

## DIALECTICA DE LA OBJETIVIDAD

### Ensayo de crítica sobre alienación de la objetividad

*Roberto Podestá Aubone*

“Tan pronto como hay objetos al margen de mí,  
apenas dejo de estar solo, ya soy otro, una  
realidad distinta al margen de mí”.

K. Marx, Manuscritos, III

#### 1. Propósito

Apunta Hegel<sup>1</sup> que “cada uno existe como este otro del otro”. Descubrirnos como otros respecto de otros, como realidades objetivas al margen de cada uno en sí mismo, es una crítica que niega, desde la propia praxis, las limitaciones de la imagen alienada de la objetividad, que la ideología de la dependencia imperialista nos presenta como ciencia pura, inexorable, apolítica.

Hegel<sup>2</sup> nos ofrece la pauta abstracta de la ideología alienante de la objetividad:

*“Aquí se sostiene que el pensamiento es simple actividad subjetiva y formal y que lo objetivo, en contraste con aquel es algo firme y presente por sí mismo”.*

Einstein en un momento de su vida escribía<sup>3</sup> : “Para el físico solo es posible una existencia exenta de deseos y de valores, ni bien ni mal y, sobre todo, sin objetivos”. Pretendía vivir como un farero, aislado, lejos del bien y del mal.

Einstein suponía que la objetividad de la ciencia pura, inexorable y apolítica eran tan firme, y se hacía presente por sí misma, con tal fuerza que condicionaba absolutamente su praxis: el científico pretendía encontrarse a sí mismo, como hombre, en esa imagen alienada de su propio ser.

Hacia el final de su vida, muestra él mismo cómo queda humillado el hombre de ciencia<sup>4</sup>, en la misma medida en que, merced a la aparente libertad de una ideología alienada, y con referen-

cia al marco apolítico de una pretendida ciencia pura, produce las condiciones para su propia destrucción.

El texto hegeliano agrega:

*“Pero ese dualismo no es la verdad, y es un procedimiento irreflexivo aceptar las determinaciones de la subjetividad y de la objetividad de esa manera”. Y precisa aún cuál es esa manera: “Es erróneo considerar subjetividad y objetividad como antítesis fija y abstracta. Ambas son totalmente dialécticas”.*<sup>5</sup>

Observemos de cerca ese dualismo.

La descripción que Einstein hace de la relación entre la ciencia y el hombre que la desarrolla nos muestra que queda eliminada de su imagen todo objetivo: todo para qué. Es así como una estructura de dominación imperialista libera el campo de la objetividad para que, alienando al científico, el sistema pueda proseguir imperturbado el juego político de dominación, que llega al límite de la humillación radical del hombre.

Marx (*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*) nos señala qué es ser radical: es tomar las cosas por la raíz, y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. El apuntado dualismo de la objetividad hace de la liberación de un campo apolítico instrumento radical de alienación política y, por lo tanto, de dependencia reaccionaria profunda. Hugo Assmann<sup>6</sup> subraya adecuadamente que: “Los dualismos son la raíz ideológica del reaccionarismo”.

La dependencia de una objetividad reificada, y su sentido de dominación, no solo se advierte a nivel teórico, sino en la praxis cotidiana. Un estudiante de matemática observó al que escribe que había descubierto que la raíz de dos no era el mismo número dos; como ya, laboriosamente, le había explicado — tomando precisamente el ejemplo de la raíz de dos, qué son los números irracionales y cómo se definen por cortaduras — el asombro fue notable. Pero más notable fue lo que el estudiante en cuestión acotó: que había llegado a la insólita conclusión porque su calculadora manual le había demostrado ese resultado. Es así como este simple ejemplo nos pone de manifiesto cómo el poder de decisión se entrega naturalmente a un fetiche, cuya vigencia se apoya en el prestigio no discutido de una estructura de la cual se depende, como el alcohólico depende de la bebida.

Como toda crítica ha de ser radical, hay que buscar la raíz de la objetividad más acá de la pauta abstracta y dual que Hegel ha señalado; y en la misma medida en que éste se aparta de lo concreto: la unidad de los opuestos, mutuamente excluyentes y recíprocamente condicionados, en una misma praxis; y ese planteo concreto será dialéctico solo si se tiene en cuenta, por un lado, “que el hombre se enfrenta con el mundo objetivo, depende de él y determina su actividad de acuerdo con él”;<sup>7</sup> por otro, que los hombres mismos, conforme a sus relaciones sociales, son quienes producen los principios, las ideas y las categorías.

