

David Rubinstein. *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation.* (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1981).

El libro de David Rubinstein es atractivo debido a la amplia temática de la que se ocupa, interesante porque rebasa el nivel de la exposición introductoria, superficial y general, e importante tanto para el filósofo como para el científico. Uno de los méritos del libro es el de “demostrar” que el pensamiento contemporáneo, si ha de ser fructífero, requiere del trabajo coordinado de diversas disciplinas. La exposición de los aspectos relevantes de la filosofía de Wittgenstein que el autor realiza, siendo él un miembro de un departamento de sociología, es sencillamente impecable y, ciertamente, muy superior a un sinnúmero de exposiciones “técnicas” llevadas a cabo por filósofos “profesionales”. El pensamiento de Marx está brillantemente reconstruido. Los problemas son siempre abordados “de frente” y presentados de tal manera que aún el más descuidado de los lectores los percibiría, y las objeciones en uno y en otro sentido, es decir, la discusión, es magistralmente conducida. Con excepción de algunos detalles, sobre los que llamaré la atención, hay poco que criticar. En lo que sigue haré una presentación general del contenido del libro, esforzándome por convencer al lector de esta reseña de que se trata, como dije, de un libro importante.

El libro está dividido en dos partes y consta de 11 capítulos, dos de los cuales están reservados a la presentación sistemática de las conclusiones alcanzadas en cada una de ellas. En la primera parte, Rubinstein elabora un cuadro detallado del panorama que ofrecen las controversias a que han dado lugar las dos más importantes escuelas en las ciencias sociales, esto es, el objetivismo y el subjetivismo. En la segunda parte, el autor reconstruye y sintetiza las posiciones de Marx y Wittgenstein frente a los problemas que subyacen y han originado las interminables controversias en dichas ciencias.

Rubinstein inicia su investigación exponiendo en qué consiste exactamente el conflicto mayor de las ciencias sociales, es decir, la insalvable oposición entre el objetivismo y el subjetivismo. Esta confrontación de escuelas se manifiesta, básicamente, en las concepciones que cada una de ellas defiende acerca de lo que es la genuina explicación en las ciencias sociales y de la posición que asumen frente a la cuestión de si ha de adoptarse o no el modelo de explicación de la física. En general, el objetivismo está representado por los empiristas lógicos. Fueron ellos, en efecto, quienes construyeron lo que vino a ser conocido como “modelo nomológico deductivo”, formulado primero por Popper y Hempel. Los temas son los conocidos: se nos habla de verificación, de datos, de predicción, etc. Rubinstein revela las estrechas relaciones que hay entre el conductismo, cuyas diversas versiones expone y critica en detalle en el siguiente capítulo, y el objetivismo. Por ejemplo, algunos

conductistas han sostenido que hay que **suponer** que las gentes no tienen mentes, en tanto que otros se han contentado con decir que las tienen, pero que cada enunciado acerca de estados mentales es equivalente a uno o varios enunciados acerca de la conducta observable. Así, los positivistas se han esforzado por desembarazarse a toda costa de todo aquello que no es público, objetivo, observable, medible, calculable, etc., y por ello han tratado de eliminar, en el ámbito de las explicaciones sociales, mentes e ideas. Por su parte, los subjetivistas han enfatizado como esencial lo “interno” de las conductas cuya comprensión, insisten, es absolutamente indispensable para comprender las acciones de los hombres y por ende el cambio social. Para los estudios humanos, el conocimiento de las motivaciones, intenciones, deseos, aspiraciones, etc., es crucial. De ahí que para ellos “plausibilidad motivacional más que ley predictiva es el criterio de la explicación adecuada” (p. 15). De acuerdo con los subjetivistas, el estudio de ~ ~ dad y de sus cambios debe **éed**“ en los estados mentales i~~

