

## Rastros de la influencia wittgensteniana en la antropología interpretativa de Clifford Geertz

Enrique Anrubia. Universidad Cardenal Herrera-CEU. Valencia

Aunque no es la mejor forma de enfocar un escrito cabe empezar explicitando un par de aclaraciones. En primer lugar, por “antropología” vamos a entender “antropología sociocultural”, y, en segundo, “antropología interpretativa” se va personalizar en la figura de Clifford Geertz. Para Geertz Wittgenstein es una figura clave en su pensamiento. Sin él —y quizás sólo con el añadido de Ricoeur, Weber y Parsons— el pensamiento de Geertz no se entiende, ni su postura interpretativa ni sus tesis sobre lo mental y la acción.

Aquí, sólo vamos a dar breves fogonazos que pueden ordenarse bajo los tipos de: “fuentes de Wittgenstein en Geertz”, “intuiciones desarrolladas por Geertz a partir de tesis wittgenstenianas” y “lecturas que se han hecho de las fuentes wittgenstenianas de Geertz”. Existen, por supuesto, muchos más temas que los aquí expuestos.

1.— En primer lugar, hay que publicitar los últimos textos en los que Geertz ha puesto de manifiesto la enorme influencia que Wittgenstein ha tenido en su enfoque. En un texto relativamente cercano dice Geertz:

La figura que más ha contribuido a que [el] cambio [dentro del mundo de las ciencias humanas y sociales] fuera posible, incluso que más lo ha promovido, es, de nuevo a mi juicio, el póstumo y esclarecedor insurrecto ‘el último Wittgenstein’. La aparición en 1953, dos años después de su muerte, de las *Investigaciones Filosóficas* y la transformación de lo que habían sido rumores en Oxbridge en un texto por lo visto interminablemente generativo, al igual que el flujo de ‘Observaciones’, ‘Ocasiones’, ‘Diarios’, y ‘Zettel’ que se rescataron de su *Nachlass* durante las siguientes décadas, tuvieron un enorme impacto en mi idea de lo que iba a ocurrir y deseaba conseguir. No estaba solo entre las personas dedicadas a las ciencias humanas que intentaban, como aquella mosca, salir de sus particulares botellas. Yo era, con todo, uno de los más absolutamente predispuestos para recibir el mensaje. Si es cierto, como se ha afirmado, que los escritores que estamos dispuestos a llamar maestros son aquellos que nos dan la impresión de que, al cabo, han dicho lo que nosotros creíamos tener en la punta de la lengua pero éramos incapaces de expresar, aquellos que pusieron en palabras lo que para nosotros eran sólo formulaciones incoactivas, tendencias e impulsos de la mente, en ese caso me congratula enormemente reconocer a Wittgenstein como mi maestro. O uno de ellos<sup>1</sup>.

También Geertz desarrolla en gran medida los argumentos wittgenstenianos respecto la crítica a la teoría de un lenguaje privado<sup>2</sup>. En un texto en que pone esto de

<sup>1</sup> C. Geertz. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000. “Prefacio”. pp. XI-II.

<sup>2</sup> “La crítica generalizada a las teorías personales de la significación constituye ya (desde el primer Husserl y el último Wittgenstein) una parte importante del pensamiento moderno”, C. Geertz. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Nueva York: Basic Books, 2000. p. 12. También se cita en Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. p. 204. Autores como Carroll ponen de relevancia que la “descripción densa” —una de las grandes bazas sobre cómo hacer antropología según Geertz— no es posible comprenderla sin la adscripción de éste a las críticas del lenguaje privado de Wittgenstein. Cfr. J. Carroll. “A Tale That Fiction Would Envy: Naturalistic Inquiry Methods in the Visual Arts”. En P. J. Jeffery (comp). *Papers of International Education Research Conference, 2002*. AARE (Australian Association for Research in Education), <<http://www.aare.edu.au/02pap/car02530.htm>>. [Consultado 28-03-03].

relieve, Geertz no sólo acepta los argumentos de Wittgenstein, sino que se muestra su antropología en parte como una aplicación y rescate de las tesis sobre las nociones de pensamiento, significado y mente de Wittgenstein<sup>3</sup>.

