

# LA COMPRESION DEL OTRO. ¿EMPATIA O TRADUCCION?\*

María García Amilburu  
St. Edmund's College. Universidad de Cambridge.

1. Introducción 2. La crítica de Gadamer a la propuesta diltheyana de la "comprensión como revivir" 3. La "observación participante" de Malinowski 4. Clifford Geertz: la comprensión como "traducción entre sistemas simbólicos"

## 1. Introducción

Clifford Geertz pronunció en 1983 una serie de conferencias en la Universidad de Stanford, en las que analizaba críticamente los textos de algunos antropólogos culturales que tienen en común el haber imprimido, cada uno a su manera, una dirección peculiar a los trabajos etnográficos. Estas conferencias fueron publicadas en 1988 con el título *El Antropólogo como autor*, y pueden considerarse un ejemplo claro y una aplicación concreta de los principios de interpretación cultural que había propuesto en su artículo "Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", de 1975, incluido posteriormente en el libro *Conocimiento local* con el título "Desde el punto de vista del nativo...". En la primera versión de ese trabajo, Geertz subrayaba que lo que permite al antropólogo captar los conceptos inarticulados que informan las vidas y las culturas de otras gentes no depende tanto de que éste posea una extraordinaria capacidad de empatía - según sostuvo Malinowski- como de que sea capaz de leer las formas simbólicas observables que cada cultura expresa. Me propongo, seguidamente, mostrar algunas diferencias en relación con lo que significa comprender otras culturas tal como lo entienden Malinowski y Clifford Geertz; y señalar también que es posible establecer cierto paralelismo entre la crítica que hace Geertz a la "comprensión como empatía" defendida por Malinowski, con la que lleva a cabo la filosofía hermenéutica, y en particular Gadamer, respecto al modo de entender la "comprensión como revivir" formulado por Dilthey.

## 2. La crítica de Gadamer a la propuesta diltheyana de la "comprensión como revivir"

La filosofía de Dilthey se encamina a la comprensión de nosotros mismos. Se trata de una filosofía de la vida que adopta la historia como punto de vista privilegiado para la comprensión, ya que toda manifestación de la vida - incluido el saber en general y el saber de sí- es un producto histórico. Para Dilthey, lo que el hombre es no se conoce por la reflexión acerca de uno

---

\* Publicado en *Themata*, n. 25, (2000), pp. 209-215.

mismo, ni mediante experimentos psicológicos, sino a través de la toma de conciencia histórica: la vida sólo es comprensible desde la historia, y el conocimiento de la historia sólo es justificable desde un análisis de la vida humana . Cuando Dilthey establece la distinción entre las Ciencias de la Naturaleza y las del Espíritu , afirma que el ser humano descubre en su autoconciencia un mundo en el que es autónomo y libre. La libertad es así lo que caracteriza las Ciencias del Espíritu frente a las de la Naturaleza, que están regidas por la necesidad: la naturaleza la explicamos, la vida anímica la comprendemos. Además, en las Ciencias del Espíritu, las relaciones entre la inteligencia y su objeto es específica: sus conexiones nos son inmediatamente accesibles. Los nexos entre los fenómenos psíquicos se nos presentan como vividos, frente al carácter construido de las conexiones que se establecen en las Ciencias de la Naturaleza. Esto es así porque la percepción interna descansa en una percatación íntima, en un vivir que se nos da inmediatamente. El acceso cognoscitivo a los propios estados de conciencia es inmediato y evidente: los estados de conciencia son como aparecen, no cabe error en relación con ellos, porque no hay diferencia entre sujeto y objeto. La existencia de un acto psíquico y su conocimiento no son cosas distintas. La comprensión sólo puede darse, por tanto, como un modo de revivir psicológico. A partir de la publicación de las Ideas para una Psicología analítica y descriptiva en 1894, Dilthey recurre a la noción de espíritu objetivo -el conjunto de productos observables que son fruto de la vida psíquica- para explicar cómo es posible entender el mundo interior de otras personas. Entonces empieza a considerar la comprensión como el proceso por el que, partiendo de signos que se nos dan sensiblemente, podemos acceder a una interioridad ajena. Sin embargo, ese desplazamiento hacia la hermenéutica no acaba de consumarse en Dilthey, quedando en su planteamiento resabios psicologistas. Todavía sostiene en su último pensamiento que para comprender algo debemos revivirlo, que la comprensión se garantiza en el revivir. La vivencia sigue siendo el último fundamento de la comprensión porque lo específico y privilegiado del conocimiento espiritual se debe a la condición de vivencia, según la cual el objeto y el sujeto son una misma cosa, y porque la interpretación encuentra su control definitivo en ella .

