

La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales

The Philosophy of Ludwig Wittgenstein as a New Proposal
for Anthropology and the Social Sciences

Witold Jacorzynski¹

RESUMEN

Se examina la filosofía del *segundo* Wittgenstein como pertinente para las ciencias sociales. Se analiza la propuesta wittgensteiniana como una propuesta alternativa a dos enfoques, hasta ahora dominantes en la antropología y las ciencias sociales, a saber, el *cientificismo* y el *interpretacionismo*. Se elaboran cinco principios metodológicos que se desprenden de la obra de Wittgenstein como esenciales para las disciplinas sociales: los principios del análisis gramatical; del contexto; del perspectivismo; de la representación perspicua; del antiesencialismo. Finalmente, se argumenta que su aplicación permitirá conocer mejor algunos fenómenos sociales, como los rituales. Se ejemplifica con el ritual del sacrificio humano y el canibalismo entre los mexicas.

PALABRAS CLAVES: Wittgenstein, ciencias sociales, sacrificios humanos.

ABSTRACT

This article examines the philosophy of the second Wittgenstein as it relates to the social sciences. It analyzes Wittgenstein's proposition as an alternative to two approaches, until now dominant in anthropology and the social sciences: scientificism and interpretationism. The author develops five methodological principles deduced from Wittgenstein's work as essential for the social disciplines: the principles of grammatical analysis, of the context, of perspectivism, of intelligible representation, and of anti-essentialism. Finally, he argues that their application will make it possible to better understand certain social phenomena, like rituals, using as an example the ritual of human sacrifice and cannibalism among the Mexicas.

KEY WORDS: Wittgenstein, social sciences, human sacrifices.

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Golfo.



INTRODUCCIÓN

Al hablar sobre una propuesta para las ciencias sociales, asumo que éstas últimas necesitan una propuesta. Algo necesita la propuesta si su autoridad está en jaque, si ya no cumple con el objetivo principal: conocer al ser humano como animal social y su vida en la sociedad. Los enfoques clásicos que pretenden aproximarse al conocimiento antropológico producen paradojas, falsas disyuntivas y confusiones conceptuales. En este texto mostraré un ejemplo de estas confusiones para, posteriormente, presentar seis principios metodológicos que se desprenden de la filosofía del Wittgenstein tardío. Finalmente, argumentaré que la propuesta wittgensteiniana evita los problemas enfrentados por los enfoques clásicos, resuelve las confusiones conceptuales y prepara el terreno para el conocimiento más apropiado del mundo humano.²

ENTRE LA ESPADA DEL CIENTIFICISMO Y LA PARED DEL INTERPRETACIONISMO

Vladimir I. Lenin asumía que todas las filosofías burguesas se dividen en dos bandos: los idealistas y los materialistas. No quiero

² La importancia de Wittgenstein en las ciencias sociales y la filosofía de la ciencia ha sido destacada tanto por sus seguidores Peter Winch (1958;1964); Bloor (1997); Schatzki (1996); Heyes (2003); y James (2004); como indirectamente por sus críticos Gellner (1998); Bhaskar (1979); y Pinker (1994; 1999), entre otros.

sugerir que todos los enfoques de las ciencias sociales se reducen a dos, y sólo dos, ejércitos. Lo que quiero subrayar es únicamente la existencia de dos paradigmas que han dominado las ciencias sociales en el siglo xx y siguen afectando a la comunidad académica. Me refiero a lo que James Clifford llamó la antropología realista y la antropología interpretacionista. Aunque Clifford menciona otros dos paradigmas, a saber, el dialógico y el polifónico, no niega que se trata de dos propuestas nuevas y subalternas que deben competir con los dos primeros en una desigual batalla. Sigamos a Clifford y mencionemos a dos autores que representan a la antropología realista, por un lado, y a la interpretaciónista, por el otro.

El representante más destacado de la antropología realista fue Bronislaw Malinowski. Aunque se le atribuyeran logros importantes en el ámbito de la antropología social, a saber, la observación participante, la idea del trabajo de campo y de la teoría funcionalista, escribió su disertación doctoral en filosofía en el espíritu del segundo positivismo, o el así llamado empirocriticismo, de Ernest Mach y Richard Avenarius. Su método funcionalista fue un anexo a esta filosofía. La antropología era una ciencia empírica cuya tarea más importante era producir hipótesis verificables y falseables sobre la función de diferentes instituciones humanas. Hagamos entonces la reconstrucción de una explicación “científica” que ilustra este procedimiento. El ejemplo refiere a la atrevida hipótesis de Marvin Harris (1927-2001) en relación con los sacrificios humanos y el canibalismo practicado entre los mexicas (Harris, 1977: 97-110). La reconstrucción de la explicación harrisiana podría ser la siguiente:

(Explanandum)

(E). Los aztecas practicaron sacrificios humanos a gran escala.

(Explanans)

Hipótesis 1 (H1). El canibalismo a gran escala contribuye al abastecimiento del ser humano en proteínas animales en condiciones de escasez de otras fuentes de proteínas (hipótesis-ley).

Hipótesis 2 (H2). Los aztecas eran una población que sufría escasez de proteínas animales y carecía de fuentes alternativas de proteínas (afirmación empírica).

Siguiendo el modelo inductivo-deductivo de Hempel, podemos decir que el procedimiento científico debe partir de la formulación de una hipótesis (H1), y transitar a la acumulación de argumentos y evidencias empíricas acerca de las condiciones definidas en la hipótesis que se cumplen en un caso concreto (H2). Este procedimiento debe representarse al final como una explicación, es decir, como un argumento deductivo en el cual las premisas verdaderas contenidas en *explanans* (H1 y H2) nos llevan a una conclusión verdadera abrazada en el *explanandum* (E). En nuestro caso: si H1 y H2, entonces E.

La teoría de Harris cabe dentro de un corpus que el mismo llamó “materialismo cultural”, el cual justifica la propuesta teórica contenida en H1:³ lo que determina la vida social y religiosa de un pueblo es la manera en que los seres humanos resuelven el problema del abastecimiento de proteínas y, en consecuencia, el problema de su sobrevivencia. Harris argumenta que las hipótesis materialistas deben cumplir con los criterios de cientificidad, es decir, deben ser: a) predictivas (o retrodictivas); b) verificables (o falseables); c) parsimoniosas; d) de gran alcance; y e) integrables con otras teorías en un corpus coherente (Harris 1987:107). Según el autor, la hipótesis inicial H1 cumple con estos criterios en grado aceptable. El enfoque de Harris es de tipo “etic” en doble sentido: en primer lugar, “etic” se refiere a lo que los mexicas *hacían* en detrimento de lo que *pensaban que hacían*. Y en segundo lugar, “etic” alude al punto de vista del analista cuya descripción y análisis puede explicar la realidad de mejor manera que, incluso, las más iluminadas teorías nativas.