Sea como fuere, afirma Geertz, su ataque [el de Wittgenstein] a la idea de un lenguaje privado, que condujo al pensamiento desde la gruta de la cabeza a la esfera pública donde podía ser observado, su noción de juego del lenguaje, que proporcionaba una nueva manera de considerarlo una vez entendido como un conjunto de prácticas, y su propuesta de ‘formas de vida’ como (por citar un comentarista) el ‘complejo de circunstancias naturales y culturales que son presupuestas en [...] cualquier comprensión particular del mundo’ parecían hechos a medida para facilitar el tipo de estudio antropológico que yo, y otros como yo, practicamos. Es cierto que no estaban diseñados para eso, ni tampoco otras ideas contiguas y sus corolarios – ‘seguir una regla’, ‘no preguntes por el significado, pregunta por el uso’, ‘toda una nube de filosofía condensada en una gota de gramática’, ‘decir y mostrar’, ‘aires de familia’, ‘estar cautivos de una imagen’, ‘ver cómo’, ‘vuelta al terreno áspero’, ‘ciego por un aspecto’ – sino que era parte de una despiadada y demolidora crítica de la filosofía. Con todo, una crítica de la filosofía que más bien reducía la brecha entre ella e ir por el mundo intentado descubrir cómo en medio del intercambio de palabras la gente – grupos de gente, individuos, la gente como un todo – traba una voz distinta y abigarrada<sup>4</sup>.

2.– En segundo lugar, hay que decir que para Geertz la racionalidad del ser humano sólo puede ser definida en base a su publicidad. De ahí que Geertz sea deudor de Wittgenstein respecto a su crítica al dualismo y a su concepción de lo “mental”, pero también respecto a qué se entiende por el *significado* de un término y a la publicidad del mismo<sup>5</sup>. Si el ser humano es un ser lingüístico y racional lo es en la medida en la que es un ser público, o en la medida en que su racionalidad lingüística no puede ser ni gnosológica ni ontológicamente autónoma respecto al mundo social.

De esta manera, la publicidad de la racionalidad humana puede rastrearse, en un primer momento, desde la conformación del mismo lenguaje en su engarce con la realidad. Así, si la significación del lenguaje es pública ¿cuál es su configuración? ¿qué hace que el significado de “P” sea público?

En este punto Geertz sigue con Wittgenstein<sup>6</sup>: “para una gran parte de los casos – aunque no para todos – en que nosotros empleamos la palabra ‘significado’ (*Bedeutung*),

<sup>3</sup> Cabe aclarar que Geertz no es exactamente un anti-psicologista sin distinción, más bien es contrario a toda aquella psicología que entiende al ser humano en términos individualistas, solipsistas. De hecho, Geertz apuesta en gran medida por las teorías narrativas de la psicopedagogía de Bruner – C. Geertz. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. p. 193–. Pero lo que es más interesante, Geertz entiende que incluso las tesis de William James sobre la religión poseen un valor, su problema es más bien el de entender que lo psicológico está en un plano privado y solitario: “James no era individualista por ser psicólogo; era psicólogo por ser individualista. Es esto último, la idea de que creemos si creemos (o descreemos si descreemos) en soledad, a solas con nuestro destino, nuestra propia pizca privada, lo que ha de ser reconsiderado, dados los enfrentamientos y los desórdenes que hoy nos rodean” – C. Geertz. *Ibid.*, p. 150–. También Bruner ha recogido las tesis de Geertz, cfr., J. Bruner. *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa, 2004, y también J. Bruner. *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor, 1997.

<sup>4</sup> C. Geertz. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. p. XII.

<sup>5</sup> Resulta por ello difícil intentar elaborar la posición anti-psicologista de Geertz sobre el significado dejando a un lado su influencia wittgensteniana. Aun así, han habido intentos semejantes, cfr., Bunzl, M., “Meaning’s Reach”. En *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 24, n. 3, septiembre 1994. pp. 267-8 y ss.

<sup>6</sup> Geertz postula las formas de vida como juegos de lenguaje, –Geertz, C., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books, 1983. p. 24 y ss.

puede ser definida de este modo: el significado de una palabra es su uso<sup>7</sup> en el lenguaje. Y el significado es a veces explicado al apuntar a su portador<sup>8</sup>.