La filosofía hermenéutica considera que la comprensión se lleva a cabo de manera diferente. Como es sabido, Gadamer sostiene que la estructura de la comprensión tiene en unas características peculiares, que pueden resumirse en los siguientes puntos : a. No hay comprensión que no esté orientada por una pre-comprensión propiciada por una serie de pre-juicios en los que está situada la subjetividad de quien comprende. Estos pre-juicios, que incluyen los de la situación particular de cada uno y los de la tradición histórica a la que pertenece, constituyen la orientación previa de toda experiencia, el anticipo de la apertura al mundo. b. La comprensión tiene una estructura circular: sin una anticipación de sentido que la guíe, no hay comprensión.

Esta anticipación viene determinada desde la comunidad que nos une a la tradición; y esa comunidad está sometida a su vez a un proceso de continua transformación, que los intérpretes mismos van configurando. Se trata del llamado círculo hermenéutico, que avanza siempre en espiral. c. También nuestra conciencia está situada históricamente, está expuesta a los efectos de la historia. En su inserción en el acontecer histórico, la conciencia recibe la acción que se ejerce sobre ella, y es en cierto modo conformada por esa acción. d. La comprensión, por último, tiene lugar en y desde la situación de quien comprende, desde el horizonte que la define y delinea. En la comprensión nos apropiamos lo transmitido en y como tradición juntamente con el horizonte que le era propio; por eso la comprensión es considerada como una fusión de horizontes. En resumen, Gadamer sostiene que comprender no es revivir los procesos mentales de otro, ni tratar de averiguar las intenciones del hablante. Tampoco consiste en un proceso de objetivación, porque la comprensión no es un fenómeno reproductivo, sino productivo. Comprender es interpretar, y ésta es una actividad que tiene lugar en el seno de una determinada comunidad lingüística y cultural, y en el marco de un determinado horizonte histórico. Comprender a otra persona significa captar de qué está hablando. Entender un texto o una obra de arte no es reconstruir la intención original que hay detrás de la producción de ese texto o ese objeto, sino más bien lograr una mediación entre ellos y nuestra vida; el fenómeno al que antes nos hemos referido como fusión de horizontes.

### **3. La "observación participante" de Malinowski**

A la Antropología Cultural de corte etnográfico se le plantea una pregunta crucial, de cuya respuesta depende la existencia misma de la disciplina: "¿Puede una persona ... captar algo tan vasto como es toda una forma de vida y encontrar palabras apropiadas para describirla?". Es de esperar -o al menos se les puede conceder el beneficio de la duda- que todos los antropólogos culturales que dicen serlo se hayan planteado esta cuestión y la hayan respondido afirmativamente, aunque no coincidan sus explicaciones acerca del modo como se comprenden formas de vida diferentes de la propia. Geertz señala que "la habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene que ver (...) con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente estado allí". "Esta capacidad de persuadir a los lectores (...) de que lo que están leyendo es una relación auténtica escrita por alguien personalmente familiarizado con la forma en que la vida actúa en determinado lugar, en determinado tiempo, en el interior de determinado grupo, constituye la base sobre la que todo lo demás que la etnografía pretende hacer - analizar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, excusar, asombrar, subvertir- descansa en último término". Pues bien, si