³ Los dos principios que deben guiar las teorías materialistas son los siguientes: 1) la optimización del costo-beneficio de la satisfacción de las necesidades biológicas (*biogram needs*), que determinan probabilísticamente (seleccionan) cambios en la infraestructura conductual de tipo ético; y 2) los cambios en la infraestructura conductual probabilísticamente determinan (seleccionan) cambios en el resto del sistema sociocultural (Harris, 1987: 110-111).

Harris no es el único científicista en el mundo, pero sí es un científicista fiel y engreído. En contra de su enfoque se puede argumentar de la siguiente manera: lo que le interesa al analista social no es tanto *explicar* las costumbres nativas, sino *comprenderlas*. La comprensión no se alcanza a través de las hipótesis empíricas, sino a través de las interpretaciones de los significados que dichas costumbres poseen para los miembros de las sociedades ajenas.

El representante paradigmático de este nuevo enfoque interpretacionista fue Clifford Geertz. Es precisamente a partir de la definición de la cultura que Geertz argumenta en favor de la tesis interpretacionista: “El concepto de cultura es esencialmente un concepto semiótico, ya que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido; considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1987: 25) Las significaciones se pueden entender como significados de los símbolos. Como lo dice Jacques Galinier: “Un objeto no adquiere sentido sino en el seno de concatenaciones simbólicas [...]” (Galinier, 2009: 145). De esta manera, el autor busca el sentido de los sacrificios humanos y el canibalismo en términos de un juego entre el psicoanálisis y la visión esotérica de los chamanes. La lógica sacrificial resulta, en última instancia, un residuo de “visión organicista del mundo”, la presencia de la muerte, “el tiempo cíclico”, etcétera.

Ahora bien, si la antropología es una disciplina hermenéutica, el modelo inductivo-deductivo de Hempel es de poca utilidad. ¿Qué sucede si intentamos darle a nuestras interpretaciones la forma deductiva? Un ejemplo sirve como advertencia:

Kepler sabía que: *a)* todos los planetas giran en elipse; *b)* Uranio es un planeta; *ergo c)* Kepler sabía que Uranio giraba en elipse. A primera vista, el razonamiento parece deductivo. No obstante, aunque las dos premisas sean verdaderas, la conclusión es falsa. Uranio fue descubierto por Herschel en 1781, 140 años después de la muerte de Kepler (Hiz, 1994: 33). El carácter deductivo podría salvarse

únicamente si en la premisa mayor *a*) aparecieran los términos psicológicos de tipo “emic” (es decir: Kepler *creía, sabía, pensaba, estaba consciente*, etcétera). Sin embargo, los interpretacionistas como Geertz rara vez se limitan a la reconstrucción del punto de vista del nativo. La famosa “descripción densa” (*thick description*) de la pelea de gallos en Bali elaborada por Geertz ofrece una síntesis de las descripciones nativas y de las interpretaciones del autor. Los posmodernos sucesores de Geertz le dieron a la antropología un giro todavía más subjetivista. Renato Rosaldo basaba sus explicaciones de las costumbres ilongotes en sus propias experiencias personales, lo que paradójicamente lo condujo a aceptar nuevamente el lenguaje “etic”, ésta vez no en forma de una teoría objetivista, sino en forma de introspección (Rosaldo, 1991).

Las disyuntivas entre los dos enfoques parecen irremediables: o bien las hipótesis empíricas; o las interpretaciones subjetivas del analista entretejidas con las explicaciones nativas; o el punto de vista del analista “etic”; o la perspectiva del nativo “emic”; o la superficial elegancia de la presentación de datos en forma de los argumentos deductivos; o la profunda oscuridad de un ensayo denso; o un lenguaje denotativo-extensional; o un lenguaje connotativo-intensional, etcétera.⁴ Tras estos dilemas metodológicos vienen los dilemas de carácter moral y político desencadenados por un comentario de Geertz, según el cual los antropólogos africanistas escriben para otros africanistas, no para los africanos. Las confusiones morales, la autoculpabilidad de los discípulos posmodernos de Geertz —quienes se retractan de usar el lenguaje del colonizador—; la crítica de las relaciones del poder latentes que corrompen la colaboración entre el analista y el nativo; y el papel sospechoso de las antropologías

⁴ La intensionalidad del lenguaje *r* (de *intensio* lat. = contenido) consiste en que éste contiene enunciados cuyo valor lógico no depende únicamente de lo que denotan, sino de lo que connotan (*x* sabe, cree, memoriza, estima, percibe, etcétera, que *p*). *r* es intensional si no es extensional, es decir, que no es verdad que la denotación de *r* depende de la denotación de los términos primordiales de los cuales consta la expresión compleja.

imperialistas frente a las antropologías periféricas colman el vaso de las amarguras.

UNA NUEVA PROPUESTA METODOLÓGICA WITTGENSTEINIANA

Los antropólogos tropiezan con un nuevo dilema: o bien beberán el vaso y sufrirán la resaca, o bien buscarán alternativas viables. Creo que estas últimas las podemos construir a partir de la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein, el legendario pensador austriaco. En esta parte me dedicaré a analizar cinco principios metodológicos que pueden derivarse de esta filosofía.

EL PRINCIPIO DEL ANÁLISIS GRAMATICAL

El paso de *Tractatus Lógico-Philosophicus* a las *Investigaciones filosóficas* lo describió bellamente el mismo Wittgenstein como un paso del terreno helado de la lógica a un terreno áspero de los usos contextuales de las palabras y las expresiones del lenguaje natural: “Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y, así, las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta a terreno áspero!” (Wittgenstein, 1988: 107; en adelante IF). Las paradojas, los enredos lingüísticos, son la mejor prueba de que los “problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta” (IF: 38).⁵ La diferencia entre

⁵ Lo que interesa ahora a Wittgenstein no es la manera de representar el mundo a través de las proposiciones, sino lo que se puede decir con y sin sentido en diferentes campos del lenguaje. Recordemos las famosas paradojas de Wittgenstein sobre la gramática de donar: “¿Por qué no puede mi mano derecha donar dinero a mi mano izquierda?” (IF: 268); o bien sobre la gramática de “creer”: “El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana?” (IF: 409). D. Z. Phillips contribuyó, más que nadie, al análisis de la gramática del lenguaje religioso: “Así como uno puede decir, ‘mi amigo me perdona, pero yo no puedo perdonarme a mí mismo’, no podemos decir: ‘Dios me perdona, pero yo no puedo perdonarme a mí mismo’, en por lo menos uno de los contextos. Uno puede también

días hábiles y festivos en esta metáfora corresponde a una sutil diferencia entre la gramática superficial y la profunda. Lo que se puede decir de acuerdo con las reglas gramaticales de un idioma no implica lo que se dirá con sentido. “Estamos en lucha con el lenguaje” (Wittgenstein, 2004: 57; en adelante *cv*). El sentido de las palabras, enunciados y signos, en general, no consiste en lo que éstos representan o denotan, sino en cómo se usan en diferentes situaciones o juegos de lenguaje, es decir, el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (IF: 7).

