

Malinowski o el desquite polaco: una aproximación de Ernest Gellner

WITOLD JACORZYNSKI

Analizo dos textos de Ernest Gellner en los que interpreta a Malinowski, su vida y la teoría funcionalista. En el primero, “Zenón de Cracovia o Revolución de Nemi o El desquite polaco. Drama en tres actos”, compara a Malinowski y la teoría funcionalista con Zenón de Elea y su filosofía del ser como el Uno inamovible. En el segundo, *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*, se aproxima a Malinowski a partir de sus discrepancias con Ludwig Wittgenstein, de esta manera, uno resulta la imagen invertida del otro. Aunque los dos habitaron el Imperio austrohúngaro, ambos reflejan las contradicciones de la época: el conflicto entre la visión cosmopolita y la nacionalista del ser humano y el mundo.

PALABRAS CLAVE: Malinowski, Wittgenstein, evolucionismo, funcionalismo, positivismo, cosmopolitismo, nacionalismo

Malinowski or the Polish Revenge: An Ernest Gellner’s Approach

I analyze two texts by Ernest Gellner in which he interprets a figure of Malinowski, his life and the functionalist theory. In the first article, “Zeno of Cracow or Revolution at Nemi or the Polish Revenge. A Drama in Three Acts”, Gellner compares Malinowski and his functionalist theory to Zeno from Elea and his philosophy of being as an Immovable One. In the second text, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, he approaches Malinowski taking as a frame of reference the discrepancies between him and Ludwig Wittgenstein. Each one of them results the inverted image of the other. Although they both were inhabitants of the Austro-Hungarian Empire, they reflected the contradictions of their time, especially the opposition of the cosmopolitan and the nationalist visions of the man and the world.

WITOLD JACORZYNSKI

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-Unidad Sureste,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
witoldj@ciesas.edu.mx

KEYWORDS: Malinowski, Wittgenstein, evolutionism, functionalism, positivism, cosmopolitism, nationalism

Introducción

Empezaré con un recuerdo personal. A comienzos de la última década del siglo pasado participé en un seminario en la Universidad de Varsovia, organizado por Ernest Gellner —quien visitó la capital de Polonia y después Praga, su ciudad natal— en calidad de profesor visitante. Gellner estaba interesado en la consolidación de la nueva Europa y también daba conferencias acerca de los temas a los que se había dedicado en su larga trayectoria: el nacionalismo, la crítica aguda a la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein, los ataques feroces a Sigmund Freud y el movimiento psicoanalítico, el repudio al giro hermenéutico en la antropología social, el antirrelativismo y el antiposmodernismo. Gellner discutía en Varsovia con Jürgen Habermas y Richard Rorty. Él fue el más aplaudido y admirado por estudiantes y profesores. Salvo estas conferencias en las que se daba a conocer con su ironía implacable, íbamos al seminario con otros alumnos y maestros a aburrirnos juntos.

Entre las presentaciones dominaban temas políticos que se discutían a diario en la radio y la prensa: la situación política en Europa del Este, los partidos políticos en Bielorrusia, las perspectivas para un nuevo orden internacional, la analogía entre la paz de Westfalia y la nueva Europa después de la caída del Muro de Berlín, la relación entre Rusia y sus satélites de antes, y así *ad nauseam*. Los participantes presentaban y el profesor Gellner escuchaba y caía a ratos en un merecido ensueño. En una de las charlas más teóricas se hizo una comparación entre Gottfried Leibniz y Bronisław Malinowski, se trazó una analogía entre el principio de la razón suficiente y la teoría funcionalista. Esto bastó para que profesor Gellner dejara de soñar.

Se puso de pie de repente, se acercó al pizarrón y comenzó a explicar el *sic et non* del funcionalismo malinowskiano. Su voz sonaba como un tubo, su entusiasmo era contagioso. Este momento fue suficiente para que dejáramos de aburrirnos juntos. El profesor Gellner se dejó llevar por la ola de su gran pasión: la figura de Malinowski y su papel en la historia de la antropología social.

En este ensayo retomo el legado gellneriano sobre Malinowski a partir de dos textos: el artículo “Zenón de Cracovia o Revolución de Nemi o El desquite polaco. Drama en tres actos” (Gellner, 1998) y el libro póstumo *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo* (Gellner, 2002). Estos textos son sólo dos perlas en una caja de joyas de textos filosóficos, sociológicos y antropológicos que Gellner creó a lo largo de su rica vida académica. Como en un tapiz, en estos trabajos se entretajan los temas que lo apasionaban y que le valieron la fama —y la enemistad de muchas personas— de crítico ferviente de Wittgenstein; adversario de Freud y el movimiento psicoanalítico; conocedor del mundo musulmán; profundo crítico del nacionalismo y los nacionalismos; verdugo del posmodernismo en la filosofía y las ciencias sociales; hábil heredero del estructural-funcionalismo, y *last but not least*, ilustre

popperiano (Gellner, 1962; 1985; 1986; 1988; 1992; 1993; 1997; 1998; 2005).

Malinowski, como el mismo Gellner, fue un personaje controvertible, importante y polémico. Entre quienes lo alababan, había sobre todo antropólogos británicos de la talla de Edmund Leach y Raymond Firth. Sus adversarios formaron un grupo más numeroso —Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Clyde Kluckhohn, Max Gluckman y Robert Lowie—, sin mencionar la nueva cohorte de varios “istas” —posmodernistas, posestructuralistas y poscolonialistas—. La mirada de Gellner destaca de entre esas voces: la ironía, el estilo apasionado, el uso de metáforas y analogías epistemológicamente pertinentes, la interpretación del tercer mundo popperiano de las ideas. Todo esto se quedará en el sésamo de la historia de la antropología social como un tesoro, quizá no menos valioso que las ideas de Malinowski, a quien admiraba.



CORTESÍA DE LA BIBLIOTECA DE LA LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE ▶ Hombres de Dobuan y Sinaketa con sus canoas, 1915-1918.

Malinowski o el desquite polaco

En el artículo “Zenón de Cracovia o Revolución de Nemi o El desquite polaco. Drama en tres actos”, Gellner (1998) nos introduce en la complicada situación de Polonia en el siglo XIX. Ve a Malinowski con un complejo nacionalista frustrado como telón de fondo. A partir de 1795, cuando fue la última repartición de la I República de Polonia entre Rusia, Prusia y Austria, los polacos perdieron su independencia. Caminaban al borde de dos abismos: la extrañeza y el retraso frente a la cultura europea occidental. A partir del siglo XVIII, el *Weltgeist* europeo se vistió con los trajes del progreso y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, su sastre principal, le daría una forma intelectual definitiva en el siglo XIX.

Polonia, desprovista de Estado propio, sólo podía elegir entre dos escenarios posibles: quedar dentro o fuera de la historia. Si el progreso se define como el hecho de poseer Estado propio —Hegel sugería que las naciones con Estado eran más perfectas que aquellas con ese vacío—, Polonia no progresaría, estaría fuera de la historia. En un escenario optimista, en el que se rumiaba todavía la pastura de los gloriosos siglos pasados, Polonia se quedaba en la historia, pero en una situación desigual frente a Occidente. Los polacos entraron como...

ciudadanos de segunda clase, compañeros de viaje, provistos en el mejor de los casos con una especie de visas de inmigrantes o de permiso de ingreso en la plena racionalidad, hombres vivamente ansiosos que esperan a ver si se les otorga la plena ciudadanía. Si la adquieren, esto se debe a la cortesía de sus superiores que generosamente les incorporan en su trayecto más feliz (Gellner, 1998: 60).