algún antropólogo ha intentado transmitirnos esa idea y convencernos de que "no sólo estuve allí, sino que fui uno de ellos, y hablé con su voz", se trata -sin lugar a dudas- Bronislaw Malinowski. Para él, comprender otra cultura requiere empatizar con el nativo, porque considera ese modo de "ponerse en el lugar del otro" como condición imprescindible para poderle entender. Si acudimos a la definición de Empatía que ofrece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española -"participación afectiva, y por lo común emotiva de un sujeto en una realidad ajena"- comprobamos que se ajusta perfectamente a lo que Malinowski entiende por comprensión, y evoca además con bastante nitidez el "revivir" diltheyiano: comprendo a los otros cuando soy capaz de reproducir en mí sus estados afectivos, sus modos de ver las cosas. Geertz señala que Malinowski intentó hacer creíbles y convincentes sus descripciones etnográficas subrayando la fiabilidad de su propia persona. Por eso, el capítulo que dedica al polaco en *El Antropólogo* como autor, lleva por título "El yo testifical". Allí Geertz afirma que "el principal modo en que Malinowski llevó adelante tan formidable tarea [hacer creíble su persona] fue proyectar en sus escritos etnográficos dos imágenes radicalmente antitéticas de lo que, con variadas expresiones (aunque todas ellas, como ocurre con la estrella de la mañana, la estrella de la tarde y Venus, denotan el mismo y esplendente objeto), denomina 'el etnógrafo competente y experimentado', el 'moderno explorador antropológico', el 'trabajador de campo especializado' plenamente profesional, y 'el cronista y portavoz de... unos pocos miles de salvajes prácticamente desnudos'. Por un lado, está el Cosmopolita Absoluto, una figura de tan amplia capacidad adaptativa y social, insinuada en prácticamente cualquier situación, que lo hace capaz de ver como los salvajes ven, pensar como los salvajes piensan, hablar como los salvajes hablan, y en ocasiones incluso sentir como ellos sienten y creer como ellos creen. Por otro, está el Perfecto Investigador, una figura tan rigurosamente objetiva, desapasionada, cabal, exacta y disciplinada, tan dedicada a congelar la verdad que Laplace a su lado parecería un pasional. Alta Novelería y Alta Ciencia, la captura de la inmediatez con el celo de un poeta, y la abstracción de la misma con el celo de un anatomista, inestablemente unidos" . Hasta qué punto, fuera de sus textos, Malinowski era de verdad uno, otro o ambos, resulta discutible, sobre todo después de tener acceso a la lectura de su Diario . Pero no es éste el tema que ahora nos ocupa; aquí nos interesa centrarnos en las cuestiones relacionadas con su método de investigación etnográfica: la "observación participante", (una expresión que, ya en la misma manera de estar formulada, se aproxima al oxímoron). Porque Malinowski plantea la cuestión del "estar allí" en su forma más radical, proyectando un tipo de investigación que -llevada a su límite- trata de borrar la distancia afectiva entre observador y observado, a la vez que practica un análisis que pretende convertir esa distancia en algo absoluto. La tensión entre los momentos arquetípicos de la experiencia etnográfica -el empapamiento de la cultura y la descripción de la misma- se mantiene en un equilibrio inestable, y la oscilación entre lo que

Geertz llamó al antropólogo como peregrino y como cartógrafo, aparece una y otra vez, como un tic retórico, a lo largo del todo su trabajo escrito . Por eso, Geertz calificará el intento de Malinowski como una forma de ventriloquía etnográfica, porque no tiene "la pretensión de limitarse a hablar sobre otra forma de vida, sino de hablar desde dentro de ella; de pintar cómo ocurren las cosas desde 'el punto de vista de una (poetisa) etíope' como si fuera la descripción misma de cómo ocurren las cosas desde la perspectiva hecha por la (poetisa) etíope misma" .