A los ejemplos de los juegos de lenguaje pertenecen actividades simples y complejas como dar órdenes y actuar siguiendo órdenes; describir un objeto por su apariencia o por sus medidas; fabricar un objeto de acuerdo con una descripción; relatar un suceso; hacer conjeturas sobre el suceso; formar y comprobar una hipótesis; presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas; inventar una historia, y leerla; actuar en teatro; cantar a coro; adivinar acertijos; hacer un chiste, y contarlo; resolver un problema de aritmética aplicada; traducir de un lenguaje a otro; suplicar; agradecer; maldecir; saludar, rezar (IF: 23); relatar sueños (IF, t. II: 427); coronar a un rey (IF, t. II: 517); o simplemente jugar los juegos de tablero, de cartas, de pelota, de lucha, de ajedrez, de tenis, de correr, etcétera (IF: 67).

Los juegos de lenguaje no son átomos que existen independientemente en un espacio social. Forman una constelación dinámica. La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una *forma de vida* (IF: 23). Para enseñarnos qué es el lenguaje, Wittgenstein ofrece tres metáforas poderosas. El lenguaje se parece a las “herramientas en una caja”, cuyas diversas funciones se asemejan a las funciones de las palabras (IF: 11); a una “cabina de una locomotora” con sus diferentes manubrios, que pueden usarse de maneras distintas (IF: 12); a una “vieja ciudad” con su centro y sus suburbios, que aún no está acabada ni completa (IF: 18). Los juegos de lenguaje como parte de la ciudad tienen su historia, aunque

maldecir a otra persona considerando su vida como significativa, mientras que maldecir a Dios sería maldecir el día en que uno nació” (Phillips, 1986: 25).

ésta no puede medirse con las fechas del calendario: “[...] nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (IF: 23).

El paso de las *Investigaciones filosóficas* a la obra *Sobre la certeza* no disolvía las asperezas del lenguaje, sólo cambiaba el rumbo por el cual se camina. La atención de Wittgenstein, a partir de los años treinta y, sobre todo, al final de su vida, la atrajeron los juegos de lenguaje con la palabra “saber”. Fue entonces cuando Wittgenstein descubrió las proposiciones gramaticales, la “mitología” sobre la cual se levanta todo nuestro conocimiento, nuestro saber. El lenguaje se parece, ahora, a un río cuyas proposiciones funcionan, o bien como su canal, o bien como el flujo del agua (Wittgenstein, 1997a: 96; en adelante sc). Las proposiciones gramaticales forman una “mitología”, o una visión del mundo (*Weltbild*), que sirve como criterio del sentido para las proposiciones significativas. Esta relación puede cambiar con el tiempo: “La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra” (sc: 97). El análisis gramatical introduce en la arena de las ciencias sociales un análisis nuevo, el conductual-pragmático, que consiste en ofrecer respuestas a las preguntas de tipo *¿qué hacen?*; *¿qué reglas siguen en el juego?*; *¿cómo se relaciona el juego de lenguaje jugado con otros juegos de lenguaje existentes en el espacio de una forma de vida?* Y, finalmente, *¿cuáles son las reglas del sentido que sirven como fundamento para producir el conocimiento acerca del mundo?*

Con el análisis gramatical Wittgenstein hace dos contribuciones importantes a la antropología social. En primer lugar, utiliza la antropología “especulativa” para comprender mejor nuestra propia gramática: “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 *objetivamente*” (CV: 199). En segundo, descubre la gramática de los pueblos ajenos descritos por

Frazer. A lo largo de su obra madura, Wittgenstein a menudo utiliza el argumento de “otras tribus”, a saber, nos invita a pensar “un fenómeno del comportamiento humano que no entendemos” (IF, t. II: 511). Podrían existir algunos seres extraños que continuarían la serie +2 después de 1,000 de la siguiente manera: 1004, 1008, etcétera (IF: 185); otros comprarían y venderían madera de acuerdo con el área que cubren los montones de diferentes y discrecionales alturas, y no de acuerdo a sus volúmenes (Wittgenstein, 1987, t. I: 149-151; en adelante OFM); y también estarían aquellos que jugarían ajedrez de otra manera que nosotros, a saber, “con preferencia de dar gritos y patadas con los pies” (IF: 200).

Este “enfoque etnológico” permite alcanzar un sano grado de distanciamiento, lo que permite dirigir nuestra investigación a las “*posibilidades* de los fenómenos” (IF: 90). Como lo observa Carolina Scotto, siguiendo a Mays, la invención de otras tribus o de formas de vidas animales es parte del “método de la *antropología especulativa*” que nos muestra que las reglas que seguimos podrían ser muy distintas, o que podríamos seguir la misma regla de maneras diferentes (Scotto, 2009: 223). Imaginar otras tribus resulta ser una *inversión en negativo* de lo que constituye *nuestra* imagen del mundo que se pretende conocer. Gracias a este ejercicio abandonamos temporalmente nuestra tierra firme para conocerla mejor: al final nos percatamos de que la nuestra es una isla entre otras islas y no una *pangea*.

En segundo lugar, el “enfoque etnológico” consiste en describir desde una *antropología realista* de otras gramáticas, de otros juegos de lenguaje, de otras formas de vida (Jacorzynski, 2010). El punto arquimídeo para reconocer, describir y analizar las diferencias reside en “un espíritu humano común”, juegos de lenguaje y experiencias humanas compartidos, los cuales se sitúan en el centro más antiguo de la ciudad del lenguaje. En el estudio de las prácticas exóticas *existentes* se trata de combinar la objetividad de la descripción con la subjetividad de las proyecciones de las experiencias humanas del etnógrafo hacia el material reunido. El punto de vista del “espíritu humano” no sólo no necesita distorsionar la descripción externa, sino que vuelve posible la comprensión

de las prácticas ajenas. A la parte descriptiva le “falta aún una parte de la observación, aquella que conecte esta imagen con nuestros propios sentimientos y pensamientos. Esta parte da a la observación su profundidad” (Wittgenstein, 1985: 35; en adelante CRD) Para entender costumbres como los sacrificios humanos, el analista no puede prescindir de lo “profundo” y lo “siniestro”:

¿De dónde viene, en suma, lo profundo y siniestro de los sacrificios humanos?; ¿serán, pues, sólo los sufrimientos de la víctima los que nos impresionan? Enfermedades de todo tipo, asociadas con igual sufrimiento, no nos producen sin embargo esta impresión. No, lo profundo y siniestro no son obvios cuando sólo sabemos la historia de la acción externa, sino que nosotros los introducimos nuevamente, a partir de una experiencia interna (CRD: 41).