La publicidad del significado no se debe a que éste es determinado por un sujeto único que determina que “P” será el significado de P, pues dicha atribución implica el conocimiento previo de las reglas gramaticales<sup>9</sup>. Lo que muestra Wittgenstein, y retoma Geertz, es que el significado se entrelaza en el uso mismo del lenguaje y en su relación con las actividades no-lingüísticas. A esa interdependencia del uso del habla con otras acciones la llama Wittgenstein “juego de lenguaje”. El significado de una palabra no es sólo su “uso”, sino el modo en que ese uso se entretiene con la vida. No existe un lenguaje fuera de una cultura, fuera de lo que, más ampliamente, Wittgenstein llamó una “forma de vida”<sup>10</sup>. Sólo es posible comprender propiamente un lenguaje cuando se lo observa conformado en una cultura. De ahí que el antropólogo norteamericano diga que la vida del símbolo es: “su uso”, citando como base al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*<sup>11</sup>.

Así, lo que recoge Geertz es que si el pensamiento está vehiculado por el lenguaje, y éste sólo se da en un uso entretenido con las acciones y los modos de actuación no lingüísticos, entonces las formas de vida pueden ser –y son– modos de comunicación públicos, esto es, no hay pensamiento ni lenguaje sin cultura, ni cultura sin pensamiento, porque pensar es ser cultural: “La cultura humana, escribe Geertz, es un elemento no complementario del pensamiento humano”<sup>12</sup>; y “los recursos culturales son elementos constitutivos, no accesorios del pensamiento humano”<sup>13</sup>. Desde esta perspectiva, la interpretación sobre el significado en el uso, puede trasladarse a esas “formas no-lingüísticas”, porque no son dos compartimentos estancos, sino la configuración del engarce de la racionalidad del hombre con el mundo. Por tanto, Geertz puede decir, recorriendo el camino trazado por Wittgenstein, que los elementos culturales

<sup>7</sup> Como sugieren Kenny y Arregui, la idea de “uso” se refiere más a su utilización que a su utilidad, aunque ésta lleva connotaciones acertadas en referencia a que el lenguaje está imbricado en actividades no lingüísticas.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. parágrafo 43. Wittgenstein distingue claramente el significado de un nombre del de su portador, haciendo posible que se pueda hablar de algo aunque su referencia no exista. Así, el significado “no puede venir dado por ningún hecho físico ni psíquico, no puede venir por ningún objeto ni por una imagen mental” (J. V. Arregui. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Eunsa, 1984, p. 130), tesis que confirma la postura de Geertz antes expuesta.

<sup>9</sup> L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. § 1.

<sup>10</sup> Geertz también retoma el término en *Local Knowledge* p. 155, para oponerlo a aquella visión que entiende las ciencias –sociales, humanas y naturales– como meros posicionamientos intelectuales. Cabe preguntarse si es posible una sinonimia entre la noción de “cultura” y la noción wittgensteniana de “formas de vida”. En este punto, Geertz entiende que “la propuesta de [Wittgenstein de] ‘formas de vida’ como (por citar un comentarista) el ‘complejo de circunstancias naturales y culturales que son presupuestas en [...] cualquier comprensión particular del mundo’ parecían hechos a medida para facilitar el tipo de estudio antropológico que yo, y otros como yo, practicamos. Es cierto que no estaban diseñados para eso” (C. Geertz. *Anthropological Reflections...* p. XII). Sin embargo, el propio Geertz monta su concepción antropológica partiendo en gran medida de ese –y otros– conceptos. De hecho, llega a decir: “la reciente filosofía de [Las formas de vida] (a la que me adhiero)” (Ibid., p. 76). Aunque puede entenderse la noción de “formas de vida” netamente desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje –cfr. V. Sanfélix y J. L. Prades. *Wittgenstein, mundo y lenguaje*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002. pp. 153-62, ello no impide su concordancia con la idea de cultura que posee Geertz. De hecho, Geertz llega a decir: “entender cualquier tipo de comportamiento social [...] las fuentes [...] son [entre otras] la concepción de Wittgenstein de las formas de vida como juegos de lenguaje” (C. Geertz. *Local Knowledge...* p. 24).

<sup>11</sup> C. Geertz. *The Interpretation...* p. 405. L. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. parágrafo 432: “Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? –Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hábito vital? –¿O es el uso su hábito?”.