Al caracterizar de esta manera la situación de Polonia, Gellner plantea una pregunta importante: ¿cómo reaccionaron los ciudadanos de segunda frente a este dilema? Había dos opciones radicales: podían

asimilarse a los ciudadanos de primera; rechazar su condición étnica, que les relegaba a la ciudadanía de segunda; o bien, podían convertirse en los “nacionalistas irredentistas” y obligar al *Weltgeist* a enmendar su proceder y devolver el Estado a la nación. Entre estas opciones radicales podían construirse elecciones intermedias: el internacionalismo marxista o el cosmopolitismo permitían evitar la Escala del asimilacionismo y el Caribdis del nacionalismo irredentista. Malinowski escogió esta última. Como polaco, deseaba trascender su polonicidad para volverse cosmopolita británico. Como antropólogo, abrazó la antropología británica, cuyo primer exponente era James George Frazer.

Gellner cita una confesión que Malinowski hizo en una conferencia en Liverpool, en 1925: “me gustaría que se trasladaran ustedes unos veinte años atrás y a una antigua ciudad universitaria eslava [...]. Entonces podría mostrarles a un estudiante que salía del edificio medieval del colegio visiblemente afligido, pero apretando contra sí un libro [...] *The Golden Bough*” (Malinowski, citado en Gellner, 1998: 62). Con base en las palabras de Malinowski, pronunciadas en la misma conferencia, Gellner relata la admiración del antropólogo polaco por la antropología frazeriana, “como una gran ciencia digna de tanta devoción como sus más antiguas y más exactas hermanas y me sentí obligado a ponerme al servicio de la antropología frazeriana” (Malinowski, citado en Gellner, 1998: 62). Las hermanas más exactas de la antropología eran las ciencias naturales, que Malinowski había estudiado en Cracovia y Leipzig: química y física. Gellner concluye: “aquí tenemos la relación del propio Malinowski de su visión en el camino a Damasco” (1998: 62), camino hacia el funcionalismo que se veía tortuoso.

No era fácil ser diacronista y polaco a la vez. Malinowski era polaco y deseaba ser antropólogo. ¿Qué tenía que hacer? En primer lugar, ver la historia de otra manera. Dice Gellner:

En todo caso, lo que es claro es que existían muy buenas razones que Malinowski debe haber apreciado plenamente (lo hayan realmente motivado o no) para ver la historia como la sirvienta corrompida de intereses actuales, en lugar de verla como una autoridad. Mucho antes que Orwell, Malinowski nos enseñó de qué manera el presente controla el pasado (1998: 69).

En otras palabras, el antropólogo polaco distinguía entre la historia real, de la que sabemos en el presente, y la historia especulativa, la que se pierde en el pasado inobservable e insondable. Sin duda, el presente controla el pasado. Sería ingenuo pensar que la ruta de los monumentos de cada ciudad equivale a la caminata real del devenir histórico. El problema que Malinowski enfrentó y solucionó a su manera consistía en ver las explicaciones especulativas históricas como una falacia *post hoc ergo propter hoc* o lo que Gellner, de acuerdo con Saul Kripke, llama la inversión de las prioridades. Malinowski invirtió las prioridades entre grandes acontecimientos históricos y prácticas actuales: no ejecutamos los actos que ejecutamos porque ciertas cosas ocurrieron, creemos que ciertas cosas ocurrieron porque ejecutamos los actos que ejecutamos. Inglaterra no tiene una aristocracia rural a partir de la batalla de Hastings, la batalla de Hastings es recordada como un acontecimiento decisivo porque Inglaterra tiene una aristocracia rural (Gellner, 1998: 74).

En segundo lugar, tenía que buscar un enfoque sincrónico como alternativa al diacrónico. La respuesta vino del mundo de la filosofía, en la que Malinowski estaba tan adiestrado como en las ciencias naturales. Como antropólogo, se adhirió a la escuela antihegeliana: el positivismo de Ernst Mach. Gellner recuerda un hecho biográfico importante: Malinowski fue galardonado en 1908 *sub auspiciis imperatoris* por su tesis doctoral en polaco, *O zasadzie ekonomii myślenia* —Sobre el principio de la economía del pensamiento—. Gellner apunta al giro

positivista en la filosofía, con características antimetafísicas, sobre todo por...

el reemplazo de entidades *conjeturadas* inobservables por *construcciones*, partiendo de las observables. Este antitranscendentalismo de Mach buscaba la salvación en el acceso directo a los datos accesibles a la experiencia en lugar de buscar las inferencias de ellos. El segundo impulso vino —como sostenía Edmund Leach— del pragmatismo de William James, la única función del pensamiento es satisfacer ciertos intereses biológicos del organismo. La verdad consiste en pensar cómo se satisfacen estos intereses. “Sustitúyase [dice Leach, citado por Gellner] el *pensamiento* y *pensar* por *conducta* y *conducirse* y se tendrá en sustancia toda la esencia del funcionalismo de Malinowski” (1998: 66).

El positivismo insiste en que los nombres abstractos no deben denotar las entidades trascendentales como aquellas de las que habla la historia. El pragmatismo sostiene de manera más positiva que los nombres abstractos se refieren a las funciones de adaptación al medio (Gellner, 1998: 67).

Si Malinowski, el antropólogo, encontró la alternativa al enfoque diacrónico, ¿cómo reaccionó Malinowski, el polaco? Gellner sugiere que Malinowski se oponía al nacionalismo, aunque no a la nacionalidad polaca. Para él, un ejemplo era la monarquía federativa de Francisco José. En el prefacio a *The Cassubian Civilization*, Malinowski aclara:

Quisiera dejar claro expresado aquí que ningún polaco honesto y sincero no puede sino alabar el régimen político de la antigua monarquía dual. La Austria anterior a la guerra presentaba en su constitución federal, a mi juicio, una excelente solución a todos los problemas de las minorías. Era un modelo en miniatura de la Sociedad de las Naciones (Malinowski, citado en Gellner, 1998: 69).

La interpretación de Gellner parece acertada y encuentra sostén en *Libertad y civilización*, el libro póstumo de Malinowski: “la soberanía política nunca debe ser asociada a la nacionalidad, ya que produce el peligroso explosivo del nacionalismo. En realidad, el poder político, en cuanto está centralizado, debe investirse en una jerarquía de unidades federales” (1948: 249–251). La nacionalidad tiene derecho a preservar su cultura, pero el Estado nacionalista es una amenaza para la humanidad. Lo cultural y lo político son dos caminos que corren paralelos y no deben cruzarse.