Una vez presentados los adversarios, Rubinstein señala que el problema fundamental real concierne al carácter de lo que se considera como mental y hace explícito el presupuesto central de ambas escuelas: el dualismo mente-cuerpo. En efecto, ambas presuponen y mantienen que la mente es una entidad a cuyos contenidos se tiene un acceso privilegiado (cada quien en su propio caso) y en lo que difieren es en sus respectivas reacciones. Los objetivistas se esfuerzan por disolver a la mente, de una u otra manera, en estados observables, en tanto que los subjetivistas tienden a hacer del mundo una función de la mente. En la medida en que el problema es uno de los ancestrales y más venerables problemas de la filosofía, parecería que no hay una posible solución satisfactoria para las dificultades de las ciencias sociales. Rubinstein arguye, sin embargo, que extraer semejante conclusión sería un grave error, porque Marx y Wittgenstein, sostiene, ya forjaron los utensilios conceptuales y teóricos necesarios para la solución de los problemas de fondo. Poner en claro esto es precisamente una de las metas de su trabajo. “Uno de los objetivos primarios de este libro es demostrar que una síntesis de Marx y Wittgenstein puede proporcionar fundamentos para la resolución de una de las fuentes primarias del debate entre objetivismo y subjetivismo: el concepto dualista de la mente que ambas perspectivas comparten” (p. 23). Y, efectivamente, Rubinstein nos va a hacer comprender que una vez que se ve la mente no como una entidad privada sino como un rasgo objetivo de la conducta social de las personas, los problemas relacionados con el significado de las acciones, las cuales tienen lugar al interior de sistemas objetivos de prácticas, lenguaje, costumbres, etc., dejan de suscitar insolubles problemas.

El segundo capítulo está consagrado a una minuciosa exposición del objetivismo en las ciencias sociales, de sus diversas variantes, de sus respectivas consecuencias y de los problemas que engendran. Se nos indica detenidamente cómo el mito de los “*data*” y el ansia por obtener resultados “observables” conduce

directamente al conductismo. Los objetivistas pretenden rechazar todo tipo de “interpretación”. A través de su discusión con el conductismo, Rubinstein nos hace ver que las ideas de los agentes son esenciales en los procesos sociales y que lo que ha viciado su investigación ha sido el supuesto de que las ideas son entidades mentales y privadas. Por ello, los conductistas se han visto obligados a desentenderse de elementos que son importantes para la explicación de los fenómenos sociales, por lo que su enfoque es forzosamente inaceptable. Queda también condenado el mito de la objetividad. Rubinstein describe cómo toda estadística, toda encuesta, etc., está ya cargada de teoría y de interpretaciones. Toda pregunta presupone una evaluación. Las respuestas mismas presuponen actitudes, esperanzas, ideales, etc., es decir, un contexto. Piénsese, por ejemplo, en una encuesta en la que se pregunta qué tan feliz se es y en la que las respuestas-opción son “muy feliz”, “no demasiado feliz” y “feliz”. La no-inclusión de “infeliz”, por ejemplo, es una prueba de que el cuestionario está claramente orientado hacia la producción de una cierta imagen de la sociedad; además, la pregunta misma tiene sentidos distintos planteada a un campesino o a un burócrata, a un banquero o para quien la plantea. De ahí que si la encuesta tenía como meta dar una idea de lo que realmente pasa en un país, el resultado no puede ser más que arbitrario y desde luego no “objetivo”. Otro defecto del objetivismo es que hace del significado algo dependiente del sujeto cuando en realidad, como abundantemente argumenta Rubinstein, el significado es más bien una propiedad de sistemas de reglas, instituciones, prácticas, etc. Asimismo, Rubinstein examina críticamente otra versión del objetivismo, a saber, la que gira en torno a la importante noción de estructura social, introducida en la literatura y defendida, entre otros, por Marx mismo. “Estructura social” sirve para referimos a “rasgos de colectividades, grupos y sociedades que no pueden ser propiedades de individuos y que se considera que tienen un efecto constrictivo sobre la creencia y la acción” (p. 49). Los objetivistas sostienen, correctamente, que hay que distinguir entre existencia, en el sentido de estructura social objetiva, y conciencia, o sea, las ideas de los sujetos, pero añaden erróneamente que la ciencia social se ocupa de la primera, mas no de la segunda. Rubinstein arguye, sin embargo, que ambas están conceptual o lógicamente ligadas. Es porque dicha noción por sí sola no basta que Marx introdujo su concepto de “super-estructura”, básico para la comprensión de la realidad social.