<sup>12</sup> Geertz, C., *The Interpretation...* p. 77.

<sup>13</sup> Geertz, C., *The Interpretation...* p. 83.

“cobran su significación del papel que desempeñan, (Wittgenstein diría de su ‘uso’), en una estructura operante de vida”<sup>14</sup>.

De este modo pensar sólo es posible si se acepta la implicación de una comunidad de hablantes. La racionalidad es siempre racionalidad pública porque la significación viene determinada por su uso público, y, por tanto “la cultura es pública porque la significación lo es”<sup>15</sup>.

3.– En tercer lugar, Geertz explica que los símbolos son “fuentes extrínsecas de información” y que, en tanto que tales, son modelos de y modelos para la realidad. Esta idea de “modelo”, sin embargo, no posee un sentido representacionista bajo el enfoque de una idea mental individual que se proyecta en el mundo de los objetos, siendo el “símbolo” una objetivación material de una idea mental.

La *representación* que es el símbolo (un rito o un mapa) no es una representación mental, sino una objetivación del significado. ¿Y qué objetiva? Un sentido de lo real acorde a una explicación de qué hacer con ello: un modelo *de* la realidad *para* actuar en ella. Por eso, la noción de “objetivación de un símbolo” no es equivalente a “hacerlo objeto”, sino a “hacerlo manifiestamente público”. En ese sentido, explica Ricoeur, que lo que Geertz está intentado decir en este punto es que “si asistimos a una ceremonia sin conocer las reglas del rito, todos los movimientos que allí vemos carecen de sentido. Comprender es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. ‘Un objeto (o un acontecimiento, un acto, una emoción) se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado’. Entonces *vemos* el movimiento como la realización de un sacrificio, etc.”<sup>16</sup>.

Existe una objetivación del propio significado en todo tipo de significante –la voz, la escritura, los dibujos–, pero a su vez los significados no son la voz<sup>17</sup>, ni los trazos o los garabatos. Como comenta Geertz, “Estas invenciones [simbólicas], portadoras de significado y conferidoras de significación [...] eran las que potenciaban las representaciones imaginarias y las actualizaban, las hacían públicas, discutibles y, más consecuentemente, susceptibles de ser criticadas, atacadas y, en ocasiones, revisadas”<sup>18</sup>. Ahora bien, justamente por ser ese sentido mentalmente público y estar en el “mundo intersubjetivo de común comprensión”<sup>19</sup> –lo que Geertz llama “fuente de información–, es por lo que él mismo puede ser a su vez manipulado y objetivado de nuevo. Puede haber una doble objetivación, o una objetivación más radical. Y entonces puede haber símbolos que simulen lo real, símbolos que simbolizen a otros símbolos, etc.

Así, aclara Geertz,

Desde Wittgenstein, no tendría que ser necesario insistir explícitamente en que una afirmación semejante no implica ningún compromiso con el idealismo o con una concepción subjetivista de la realidad social, ni tampoco una negación de la fuerza de la ambición, el poder, los accidentes, la inteligencia o el interés material a la hora de determinar las oportunidades en la vida de los

<sup>14</sup> Geertz, C., *The Interpretation...* p. 17.

<sup>15</sup> Geertz, C., *The Interpretation...* p. 12.

<sup>16</sup> P. Ricoeur. *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 2001. p. 277.

<sup>17</sup> Ese es el sentido de Geertz, cuando intenta separar el significado del significante –“[...] y por más entrelazados que estén los elementos culturales, los sociales y los psicológicos en la vida cotidiana de las casas, las granjas, por más que lo estén en los poemas y los matrimonios, es útil distinguirlos en el análisis y aislar así los rasgos genéricos de cada instancia frente al fondo normalizado de las otras dos” (*The Interpretation*, pp. 91-2)–, en consonancia con el argumento de Kenny o de Ryle, donde el sentido de una proposición es simultáneo a la proposición misma, y no una parte de ella.

<sup>18</sup> C. Geertz. *Anthropological reflections...* p. 15.