La interpretación de Gellner entreteje dos motivos con inteligencia: el biográfico y el antropológico. Malinowski, como polaco, tenía buenas razones para rechazar el nacionalismo, que bebe casi siempre de la historia, la sirvienta corrompida. Como antropólogo, rechazaba, con base en ciertas razones intelectuales, el evolucionismo que se fundamentaba en las reconstrucciones de las etapas del desarrollo cultural de la humanidad. Aquí al lector le acecha una duda. Frazer era un evolucionista *tout court*. Malinowski buscaba una salida del evolucionismo y la encontró en el positivismo y el pragmatismo. Al mismo tiempo, no obstante, expresaba su gratitud y admiración por Frazer. ¿Cómo fue posible este proteísmo? Gellner ofrece una respuesta atractiva. Según Malinowski, “la muerte de James George Frazer ocurrida el 7 de mayo de 1941, simboliza el fin de una época. Frazer fue el único sobreviviente de la antropología británica clásica” (citado en Gellner, 1998: 64). Si Frazer mismo fue el sobreviviente del evolucionismo, o sea, la corriente que se dedicaba ex profeso a buscar a los sobrevivientes de las épocas pasadas, Malinowski abrió una nueva época de la antropología a partir del trabajo de campo y la observación participante. La muerte ritual en el bosque de Nemi, con cuya descripción comienza *La rama dorada*, se convirtió en la realidad. Como observó Gellner con ironía, siguiendo la expresión de Ian Jarvie, Malinowski

dio muerte a Frazer, con lo que llegó a ser el rey del Bosquecillo Sagrado de Nemi de la antropología social (1998: 64).

Pero aquí no termina el asunto. El filósofo de Praga concluye con algo más que un *obiter dicta*. A partir de una analogía filosófica, sigue tejiendo una reconstrucción del funcionalismo. ¿Cuál es la analogía? El enfoque sincrónico de Malinowski desempeñaba ese papel en la historia de la antropología social, como los argumentos de Zenón de Elea del siglo v a. C. en la historia de la filosofía. Zenón, siguiendo a Parménides, afirmaba que el fundamento del conocimiento era la razón, no los sentidos. Mientras los sentidos producen *doxa*, un pseudoconocimiento basado en la ilusión, la razón conduce a la *episteme*, el conocimiento verdadero. El movimiento existe sólo de manera ilusoria, como un engaño de los sentidos, y la razón puede probar que el movimiento no existe *en realidad*. ¿Cómo? Gellner recuerda uno de los cuatro argumentos principales de Zenón. La flecha disparada por un arquero nunca llegará a su blanco. ¿Por qué? La demostración es la siguiente: una flecha en vuelo puede ocupar un espacio limitado en cualquier momento de su vuelo, es decir, un espacio equivalente a sus dimensiones. Al ocupar un espacio fijo y delimitado, la flecha no puede estar volando, pues no puede ocupar un espacio mayor que ella misma, *ergo* está en reposo. Si la flecha vuela, está en reposo. Como dice uno de los personajes de Tom Stoppard, citado por Gellner: san Sebastián murió de espanto.

Por analogía, una doctrina semejante a la imposibilidad del cambio se le atribuía al funcionalismo, con miras a usarla como una *reductio ad absurdum* de la teoría. Gellner observa que esta acusación es la conflagración de un argumento formal y otro sustantivo y empírico. Los sistemas sociales se mantienen por sí mismos porque contienen mecanismos de autoperpetuación. En la versión formal, ésta es una ley válida para todos los casos. En la versión empírica,

es sólo una proposición contingente, verdadera para algunos casos, pero falsa para otros.

Gellner confiesa que la versión formal, por más paradójica que suene, era la más valiosa y esclarecedora. Aunque Malinowski nunca lo elaboró *expressis verbis*, Gellner piensa que es el espíritu que penetra el funcionalismo. Lo que constriñe el presente es el presente, pues sólo el presente está presente y es real. La antropología ya no es un vehículo que nos transporta al pasado. El pasado dentro del presente es significativo como historia real y no especulativa, pues “el pasado que ha desaparecido, está muerto, está ausente y no puede constreñir nada” (1998: 76). Para Gellner, toda explicación genuina es sincrónica y no puede ser de otra manera: “las fuerzas o leyes deben operar *en el momento* en que efectivamente ocurra el efecto que ha de ser explicado. De manera que, en un sentido muy importante, toda explicación es sincrónica, ora la situación que ha de explicarse sea estable, ora sea inestable” (1998: 76).

Gellner reconstruye cuatro estratos del ahistoricismo de Malinowski: 1) el argumento riguroso: en las sociedades analfabetas faltan registros sobre el pasado, por lo tanto, explicar el presente a partir del pasado es especulativo y circular; 2) el argumento funcionalista: algunas sociedades simples son estables y se encuentran en un equilibrio que se perpetúa por sí mismo, por lo que se debe resaltar el mecanismo de esta perpetuación; 3) el argumento machiano o antitrascendentalista: el pasado es inobservable, lo observable son sus marcas en el presente —el único pasado “real” para el empirismo es el pasado en el presente—, y 4) el argumento de Zenón: todo el sistema responde a fuerzas contemporáneas, no pasadas o futuras, que están literalmente ausentes —por ejemplo, una represalia que amenaza en el futuro se explica por cómo es percibida en el presente— (1998: 77).

En la parte final, Gellner entreteje de nuevo con ingenio las reflexiones teóricas, metodológicas y biográficas. Primero, como observó Leach, los

argumentos 1 y 2 están en una contradicción abierta: ¿cómo saber si las sociedades simples y analfabetas son estables si carecemos fuentes históricas para probarlo? Segundo, la tesis de que estas sociedades son estables es falsa. Algunas sociedades simples no son estables y algunas sociedades complejas sí. A pesar de mencionar éstos y otros defectos, Gellner defiende con firmeza los logros de Malinowski. Con su trabajo de campo y el ahistoricismo machiano y zenoniano, el antropólogo polaco superó tanto las especulativas reconstrucciones evolucionistas del pasado como las interpretaciones de la magia ofrecidas por Frazer, fundamentadas en una psicología humana obsoleta. Malinowski superó a Frazer también por su obra maestra etnográfica.

El funcionalismo, y Malinowski como su representante, fue atacado ferozmente por la cohorte de los posmodernistas, cuyos nombres Gellner no quiere recordar. El lector de estas palabras recordará la furia crítica con la que Renato Rosaldo combatió la figura del antropólogo solitario encarnada en Malinowski, el cómplice cínico del colonialismo. Gellner no niega que haya un gramo de verdad en la tesis de que el funcionalismo ahistoricista contribuía al conservadurismo político, pero sí que esta contribución fuera el meollo del asunto. En realidad, el meollo del asunto estribaba en que el colonialismo propugnaba y facilitaba la tarea del antropólogo en el campo porque le ofrecía seguridad. El antropólogo podía gozar de las comodidades y la confianza un tanto forzada de los nativos, quienes aceptaban su presencia por respeto y temor a sus gobernantes europeos: “es llamativo que ni un solo antropólogo de los que se aventuraron a introducirse entre los salvajes perdiera la vida en este periodo —esto dejó de ser así cuando comenzaba la descolonización—” (Gellner, 1998: 80). Malinowski aprovechó esta oportunidad para hacer “un excelente trabajo de campo”, que dio como fruto una de las más ricas monografías etnográficas:

En el contexto más amplio del pensamiento europeo, Malinowski puede considerarse como un fenómeno único: un pensador que fundió las ideas epistemológicas de Mach —la orientación positivista del aquí y ahora en un giro específicamente antipasado— con el sentido orgánico de la interdependencia institucional y de la funcionalidad [...]. Malinowski jugó su mano magistralmente. Fue un nacionalista cultural y un internacionalista político. Su holismo reivindicaba la importancia de la cultura, en tanto que su positivismo invalidaba firmemente el imperativo político nacionalista supuestamente impuesto por la historia (Gellner, 1998: 83).