Un modelo teórico de ideología reaccionaria, con análogo prestigio al de la calculadora manual, pero que sirve además por vía refleja para sostener desde la cátedra, más allá de toda discusión (reservada nada más que al nivel académico), una adecuada alienación, es el que presenta Karl

R. Popper. Su dualismo consiste en separar, por el camino del idealismo neokantiano y neopositivista, la conexión dialéctica inescindible entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación. Procura justamente llegar a la deducción (justificación) de las categorías, resolver la cuestión kantiana del *quid juris?* de éstas, desde el contexto **despolitizado** de la sociedad de consumo, partiendo del **hombre unidimensional**; supuesto, no confesado, al modo de Marcuse.<sup>8</sup> Este modelo nos servirá para ilustrar la teoría ideológica de la objetividad en el sistema de dominación que conocemos.

## 2. La objetividad natural

Cuando se entiende que la objetividad es algo firme y presente por sí mismo, independiente de toda subjetividad, esto es, del hombre, se la tiene por **natural**.

Pero es menester verificar cómo aparece ese concepto en la historia de la ciencia, pues ésta debe coincidir con las leyes del pensamiento y, por lo tanto, con la dinámica de la transformación del mundo por el hombre.

Engels observa<sup>9</sup> que: "La tarea principal que se planteaba en el período inicial de la ciencia de la naturaleza, ya en sus albores, era el llegar a dominar la materia más al alcance de la mano".

La técnica es la transformación del mundo por el hombre, y el mundo es la materia del trabajo dialéctico de éste: "El mismo espíritu que construye los sistemas filosóficos, es el que construye las vías férreas con las manos de los obreros", escribía Marx y agregaba a continuación, como conclusión de su pensamiento: "La filosofía no es exterior al mundo".

Ciencia y técnica forman una misma estructura dialéctica. La una excluye, pero condiciona recíprocamente a la otra. Esa estructura es una filosofía que no es exterior al mundo, más bien promueve su transformación, cuando supera el aparente dualismo de subjetividad y objetividad o, de lo contrario, cuando persiste en él, se convierte en ideología alienante.

La ideología es precisamente un **logos**, una conexión, que da coherencia a una imagen (**ef-dos**) que, justamente como imagen, no es la cosa misma (lo concreto en su unidad y variedad) sino una abstracción. "El proceso de abstracción significa que, **para nuestras necesidades subjetivas**, se ha separado de lo concreto una y otra característica; de manera tal que, si bien se omiten muchas otras propiedades y modificaciones del objeto, éste no pierde nada de valor o dignidad", dice Hegel.<sup>10</sup> Mas no hay que deducir que, por ser una abstracción, toda ideología es correcta, ya que hay un modo correcto y otro incorrecto de abstraer, que está en función de la praxis concreta.

Cuando al abstraer, que consiste solo en **considerar** por separado aquello que en las cosas en sí mismas está unido,<sup>11</sup> se tiene por **cosas** diferentes aspectos diversos de una misma unidad concreta, la abstracción es incorrecta; pues supone como realmente distinto aquello que es de suyo uno. Es así como la dualidad de subjetividad y objetividad es una abstracción prácticamente incorrecta. La dialéctica como "desdoblamiento de un todo único, y conocimiento de sus miembros opuestos" supera todo dualismo ideológico y pone la identidad concreta allí donde el dualismo advierte nada más que la identidad abstracta; desvinculada del proceso que, excluyendo a los opuestos, los condiciona el uno con el otro.<sup>12</sup>

La historia de la ciencia pone de manifiesto cómo la naturaleza es considerada conforme a la refracción de un prisma que, ideológicamente, condiciona su objetividad, en función del propósi-

to de dominarla; mas no para desarrollar la plenitud del hombre en común, sino como instrumento de poder de una clase social.

Desde la fenomenología, Heidegger en **Ser y Tiempo**, reitera la precisa observación de Engels respecto de la urgencia de dominar la materia **más al alcance de la mano**. Pero, en ningún momento supera el dualismo de subjetividad y objetividad radicalmente; y su meditación se autolimita a la pretensión de abstraer ideológicamente el campo de la trascendencia hacia lo otro de toda conexión concreta, pues compromete políticamente el sentido del sistema de alienación, donde aquella meditación surge.