El escrutinio crítico al que es sometido el subjetivismo por parte de Rubinstein es igualmente devastador. Éste desarrolla los presupuestos dualistas del subjetivismo en primer término en relación con la cuestión de las otras mentes. Rubinstein, recogiendo los frutos de previas discusiones, hace patente la debilidad (en verdad, la invalidez flagrante) del argumento por analogía y por empatía. El subjetivismo es manifiestamente inaceptable por cuanto es incapaz de dar cuenta de lo que es la falsa conciencia, pues insiste en igualar creencias explícitamente mantenidas con cultura y realidad social. Por pretender hacer caso omiso de la red de instituciones, reglas, normas, tradiciones, estructura económica, etc., en la que las

acciones de la gente están inmersas y sólo gracias a la cual adquieren sentido, los subjetivistas se ven constreñidos a desarrollar una especie de “fenomenología” de la acción, carente casi por completo de poder explicativo, abstracta y teóricamente estéril. No quiere esto decir que todo esté mal en el subjetivismo, como tampoco todo está mal en el objetivismo. Empero, y esto es un resultado definitivo, todo intento por hacer de la cultura una propiedad de la conciencia está destinado al fracaso y es ésta obligadamente una posición subjetivista. Así, Rubinstein describe varias de las desastrosas consecuencias con las que el subjetivismo se ve comprometido. En el capítulo cuarto, que es de recopilación de conclusiones, el autor rápidamente enumera las deficiencias de ambos enfoques. De esta manera, el contraste con el enfoque dialéctico de Marx y Wittgenstein resulta mucho más notable.

En el capítulo quinto – “Mente y Cuerpo” – Rubinstein nos expondrá rápidamente qué es el dualismo y:

es que los filósofos pasafOQ. ,~ . bir y a hablar de UD

de sus actividades. ,Et ,g)j. .' ' ;  
capítulo es mostrar cpie.” “ . . .  
genstein comoMaq “

lismo y sus presupuestos y que ambos proponen una concepción de la conciencia humana como algo necesariamente ligado a un cuerpo humano. Como en todos los capítulos de la segunda parte, el autor reconstruye primero la posición de Marx y luego la de Wittgenstein. Este “método” redundante en beneficio de la claridad. Así, se nos hace ver que el materialismo de Marx se inicia con la idea de que el hombre es en primer término una criatura física, “el hombre corpóreo”, y que la conciencia resulta de la interacción entre objetos naturales, como lo son el cuerpo y los objetos del mundo físico. El “yo” no es para Marx una conciencia pura. Más aún, “La concepción de Marx de la persona es enteramente dialéctica, en el sentido que considera que el yo humano se establece en relación con el medio ambiente natural” (p. 97). Para Marx es absurdo hablar de un “yo” desencarnado. Y lo mismo acontece con Wittgenstein, quien va todavía más lejos, ya que sostiene que la conciencia humana es inconcebible sin una forma predominantemente humana (p. 97). Todo estado mental está lógicamente ligado a la conducta observable de un cuerpo y esa es, sin duda, una de las grandes lecciones de las *Philosophical Investigations* (véase, por ejemplo, el párrafo 580). Rubinstein expone la serie de argumentos que Wittgenstein ofrece al considerar el asunto desde diversas perspectivas. Se nos recuerda, por ejemplo, que las expresiones mentalistas requieren de **criterios** para poder ser aplicadas y los criterios son objetivos, esto es, públicos. La atribución de estados mentales **requiere** la descripción (o el conocimiento implícito) del contorno,

intereses objetivos del sujeto, etc., de quien se dice que está en tal o cual estado mental, por ejemplo, que tiene miedo. Dicho de otro modo, todos esos elementos son esenciales para que la adscripción del “estado mental” tenga sentido. De ahí que sea un error patente decir que, por ejemplo, tener miedo es estar en un estado peculiar o que es un estado “interno”. Los filósofos han pensado que los **síntomas** bastan para indicar que estamos en presencia de miedo, dolor, etc., pero no han reparado en que los mismos síntomas en otro contexto serían interpretados de otra manera. Está claro entonces que los fenómenos mentales están ligados esencial o lógicamente o, mejor dicho, criteriológicamente, al contexto, a la historia y a las expectativas de la gente. Y que ninguna neurofisiología o química podría determinar qué son dichos estados, ya que para entenderlos se requiere salir del sujeto. El amor, por ejemplo, es algo que se hace, no algo que se siente, es decir, hablamos con sentido y con verdad si decimos de una persona *A* que es amable con otra persona *B*, que la respeta, que la ayuda, que la orienta, etc., que la ama, a más de lo que la persona en cuestión pueda reportar acerca de sus “estados internos”. Esto no compromete a Wittgenstein, como Rubinstein subraya, con el conductismo. Wittgenstein no sostiene ni que el amor es conducta ni que ‘amor’ significa la descripción de la conducta que generalmente (y dependiendo de la cultura) se califica de ‘amorosa’. Él sabe y reconoce que hay excepciones, pero su filosofía proporciona los elementos para explicarlas. Puede, pues, afirmarse legítimamente que tanto para Marx como para Wittgenstein hay una relación dialéctica entre conciencia y mundo.