Como observa Gellner con agudeza, la actitud de Malinowski como polaco se ajustaba a la perfección a la forma de vida en el Imperio austrohúngaro antes de la Primera Guerra Mundial, pero no entre las dos guerras, cuando Polonia ganó la independencia y se volvió nacionalista para buscar el apoyo de la historia y justificar sus sentimientos. Cuando a Malinowski le ofrecieron una cátedra en Cracovia, no la aceptó: “¿cómo podrían atraer tales ideas a los coroneles de Varsovia?” (Gellner, 1998: 84). Ignoramos a qué clase de coroneles de Varsovia se refería Gellner, pero su comentario resulta inquietantemente actual, no sólo para el periodo entre guerras y de posguerra, sino también para la Polonia de hoy, en la que el nacionalismo ha llegado al auge con su faceta fascista y xenófoba.

Wittgenstein y el dilema de los Habsburgo

El nacionalismo y el cosmopolitismo se convirtieron en objeto de reflexión en *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*, una compilación publicada por David Gellner, hijo del filósofo, después de la muerte de su padre: “una digna —casi autobiográfica— última obra”

(D. Gellner, 2002: 28). En el libro se resumen dos cosas: primero, la historia de la propia familia afectada por la imposición de lo que el autor llama “el dilema de los Habsburgo”, y segundo, la historia de la trayectoria académica del filósofo de Praga. La argumentación de Gellner recorre tres pasos: primero delinea la situación dilemática del Imperio austrohúngaro, marcada por la confrontación de dos visiones contradictorias del mundo; después muestra que Wittgenstein y Malinowski fueron representantes de estas visiones; por último, emprende un análisis comparativo de ambas figuras y sus ideas. Veamos.

Para comprender mejor a Malinowski, Gellner recurre a la figura de Wittgenstein, quien se erigió como el gran adversario de nuestro autor. Gellner se dio a conocer como uno de los primeros filósofos que se atrevió a ridiculizar a Wittgenstein en su libro temprano *Words and Things —Palabras y cosas—*, de 1959 (Gellner, 1962). Mientras pone en la picota tanto la primera filosofía de Wittgenstein, expresada en el *Tractatus logico-philosophicus*, como la segunda, expuesta sobre todo en *Investigaciones filosóficas y Sobre la certeza*, en su libro sobre el dilema de los Habsburgo lo trata como un representante paradigmático de una *Weltanschauung* que se opone dramáticamente a la *Weltanschauung* alternativa, encarnada en la figura de Malinowski. En este libro, como en el artículo revisado, las ideas de ambos protagonistas se entretejen de manera fascinante con sus historias de vida, que comienzan en la época llamada *fin de siècle*, en las postrimerías del Imperio austrohúngaro, del que Gellner también era ciudadano. ¡Escuchemos!

Para empezar, Gellner confronta dos teorías del conocimiento y la vida. La primera teoría recibe el nombre de individualista-atomista y enuncia que el ser humano adquiere el conocimiento por sí solo, como Robinson Crusoe, para evitar la peor de las amenazas: el conformismo. La sociedad no tiene derecho a imponer su autoridad al individuo.



CORTESÍA DE LA BIBLIOTECA DE LA LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE ▶ Niños y hombres en la fabricación de canoas en la playa, 1915-1918.

La verdad es objetiva, está más allá de la comunidad y el control político: “descubrimos la verdad solos, erramos en grupos [...]. Legitimar las ideas por autoridad o por consenso o la creación social de la verdad es una aberración” (Gellner, 2002: 40). Este individualismo se acompaña del atomismo, en el que el todo consta de sus partes y las partes deciden sobre el todo: “separación, segregación, análisis e independencia están en el corazón de este enfoque” (2002: 41). Las ideas se portan como los individuos: pueden tanto asociarse como disolver sus asociaciones libremente. El individuo está libre, produce el conocimiento, pero tiene que pagar un precio por ello: el mundo se vuelve “menos habitable, más frío y ajeno” (2002: 43). Gellner cree en la sociedad —*Gesellschaft*— y además en los principios universales y el racionalismo. Se inclina por el liberalismo, internacionalismo o cosmopolitismo. Los grandes exponentes de esta visión en la filosofía eran

René Descartes, David Hume, Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Ernst Mach y Bertrand Russell.

La teoría opuesta es la visión orgánica, en la que ningún hombre es una isla desierta. La producción de conocimiento es una industria comunitaria. Los conceptos empleados, las interpretaciones y los experimentos se heredan dentro de una comunidad lingüística y cultural. El hombre solo no puede descubrir la verdad: en él obra la “astucia” de la cultura, la tradición, la comunidad. La vida en la comunidad nos hace entender que el individuo es sólo una pieza en las intrincadas conexiones de un rompecabezas más grande: “una mente y un corazón sensible mira y siente la totalidad, aprecia la conexión del todo con sus partes, y no se afana en romper con esta unidad” (Gellner, 2002: 43). La mente y el corazón sensibles producen una visión romántica del mundo, a menudo entretienen motivos nacionalistas con la glorificación de la *Gemeinschaft*, o comunidad, en

detrimiento de la *Gesellschaft*, o sociedad. Los organicistas creen en lo único, lo específico, lo particular. Se inclinan por el nacionalismo y el patriotismo, con énfasis en la vida pasional del hombre. Los representantes de la visión orgánica también han formado una larga fila, desde Platón y Hegel hasta los románticos británicos, como Edmund Burke, William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, Walter Scott o David Herbert Lawrence. Lo que gana importancia es el impulso que este movimiento recibió del pensamiento de Charles Darwin pincelado por Friedrich Nietzsche: cada hombre es parte de una comunidad y es la comunidad la que debe luchar por su tradición y terruño contra otras comunidades, que también lucharán por sus tradiciones y terruños. En esta visión, la violencia se vuelve una parte “natural” de la supervivencia cultural.

Al construir los dos modelos de la visión del conocimiento y el hombre, Gellner analiza el contexto político en el que se desenvuelven: el Imperio austrohúngaro. En el mapa de los Estados mundiales, el Imperio de Francisco José fue una forma política y cultural única y contradictoria. Era una vasta región geopolítica, cuyo corazón latía en el valle del Danubio, se extendía y controlaba enormes porciones de tierras, como parte del territorio alpino, Bohemia y Galicia, hasta los Balcanes y el norte de Italia. A pesar de que gran parte de estos territorios se perdieron a lo largo del siglo XIX, el Imperio no abandonó su carácter multicultural y multiétnico: los austriacos, los alemanes, los eslovacos, los checos, los polacos, los húngaros, los rumanos, los serbios, eran piezas en este mosaico que se construía y mantenía desde el poder imperial, basado en la dinastía medieval de los Habsburgo, el actor principal de la Contrarreforma.