Descubre Heidegger un sentido más propio de la verdad, como desocultamiento (**slétheia**) de la presencia del otro; y pone de manifiesto así la trascendencia, el ir más allá de sí, como condición de posibilidad del ser del hombre. Este está en juego de tal modo que no es algo limitado, de suyo, a un esquema que lo substraiga a su propia decisión: no tiene un qué que lo defina como **cualquier cosa** determinada, y, en este sentido, no tiene la **existencia**, el ser de la cosa. Ese juego decisivo consigo mismo es la **Existenz**.

La trascendencia del ser del hombre queda al descubierto en el hecho de que quiere dominar la materia del mundo, como lo que está al alcance de la mano; el **ser—al—alcance—de la mano** es la estructura abstracta, la condición de posibilidad para que haya esta u otra cosa dominable en el mundo. Es el **Zuhandensein**; distinto del **Vorhandensein**, de la presencia de las cosas como **aparte** del esquema que solo las deja ver como instrumentos.

Una constante en el pensamiento de Heidegger es la reducción de la objetividad al **Vorhandensein**, a la **existencia**, a aquello que es firme y presente por sí mismo; consecuentemente, la subjetividad tiene, como en Descartes, el carácter de la cosa que piensa, de la **res cogitans**. Una vez más, Heidegger introduce un dualismo antitético entre ambas y, por consiguiente, oculta ideológicamente su unidad dialéctica, su **identidad concreta**.

Precisemos el concepto de **identidad concreta**:<sup>13</sup>

*“Cada cosa concreta, cada algo concreto se halla en diversos y, con frecuencia contradictorias, relaciones con todo lo demás; ergo, es ello mismo y lo otro”. (Lenin)<sup>14</sup>*

Veamos cómo, haciendo uso del principio de identidad abstracta, formas ideológicas de una estructura de dominación, a través del dualismo idealista, transfiguran la objetividad. Muestran así aquella “ternura habitual por las cosas, cuyo único cuidado es que no se contradigan entre sí”, de lo cual habla Hegel<sup>15</sup> y olvidan “aquí, como en otras partes, que esto no es una **solución de la contradicción**, la cual simplemente es colocada en otra parte, a saber **en la reflexión subjetiva o exterior**; y que, en realidad esta última contiene los dos momentos . . . en una unidad, como superados y relacionados”.

Lenin<sup>16</sup> dice que tal ironía es exquisita: “La ternura por la naturaleza y por la historia (entre los **filisteos**) — el esfuerzo por limpiarlas de contradicciones y de lucha”.

El momento de la subjetividad (que ideológicamente no es lo positivo sino lo **negativo**) sirve

para encubrir el propósito de fundamentar una objetividad firme, consistente, presente por sí misma: como la imagen einsteiniana de la ciencia **positiva**. Lo positivo, de acuerdo con los filisteos, es aquello que está limpio de contradicciones y de lucha: este es el producto que la ideología ofrece, aunque el marketing está registrando una notable baja en la demanda.

Revisamos, por un lado, la forma ideológica que, desde la fenomenología, adviene la fuente de la eficiencia óptima, nos llega mediante autorizados canales.

Los primeros sostienen que el **fenómeno** es presencia de lo otro como algo **positivo**, que descubrimos en común; es **alétheis**; positiva, como trascendencia que nos solicita. Pero que no entra en diálogo que la niegue; es el Ser que limita nuestra finitud **unilateralmente**. No somos, en tanto estamos en el olvido del Ser. La lucha, la contradicción, nunca quedan superadas. Quedamos sometidos a una radical alienación, en una negatividad absoluta. Aquí se encuentran Heidegger y el primer Sartre. Solo la alienación es nuestra propia positividad finita.

Por otra parte de quienes abrevan en la fuente de la sociedad de consumo, en la ideología pragmática de la eficiencia óptima (Dewey) y de la **ciencia unificada**, la imagen de la objetividad alienante es, precisamente, más tierna (y no menos filisteo).

Paradójicamente (**para los neopositivistas**) la crítica a Heidegger resulta **análogamente** válida para los filósofos de la ciencia de la **sociedad de consumo**. Estos, preocupados por la eficiencia científica (que, por el método del análisis lingüístico y por la reducción de la lógica a la dimensión sintáctica del lenguaje, quieren **optimizar** con costo mínimo), cuidan la consistencia abstracta de los sistemas puramente formales; a los cuales reducen la objetividad trascendente y contradictoria, **substraída** a la lucha. Rechazan así el misterio de la meditación de Heidegger, producto de Europa, hoy **mercado** ideológico dominado, llamado "Occidente".