Como es sabido, Wittgenstein rechaza lo que Rubinstein llama “el modelo cartesiano” de acuerdo con el cual los estados mentales son estados subjetivos y privados y argumenta que es imposible separar sentimientos de situaciones y acciones y absurdo atribuir sentimientos a conciencias puras. Simultáneamente, Wittgenstein pone en relación las capacidades intelectuales con la conducta exitosa. Conocer el significado de una palabra no es tener un “*flash* mental”, sino más bien ser capaz de usarla correctamente – lo cual requiere de la participación de otras personas en los diversos juegos del lenguaje. En este punto, los pensamientos de Marx y Wittgenstein se funden, porque las habilidades y la conducta exitosa son cosas de las que uno puede hablar sólo en sociedad. Rubinstein concluye enumerando los elementos esenciales comunes de la concepción marxista-wittgensteiniana de la persona. En ella, las personas aparecen eminentemente como actores, antes que como pasivos receptores de estados “mentales” (en la acepción tradicional del término); se pone énfasis en la relación dialéctica con el medio ambiente y el contexto para poder comprender a la persona y se concibe a la persona fundamentalmente como un ser social, no como una mente o conciencia o alma.

El capítulo sexto, titulado “Mente y Acción”, está dedicado a exponer las concepciones de la mente que se derivan de los escritos de Marx y Wittgenstein. El contraste es básicamente con el dualismo tradicional y con lo que Jacques

Bouveresse acertadamente denominó ‘el mito de la interioridad’. Marx, por ejemplo, a través de su concepto de praxis rompe radicalmente con dicha tradición. El sujeto es ante todo activo y lo es inclusive a nivel de la percepción sensorial. El sujeto, además, es un productor y es gracias a su actividad como productor que su carácter humano aparece. Rubinstein atinadamente nos recuerda que sería un craso error interpretar “productividad” en un sentido estrecho, o sea, como mero trabajo manual. La historia misma es, para Marx, un producto humano. Este punto es importante porque la abrumadora mayoría de los críticos de Marx (inclusive gente tan perspicaz como Bertrand Russell) se han empeñado en representarlo como un determinista. Sin embargo, la lectura correcta de Marx (*i.e.*, la que lo hace coherente) nos hace ver que éste no está en busca de leyes en el sentido de los positivistas, ya que para Marx las leyes mismas tienen carácter histórico. Negar que la historia es un producto humano es justamente una manifestación de enajenación. (De ahí que sólo en el comunismo pueda el hombre reasumir el control sobre sus productos.) Ahora bien, si todo esto es cierto, entonces el estudio de la mente deberá ser entendido como el estudio de la producción consciente y de cómo el hombre se realiza a través de su actividad diaria.

El pensamiento de Wittgenstein corre paralelamente al de Marx. Para Wittgenstein, pensar es una actividad visible o audible, lo cual es algo de lo que no nos hemos percatado porque nos hemos dejado llevar por la idea de que la mente está en la cabeza o por lo menos por la de que los pensamientos lo están. Su estrategia consiste en hacer ver que lo que los dualistas suponen que se puede hacer con sus presupuestos conduce a situaciones absurdas. Lo primero que Wittgenstein muestra es que no son los estados internos los que determinan si un acto ha sido realizado, sino las convenciones sociales y el contexto. A quien insistiera en decir que la intención del agente es esencial, Wittgenstein le llamaría la atención sobre casos no usualmente examinados, casos en los que queda claro que no había nada “en la mente” del sujeto y que lo que hubiera podido hallarse en ella es irrelevante. Lo mismo pasa con hablar, que decididamente es una actividad “intencional”, si bien no “mental”. Significar, ahora lo sabemos, no es un acto interno, privado, mental. La diferencia entre habla intencional y consciente y parloteo no es algo que el análisis de la conciencia pueda revelar. Tampoco pueden ser relevantes, por múltiples razones, las imágenes que la persona pueda tener al hablar. La diferencia radica en que el habla significativa está ligada a prácticas y conducta observables. Si digo “estoy dudando si ir o no al cine” estando en el cine, es evidente que no estoy hablando con sentido, por más que mi expresión sea gramaticalmente correcta. Ninguno de los verbos como ‘pensar’, ‘crecer’, ‘recordar’, etc., se refiere a experiencias subjetivas o privadas en el sentido tradicional de los términos. El pensamiento se manifiesta en la acción. Como bien Rubinstein dice: “El esfuerzo global de Wittgenstein es mostrar que las propiedades de la mente, convencionalmente ubicadas en la conciencia privada, de hecho se manifiestan plenamente en la acción humana” (p. 117). Al rechazar el dualismo y su concepción