Wittgenstein llega a descubrir la gramática que subyace tanto en la magia de la religión de los pueblos descritos por Frazer como en los juegos de lenguaje religiosos de la cultura occidental. Frazer considera a la magia como una falsa física y nos hace ver en los mitos y rituales hipótesis erróneas acerca del mundo. Aunque si los salvajes cometieran errores en la magia, cometerían los mismos errores en otras esferas de la vida. Y, sin embargo, los “salvajes” resultan ser tan buenos ingenieros, constructores y arquitectos como los occidentales. “El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo perfora con arma blanca su imagen, construye su cabaña realmente de madera y talla su arco conforme a las reglas de la técnica y no en efígie” (CRD: 15).

La gramática de los rituales mágicos y religiosos es otra que la que ha soñado Frazer en su racionalidad eurocéntrica. “Crear en algo” es hacer lo mismo que “invocar algo” en una forma más sofisticada. Las creencias religiosas no describen nada; expresan más bien las experiencias o sentimientos religiosos, como el ritual de quemar o besar la efígie del amado: “Quemar en efígie. Besar la imagen del amado. *Naturalmente* que esto *no* se basa en la creencia, en un efecto determinado sobre el objeto representado por la imagen. Lo que se propone es una satisfacción y la obtiene. O más bien, no se propone nada; actuamos así y entonces nos sentimos satisfechos” (CRD: 15).

PRINCIPIO DEL CONTEXTO

Como dijo Kierkegaard: es mejor perderse en la pasión que perder la pasión. Con Wittgenstein podríamos decir: es mejor perderse en el contexto que perder el contexto.

En la obra tardía de Wittgenstein, el contexto no puede definirse de manera precisa. En algunas situaciones el contexto se refiere a las conexiones entre diferentes elementos que el analista puede sacar a relucir; en otras consiste en denominar el entorno real de las acciones.⁶ La imagen para el contexto la encontramos en *Teppich*, la alfombra o el tejido (Wittgenstein, 1997b: 568; en adelante z). Esta analogía corresponde a la etimología de la palabra: el verbo latino *contexere* significa “tejer juntos”, de *con* (juntos) más *texere* (tejer). El tejido está compuesto de diferentes hilos que están tejidos juntos pero, ¿qué es lo que se teje juntos en la vida social?; ¿y quién lo teje?

Wittgenstein critica la postura tradicional, según la cual las palabras tienen significado en función de cómo se las entiende. ¿Qué significa entender una palabra? A primera vista, las puedo entender una por una. Wittgenstein se aproxima a la postura tradicional del significado al inventar una metáfora: la palabra tiene un rostro: “Cada palabra –quisiéramos decir– puede ciertamente tener un carácter distinto en distintos contextos, pero siempre tiene un único carácter, un único rostro. Éste nos mira. Pero también un rostro *pintado* nos mira. ¿Estás seguro de que hay un único sentimiento del ‘sí’ y no quizá varios?” Luego pregunta Wittgenstein a su *alter ego*, el filósofo tradicional: “¿Has intentado proferir la palabra en contextos muy diversos? Por ejemplo, cuando en ella está el acento principal de la oración, y cuando está en la palabra siguiente [...]” (IF, t. II: 423-425).

Las oraciones más largas comparten el destino de las palabras. Wittgenstein nos ofrece un ejemplo de una oración total-

⁶ Al contexto le corresponden tres conceptos en alemán y no uno: *die Umgebung*, el entorno (IF: 583; CRD: 43); *Zusammenhang*, usado también en plural *Zusammenhaenge*, las conexiones (IF, t., II: 423, 435, 485, 497, 686; sc: 349, 469, 533); y *Umstaende*, las circunstancias, los criterios (IF, t., I: 117, 164, 206, 349, 441, 443, 539, 607; y t. II: 425).

mente aislada: “Después de haber dicho esto, la dejó como en el día anterior”. ¿Entendemos la oración anterior?

Si aparece ahí, aislada –responde Wittgenstein–, entonces yo diría que no sé de qué trata. No obstante, yo sabría cómo se podría usar esta oración; yo mismo podría inventar un contexto para ella. (Toda una serie de caminos bien conocidos conducen de estas palabras hacia todas las direcciones) (IF, t. II: 525).

En esta ocasión, el contexto para la oración podría ser una narrativa entendida como un juego de lenguaje. Poder inventar el contexto para esta oración es tejer una narración según las siguientes preguntas: *¿qué fue lo que se le dijo a ella?*; *¿quién se lo dijo?*; *¿quién es ella?*; *¿por qué él la volvió a dejar como en el día anterior?* La oración sin el contexto es una oración incompleta; es, lo que podríamos llamar, una oración abierta al significado. Nos damos cuenta de un hecho bastante incómodo: hay situaciones en las cuales la oración *abierta al significado* puede completarse de muchas maneras.⁷

Aunque el ejemplo mencionado arriba sugiera que el contexto de una oración puede construirse en el marco de un cierto juego de lenguaje, no es posible predecir de antemano todos los factores que contribuyen al sentido de una expresión o acción:

Describir mi estado anímico (el de miedo, por ejemplo); eso lo hago en un determinado contexto. (Así como una determinada acción sólo es un experimento en un determinado contexto). ¿Es, pues, tan asombroso que yo use la misma expresión en juegos diversos?; ¿y a veces también, por así decirlo, entre los juegos? (IF, t. II: 435-437).

¿Ahora bien, qué entiende Wittgenstein por *entre los juegos*? “Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras ‘tengo miedo’ podrían estar más próximas o más alejadas de un grito” (IF, t. II: 437). La expresión *Art Zusammenhang*, género de contexto, sugiere que hay otros tipos de contextos que permiten identificar

⁷ Este es el caso de los problemas planteados por la arqueología o la historia. La reconstrucción de los hechos es necesariamente indeterminada y arbitraria, puesto que carecemos de pruebas acerca del estado de cosas en cuestión.

los juegos de lenguaje jugados, como por ejemplo, la ocurrencia de ciertas situaciones, las secuencias temporales, las experiencias personales.