<sup>19</sup> Cfr. C. Geertz. *The Interpretation...* p. 92.

hombres. Pero, como las ciencias sociales, pese a la modernidad de sus temas y de sus prácticas, viven filosóficamente no en este siglo, sino en el pasado, poseídas por temores a fantasmas metafísicos, desafortunadamente sí es necesario. Las ideas no son material mental inobservable, y ya hace algún tiempo que no lo son. Son significados vehiculados, siendo los vehículos símbolos —o, en ciertos usos, signos— y siendo un símbolo cualquier cosa que denote, describa, represente, ejemplifique, etiquete, indique, evoque, dibuje o exprese, cualquier cosa que de una u otra forma signifique. Y cualquier cosa que de una u otra forma signifique es intersubjetiva, luego pública, luego accesible a las explicaciones *à plein air*, abiertas y corregibles. Argumentaciones, melodías, fórmulas, mapas y cuadros no son ideales para mirar embobado, sino textos que leer; y otro tanto son los rituales, los palacios y las formaciones sociales<sup>20</sup>.

4.— En cuarto lugar, Geertz echa mano de Wittgenstein para solventar ciertos problemas epistemológicos de la metodología del trabajo de campo. A muy grandes rasgos, la antropología sociocultural clásica —entiéndase Malinowski, Evans-Pritchard y otros—, basada en ciertos presupuestos de William James, afirmaba que:

Para descubrir lo que *las personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo*, es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significado en los que ellos viven sus vidas. *Esto no tiene nada que ver con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan*, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta. Implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos<sup>21</sup>.

Es la cuestión de la empatía. El problema de la interpretación del trabajo de campo como un arte del disfraz cognoscitivo empieza en la raíz del planteamiento: ¿qué es eso de la empatía?

Las afirmaciones de Geertz sobre cómo se conoce la acción se basan en las críticas de Wittgenstein al lenguaje privado —“sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa”—, y a la afirmación de la publicidad de los significados —“la cultura es pública porque la significación lo es”<sup>22</sup>—. Como pone de relieve Windschulte, “Geertz ha dicho que la influencia más grande sobre su carrera han sido los últimos escritos de Wittgenstein, sobre todo sus argumentos sobre la imposibilidad del lenguaje privado. Geertz aplicó esta cuestión a la antropología cultural, argumentando que ese punto demostraba que los hombres vivían en una cultura colectiva, pública y simbólica que heredaban y habitaban. ‘La cultura es pública porque el significado lo es’, escribió [Geertz] en un aforismo a menudo citado”<sup>23</sup>.

Resulta que la proposición “sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa” y “nadie más puede saber lo que sabe y siente el nativo a no ser que sea por conjetura”—acciones empáticas del antropólogo conducidas por un conocimiento analógico es un símil de la crítica epistémica de Wittgenstein al lenguaje privado: “yo sé que tengo dolor y nadie más sabe que tengo dolor”<sup>24</sup>.

Para Wittgenstein parte de ese error radica en una confusión entre la inalienabilidad y la incomunicabilidad de las sensaciones. Como dice el filósofo austríaco:

<sup>20</sup> C. Geertz. *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 135.

<sup>21</sup> C. Geertz. *Anthropological Reflections...* p. 16. Las cursivas son mías.

<sup>22</sup> C. Geertz. *The Interpretation...* p. 12.

<sup>23</sup> K. Windschulte. “The Ethnocentrism of Clifford Geertz”. En *The New Criterion*. Vol. 21, septiembre 2002 / junio 2003. <<http://www.newcriterion.com/archive/21/oct02/geertz.htm>>. [Consultado 11-04-03].

<sup>24</sup> “Sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor, el otro sólo puede presumirlo”, o “yo puedo solamente creer que otro tiene dolor, pero lo sé si yo lo tengo”, L. Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*. §246 y §303.

La dificultad que nosotros expresamos al decir 'Yo no puedo saber lo que él ve cuando (exactamente) está viendo un retazo azul', surge de la idea de que 'saber lo que él ve' significa 'ver lo que él también ve'; no, sin embargo, en el sentido en que hacemos eso cuando ambos tenemos el mismo objeto delante de los ojos, sino en el sentido en que el objeto visto sería, por decirlo así, un objeto en su cabeza<sup>25</sup>.