de la mente, Marx y Wittgenstein favorecen la posición de que la mente es algo que aparece en la acción y que está, por lo tanto, necesariamente ligada al cuerpo humano.

Rubinstein extrae las consecuencias de esta posición para las ciencias sociales. Las más importantes son que la nueva concepción de la mente permite elaborar una teoría más satisfactoria acerca de la falsa conciencia, que permite ligar el concepto de acción al de contexto social y separarlo de las míticas voluntad y conciencia y, finalmente, que dicha concepción conduce a una noción aceptable de significado intersubjetivo y esto proporciona los elementos indispensables para una cabal comprensión de lo que son los valores y las normas sociales (propiedad de una conducta colectiva). Rubinstein señala, asimismo, cómo la concepción marxista-wittgensteiniana de la mente es útil para las nociones estrictamente sociológicas como la de anomia.

En el capítulo séptimo – “El Análisis Filosófico y la Comprensión de las ideas” – que es el más largo, Rubinstein se ocupa principalmente de poner en claro la relación que existe entre las ideas y la vida social. El ataque de Marx a la ideología y el de Wittgenstein a las tradicionales teorías del significado convergen en una crítica general de la filosofía.

El primer punto que Rubinstein establece es que, contrariamente a lo que se piensa, Marx no desdeña para sus explicaciones sociales a las ideas que los sujetos o actores tengan de sí o de sus acciones, sino que les asigna otro lugar y papel que el que generalmente se les ha asignado. Las leyes a las que él aspira no son de corte “fiscalista”. La historia es un producto humano y la productividad es una acción consciente. De esta manera, Marx concibe la estructura y la super-estructura como un todo orgánico. Inclusive su noción de clase social depende de ideas, es decir, de las ideas que tengan los agentes, pues “la teoría misma se convierte en una fuerza material cuando las masas se apoderan de ella” (p. 123) y sólo en esas circunstancias. Ni la religión (el opio del pueblo) ni las ideologías y creencias muy generales (cristianismo, nacionalismo) son irrelevantes para el estudio de los cambios sociales si bien, para realmente comprenderlas, es preciso verlas en su contexto. Las ideas simplemente no pueden ser comprendidas en abstracto, desconectadas de la vida material. Es por ello que Marx trata de poner en relación las ideas con los intereses políticos y económicos de las clases sociales. La filosofía tradicional ha fracasado en ver esas conexiones y por eso, en parte, es ella misma la expresión de una falsa conciencia.

Wittgenstein aborda la cuestión por el lado del lenguaje y la teoría del conocimiento. Enérgicamente rechaza las doctrinas que hacen del significado de una palabra un objeto, un evento mental, un proceso interno, etc. Nos recomienda, en cambio, examinar cómo aprendemos a usar las palabras, a jugar con ellas: no se trata

de ofrecer definiciones, sino de capacidad (actualizada) de aplicabilidad. El significado de una palabra aparece con sus usos prácticos, esto es, resulta de los juegos de lenguaje de los que forma parte, *i.e.*, de lo que de hecho permite decir.