A mediados del siglo XIX, sobre todo en 1848, los liberales y nacionalistas podían aliarse en la oposición al gobierno central —autoritario, jerárquico, tradicional—, aunque sin vínculos a un solo grupo étnico. En los años posteriores esto cambió:

las etnicidades se volvieron contra el gobierno central, que desde entonces sólo pudo apoyarse en la gente nueva: comerciantes, profesionales, empresarios industriales, académicos, un grupo notable de los *nouveaux riches*, que en gran parte eran judíos emancipados, aunque poco integrados, todos interesados en mantener el mercado abierto de hombres, bienes e ideas, la sociedad universal abierta y el liberalismo. Estos grupos sostenían el Imperio y a cambio pedían la protección contra los antiliberales y nacionalistas (Gellner, 2002: 50-51). Su cosmopolitismo frío tenía que defenderse contra el fuego de la amenazadora doctrina de *Blut und Boden* (2002: 92). El dilema de los Habsburgo, un irritante “o bien, o bien”, se nutría de una desgarradora contradicción interna, exteriorizada en las instituciones del Estado e internalizada en los súbditos, a saber, la “confrontación de un individualismo abstracto e universalista, por un lado, y el comunitarismo romántico, por otro” (2002: 150).

Equipado con la descripción de un contexto amplio, Gellner se aventura a exponer la postura del primer Wittgenstein frente al dilema de los Habsburgo: “[el] *Tractatus logico-philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein (1922), es un poema a la soledad. Es también una expresión de la visión del conocimiento, del pensamiento, del lenguaje y del mundo individualista, universalista y atomista” (2002: 100). *Grosso modo*, resume algunas ideas del *Tractatus*, por ejemplo, el lenguaje como cálculo de proposiciones; la relación isomorfa entre pensamiento, lenguaje y mundo; la proposición como retrato de los hechos; el solipsismo; la lógica como fundamento del lenguaje, y la diferencia entre lo inefable y lo decible: “la lógica capta el modo en que pensamos, si es que pensamos. No somos capaces de ningún otro” (2002: 103).

En respuesta, hace una pregunta retórica: ¿es el mundo real tal como se presenta en el *Tractatus*? Su respuesta es no. En el primer Wittgenstein, las proposiciones son independientes unas de otras,

son como átomos, no forman un patrón —como en Hume y Kant, los patrones de acumulación correspondían a las leyes de asociación de ideas y las estructuras *a priori* de la razón humana, respectivamente—: “para producir su deseado *Entfremdungseffekt*, necesitaba un monótono mundo de átomos ciegamente acumulados, y el modelo que tomó prestado del cálculo proposicional le serviría bastante bien para este fin” (Gellner, 2002: 105). Lo que es de verdad interesante y no trivial —la estética, la ética, la religión—, según esta concepción del lenguaje, es indecible, pues sus proposiciones no retratan los hechos. Lo que es decible son las cosas triviales. El lenguaje fundamentado en la lógica se distancia del lenguaje ordinario, lo pierde y se convierte en una celda o caja de hierro,¹ de la que no hay salida: afuera de las rejas ya no hay nada. Al repasar estos argumentos, Gellner hace una pregunta inesperada:

¿Qué ocurre realmente en esta obra?, ¿qué estado de ánimo expresa? Transmite la desesperación de un individuo solitario y alienado, muy en la tradición del pesimismo romántico; hasta aquí, nada nuevo, excepto quizá la originalidad y efectividad de los métodos literarios empleados para este fin. Pero hay algo nuevo: la desolación del alma se presenta como un corolario, como una consecuencia de simples e indiscutibles concepciones generales sobre la naturaleza del pensamiento y el lenguaje [...]. No puede haber escapatoria: la demostración constituye los cerrojos y las rejas de esta monótona prisión. ¿Hay salida? ¿Puede Bond/Wittgenstein escapar de alguna manera? Esperen a la última parte de la historia... (2002: 113-114).

¿Cuál es la otra parte de la historia? Gellner argumenta que el llamado segundo Wittgenstein cambió de rumbo y se embarcó en una concepción del lenguaje por completo distinta. El autor de la visión universalista del lenguaje y la convicción de que la

lógica y su notación revelan la estructura secreta del pensamiento y el significado las consideró falsas. En lugar de buscar la forma común de las proposiciones, forjó los conceptos de juegos de lenguaje y forma de vida, con base en lo que Gellner llama “populismo conceptual” (2002: 139).

Estos conceptos se referían a las actividades o prácticas que se imponían en las comunidades aisladas y dictaban las nuevas reglas del sentido. Lo que es válido, o no, depende de las costumbres y usos en los que se encuentran imbuidas las comunidades. El vínculo entre el conocimiento y la vida real quedó restaurado. Bond/Wittgenstein encontró la salida de la prisión del lenguaje ideal para abrazar el lenguaje real: “ésta es la auténtica esencia de la evolución de Wittgenstein: la idea populista de la autoridad de cada cultura distinta aplicada a la teoría del conocimiento” (Gellner, 2002: 134). De esta manera, Wittgenstein, consciente o no —más bien inconsciente, porque no estaba interesado en la política, como observa Gellner—, pasó al lado de los nacionalistas, cuyo lema era: debemos luchar “contra nuestros enemigos cosmopolitas” que tratan de “dominarnos y asimilarnos a la débil civilización de su metrópolis [...]. Lucharemos en nuestras montañas y bosques y preservaremos nuestra cultura, nuestras costumbres” (2002: 134). El programa filosófico del segundo Wittgenstein nunca fue tan radical, como sugiere Gellner: Tolstói pudo haber insinuado que los *mujiks* poseían una sabiduría moral que podía enseñarse a los cultos, pero no se atrevió a decirle a Descartes, Hume y Kant que los problemas que enfrentaban eran puros embrollos conceptuales que podían resolverse al aludir al lenguaje ordinario (2002: 140).

1 Las objeciones de Gellner se entienden mejor a la luz de la tesis 5.6 del *Tractatus: Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt* —Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo— (Wittgenstein, 2009: 105).

Malinowski de nueva cuenta

Frazer reunió un acervo de datos imponentes en las bibliotecas y los presentó en su obra maestra *The Golden Bough*: “una masa ingente de materiales ensamblados procedentes de todo tiempo y lugar, aunque totalmente descontextualizados” (Gellner, 2002: 191). Podía describir las costumbres practicadas en tal o cual tribu, pero era incapaz de detallar su forma de vida. Frazer desconocía el trabajo de campo. Ninguno de sus datos provenía de primera mano. Tampoco se esperaba eso de él: “su respuesta a la pregunta de si alguna vez se había topado con algún salvaje es a menudo citada: ‘Dios me libre’” (2002: 191).

Dadas estas circunstancias, el método de Frazer consistía en asociar una costumbre o creencia a una semejanza interna en clave de Hume, quien había recurrido a la asociación de ideas de las leyes de semejanza o contigüidad para explicar el funcionamiento de la mente humana. La antropología de Frazer proviene del asociacionismo empirista de Hume. Gellner tiene la certeza de que el asociacionismo es demasiado volátil y concuerda con la crítica durkheimiana del empirismo: “las asociaciones nacen libres, pero pronto y en cualquier sitio se vinculan, y esas vinculaciones necesitan ser explicadas” (2002: 190).

