro *Explanation and Human Action*, Alfred R. Louch compara las posiciones respecto al relativismo de Malinowski y Wittgenstein, pero, según Gellner, no aprecia que “mientras que el relativismo de Malinowski es completamente testable (...), el de Wittgenstein contiene una garantía de su propio éxito incorporada como una *definición* (...)”¹⁴. La definición-trampa según Gellner serían los juegos de lenguaje: mientras que Malinowski trata de buscar una respuesta empírica a la pregunta “¿Por qué tienen las sociedades las instituciones que tienen?”, Wittgenstein al indagar en cuestiones filosóficas erraría en ello. No obstante, el corolario que se sigue para Gellner nos parece menos acertado: el hecho de que Wittgenstein critique la generalización y reivindique los juegos de lenguaje cotidianos no implica la negación de la ciencia respecto a los asuntos humanos¹⁵, sino limitarla en sus pretensiones explicativas.

A nuestro juicio, Gellner pasa por alto lo que hemos intentado puntualizar aquí: el trasfondo espiritual que cobra tanta importancia para Wittgenstein. Las críticas de Wittgenstein a la generalización y su supuesto relativismo no son motivo para desechar su posición, sino que se ofrecen como punto de discusión. El relativismo de Wittgenstein no llega a ser tan radical como se pretende pues tanto en las IF (§ 206), como en otros textos (ORDF, p. 65; SC, § 92), insiste en la posibilidad de comunicación, de conversión y traducción entre distintas formas de vida y juegos de lenguaje. Lo que no se tiene que pasar por alto es la raíz de estas críticas, una raíz que nos remite a la posibilidad de establecer un discurso científico-racional sobre aquello que se escapa a una concepción científico-técnica de la racionalidad (quizá porque sea su presupuesto), como es la religión, el simbolismo y gran parte de la cultura incluso de nuestra propia sociedad; en este punto, Joaquín Jareño ha sostenido que “podríamos decir, a modo de respuesta wittgensteiniana, que no es la ciencia la que explica la vida, sino a la inversa, la vida humana la que *explica* la ciencia. Es éste, quizás, el sentido de la crítica de Wittgenstein a Frazer”¹⁶. Ahora bien, todo científico social ha de navegar entre dos aguas: intentar explicar, dar razones lo más completas posibles, intentar ir más allá de la mera descripción etnográfica, postular hipótesis explicativas sobre fenómenos sociales, sin caer en la reducción de lo que se trata de explicar, sin desproveerlo de su valor social para los agentes que protagonizan y dan vida a esos fenómenos. Lo que queremos

su idea de ‘juego de lenguaje’ tendría cierto parentesco con la corriente francesa, en “What is structuralisme?”, *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1985.

¹³ E. Gellner, “A Wittgensteinian Philosophy of (or against) the Social Sciences”. p. 95, la trad. es nuestra.

¹⁴ E. Gellner, “A Wittgensteinian Philosophy of (or against) the Social Sciences”. p. 102, la trad. es nuestra.

¹⁵ E. Gellner, “A Wittgensteinian Philosophy of (or against) the Social Sciences”. p. 102, la trad. es nuestra.

¹⁶ J. Jareño, *Religión y relativismo en Wittgenstein*. p. 82.

poner de manifiesto es cómo la antropología de la religión nos puede mostrar los límites mismos del discurso antropológico, pues nos enfrenta a aquello que parece rechazar toda racionalización científica, las prácticas religiosas. El mantenimiento de este equilibrio es el que se le plantea a todo científico social, y del que Wittgenstein nos muestra toda su precariedad.

Juan David Mateu Alonso
C/ Oliva 18
46410. Sueca. Valencia
joma@alumni.uv.es