Hasta ahora hemos argumentado que las palabras y las oraciones aisladas están abiertas al significado y deben entenderse en ciertos contextos, siendo algunos de ellos juegos de lenguaje determinados. Pero, ¿cuál es el contexto para los mismos juegos de lenguaje? La pregunta sugiere que algunos juegos de lenguaje también están abiertos al significado. El flujo de vida no corre al azar; obedece, más bien, al molde de una forma de vida determinada. Ciertos juegos de lenguaje, por ejemplo los científicos o los religiosos, requieren de un cierto molde. Sin este molde no pueden subsistir, tal como la llama no puede encenderse sin el oxígeno. Como lo mostró D. Z. Phillips, sin conocer la forma de vida ni los cambios en el seno de ésta, no podemos sacar ninguna conclusión acerca de la presencia o la ausencia de ciertas proposiciones gramaticales o de los juegos de lenguaje. Phillips observó que ni las prácticas religiosas ni el amor podrían existir en un *Brave New World* descrito por Huxley. ¿Por qué no? En *Brave New World* se torna carente de sentido la noción de responsabilidad. “En tal sociedad, uno puede notar inmediatamente cómo la noción de Dios visto como el Juez supremo también carecería del sentido” (Phillips, 1986: 17). Los ejemplos pueden multiplicarse, pero la idea que los subyace queda clara. Las preguntas por el significado de x aparecen cuando x está abierto al significado. Para entender algo que está abierto al significado es imprescindible descubrir (o construir) un contexto para x .

EL PRINCIPIO DEL PERSPECTIVISMO

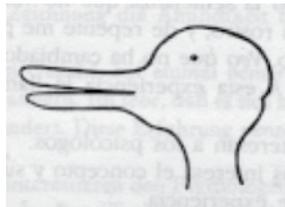
Las actividades y prácticas humanas, es decir, los juegos de lenguaje, simples o complejos, exigen la presencia de los jugadores. El papel del sujeto en los textos del *primero* y el *segundo* Wittgenstein sigue siendo un reto para los estudiosos (Neumer, 2000; Defez i Martín, 2010). Como he argumentado en otro lugar,

el concepto de perspectiva, y otras nociones emparentadas con éste, introduce al análisis wittgensteiniano la subjetividad de los jugadores.⁸

El parentesco entre las expresiones “Me lo imagino como...”, “Lo considero como...”, “Lo veo como...”, “Lo represento como...”, “Lo pienso como...”, etcétera, se adquiere gracias a que la manera de ver el mundo involucra el pensamiento y la visión del mundo. Como lo mostró Stephen Mulhall, la importancia de la perspectiva radica en la conexión entre los conceptos “ver un aspecto”, “vivir el significado de una palabra” y tomar la actitud “hacia el alma” (Mulhall, 1993: 196). La ceguera hacia estos aspectos desencadena la ceguera en la comprensión de los significados y una falla en la conducta, que consiste en dejar afuera la “individualidad” de la persona (Mulhall, 1993: 83). Veamos algunos usos de la perspectiva procedentes de distintos textos wittgensteinianos.

El problema de la perspectiva en la percepción aparece en el famoso ejemplo de los dibujos de múltiples aspectos, como el pato-conejo.

FIGURA 1
CABEZA PATO-CONEJO



⁸ A los conceptos emparentados con perspectiva pertenecen *Aussicht* (CRD: 31); visión (*Anschauung*) (cv: 356); punto de vista (*Standpunkt*) (CRD: 51; cv: 198, 199); aspecto fructíferamente nuevo (*fruchtbares neues Aspekt*) (cv: 97); estilo, *Stil* (cv: 22, 197, 215, 298, 349, 450; y z: 712); a veces, incluso, *Weltanschauung*, visión del mundo (CRD: 61) y *Weltbild*, imagen del mundo (sc: 93-97, 162, 167, 233, 262). En ciertas ocasiones Wittgenstein habla de diferentes maneras de ver el mundo sin usar la palabra “perspectiva” y recurre al concepto de imaginación (*Vorstellung*) (IF: 59) o mundo de imaginación (*Vorstellungswelt*) (IF: 402).

Lo que cambia ante nuestros ojos no es la figura; ésta, pues, permanece inmóvil. La vemos diferente, una vez como “pato” y otra vez como “conejo” porque “caemos en la cuenta” de un cierto “aspecto” de la figura. Cuando “caemos en la cuenta de un aspecto” nuevo cambia nuestra “perspectiva”; vemos la figura *como* otra cosa. Lo que antes veíamos *como* orejas de un conejo, lo vemos ahora *como* pico de un pato. Nuestra manera de ver es “fulgurante”. El cambio es posible gracias a que “van juntas ciertas partes de la figura que antes no iban juntas” (IF, t., II: 477). En la vida diaria la figura de “ver como” se aplica muy rara vez. Nuestro ver es, más bien, “continuo”. Cuando vemos “continuo” la figura representa siempre una y la misma cosa, y corresponde a ciertas expresiones en el lenguaje como “veo un pato”, o “veo un conejo”, pero no “lo veo *como* un conejo”. La figura cabeza-pato-conejo sugiere que “ver continuo” se refiere a lo que es el objeto de nuestra vivencia visual inmediata anclada en nuestras prácticas cotidianas, mientras que “ver como” se refiere al cambio del aspecto en una situación no-convencional: “Decir: ‘Ahora veo esto como...’ hubiera tenido para mí tan poco sentido como decir al ver un cuchillo y un tenedor: ‘Ahora veo esto como un cuchillo y un tenedor’ ” (IF, t. II: 449).

La posibilidad de “ver como” Wittgenstein nota una diferencia entre el sentido de ver y otros sentidos: “No consideramos el ojo humano como un receptor: en efecto, no parece recibir algo sino enviarlo. El oído recibe; el ojo ve (arroja miradas, refulge, resplandece, alumbrá). Con los ojos se puede aterrorizar, pero no con el oído o la nariz. Cuando ves el ojo, miras algo que surge de él. Ves la mirada del ojo” (z: 222). Este argumento es ingenioso: sigue la misión kantiana de mostrar que la percepción tiene sus formas *a priori*, que no es pasiva sino activa, a saber, que se vuelve una apercepción, una proyección y una imposición de la experiencia del sujeto sobre el material observado. Cómo lo resalta Joachim Schulte, las miradas fulgurantes, en oposición al *ver continuo*, expresan una experiencia personal genuina (Schulte, 2000: 57).