Con su postulado de trabajo de campo y la inmersión en la vida nativa por un tiempo lo suficientemente largo como para aprender las lenguas, Malinowski derrocó el programa de Frazer en dos puntos cardinales: la insistencia en salvar el contexto cultural y el supuesto de la unidad de cultura: “además, los antropólogos deben ser, obligatoriamente, trabajadores de campo —*fieldworkers*—; y están obligados a tener un agudo sentido del contexto social y cultural y de su interdependencia” (Gellner, 2002: 195). En otras palabras, Frazer descontextualizó la descripción etnográfica y Malinowski le devolvió el contexto.

Dejemos ahí las diferencias entre Frazer y Malinowski, pues este tema fue el objeto de la pesquisa del artículo de Gellner citado. El tema que nos interesa ahora es la lista de semejanzas y diferencias entre Wittgenstein y Malinowski, que es el núcleo de *Lenguaje y soledad*. A primera vista, había más coincidencias que discrepancias. Malinowski, como Wittgenstein, nació y pasó su juventud en el Imperio austrohúngaro, aunque Cracovia, como Praga o Budapest, fungía como periferia de Viena. Ambos eran súbditos de Francisco José, el *keiser*, ambos respiraban el aire del Imperio, estudiaban ciencias exactas y conocían la obra de Mach, famoso tanto en Viena como en Cracovia.

Pero Gellner no deja lugar a dudas de que la lista de diferencias es más larga que la de semejanzas. Empecemos por los hechos biográficos. Mientras Wittgenstein era judío, procedente de una de las familias más ricas del Imperio, Malinowski era un noble por línea materna y paterna, sin embargo, esto no le garantizaba privilegios económicos. Al contrario. Su madre nunca tuvo tierras y su padre las perdió. Lo que les quedaba era el capital cultural: el padre de Malinowski era profesor de dialectología en la Universidad Jaguelónica en Cracovia.

En estas circunstancias, las personalidades de ambos protagonistas adquirieron rasgos distintos. Malinowski necesitaba luchar por su lugar en el mundo, mientras Wittgenstein, libre de ello, se ocupaba de los problemas que le producía una “angustia interna”: el problema de la relación entre el pensamiento y el mundo, la cuestión de la validez de las matemáticas, el dilema del lugar de los valores en la vida humana. El precio que pagaba por este privilegio era alto: nacido en el seno de una familia de judíos conversos, Wittgenstein “perteneció a una clase de gente condenada a la obsesión por la identidad cultural, un problema que impregnaba su mundo” (Gellner, 2002: 203). A pesar de eso, o quizá a causa de eso, Wittgenstein no se interesaba

por las cuestiones sociales o políticas, era un “austista” en términos filosóficos y políticos.

Este problema no penetraba el mundo de Malinowski. Era polaco, procedía de la nobleza y estaba orgulloso de ello. Le angustiaba la ambivalencia de las raíces judías de Viena, “no sabía qué era”, pero la Universidad Jaguelónica era predominantemente polaca. Malinowski enfrentó un problema de otro tipo: le preocupaba su carrera y autodefinirse en el ámbito político. En el primer caso, su ambición, sustentada en esfuerzo y trabajo, lo llevó a Inglaterra a proclamarse el nuevo rey en la antropología británica. En el segundo caso, tenía que elegir entre las opciones políticas referentes a las nacionalidades. Lo que eligió, como sabemos, no le ganaba crédito entre sus compatriotas polacos: su postura acerca de que la cultura polaca puede, y tal vez debe, existir sin el Estado nacionalista no le agradaba a los nacionalistas irredentistas de Varsovia.

Last but not least, las influencias intelectuales y filosóficas diferían. El positivismo era igual en Viena y Cracovia, pero no el romanticismo. Malinowski no sólo aprendía de Mach, también pudo haber abrevado de Hegel, quien gozaba de una reputación increíble en Polonia. Que Polonia abrazara a Hegel era para Gellner una situación paradójica: como sabemos, de acuerdo con la doctrina acuñada por el filósofo alemán, Polonia estaba muy por debajo de otras naciones porque había perdido la independencia y el Estado. Hegel no sólo procedía de Prusia—uno de los Estados que repartió Polonia—, además glorificaba el Estado prusiano como la encarnación terrenal de la Razón. Como sugiere Gellner, los polacos encontraron una salida extraña de esta paradoja y tomaron a Hegel a la inversa: “el lugar de Polonia lo establecerían no sus triunfos, sino sus sufrimientos” (2002: 201).

Según la tradición romántica polaca, Polonia era el Cristo de las naciones porque había sufrido por todas ellas. A pesar de perder, ganó. A primera vista, como un hombre iluminado, Malinowski

podía aprender poco de este hegelianismo de la “rendición”. Pero en realidad, como observa Gellner, la mitología nacionalista polaca enseñaba algo importante: la cultura no era la suma de los individuos, era un todo, poseía un espíritu, una personalidad, un cuerpo—siempre vivo, aunque crucificado—: “el romanticismo, incluyendo el hegelianismo, era una buena preparación para la antropología cultural” (2002: 202). El hegelianismo al servicio de los nacionalistas polacos preparaba a Malinowski para otra tarea antropológica: el trabajo de campo.

Para aprender la cultura folclórica, los etnógrafos polacos salían a los pueblos para coleccionar mitos, leyendas, cuentos, danzas y canciones. No lo hacían como sus colegas occidentales, para reconstruir las etapas evolutivas de la raza humana, sino para salvar la cultura nacional amenazada desde afuera. Malinowski usó esta costumbre y la transportó a Gran Bretaña en un nuevo paquete de *fieldwork*.

La Viena de Wittgenstein conocía poco a Hegel: “parece ser un hecho que: *Hegelianismo en Viena*, como *Democracia en Rusia*, *Grandes platos de la cocina inglesa* o *Victorias del ejército checoslovaco* serían títulos de libros sumamente cortos” (Gellner, 2002: 201). Si el hegelianismo en Viena era un libro extremadamente corto, ¿de qué libro abrevó el segundo Wittgenstein, quien expresó en *Investigaciones filosóficas* una visión orgánica, populista y comunitaria del conocimiento, según Gellner? ¿De qué se nutría un judío apolítico con problemas de identidad y enajenado de la política? La respuesta de Gellner parece salomónica: “Wittgenstein podría no haber leído nunca a Herder—con toda probabilidad no lo leyó— y Malinowski seguramente no meditó sobre Hegel: pero difícilmente ninguno de los dos pudo escapar a las ideas que impregnaron el clima intelectual y moral de su tiempo” (2002: 202).