La paradoja solo muestra su apariencia y queda al descubierto su engaño, cuando ambas formas ideológicas son examinadas a partir de una hipótesis de trabajo materialista dialéctica; la cual conduce a detectar, la alienación operativa de sus imágenes advirtiendo en ellas un mismo principio: el carácter positivo, unilateral e idealista de la objetividad que, también **análogamente**, comparten el llamado **realismo** neo—escolástico.

Dice Hegel:<sup>17</sup>

*"La oposición de positivo y negativo se entiende peculiarmente en el sentido de que lo primero (no obstante que, conforma a su nombre quiere decir aquello que es puesto o establecido) tiene que ser algo objetivo; el segundo, en cambio, algo subjetivo, que pertenece solo a la reflexión exterior, y no concierne en absoluto a lo objetivo que es en sí y para sí, y que lo desconoce en absoluto".*

La **epokhée** fenomenológica es el método para **reducir**, para aislar lo **positivo**, las cosas mismas (según Husserl) como términos a los cuales idealmente apunta el entendimiento. Este **pone** en su concebir intencional (**noésis**) los objetos (**noémata**); saliendo de su propio interior, su inmanencia, hacia lo otro que, como imagen (eídos) es trascendencia: exterioridad, de la propia inmanencia. Este es un **idealismo trascendental**, porque, en definitiva, la exterioridad surge y es reducida a la

interioridad del pensamiento. Es así como Husserl quiere radicalizar el cogito cartesiano. Pero Heidegger se propone ir aún más allá: alienar la misma praxis, inclusive el acontecer histórico (Geschehen).

Observemos que la presencia de las cosas mismas al pensamiento (puesto que es menester distinguir, según Tomás de Aquino, el modo de ser del modo de conocer) es posible porque el entendimiento aprehendiendo la forma, cuando se dirige a las cosas sensibles y teniéndolas en la mira de su intuición intelectual, llega a poseerlas, bajo el aspecto de su esencia. Ese aprehender apuntando, la intencionalidad, cuyo concepto le llega, desde la Escolástica, a Husserl a través de Brentano, le sirve a éste para recoger la trascendencia en la inmanencia del pensar, del yo pienso cartesiano. (cf. *Meditaciones Cartesianas*).

Ese recoger es una conexión, un lógos trascendental, porque mostraría la exteriorización de la subjetividad, al modo de Kant. Pero, entonces, queda cumplido solo en parte el programa filisteo del idealismo: coherencia ideal sin contradicciones ni lucha. Pero falta todavía alienar a quien decide sobre su propio ser al hombre mismo (la existenz), como productor de las relaciones sociales, de los principios, de las categorías. Ideológicamente, era necesario comprometer la libertad misma, la posesión del propio ser, entregando la autonomía a un mito: esta es la tarea de Heidegger.

Hegel<sup>18</sup> advierte un doble modo de unilateralidad en el análisis del proceso de conocer:

*"Es unilateral imaginar el análisis de manera tal como si en el objeto no hubiese nada, excepto lo que ha sido puesto en él; y es igualmente unilateral pensar que las determinaciones que resultan han sido simplemente extraídas de él. La primera idea . . . es la tesis del idealismo subjetivo . . . la última idea pertenece al denominado realismo".*

No basta que el realismo neo-escolástico vuelva a Tomás de Aquino para mostrar cómo el entendimiento aprehende como término propio (id quod—cognoscitur) las cosas mismas al margen de él (aquello que subsiste en sí mismo y es sensiblemente aprehensible) mediante la imagen intelecible (species) que el entendimiento agente extrae de lo sensible y singular, y así conozca lo singular por lo universal. Es menester que advierta en la proposición que los conecta toda la dialéctica; que vea por qué deseamos lo contingente y lo contraponemos con lo necesario.

Pero ver la dialéctica de un proceso es ya admitir una radical inestabilidad; el desafío a un status, la inseguridad de un sistema.