El otro uso de la perspectiva que Wittgenstein analiza en su “Conferencia sobre ética” (*Lecture on Ethics*) de 1929 se refiere al análisis del lenguaje religioso *versus* el científico. Uno puede ver los fenómenos desde la perspectiva científica, mientras que el otro desde la perspectiva religiosa. Wittgenstein ofrece un ejemplo inquietante: “Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esta sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar” (Wittgenstein, 1990: 42; en adelante CE). Siguiendo este ejemplo detectamos por lo menos tres perspectivas posibles desde las cuales podemos ver lo extraordinario: “Tan pronto como nos hubiéramos repuesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría sería buscar un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuera porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección” (CE: 42). Esta perspectiva elimina el milagro: “¿Dónde estaría, entonces, el milagro?” (CE: 42). Otro podría argumentar que lo que vimos es un milagro, y milagro es algo que todavía “no ha sido explicado por la ciencia” (CE: 42). En este caso, “milagro” no está usado en el sentido absoluto, sino en el relativo: “La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro” (CE: 42). No obstante, si alguien viera en lo ocurrido un milagro y no un hecho físico extraño, su actitud sería genuinamente religiosa.

A las perspectivas religiosas se contraponen las perspectivas científicas. Éstas últimas constituyen otro tipo de experiencia, la que no capta ningún problema “grande, esencial” (cv: 47). En este campo, como en la religión, las perspectivas se multiplican: unas representan las maneras de *ver continuo*, mientras que otras rompen con ellas y proponen un cambio de aspecto. Las nuevas teorías de las ciencias no destacan por ser más verdaderas que las teorías tradicionales. Si destacan por algo es por mirar un aspecto nuevo de los fenómenos, por ser más “perspicuas”: “El verdadero mérito de un Copérnico o de un Darwin no fue el descubrimiento de una teoría verdadera, sino de un aspecto fructíferamente nuevo” (cv: 97). En otras ramas de la ciencia, por ejemplo en la psiquiatría, el concepto de *ver como* juega el mismo

papel decisivo. Las diferencias entre corrientes no se reducen a producir teorías verídicas o probabilísticas sobre el ser humano, sino a proponer una nueva manera de ver las enfermedades mentales. Wittgenstein escribió lo siguiente en 1946, es decir, cuando nadie siquiera pudo soñar sobre la revolución antipsiquiátrica: “La locura no debe verse como enfermedad. ¿Por qué no considerarla como un cambio del carácter repentino, o *más o menos* repentino” (cv: 306). En vez de representar a un imbécil “bajo la imagen del degenerado, del esencialmente incompleto, por decirlo así, del andrajoso”, “bajo la imagen del desorden”, deberíamos verlo bajo el “orden primitivo”; este modo de ver no sería más verdadero, sino “mucho más fructífero” (z: 371- 373).

La introducción de la perspectiva en las ciencias sociales nos invita a considerar como relevantes las experiencias de los jugadores correspondientes a los juegos de lenguaje, a tomar seriamente su manera de ver las cosas. Nos permite librar de la presencia de una sola meta narrativa producida por un autor omnisciente y hegemónico. Una de las consecuencias importantes del perspectivismo wittgensteiniano es la conclusión de que la descripción de lo visto depende de la perspectiva del descriptor:

El concepto “ver” produce una impresión confusa. Bien, es que es confuso. –Veo el paisaje; mi mirada vaga por él, veo toda clase de movimientos claros y no claros; en *esto* me fijo claramente, en *aquello* sólo de manera muy confusa. ¡Cuán fragmentario se nos puede aparecer lo que vemos! Y ahora fíjate en lo que significa “descripción de lo visto”. –Pero esto es justamente lo que se llama una descripción de lo visto. No hay *un caso genuino*, regular, de una descripción así [...] en que lo restante justamente aún es vago, requiere todavía de aclaración, o simplemente hay que barrerlo a un lado como basura (IF, t. II: 459).

Como no es posible ver al mismo tiempo al conejo y al pato en el dibujo del pato-conejo, tampoco es posible ofrecer la descripción que juntaría todas las perspectivas posibles. Todas las descripciones son aspectuales y, en este sentido, parciales.

EL PRINCIPIO DE LA REPRESENTACIÓN PERSPICUA

El concepto de la representación perspicua se nos aparece en diferentes contextos en la obra de Wittgenstein. En las *Observaciones filosóficas*, por ejemplo, Wittgenstein habla sobre representaciones del espacio de colores en una imagen del octaedro, con los colores puros en los vértices, y observa que tal representación es *a priori*, gramática, es decir, no se establece a partir de ningún experimento. “La representación a la que da lugar el octaedro es una representación perspicua de las reglas gramaticales”, y agrega: “El principal problema con nuestra gramática es que no tenemos una representación perspicua de ella” (Wittgenstein, 1997c: 42; en adelante OF). En las *Investigaciones filosóficas* el concepto aparece nuevamente en el mismo contexto: “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras. [...] A nuestra gramática le falta visión sinóptica” (IF: 122).⁹

En un texto surgido de algunas notas halladas después de la muerte de Wittgenstein, el escrito que se conoce como *Bemerkungen über Frazers “Golden Boug” (Comentarios sobre la Rama Dorada)* encontramos la descripción de la “representación perspicua” en relación con los rituales y mitos descritos por Frazer:

El concepto de presentación perspicua es para nosotros de fundamental importancia. Designa nuestra forma de presentación, la manera como vemos las cosas. (Un tipo de “*Weltanschauung*” que aparentemente es típico de nuestro tiempo: Oswald Spengler). Esta presentación perspicua hace posible la comprensión, la cual consiste precisamente en que “percibimos las conexiones”. De ahí la importancia de encontrar *eslabones intermedios* (CRD: 25-26).

Ahora bien, el otro paso que da Wittgenstein en esta obra no nos debe confundir. Así como no hay un caso genuino de representación perspicua, nuestro objeto de estudio no es un único fenó-

⁹ En este lugar no concuerdo con la traducción de García Suárez y Moulines de *Uebersichtliche Darstellung* como representación sinóptica. En la traducción inglesa se usa el término *perspicuous representation*. Esta fue la traducción que Wittgenstein utilizaba mientras discutía sus textos manuscritos con Malcolm y otros discípulos.

meno. Somos conscientes de que en este momento uno debe presentar nuevos argumentos para dar preferencia a una representación perspicua sobre otra. Wittgenstein utiliza la palabra *übersichtlich* en contextos y disciplinas muy diferentes, incluyendo la lógica y las matemáticas (IF: 5, 92, 122, 125 y 132). En el caso de la antropología, Wittgenstein opone el método morfológico de Goethe a “la explicación histórica” o “la explicación como una hipótesis del desarrollo” con la que Frazer analiza los rituales y comportamientos de los “salvajes”, y añade que el primero es más perspicuo que el segundo. Los “eslabones intermedios”, por tanto, no se refieren a diferentes etapas históricas en la formación de un cierto fenómeno, sino más bien a las estructuras imaginadas que nos permiten entender lo común y lo diferente en distintos comportamientos humanos. La diferencia es sutil pero importante:

Pero en este caso un eslabón intermedio hipotético sólo debe servir para dirigir la atención a la semejanza, a la conexión entre los *hechos*. Así como se puede ilustrar la relación interna del círculo con la elipse mediante la transformación gradual de una elipse en un círculo; *pero no afirmar que de hecho, históricamente, una determinada elipse haya surgido de un círculo* (hipótesis del desarrollo), sino sólo para agudizar nuestra mirada para percibir una conexión formal (CRD: 27).