Ahora bien, imaginar un juego de lenguaje es imaginar una “forma de vida”. Rubinstein considera con cierto detalle el caso de “dudo” y “sé”. Su exposición claramente muestra que Wittgenstein no es, como se le ha querido ver, un filósofo más, por lingüístico que se le haga. “Como Marx, Wittgenstein (*Ph. Inv.*, sec. 23) argumenta que para comprender un concepto debemos comprender el papel que juega en un sistema entero de prácticas sociales, pues ‘el hablar un lenguaje’ es parte de una actividad, o de una forma de vida. Adicionalmente, ambos pensadores enfatizan que las creencias tienden a concatenarse en patrones, *i. e.*, que las diversas ideas que sostenemos en cierta medida se interrelacionan sistemáticamente” (p. 134). Expresándose en diferentes terminologías y apoyándose en diferentes clases de investigaciones, Marx y Wittgenstein coinciden en pensar que la comprensión de las ideas requiere de un estudio del contexto social que las genera, del cual dependen, en el cual se aplican y se vuelven útiles, es decir, se “materializan”, y para cuya comprensión también son indispensables. En el “*addendum*” al capítulo, Rubinstein pone el dedo en la llaga al afirmar que, en general, Wittgenstein no ha sido comprendido, menos aún “seguido”. Sus “discípulos” han hecho de él un filósofo tradicional. La importantísima idea de que los problemas filosóficos tienen su origen en la vida social no ha sido trabajada como se debe. Rubinstein, muy pertinentemente, señala que si bien Wittgenstein no logró desarrollar hasta sus últimas consecuencias su programa (lo cual hubiera sido, inclusive para él, imposible en esta “era tenebrosa” por la que atravesamos), sí anticipó un método de una riqueza insospechada y una concepción de la filosofía hasta ahora no aprovechada.

Rubinstein pasa en el siguiente capítulo – “Explicando la acción” – al examen ya no de las ideas sino de las acciones y muestra irrefragablemente cómo para Marx y Wittgenstein éstas adquieren significado (*i.e.*, ciertos movimientos adquieren el *status* de acciones) sólo en un contexto en donde hay convenciones, reglas, prácticas, etc. Marx ve la mente como constituida a través de la acción y arguye que las personas son esencialmente actividad. Ahora bien, la actividad productiva requiere de una sociedad. Esto se ve claramente en el caso de la producción de mercancías: no hay productor sin consumidor. Más aún, la naturaleza del objeto se revela a través del uso que de él hace el consumidor y “La implicación de esto es que determinadas formas de producción sólo son posibles en el contexto de una relación social” (p. 140). Al igual que con las ideas, las acciones humanas pueden ser comprendidas sólo cuando se toma en cuenta el contexto al que pertenecen. Aislarlas es hacerlas ininteligibles. De ahí la necesidad de tomar en cuenta a la totalidad y, por ello, de un enfoque dialéctico. Pero, además, Marx insiste en que la relación entre las acciones no es mecánica. Es aquí en donde el concepto de praxis

se torna absolutamente indispensable. “No es entonces, simplemente la interacción de productores y consumidores lo que establece el significado de un acto: su significado se establece por su relación con un sistema entero de praxis social” (p. 143). Todo ello tiene como consecuencia el que la explicación social no sea reducible a enunciados acerca de lo que pasa “en las mentes” de las gentes y a que se requiera inevitablemente el conocimiento de la red de relaciones que contribuyen a explicarlas. En suma, el significado de las ideas y de las acciones es, para Marx, el papel que desempeñan en el todo de la sociedad.

Wittgenstein sostiene lo mismo con relación al significado de actos y gestos: todos requieren de una estructura, de un contexto. No es lo que pasa en la mente del sujeto lo que nos podría proporcionar el significado. Pero Wittgenstein no se compromete a establecer leyes de correlación entre actos y contextos. Ahora bien, aunque “no hay correlaciones de implicación entre un conjunto dado de circunstancias y el significado de un acto” (p. 146), el estudio de los juegos de lenguaje nos ayuda a determinar el significado de acciones y palabras y, en la medida en que los juegos de lenguaje están íntimamente asociados a (surgen con) formas de vida determinadas, la correcta comprensión del significado exige un enfoque holístico y social. Este aspecto de su pensamiento ha sido sistemáticamente eludido por sus seguidores, por lo que su obra ha sido incomprendida o, peor aún, distorsionada. A final de cuentas, para Wittgenstein la filosofía tradicional debe ceder el lugar a una actividad que sería muy semejante a las ciencias sociales. Es por ello que Marx y Wittgenstein, en efecto, al tratar de resolver sus respectivos problemas, adoptan una especie de antropología social (esto se ve muy claramente, por ejemplo, en el caso de la filosofía wittgensteiniana de las matemáticas). Las conclusiones del capítulo son importantes. Se infiere que la explicación social es *sui generis*, o sea, irreductible, que no hay hechos brutos y que el enfoque marxista-wittgensteiniano da cuenta de la importante noción de sentido intersubjetivo. Con ello, entre otras cosas, se nos proporciona el genuino fundamento de las ciencias sociales.