Decir que ninguno de los dos pudo escapar a las influencias del populismo nacionalista no basta para oponerlos como representantes de dos visiones del conocimiento: la individualista-atomista y la

orgánica. Hasta ahora, los señalamientos de Gellner se limitaban a serios desencuentros: uno era filósofo, el otro antropólogo; uno procedía de Viena, el otro de Cracovia; uno repudiaba la política, el otro no la repudiaba y abrazaba el liberalismo. Sabemos también en qué consistía el protagonismo de Wittgenstein: en que abrazó la visión individualista, y Malinowski, la orgánica. Estas diferencias, sin embargo, no bastan para mostrar que Malinowski se parecía al primer Wittgenstein, pero no al segundo. La única pista que Gellner ofreció fue el cosmopolitismo político de Malinowski y la integridad de su carácter frente a la postura “autista” y el desdoblamiento de Wittgenstein. En la parte final del libro, Gellner proporciona otra pista: la teoría del lenguaje.

Nuestro autor comienza por presentar ciertos hechos y fechas con espíritu detectivesco. A primera vista, la postura sobre el lenguaje de Malinowski se parecía sorprendentemente a la del segundo Wittgenstein: el ser humano vive envuelto en sus prácticas lingüísticas y culturales, cuya combinación establece una forma de vida. Los juegos de lenguaje y las formas de vida “únicamente pueden ser descritas, no pueden ser justificadas ni explicadas, por esta razón constituyen el término, el último punto de cualquier explicación o justificación” (Gellner, 2002: 233). Si un filósofo busca los criterios transculturales que validan las prácticas y costumbres, comete un error y debe enmendarse por medio un proceso terapéutico, cuyo manual ofrece *Investigaciones filosóficas* y otras obras del segundo Wittgenstein.

Resulta que Malinowski expresaba un punto de vista parecido, pero diez años antes que Wittgenstein. Las ideas de Malinowski se resumen en el apéndice al libro de Charles Kay Ogden e Ivor Armstrong Richards, *The Meaning of Meaning*, publicado por primera vez en 1923, o sea, cuando Wittgenstein estaba hundido en la bruma de la visión universalista del lenguaje que expone en el

Tractatus. Como observa Gellner, este apéndice es un interesante vínculo histórico, pues Ogden era también el traductor del *Tractatus*:

Lo que he intentado aclarar a través del análisis de los textos lingüísticos primitivos es que el lenguaje está esencialmente enraizado en la realidad de la cultura, la vida tribal y las costumbres de un pueblo, y que no puede ser explicado sin hacer referencia constante a ese amplio contexto de la expresión verbal [...]; el significado de una palabra siempre debe ser aprendido no a partir de la contemplación pasiva de esta palabra, sino a partir de un análisis de sus funciones, en referencia a una cultura dada (Malinowski, citado en Gellner, 2002: 235).

Gellner no sólo ve en estos comentarios una anticipación de la teoría del significado como uso, propugnada por el segundo Wittgenstein, sino además un adelanto de la teoría de los enunciados performativos de John Langshaw Austin. El lenguaje debe ser visto como “un modo de actuar”, no sólo como “un signo de pensamiento”. Por algunas razones históricamente injustas —que Gellner explica al detalle—, todo el crédito por esta teoría le fue conferido a Wittgenstein, no a Malinowski. ¿Cuál es la diferencia entre la visión de cada uno acerca del lenguaje? Debe de haber alguna, pues de otra manera no se entendería por qué la palma de la victoria la ganó el primero y no el segundo.

Según Gellner, la diferencia radica en un punto sutil pero importante: “en las obras científicas y filosóficas, los tipos de lenguaje altamente desarrollados se usan para controlar ideas y convertirlas en propiedad común de la humanidad civilizada” (Malinowski, citado en Gellner, 2002: 236). Tanto Malinowski como Wittgenstein están de acuerdo en que el lenguaje científico, en gran parte referencial, no puede servir de modelo para todos los lenguajes. Sin embargo, Malinowski admitía como excepción el lenguaje de la ciencia y la filosofía, que

debe tener otro estatus porque conforma un lenguaje universal: “el modo en que estoy usando [el lenguaje] ahora, mientras escribo estas palabras [...] es una función del lenguaje muy periférica y derivada. En esta función, el lenguaje se convierte en un condensado elemento de reflexión, un registro de hechos y pensamientos” (Malinowski, citado en Gellner, 2002: 237). Aunque el lenguaje abstracto no pueda ser un modelo para todos los usos del lenguaje, existe, está libre de la dependencia del contexto, se dirige a quien corresponda.

En oposición a Malinowski, el “pobre” Wittgenstein sostuvo primero que el lenguaje universal existía —aunque estaba oculto bajo el ropaje del lenguaje ordinario—, para luego cambiar de opinión y admitir lo contrario: el lenguaje universal no sólo no existe, sino que cualquier intento de construirlo es patológico y debe ser eliminado durante la terapia conceptual. La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein nos hunde en la bruma del relativismo extremo. Existen sólo los juegos de lenguaje y no hay razón para criticarlos, pues todos son iguales. La racionalidad pensada como independiente de los juegos de lenguaje es un sueño del idiota. No nos sorprende que Gellner criticara al Malinowski tardío por abandonar su concepción del lenguaje racional a favor del lenguaje funcional y defender, por lo tanto, una posición parecida a la del segundo Wittgenstein: “prefiero al primer Malinowski que mantuvo firmemente la diferencia entre los dos tipos del pensamiento, distinción que posteriormente rechazó” (Gellner, 2002: 243). La expresión “los dos tipos de pensamiento” se refiere desde luego al lenguaje científico y racionalista libre del contexto y el lenguaje simple envuelto en el contexto.

Si termináramos aquí, cometeríamos una injusticia con Gellner. En la parte final del libro retorna a las dos teorías del conocimiento y la vida sólo para decirnos que no se excluyen. La sociedad moderna se fundamenta en una combinación de ambas visiones. La visión universalista-atomista explica el

éxito de la ciencia, reforzado por la superioridad del mercado como forma de producción frente a la economía centralizada. La visión orgánica expresa nuestra añoranza por el “significado”, la cohesión social, la fusión de valor y hecho, la solidaridad y la acogida amorosa del individuo por la comunidad: “cualquiera que proponga uno de ellos ignorando y rechazando el otro, tiene poco que decirnos. Esto pudo haber sido posible alguna vez pero ya no lo es más” (Gellner, 2002: 291). Wittgenstein cometió el doble error de aceptar una de estas visiones y rechazar la otra: primero aceptó la visión atomista y después la orgánica. El Malinowski temprano no cometió este error, entendió esta verdad: “las culturas no son terminales. La posibilidad de trascender los límites culturales es un hecho; es el hecho más singular e importante de la vida humana” (Gellner, 2002: 287).