Por eso, no poder sentir el mismo dolor no significa no conocer el dolor del otro, pues "si se admite que el término dolor no conecta con la sensación por una definición ostensiva, parece claro que cabe conocer el significado —es decir, el uso— del término 'dolor' sin sentirlo"<sup>26</sup>. Y, para Geertz, tal y como se ha visto anteriormente, el significado es, en gran parte, su uso<sup>27</sup>. Pero, es más, por eso también Geertz afirma que conocer "el dolor del otro", conocer "lo que sabe y siente el nativo", —hacer antropología— no es una "variedad de interpretación mental" por la cual el antropólogo puede conocer a la perfección lo que sus informantes piensan, aunque, como reconoce —quién sabe si aludiendo a la lectura errónea por parte de sus críticos—, su propia postura "a menudo conduce a esa idea"<sup>28</sup>.

Anclando la posición de Geertz sólo en las *Investigaciones filosóficas*, cabe sostener con Wittgenstein "que sólo yo sé lo que siento" es en verdad un sin sentido gramatical puesto que "si usamos la palabra 'saber' como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. —Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad que yo mismo lo sé! —De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo dolor?*"<sup>29</sup>.

Lo que conlleva decir que el significado de una acción no es una posesión de un evento sensitivo y privado que sólo el agente ejecuta. La significación es pública<sup>30</sup>, como dice Geertz reiterando el enfoque wittgensteniano.

Gunn sostiene que "desde esta perspectiva, el objetivo del antropólogo, argumenta Geertz, no puede consistir en alcanzar la comunión o la identidad con sus vidas, sino sólo un tipo de conversación con ellos. Mientras que nosotros no podemos asumir su modo de ser o tomar su forma de existencia, por lo menos podemos establecer un tipo de relación con ellos mediante el intento, desde nuestro ventajoso punto de vista, de comprender lo que ellos son"<sup>31</sup>. De lo que se trata no es de sentir lo que ellos sienten, sino de saber lo que ellos sienten.

5.— En quinto y último lugar, vamos a referirnos a autores que han puesto de relieve la conexión entre Wittgenstein y Geertz.

Sánchez Durá o Arregui han encontrado suficientes síntomas para establecer una clara conexión entre cierta parte de la filosofía analítica y cierta parte de la antropología filosófica y cultural. Así, por ejemplo, Arregui comenta que de la misma forma que:

<sup>25</sup> Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*. p. 61. Citado por J. V. Arregui. *Acción y sentido en Wittgenstein*. p. 228.

<sup>26</sup> J. V. Arregui. *Acción y sentido en Wittgenstein* pp. 228.

<sup>27</sup> C. Geertz. *The Interpretation...* p. 405.

<sup>28</sup> Las dos citas pertenecen a C. Geertz. *The Interpretation...* p. 14.

<sup>29</sup> L. Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*. §246.

<sup>30</sup> C. Geertz. *The Interpretation...* 12.

<sup>31</sup> G. Gunn. *The Culture of Criticism and Criticism of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1987. p. 94. También puede verse una versión parecida de lo que sostiene Gunn al respecto en G. Gunn. "The Semiotics of Culture and Interpretation of Literature: Clifford Geertz and the Moral Imagination". En V. A. Kramer (ed). *American Critics at Work: Excaminations of Contemporary Literary Theories*. New York, 1984, pp. 396-420. Para Gunn el juego interesante de esta cuestión es la relación entre Trilling y Geertz y el papel que ambos la dan a la "imaginación moral" en la comprensión del otro.

Ryle destruyó la idea de que existen unos ‘actos de voluntad’ que causan nuestras acciones voluntarias y Wittgenstein dejó claro que los significados de nuestras acciones no pueden quedar determinados por unos misteriosos actos mentales que les confieren su sentido, a la vez, Kenny ha triturado como pocos la interpretación de las acciones específicamente humanas en términos de una dualidad de elementos, de unos actos mentales que acompañan —o causan nomológicamente, da igual— unos movimientos físicos. No habla, como ha hecho después Ricoeur, de las acciones como textos; ni se refiere explícitamente a un significado público que toque a la antropología interpretar, como Geertz; pero todo su análisis va en esa línea<sup>32</sup>.