Podría pensarse con Hans-Johann Glock que Wittgenstein trató los dos métodos como excluyentes, y que injustamente descartó la “hipótesis del desarrollo” en favor de la “conexión formal” (Glock, 1996: 35). En ciertos casos, la explicación histórica no nos puede acercar a la comprensión profunda del fenómeno que nos interesa: “Toda explicación es una hipótesis (*Erklärung*). Pero a quien intranquiliza el amor, una explicación hipotética le ayudará poco. No lo tranquilizará” (CRD: 13). A Frazer el amor no lo intranquiliza en un doble sentido. En primer lugar porque piensa que los rituales y mitos siniestros de los nativos expresan las hipótesis o explicaciones acerca del mundo; en segundo lugar porque él mismo hace una explicación acerca de sus supuestas explicaciones de los “salvajes”.

PRINCIPIO DEL ANTIESENCIALISMO

¿Qué es lo que comparten todos los sacrificios mesoamericanos? Esta pregunta se une a la siguiente: ¿qué es lo que comparten todos los edificios de nuestra ciudad? Alguien podría empezar en este momento una ardua labor de buscar el tronco común de los elementos del conjunto investigado, como son los mitos o rituales, y entre estos últimos los sacrificios humanos. En el párrafo 66 de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein explica por qué no se puede definir de manera exacta el término “juegos de lenguaje”. Empieza con una invitación a pensar de manera esencialista: “Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos ‘juegos’. Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etcétera. ¿Qué hay común a todos ellos?” (IF: 66):

—No digas: “Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos ‘juego’ ” [...] sino mira si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: “¡No pienses, sino mira!” Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden. [...] ¿Son todos ellos “entretenidos”? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay un ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: aquí existe el elemento del entretenimiento, ¡pero cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así otros muchos grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen.

Y el resultado de este examen reza así: vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle (IF: 66).

No es posible dar ninguna definición exacta del “juego”. Podríamos argumentar, por ejemplo, siguiendo a Huizinga, que la actividad de

jugar es co-sustancial con la vida humana. *Homo sapiens* es a la vez *Homo ludens*. ¿Pero cómo definir al hombre?

Por “definición” entiende Wittgenstein una definición clásica: *Definitio fit per genus proximum et differentia specifica* (la definición se crea a través del género próximo y de la diferencia específica). En la tradición escolástica la definición del hombre es la siguiente: *Homo est animal rationale*, “el hombre es un animal racional”, donde *homo* es *definiendum*, o sea el término definido, *animal* es género próximo, y *rationale* es *differentia specifica*, es decir, la característica que diferencia al hombre de otros animales. La definición clásica sirve para proporcionar la esencia del ente determinado en el *definiendum*.

La tradición esencialista subyace aún en la obra antropológica. El procedimiento “estándar” consiste en definir el objeto de estudio para proceder con la investigación acerca del objeto definido. De esta manera, la red de la definición no pesca todos los peces, sino únicamente los que pasan por los huecos de la red tejida por el analista-pescador. Ofrezcamos aquí un ejemplo en la materia que nos interesa. Yolotl González Torres, al inicio de su libro sobre el sacrificio humano entre los mexicas, lo define como un acto religioso que cumple con las siguientes características: es un acto que consiste en “abstenerse de algo”, muestra un interés (la autora no cree en que exista “sacrificio desinteresado”), e implica la creencia en “un ser o fuerza sobrenatural” (González Torres, 2006: 25-26). Esta última característica se vuelve, además, la diferencia específica de los rituales religiosos: “Cabría definir aquí la religión como la creencia en lo sobrenatural” (González Torres, 2006: 26). Ahora bien, ¿qué es lo que se gana al aceptar dichas definiciones?; ¿la seguridad que se estudiarán ciertos ritos y no otros?; ¿cuál es el precio que se paga por dicha seguridad?; ¿qué es lo que se pierde al aceptar las definiciones rígidas?¹⁰

¹⁰ Esta definición acarrea problemas conceptuales, lógicos y metodológicos serios. En primer lugar, se excluyen de las religiones las prácticas que no se basan en la creencia en seres sobrenaturales, por ejemplo, el budismo. En segundo lugar, ¿cuáles son los criterios metodológicos utilizados para distinguir entre una postura interesada y una postura desinteresada? Acaso no tenía el carácter religioso el sacrificio de Isaac planeado por parte de su padre, Abraham?; ¿qué interés podía tener Abraham en

Wittgenstein trata de establecer condiciones menos restringidas bajo las cuales una cosa se parece a la otra. A primera vista, la relación de la semejanza es igual que la relación de “ser mayor”. Si A es mayor que B, y B es mayor que C, A es mayor que C. En otras palabras, la relación de “ser mayor” es transitiva. Ahora bien, lo que Wittgenstein sugiere es que la relación de semejanza no necesita ser transitiva.

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión, “parecidos de familia”; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etcétera, etcétera. [...] Y diré: los juegos componen una familia (IF: 67).

El sacrificio A, puede parecerse a B, y B a C, pero A no necesita parecerse a C. Pero si A y C no se parecen, ¿por qué seguimos hablando sobre “semejanza”? En primer lugar, las relaciones de semejanza se establecen con base en algunos criterios, como “estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etcétera, etcétera”. Lo que Wittgenstein menciona como “etcétera” nos permite relativizar la cuestión de “semejanza”, de modo pragmático, a algún tema, aspecto, o tipo de características. En segundo lugar, la noción de “semejanzas de familias” nos permite descubrir “patrones” en los “procesos” observables en los conjuntos de los ejemplares equiparados.

FIGURA 2
SEMBLANZAS DE LA FAMILIA

	A	B	C	D	E	F
1	X	X	X	X	X	
2	X	X	X	X		X
3	X	X	X		X	X
4	X	X		X	X	X
5	X		X	X	X	X
6		X	X	X	X	X

sacrificar a su hijo?; ¿no es su obediencia a Dios y la piedad religiosa las que lo empujaron a actuar en contra de su interés?