El realismo neo-escolástico tiende más bien a refugiarse en un angelismo idealista, que el mismo Maritain advirtió en Descartes. Busca el refugio de la erudición filosófica, más que la lucha por la plenitud del hombre: olvidando que, de acuerdo con Pablo, el hombre es sóoma,<sup>19</sup> espíritu de un cuerpo sufriente y hambriente, natural y sensible (como lo ve Marx).

La incoherencia con su propio principio cristiano parece ser el refugio alienado de una neo-escolástica conformista.

El realismo neo-escolástico rechaza el análisis dialéctico, transfiriendo a las cosas mismas la posición (lo positivo del conocimiento) en la medida en que desecha el componente somático y

subjetivo que, promovido por el hambre — manifestación social de una estructura injusta — impulsa la lucha por su liberación. El neopositivismo también pone a la objetividad como proyecto firme y presente por sí mismo fundado en la intersubjetividad. Tal es la propuesta de Popper.<sup>20</sup>

La crítica del concepto de intersubjetividad — clásica como producto académico en el mercado de la dependencia de nuestros pueblos — nos permite apreciar, como **este otro del otro**, el otro que es el materialismo dialéctico, la ideología alienante que se nos ofrece.

Nos proponemos así concluir mostrando un primer aspecto de la objetividad **natural**: su carácter firme, presente por sí mismo, unilateralmente concebido por el pensamiento idealista; que este integra con la idea, hoy insostenible, de la **absoluta inmutabilidad de la naturaleza** (cf. Engels, **Dialéctica de la Naturaleza**).<sup>21</sup>

Engels nos dice:

*“Se negaba en la naturaleza todo lo que fuese cambio y desarrollo. Las ciencias naturales, al comienzo tan revolucionarias, se enfrentaban de pronto con una naturaleza totalmente conservadora, en la que todo seguía siendo hoy lo mismo que había sido ayer y siempre . . .”*

Se negaba en la naturaleza todo lo que fuese cambio y desarrollo: la **imago mundi**, el cuadro objetivo que la burguesía en ascenso había construido como imagen del mundo, como término de su dominación,<sup>22</sup> ya quedaba sustraída a todo condicionamiento por parte de los hombres; tanto cuanto Descartes la había proyectado, como auto—alienación del hombre en la **res extensa**: la cosa despojada de contradicción, de movimiento y de cualidades, considerada solo como un todo homogéneo cuantitativamente aprehensible. Como cosa que piensa (**res cogitans**) el sujeto es precisamente **sub—iectum**, supuesto, fundamento que pretende ser condición de posibilidad de la naturaleza; justamente porque esta no es nada más que **cogitatum**, cosa pensada, abstracción matemática (**puræ matheseos obiectum**, le llama Descartes). La imagen del mundo queda configurada como totalidad cerrada en sí misma, como la mónada leibniziana. Una vez más la ideología burguesa recurre al principio de identidad abstracta, y cierra el cielo de su ascenso ideológico en el mecanismo de Newton.

Newton mismo (como lo hace ver Engels en **Los naturalistas en el mundo de los espíritus** (**Dialéctica de la Naturaleza**, p. 30), en los últimos días de su vida, se tiene por teólogo iluminado para interpretar escatológicamente el cosmos, explicando la **Parousía** del Apóstol Juan. Ya había escrito, de acuerdo con la vieja idea de Giordano Bruno de que el mundo es efecto infinito de la causa, que el Universo es el **sensorium** de Dios; la transfiguración sensible de lo eterno en el tiempo.

No obstante el rechazo del misterio, el mecanismo deja abierta la vía de escape de un misticismo espurio, de un subjetivismo adecuado para completar el proceso de alienación (claro que sin el rigor heideggeriano ni la erudición neo—escolástica). Este proceso es el mismo que está hoy en vigencia en las universidades de los Estados Unidos, donde florecen los brotes de hechicería, un pseudo—budismo Zen, Meher—Baba y otros fetiches.

Como sugiere Heidegger (*Vorträge und Aufsätze*), **con—templar** es circunscribir la mirada hacia lo alto, adonde se encuentra el templo y así figurarse en un ámbito mítico, sacralizado. **Contemplo** haciendo teoría, viendo el mundo apartado del mundanal ruido: limpiando de luchas y contradicciones los establos de la alienación.

La contemplación del equilibrio de los astros, conforme al juego natural de la gravitación universal, es el análogo astronómico del libre juego de la oferta y la demanda, pseudo—objetividad de la economía de la libre empresa. Ambas imágenes son como un mecanismo de **feed—back**, que pretende nutrir a un cuerpo **exangüe**: con sus propias toxinas.