#### **4. Clifford Geertz: la comprensión como "traducción entre sistemas simbólicos"**

Geertz entiende que el fenómeno de la comprensión de otras culturas se lleva a cabo de manera diferente, y prefiere preguntarse "por el rumbo que ha de tomar el análisis antropológico y por la forma de articular sus resultados, en lugar de plantear la constitución psíquica que necesitan tener los antropólogos" . Llegados a este punto, puede ser conveniente recordar qué entiende Geertz por cultura. El modo más sencillo -pero no por ello menos acertado- que Geertz tiene de referirse a la cultura, es calificarla como el "modo de disponer las cosas" que tiene un grupo humano. Empleando ya un lenguaje técnico, afirma que la noción de cultura denota un esquema históricamente transmitido de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes ante la vida . Siguiendo en la línea de Cassirer , Geertz considera la cultura como un conjunto de símbolos en virtud de los cuales los seres humanos hacen viable su existencia. Se trata, por tanto, y como él mismo afirma, de un concepto semiótico de cultura . Estos sistemas de símbolos -creados por los hombres, compartidos y aprendidos- les suministran un marco significativo dentro del cual pueden orientarse en sus relaciones recíprocas, en su relación con el mundo que les rodea, y también en relación consigo mismos. La cultura así entendida constituye un contexto público dentro del cual pueden describirse los fenómenos de manera inteligible. Es preciso mirar a esos sistemas simbólicos como formas que dicen algo sobre algo, y lo dicen a alguien. Las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones, y de lo que se trata es de aprender el modo de tener acceso a ellas. Para Geertz, la cultura de un pueblo es como un conjunto de textos que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente . Al comparar la cultura con un texto, la antropología debe entenderse como una tarea hermenéutica, y se constituye como un intento de comprensión de las expresiones sociales que resultan enigmáticas en la superficie. Geertz no considera necesario que se produzcan procesos empáticos para lograrlo; lo que hay que llevar a cabo es una tarea de interpretación de la alteridad que bien puede recibir el nombre

de traducción . "En este caso, -señala Geertz- el término 'traducción' no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarnos (que es la manera de que las cosas se pierdan), sino la exposición, mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposición. Una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella" . Esto es lo que hacemos cuando traducimos entre dos idiomas que conocemos bien: no lo hacemos palabra por palabra, sino frase con sentido por frase con sentido: "comprender una forma de vida, o al menos algunos de sus aspectos, y convencer a otros de que realmente se ha logrado hacerlo, consiste en algo más que ensamblar relatos particulares o imponer narrativas generales. Se trata de juntar en una visión coincidente la figura y el trasfondo, el acontecimiento pasajero y la historia de larga duración" . Geertz es consciente de que uno de los problemas que se le presentan al antropólogo es el de cómo realizar un análisis de las significaciones que sea a la vez lo bastante circunstanciado como para resultar convincente, y lo bastante abstracto como para formular la teoría; penetrar con suficiente profundidad en los detalles para descubrir algo más que los detalles . O, por decirlo empleando uno de los ejemplos que él mismo utiliza, "cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra" . De todas formas, con su sentido común característico, Geertz asume que hay que aceptar el hecho inevitable de que toda descripción etnográfica sea interesadamente casera, aunque esto no signifique que uno no haya comprendido nada . Es siempre descripción del descriptor, y no solamente del descrito, porque ya decía Gadamer que nunca podremos deshacernos completamente de nuestros pre-juicios. "En resumen, las descripciones de las subjetividades de otros pueblos pueden llevarse a cabo sin el recurso a unas supuestas capacidades 'más que normales' que nos permitan tanto pasar inadvertidos como generar un clima de cordial camaradería. (...) Comprender la forma e influencia de (...) las vidas internas de los nativos, es más entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma, o (...) leer un poema, que no alcanzar una extraña comunión con éstos" .