Amén de todo aquello: discusión final

El análisis de Gellner merece algunos comentarios finales. Empecemos con su estilo. Nada puede merecer más respeto que el estilo indirecto gellneriano: vívido, apasionado, irónico, que al mismo tiempo constituye su método. Entretejer los hechos biográficos con las ideas, buscar las analogías homólogas o las estructuras fractales que se traslapan y atraviesan varias diferentes dimensiones de la vida es una tarea a la que él se da al analizar a Malinowski y Zenón, y a Malinowski y Wittgenstein. Gellner no fue el único autor en emplear este método, también Clifford Geertz cumple con el mismo cometido en *El antropólogo como autor* (1989). A pesar de ello, la gran mayoría distingue claramente entre los hechos biográficos y las ideas, de acuerdo con la división popperiana de los mundos en tres universos: físico, psicológico y lógico. Los análisis de Gellner de los pensadores que admiraba, como Karl Popper o Malinowski, o sus adversarios reales o imaginarios,



CORTESÍA DE LA BIBLIOTECA DE LA LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE ▶ Malinowski observando a un grupo de niños, 1915-1918.

como Wittgenstein o Freud, siguen una regla importante: nunca son reconstrucciones de ideas sino también de hechos biográficos y el contexto familiar, nacional e internacional. ¿Por qué a veces las ideas no son suficientes? ¿Por qué para comprender a un autor a veces necesitamos zambullirnos en su vida, su personalidad, sus sueños e idiosincrasia? Quizá la justificación de este estilo, el preferido por Gellner, estriba en una frase de Georg Henrik von Wright:

Las famosas palabras de [Johann Gottlieb] Fichte, “*Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist*” —la cuestión de qué tipo de filosofía uno escoge depende de lo que uno es—, no pueden aplicarse de manera interesante a un filósofo de tipo medio, a un académico mediocre, pero pienso que, en caso de un filósofo grande, son profundamente acertadas. Su filosofía refleja la personalidad, y *vice versa* (1993: 90).

La segunda ventaja indiscutible del estilo gellneriano es el uso de analogías y metáforas, no en calidad de adorno barroco, como en una poesía romántica, sino por su uso epistemológico. Como en el análisis de Max Black, la metáfora hace posible jugar con dos sistemas de asociaciones, lo que nos permite conocer mejor el contenido del sistema que queremos analizar. “Malinowski es un Zenón de Cracovia” nos hace comprender mejor aspectos de la teoría de Malinowski, a saber, el antihistoricismo, la estabilidad de los sistemas sociales y el enfoque sincrónico-atemporal.

La tercera ventaja es el uso de los modelos. Como dijo Adam Kuper: “a Gellner siempre le gustaron los modelos, los más radicales eran los mejores. Le gustaban sobre todo los modelos que dividían todo en dos o tres elementos contrastantes, lo que introducía una cierta progresión dialéctica” (2005: 4). La “progresión dialéctica” se refiere al

ordenamiento de los datos según el criterio de las oposiciones. Este método fue empleado por Max Weber para construir sus tipos ideales: el protestantismo, la religión católica, el capitalismo, la burocracia, etc. Modelamos el mundo para introducir un orden en el caos de los fenómenos. Gellner sigue a Weber en casi todos sus libros importantes. La descripción de dos modelos de conocimiento es irritante por una sola razón: suprime los detalles. A Gellner no le gustaban los detalles, lo dispersaban. Pero el método de tipo ideal tiene también sus puntos débiles. Gellner ve a sus personajes como modelos. El lector siempre quiere decir: “Wittgenstein es más que esto” o “el Wittgenstein real es otro”. ¿Y Malinowski?

La interpretación que ofrece Gellner del antropólogo polaco es única y muestra su superioridad sobre otras interpretaciones. A primera vista, los polacos conocen a los polacos mejor que los no polacos, los mexicanos conocen mejor a los mexicanos que los extranjeros. En este punto, la primera vista resulta sumamente engañosa. El protagonista de Gilbert Keith Chesterton, el padre Brown, a menudo explica por qué es así. La familiaridad ciega el ojo: “a veces algo puede estar demasiado cerca para que se lo vea, como, por ejemplo, un hombre no puede verse a sí mismo... Si una cosa está en el primer plano de nuestra vida, difícilmente la vemos y si la viéramos, la consideraríamos totalmente rara” (Chesterton, citado en Douglas, 1998: 162). El antropólogo puede ver mejor las semejanzas y diferencias que el nativo, y el nativo puede conocer al antropólogo mejor que él mismo. Gellner interpreta a Malinowski, a su nativo, de manera original. El antropólogo polaco escapó de un país nacionalista y agobiante a otro país que, debido a sus

conquistas y explotación colonial, había entrado en contacto directo con las poblaciones conquistadas y colonizadas. Ahí fue donde Bronislaw pudo respirar el aire del cosmopolitismo y el liberalismo. Su enajenamiento de Polonia y la cultura polaca fue un proceso gradual y doloroso, pero no tanto como hubiera sido la vida en ese país en el tiempo entre las guerras. Hizo suya la visión individualista y universalista, y dejó atrás la visión orgánica, populista y nacionalista.

Mientras la interpretación gellneriana de Malinowski como antropólogo y polaco fue original, su interpretación de Wittgenstein puede ofender la inteligencia de cualquier analista wittgensteiniano. No se trata de un desacuerdo filosófico: el principio número uno en toda academia es que *estamos de acuerdo* en que *no estamos de acuerdo*. Tampoco se trata de la postura racionalista de Gellner, que intenta echar por tierra todo lo que huele a hermenéutica.² De lo que se trata aquí es de tergiversar brutalmente el pensamiento y el personaje. La imagen de Wittgenstein que pinta Gellner se parece a un hombre de paja con apellido Wittgenstein, pero no a Ludwig Wittgenstein, el autor del *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*. El Wittgenstein modelo resulta un invento de la imaginación de Gellner, el autor de *Lenguaje y soledad*. Sin embargo, en este ensayo no puede responderse la pregunta de cómo y por qué Gellner tergiversó a Wittgenstein. Lo único que podemos decir por ahora es: “Amén de todo aquello”. ■

2 Véase la crítica a Gellner en Asad (1991).

Bibliografía

- Asad, Talal, 1991, "El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica", en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*, Júcar, Madrid, pp. 205-234.
- Douglas, Mary, 1998, *Estilos de pensar*, Gedisa, Barcelona.
- Frazer, James, 1976, *The Golden Bough*, Macmillan, Londres.
- Geertz, Clifford, 1989, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Gellner, David N., 2002, "Prefacio", en Ernest Gellner, *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*, Síntesis, Madrid, pp. 28-35.
- Gellner, Ernest, 1962, *Palabras y cosas*, Tecnos, Madrid.
- , 1985, *The Psychoanalytic Movement: The Cunning of Unreason*, Blackwell, Oxford.
- , 1986, *La sociedad musulmana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1988, *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid.
- , 1992, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- , 1993, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1997, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Gedisa, Barcelona.
- , 1998, "Zenón de Cracovia o Revolución de Nemi o El desquite polaco. Drama en tres actos", en Ernest Gellner, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona, pp. 58-85.
- , 2002, *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*, Síntesis, Madrid.
- , 2005, *Razón y cultura*, Síntesis, Madrid.
- Kuper, Adam, 2005, "Ernest Gellner: Theoretician of Modernity", conferencia presentada en la Universidad de Cracovia, Cracovia, octubre.
- Malinowski, Bronisław, 1948, *Libertad y civilización*, Claridad, Buenos Aires.
- Ogden, Charles Kay e Ivor Armstrong Richards, 1923, *The Meaning of Meaning*, Kegan, Paul, Trench, Trubner, Londres.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford.
- , 1988, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.
- , 2009, *Tractatus logico-philosophicus*, Gredos, Madrid.
- Wright, Georg Henrik von, 1993, "Wittgenstein and the Twentieth Century", en Georg Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Brill, Lieden, pp. 83-102.