La praxis científica a medida que se transforma accede, cada vez menos **inadecuadamente**, a fenómenos microfísicos. Justamente Max Planck, quien sostenía que **solo es real lo que se puede medir**, va a descubrir el **quantum** de acción, escalón cuantitativo de cambios cualitativos. Pero la ciencia de la naturaleza no consigue sino dialécticamente destruir la costra de la identidad abstracta; el proceso de medición es su **asombro**. Cuando Heisenberg enuncia el principio de incertidumbre lo que hace, en última instancia, es declarar la insuficiencia de la metodología científica clásica. Con teorías que ignoran que las cosas en sí son contradictorias, que “el movimiento es la contradicción misma existente” (Hegel),<sup>22</sup> la objetividad misma de la ciencia queda comprometida.

El progreso mismo de la física es contradictorio; por un lado, Niels Bohr, extrapolando a la realidad misma las limitaciones del sistema clásico sostuvo que en la naturaleza hay algo de irracional; Popper, por otro lado, recurre al argumento de autoridad citando a Einstein: “No existe una senda lógica . . . que encamine a estas . . . leyes (naturales). Solo pueden alcanzarse por la intuición, apoyando en algo así como una identificación emocional (*Einsfühlung*) como los objetos de la experiencia”. Mach, quien echa las bases de la objetividad intersubjetiva al modo del idealismo subjetivo de Berkeley, también insinúa en su crítica a la segunda ley de la dinámica newtoniana la necesidad de un planteo dialéctico, sin tener clara conciencia de su propia crítica a Newton; en efecto, la naturaleza misma del proceso de medición lo obliga a desarrollar **Gedankenexperimente**, experimentos ideales, cuya base es un sistema en interacción, para asegurar la mensurabilidad de la magnitud fuerza conforme a una **receta** (o criterio empírico).

### 3. ¿Es posible una objetividad intersubjetiva?

Karl R. Popper,<sup>23</sup> sostiene que “la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden ser contrastados intersubjetivamente”; ella consiste en “la regulación racional mutua por medio del debate crítico”. Su problema es la cuestión **quid juris?**; esto es, con qué es posible justificar un enunciado.

Suponiendo como inmediata una praxis científica dada, firme y presente por sí misma, análogo del **factum** de la razón pura teórica (la ciencia natural pura), punto de partida de la crítica kantiana, interpretada como algo objetivo en sí y para sí, su consistencia es condición de posibilidad que asegura la autonomía, su objetividad. La deducción, término jurídico que Kant emplea para la prueba de aquel **factum**, procede, pues, de la simple descripción fenomenológica de la praxis científica.

Popper recurre de ese modo, como en el idealismo subjetivo, a la identidad abstracta. Como

la objetividad es la **objetividad de una praxis**, la subjetividad queda negada, pero no suprimida: es **intersubjetividad**. De este modo, queda **congelada** toda lucha, toda oposición de fondo. La imagen de la dialéctica es el **coloquio** entre sombras: la regulación racional mutua por medio de debate crítico.

El mundo cientificista de Popper es, como el que describe Aldous Huxley lúcidamente en **A Brave New World**, una ficción; una imagen de **science fiction**, que enmascara todo un designio político, la tecnocracia instrumento del capitalismo monopolista.

Su autonomía y su poder de alienación es el mismo que mostraba la imagen einsteiniana de la ciencia: un fantasma de existencia (pues todo es pura inmanencia en un universo sin trascendencia, y ex—sistir es trascender); una pseudo—existencia carente de objetivos, que humilla al hombre, hijo de su propia praxis, que aun no ha decidido tomar las cosas por su raíz.

La autonomía de la intersubjetividad le permite a Popper desconectar el porqué de los resultados (la cuestión *quid juris?*) del cómo de la investigación; pero hay que observar, una vez más, que todo dualismo es clave política de un reaccionarismo, y no una mera cuestión académica: el coloquio sereno de la intersubjetividad es el ambiente de la élite cientificista, que vive sobre las contradicciones y el hambre del pueblo que ignora.