En lo que es el noveno capítulo, intitulado ‘El Ser Social’, el autor describe lo que en la concepción marxista es una persona y el argumento del lenguaje privado. Para Marx, la persona y la conciencia son productos sociales. Lo humano en el hombre no puede ser descubierto mediante análisis aislados de estados mentales particulares y subjetivos. Lo humano se manifiesta en la vida social, esto es, en las relaciones sociales. “En general, Marx (*Selected Writings* 1964, Thesis VI) considera al individuo humano como un producto de la cultura y la sociedad: “La naturaleza real del hombre es la totalidad de las relaciones sociales” (p. 154). En este punto, Rubinstein tiende un fundamental puente entre los pensamientos de Marx y Wittgenstein: la conciencia, para Marx, es igualmente un producto social, pero imposible sin el lenguaje. A Wittgenstein corresponderá “demostrar” que el lenguaje es esencialmente un producto social.

No haré aquí una re-presentación del célebre argumento en contra no de la posibilidad sino de la inteligibilidad de la noción de lenguaje privado que Wittgenstein avanza en las *Philosophical Investigations*. Tan sólo diré que, contrastando con muchas de las exposiciones de los “especialistas”, la de Rubinstein es clara y fiel. El autor no sólo reconstruye de manera adecuada y convincente la argumentación wittgensteiniana sino que, al ponerla en relación con otras problemáticas y tópicos, la torna todavía más irrefutable y decisiva. Hablar de personas es hablar de inteligencia, pero hablar de inteligencia y conciencia nos lleva a considerar el lenguaje como algo *sine qua non* para que aparezcan. Ahora bien, el lenguaje es necesariamente social y resulta del uso, la práctica y las relaciones humanas. Hablar de mente, entonces, abstrayéndola de su natural contexto social no puede, por lo tanto, pasar de ser un juego, divertido quizá, pero fútil y sin importancia teórica.

En el último capítulo expositivo del libro, “Las epistemologías de Marx y Wittgenstein”, Rubinstein se ocupa, en primer lugar, del materialismo de Marx. Distingue, muy oportunamente, su materialismo de los de Engels y Lenin. Para Marx, la mente es activa y no un mero receptáculo que refleja el mundo objetivo. La realidad es un producto que en parte resulta de la actividad de la mente y “Esto implicaría que nuestras construcciones de la realidad reflejan no las propiedades de la mente, sino las de la persona activa” (p. 166). Esto no debería inducirnos a creer que según Marx el mundo es un producto mental: Marx, como Rubinstein insiste, no es un idealista. Lo que hay que entender es que, de acuerdo con su filosofía, “no podemos conocer el mundo excepto en relación con las actividades prácticas que median su naturaleza, y de este modo un dualismo radical entre objetos y sujetos no es sostenible” (p. 166). Rubinstein pone en relación los programas marxista y kantiano, revelando las semejanzas y las diferencias, siendo tal vez el distanciamiento fundamental entre ellos el que para Marx inclusive las “categorías” del entendimiento tienen carácter histórico y social. El conocimiento aparece con o en la praxis, inclusive a nivel perceptual, si bien hay siempre un sustrato natural. Hombre y naturaleza forman un todo orgánico reunidos dialécticamente, esto es, en una permanente interacción no mecánica.

Por su parte, Wittgenstein nos enseña que la realidad está constituida en gran medida por el lenguaje. El caso de los colores es, tal vez, el más claro. Una persona que nada más maneja “azul marino” y “azul claro” no distingue otros matices de azul. Para ella todos los azules son marinos o claros. Por otra parte, no hay lugar en el lenguaje natural para un uso matemático de las palabras: siempre existe la posibilidad de hallar contra-ejemplos y esta posibilidad está salvaguardada, entre otras razones, por cuestiones de orden práctico y social. Es falso, por tanto, que las cosas “estén allí”, esperando a ser nombradas. “Así cercana y paralelamente a Marx, Wittgenstein considera nuestra experiencia del mundo externo como mediada por la interacción del objeto y tanto por los rasgos naturales como por las acciones

naturales del sujeto” (p. 172). Al igual que en el caso de Marx, sería absurdo atribuirle a Wittgenstein una posición lingüístico-idealista. Para él, hay hechos en el mundo que determinan el conocimiento, pero este conocimiento no es de hechos brutos. “Como Marx, Wittgenstein adopta así una especie de posición intermedia entre una teoría del conocimiento como reflejo y una visión idealista del mundo como un producto de la conciencia” (p. 172). La exposición de Rubinstein nos hace sentir que las epistemologías de Marx y Wittgenstein son ambas novedosas, revolucionarias y sorprendentemente similares. Por último, el autor examina las implicaciones de dichas epistemologías para la moderna filosofía de la ciencia tal y como han sido desarrolladas y aparecen, por ejemplo, en la obra de Kuhn.