También es esa la afirmación de Bell sobre Geertz en su relación con Wittgenstein. Bell fue uno de los primeros pensadores en manifestar dicha relación. Según Bell, “Geertz está abiertamente en deuda con la visión de Wittgenstein y Ryle. Es muy insistente en fijar la mirada sobre ‘la lógica informal de la vida real’ y dar un giro a la antropología más allá de la sistematización de ‘los pensamientos de’ una cultura o de los ‘defectos del psicologismo’”<sup>33</sup>. El mismo Geertz respondía en un entrevista a Gary Olson: “dos personas han liberado realmente mi mente dentro de lo que yo hacía; una es Wittgenstein y la otra Burke”<sup>34</sup>.

Sin embargo, la visión de Bell dista de la Arregui en el mismo sentido en que el enfoque que se quiere proponer desde aquí también dista de Bell. La jugada de Bell es doble. En primer lugar, Bell muestra la estrecha vinculación entre la filosofía del lenguaje wittgensteniana y la antropología cultural de Geertz —sobre todo con algunas citas claras y pasajes nítidos<sup>35</sup>—. Pero el camino que inicia para mostrar esa conexión —y ésta es la segunda parte— es un camino no del todo claro.

Como se puede intuir, Bell no se dedica a analizar directamente la influencia de Wittgenstein sobre Geertz, sino que recoge las tesis de Geertz, adjudicándole sin ninguna demostración una influencia wittgensteniana, para iluminar después la idea de que las tesis de Wittgenstein están en clara correspondencia con una determinada filosofía de la cultura —que misteriosamente concuerda con la de Geertz—. Su programática es clara: “Geertz hace esto [la comprensión de otras culturas a través del análisis etnográfico] de una manera similar a Wittgenstein, por lo que está sugiriendo un tipo de modelo analógico de comprensión. Observar el análisis de Geertz, por consiguiente, debería ayudar mejor a aclarar *después* lo que es Wittgenstein”<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> J. V. Arregui. “Prólogo”. En A. Kenny. *La metafísica de la mente. Filosofía, Psicología, Lingüística*. Barcelona: Paidós, 2000. pp.19-20. Richard H. Bell fue de los primeros autores, allá por 1984, que se hizo eco de esta notable influencia en la antropología cultural. En la introducción de su artículo, en un uso verbal del futuro que parecía predecir las intuiciones posteriores de Arregui, dice Bell: “algunas de las reflexiones de Geertz serán localizadas en la parcela de Wittgenstein para mostrar un tema latente dentro de varios textos de Wittgenstein”. H. R. Bell. “Wittgenstein’s Anthropology Self-understanding and Understanding Other Cultures”. En *Philosophical Investigations*. Vol. 7, n. 4, Octubre 1984. p. 295. Dice Arregui en otro lugar, “quizá el antropólogo contemporáneo que mejor ha sabido recoger los planteamientos wittgenstenianos sea Clifford Geertz”, J. V. Arregui. “La contribución del análisis del lenguaje a la antropología filosófica”. En *Pensar lo humano. Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica*. Madrid: Iberoamericana, 1998. p. 31.

<sup>33</sup> R. H. Bell. “Wittgenstein’s Anthropology *Ibid.* p. 304.

<sup>34</sup> C. Geertz. “The Social Scientist as Author: Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction”. Entrevista de Gary A. Olson, en *Journal of Advanced Composition*. Vol. 11, n. 2, 1991. pp. 245-68, también puede consultarse en <<http://jac.gsu.edu/jac/11.2/Articles/geertz.htm>>.

<sup>35</sup> Bell cita sobre todo dos obras de Geertz, *La interpretación de las culturas* y “Found in Translation”, un artículo incluido posteriormente en *Conocimiento local*.

<sup>36</sup> H. R. Bell. “Wittgenstein’s Anthropology p. 303, la cursiva es mía. Otro ejemplo parecido de esta posición es decir que “Clifford Geertz ha resumido lo que yo [Bell] creo que es la visión de Wittgenstein” en determinados puntos, *ibid.*, p. 298; cuando Geertz no es un comentarista de Wittgenstein, sino, si un caso, un antropólogo con

Así, en la consabida disputa de Wittgenstein sobre *La rama dorada* de Frazer<sup>37</sup>, Bell expresa el uso geertziano que está haciendo de Wittgenstein: “Este comentario de Geertz ayuda a iluminar la fuerza de las críticas de Wittgenstein sobre Frazer”<sup>38</sup>. Bell entiende que la influencia wittgensteniana es tan clara que es posible dar por válidos los argumentos de Geertz como si fuesen una especie de continuación no hecha de la filosofía de la cultura del pensador austríaco. Por eso, Bell es capaz de interpretar tesis de Geertz como si fuesen argumentos de Wittgenstein en contra de Frazer<sup>39</sup>.