Lo que podemos observar en esta tabla resulta un tanto sorprendente. Suponemos que los rituales denominados “sacrificios humanos” (1-6) poseen características A-F. Advertimos que no existe una característica común entre 1 y 6 y, sin embargo, podemos decir que se parecen entre sí. El concepto de las “semblanzas de familia” sirve, por un lado, a los que rechazan el esencialismo y, por el otro, a los que no quieren prescindir de los estudios comparativos.

CONCLUSIONES

Hemos revisado cinco principios metodológicos que se desprenden de la obra del Wittgenstein tardío, a saber, el principio del análisis gramatical, el principio del contexto, el principio de perspectiva, el principio de la representación perspicua y el principio de antiesencialismo. Estos principios están contenidos uno en el otro, se complementan, están emparentados. He argumentado que la metodología wittgensteiniana puede servir como una alternativa para los enfoques dominantes, es decir, el cientificista y el subjetivista. Volvamos en este punto al tema de los sacrificios humanos y el canibalismo entre los mexicas.

Harris busca la explicación de estos fenómenos en términos de las ciencias naturales, entre otras, la fisiología, la química, la biología, etcétera. En cambio, en el enfoque interpretacionista promulgado por Geertz se propone comprender dichos rituales haciendo una pregunta clave: ¿qué significan o qué simbolizan los sacrificios humanos y el canibalismo? Los dos enfoques reducen las descripciones de los sacrificios humanos y el canibalismo a algunas teorías primarias, por ejemplo la teoría de la homeostasis biológica o materialismo culturalista (Harris), o el psicoanálisis (Galinier). Los cinco principios de Wittgenstein permiten evitar este reduccionismo. No es éste el lugar para desarrollar la visión wittgensteiniana de los sacrificios humanos y el canibalismo. En vez de ello, recordemos los requisitos para alcanzar tal visión.

En primer lugar, los rituales en cuestión están conformados por los juegos de lenguaje que siguen ciertas reglas gramaticales del sentido; además de que están insertos en una forma de vida. El principio del análisis gramatical exige una descripción detallada de estos rituales mexicas, sus reglas y su forma de vida. La categoría profunda del sacrificio mencionada por Galinier debe ser descrita como una proposición gramatical que da sentido a las prácticas. En segundo lugar, dichos rituales deben describirse en un contexto apropiado. En tercer lugar, la descripción de los rituales en cuestión debe contener las perspectivas de todos los actores involucrados, incluyendo la del analista. En cuarto lugar, el analista debería ofrecer una representación perspicua de ellos, a saber, un esquema que nos permitiría ver las conexiones entre los datos. En quinto lugar, la presentación debe ser antiesencialista, es decir, debe despojarse de las definiciones destinadas a captar las características comunes de dichas prácticas. El análisis detallado de los sacrificios humanos y el canibalismo visto como algo siniestro y profundo está aún por escribirse.

BIBLIOGRAFÍA

Bhaskar, Roy

1979 *The Possibility of Naturalism*, Harvester Press, Brighton.

Bloor, David

1997 *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, Londres-Nueva York.

Defez i Martín, Antoni

2010 “¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?”, en José María Artiso (ed.), *El yo amenazado. Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 111-128.

Galinier, Jacques

2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Geertz, Clifford

- 1987 “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, pp. 19-40.

Gellner, Ernest

- 1998 *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge.

Glock, Hans-Johann

- 1996 *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford.

González Torres, Yolotl

- 2006 *El sacrificio humano entre los mexicas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

Harris Marvin

- 1987 “Cultural Materialism: Alarums and Excursions”, en Kenneth Moore (ed.), *Waymarks*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 107-126.
- 1977 *Cannibals and Kings*, Random House, Nueva York.

Heyes Cressida, J., editor

- 2003 *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

Hiz, Henryk

- 1994 “Semantic Niches or a Logic for Historians”, en Jan Wolenski (ed.), *Philosophical Logic in Poland*, Kluwer Academic Publishers, Holanda, pp. 33-59.

Jacorzynski, Witold

- 2010 “El enfoque etnológico de Wittgenstein reconsiderado: una respuesta al artículo de P.M.S. Hacker: ‘el enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein’”, en Jesús Padilla Gálvez (ed.), *Antropología filosófica de Wittgenstein: reflexionando con P.M.S. Hacker*, Plaza y Valdés, España.
- 2008 *En la cueva de la locura. La aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, Ediciones de la Casa Chata-Porrúa. México.

- James, Wendy
2004 *The Ceremonial Animal. A New Portrait of Anthropology*, Oxford University Press, Oxford.
- Moyal-Sharrock, D.
2004 *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Mulhall, Stephen
1993 *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, Nueva York.
- Neumer, Katalin
2000 "Bedeutungserlebnisse und das Verstehen eines anderen Menschen in Wittgensteins Spaetphilosophie", en Katalin Neumer (coord.), *Das Verstehen des Anderen*, Peter Lang-Frankfurt Am Main, pp. 155-198.
- Phillips, D. Z.
1986 *Belief, Change and Forms of Life*, Atlantic Highlands, Nueva York.
- Pinker, Steven
1999 *Words and Rules: the Ingredients of Language*, Harper Collins, Nueva York.
1994 *The Language Instinct*, W. Morrow and Co., Nueva York.
- Schatzki, Theodore R.
1996 *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosaldo, Renato
1991 *Cultura y verdad*, Grijalbo, México, D. F.
- Schulte, Joachim
2000 *Experience & Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Clarendon Press, Oxford.
- Scotto, Carolina
2009 "Formas de vida extrañas", en Silvia Rivera y Alejandro Tomasini Bassols (comps.), *Wittgenstein en español*, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, pp. 205-236.
- Winch, Peter
1964 "Understanding a Primitive Society", en B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Blackwell, Oxford.

1958 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge, Londres.

Wittgenstein, Ludwig

2004 *Aforismos. Cultura y valor* (CV), Espasa-Calpe, Madrid.

1997a *Sobre la certeza* (SC), Gedisa, Barcelona.

1997b *Zettel*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

1997c *Observaciones filosóficas* (OF), traducción de A. Tomasi Bassols, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

1990 "Conferencia sobre ética" (CE), en *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la Teoría del Valor*, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, pp. 33-44.

1988 *Investigaciones filosóficas* (IF), dos tomos, Crítica, Barcelona.

1987 *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (OFM), Alianza Editorial, Madrid.

1985 *Comentarios sobre la Rama Dorada* (CRD), Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.