En el capítulo de las conclusiones, Rubinstein recapitula los resultados alcanzados tanto en la crítica del subjetivismo y del objetivismo como en la exposición de los pensamientos de Marx y Wittgenstein. Sin embargo, nos dice también cosas nuevas. Uno de los apartados más interesantes del capítulo (y del libro) es el concerniente a la dialéctica. Rubinstein arguye que, en contraposición a los métodos analíticos, Marx y Wittgenstein (el “segundo” Wittgenstein, obviamente) enfocan sus objetos de estudio (ideas, acciones, significado, etc.) en términos de sus interrelaciones y llega a decir que “Una de las implicaciones de este libro es que hay una relación significativa entre Hegel y Wittgenstein” (p. 189). Además, nos dice, ver a Wittgenstein como un pensador dialéctico nos ayuda a comprender y a integrar muchas de sus observaciones, aparentemente inconexas. En éste, como en muchos otros puntos, estoy firmemente convencido de que el autor tiene razón. El capítulo termina con consideraciones acerca de la mente objetiva (no confundir con la “mente material” de otros filósofos) y con la enumeración de las ventajas que el rechazo de los planteamientos dualistas tienen para las ciencias sociales. Uno de los grandes resultados del libro es, creo yo, que se les hace justicia a Marx y a Wittgenstein al presentarlos como los fundadores de la nueva ciencia social.

A pesar de estar de acuerdo con el enfoque y los objetivos del autor, no deseo sugerir que todo lo que él afirma es inmune a la duda. Él insiste, por ejemplo, en que para Wittgenstein conciencia y cuerpo están conceptualmente ligados, pero hay quien G. E. Moore, en su famoso ensayo “Wittgenstein’s Lectures 1930-33”, asegura que Wittgenstein mantenía que podemos ver sin ojos (“Respecto a esto, hizo la advertencia: ‘No tengan prejuicios por algo que *sea* un hecho, pero que podría ser diferente’. Y parecía estar determinado sobre un punto que me parece ciertamente verdadero, esto es, que yo podría ver sin ojos físicos, e incluso sin tener un cuerpo en lo absoluto; que la conexión entre ver y ojos físicos es meramente un hecho aprendido por experiencia, una necesidad”. *Philosophical Essays*, p. 306). Esto es problemático para Rubinstein. Asimismo, Rubinstein nos presenta a un Marx que rechaza la formulación de leyes, pero en la introducción a *El Capital*, Marx explícitamente anuncia que desea encontrar y formular la ley que rige el desarrollo

de la sociedad capitalista (lo cual bastó para que Popper rechazara al marxismo *in toto* debido a su carácter “historicista”, en el peculiar y semi-incoherente sentido que él da a la palabra). Claro está que en ninguno de los casos una mera cita puede echar por tierra un trabajo serio de reconstrucción (como sin duda alguna lo es el de Rubinstein), pero las citas indican que algo está mal o que algo falta. Lo mismo podría decirse de la polémica en torno a las relaciones internas. Después de años de difíciles controversias, Bertrand Russell convenció al mundo filosófico de que los argumentos en favor del axioma de las relaciones internas (y de la lógica de sujeto-predicado) son falaces y de que hay poderosos argumentos en su contra. Ahora bien, no es fácil rechazar este resultado sobre la base de que las explicaciones en el ámbito de las ciencias sociales fundadas en dicho axioma nos resultan más atractivas. Si realmente así fuera, entonces debe haber manera de conciliar resultados aparentemente contradictorios. Tampoco queda discutida y aclarada, como sin duda lo merece, la importante relación que existe entre ideas, verdad y realidad social (ver, por ejemplo, p. 124). No obstante, éstas y similares críticas son en realidad superficiales y no podrían restarle mérito al excelente libro de Rubinstein. Encontramos en dicho libro no sólo una exposición detallada, muy completa y fidedigna del pensamiento de dos genios, una discusión franca e imbuida de espíritu científico, sino también un elemento de originalidad que en parte surge de lo que es un estudio simultáneo de dos fundamentales sistemas de pensamiento, de hecho nunca antes puestos sistemáticamente en la relación que ahora sabemos que vale entre ellos.