Los problemas exegéticos son varios. En primer lugar, parece adscribirse una posición geertziana a Wittgenstein y no, como parece más lógico, una posición wittgensteniana a Geertz. En segundo lugar, al aceptar lo primero se usan argumentos de Geertz sobre diversos temas para aplicarlos como críticas de Wittgenstein sobre Frazer u otros; y aunque no tiene por qué ser del todo descabellado —puede tener cierta coherencia en tanto que esos argumentos también pueden ser críticas válidas de Geertz a Frazer—, se olvida el extremo, y este es el tercer punto, de investigar las críticas y posiciones de Geertz hacia Frazer o hacia los temas y autores a los que critica Bell, o el Wittgenstein de Bell. Y en cuarto lugar, olvida, por ese énfasis wittgensteniano, las diversas influencias que también Geertz ha recogido para su teoría de la cultura y que no son meramente wittgenstenianas.

Cierto es que Geertz puede ayudar a interpretar ciertos pasajes de Wittgenstein. Pero obviamente no en el sentido de que sus argumentos pueden ser puestos en boca de Wittgenstein<sup>40</sup>, como continuación o como matriz embrionaria que se ha ido desarrollando, sino en aquel otro de que Geertz, por tener una lectura clara e influyente de Wittgenstein, puede ser un mejor o peor intérprete del pensador austríaco. Lo que no dijo Wittgenstein de la cultura no es lo que dijo Geertz. De la misma forma que es sumamente confuso entender que lo que quiso decir pero no dijo Wittgenstein es lo que recogió con una clarividencia casi beatífica el propio Geertz.

Enrique Anrubia  
 Universidad Cardenal Herrera-CEU  
 Luis Vives 1  
 Alfara del Patriarca. 46115 Valencia  
 enriqueanrubia@terra.es

---

un influencias wittgenstenianas. Cierto es, sin embargo, que puede hacer una lectura de la filosofía de Wittgenstein como una suerte de antropología cultural; para hacerse cargo de lo que nuestro lenguaje es, Wittgenstein acude una y otra vez a la idea de que es como “estar en otros países”, “escuchar lenguas extrañas”, cfr., M. Andronico. “The Philosopher as Anthropologist”. En K. S. Johannessen, T. Nordenstamm et al. *Culture and Value, 13<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg a Wechsel, 1995. pp. 303-6.

<sup>37</sup> Cfr. L. Wittgenstein. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 1992.

<sup>38</sup> H. R. Bell. “Wittgenstein’s Anthropology” p. 304. El pasaje de Geertz al que se refiere es de *The Interpretation...* p. 14, cuyo tema, como se puede entender, no viene al caso, pues no se está cuestionando si realmente lo que está queriendo decir Bell sobre lo que Geertz dice ayuda a interpretar lo que quiere decir Wittgenstein sobre Frazer, sino algo más simple: si el decir que Geertz tiene una influencia wittgensteniana equivale a decir que de tener Wittgenstein una filosofía de la cultura explícita sería la misma que la que Geertz tiene y que, por tanto, la afirmaciones y argumentos del segundo son historiográficamente válidos para ponerlos en boca del primero. Es esto último lo que no parece estar totalmente claro por pura metodología histórica.

<sup>39</sup> Cfr. H. R. Bell. “Wittgenstein’s Anthropology” pp. 303-8.

<sup>40</sup> Después de hacer un análisis únicamente de las tesis de Geertz, es decir, desde el mismo Geertz y no desde la influencia de Wittgenstein en Geertz, dice Bell que el “modelo [de Geertz, de comprensión e interpretación de la propia y de otras culturas], tiene su equivalente en Wittgenstein tal y como veremos ahora”, *ibid.*, p. 308. Puede ser un síntoma de esas influencias la posible correlación de ambas posturas, pero sólo a partir de que haya hecho un análisis acertado de ambos de forma separada. Y, aún así, no sería metodológicamente un prueba como tal.