Como la cuestión *quid juris?* (que interroga por el contexto de justificación), considerada en **abstracto**, no apunta lo mismo que la pregunta *quid facti?* (que se refiere al contexto de descubrimiento); esto es, puesto que la intencionalidad no es en una u otra la misma, fenomenológicamente (suponiendo la identidad en abstracto) es posible distinguir objetos diversos en **concreto** idénticos; excluyentes, pero mutuamente condicionados. Es un recurso sofístico poner como objetos en concreto, diversos aquellos que solo en la consideración abstracta se separan; y en la misma medida en que se deforma la realidad, en sí misma dialéctica.

El idealismo de Popper lo lleva a confundir un problema lógico dialéctico con un otro lógico formal. La estructura formal lógica es subjetiva; es decir, es un **objeto de segunda intención**: el entendimiento al conocer conoce lo otro de sí, aquello que está al margen de él mismo. Los escolásticos decían que conocer es *fieri aliud a se*,<sup>24</sup> hacerse, trans—formarse, convertirse, cumplir la transición al otro de sí, y con ello ponían de manifiesto que el conocimiento es no solo trascender al otro, sino excluirlo y, a la vez, concretamente identificarse con él en mutua limitación. La forma lógica aprehendida por el entendimiento, en cuanto supone un aprehender **efectivo** de un sujeto sensible y capaz de entender, es subjetiva; pero esa subjetividad es, a la vez, **objetiva** puesto que contiene a aquello mismo a lo cual se opone **intencionalmente**; conforme a las necesidades del hombre concreto que conoce. Esto es lo que quiere decir que la conciencia **refleja** lo objetivo: no es un proceso mecánico comparable a una impresión.

Popper, cuya teoría del conocimiento sigue la interpretación de que aquel proceso es psicológico mas no objetivo, reduce como Hume, Berkeley y Mach, la aprehensión de la objetividad a una conexión mecánica de impresiones, que supone un nexo extraño a la naturaleza dialéctica del objeto. Lenin<sup>25</sup> observa:

*“Si los cuerpos son complejos de sensaciones, como dice Mach, o combinaciones de sensaciones, como afirma Berkeley, de esto se deduce necesariamente que todo el mundo no es más que mi representación. Partiendo de tal premisa, no se puede admitir la existencia de otros hombres que nosotros mismos; esto es solipsismo puro”.*

La objetividad, a su vez, es idéntica a su opuesto, la subjetividad. Marx<sup>26</sup> dice, con referencia al hombre:

*“Los objetos de sus impulsos existen fuera de él mismo como objetos independientes de él, y no obstante son objetos de sus necesidades, objetos esenciales indispensables para el ejercicio y la confirmación de sus facultades”.*

La independencia absoluta del objeto, supuesto falso de un realismo idealista, ajeno al pensamiento cristiano (que supone la proporción de lo sensible a la condición somática del hombre), solo contempla al objeto en sí mismo. La objetividad es tal en cuanto la cosa, en su indiferencia, es superada respecto del otro. La dialéctica hegeliana del señor y del siervo es la descripción fenomenológica de esa superación y, a la vez, de la posibilidad de la alienación.<sup>27</sup> La referencia del objeto al sujeto, esencial al primero; porque algo es objetivo solo si permite el ejercicio y confirmación de las facultades del otro, sea hombre, animal o planta o piedra.

Hay en Popper una desconexión fundamental, una quiebra del *lógos* o nexo dialéctico que, a su vez, condiciona su interpretación intersubjetiva de la formalidad lógica. No hay un psicologismo lógico en cuanto desconecta lo formal del proceso de formación de las categorías lógicas; pero sí un idealismo subjetivo (intersubjetivo) fenomenológicamente correcto y dialécticamente falso, en la misma medida en que nunca excede al ámbito de la identidad abstracta. Por consiguiente, su punto de vista lógico—formal lo lleva a falsear el sentido de la inducción. Allí donde otros pensadores conectados al Wiener Kreis, como Reichenbach, más condicionados por el empirismo (y el pragmatismo) no renunciaban todavía a la inducción como instrumento, Popper propone un llamado deductivismo.

La posición de Reichenbach tampoco es correcta:

*“Objetivismo: las categorías del pensamiento no son instrumento auxiliar del hombre”, dice Lenin,<sup>28</sup> y en ello consiste la falla del pragmatismo (que condiciona como utilidad, verdad y objetividad a la estructura de poder de una clase dominante; agrega Lenin que esas categorías no son “sino una expresión de las leyes, tanto de la naturaleza como del hombre”.*

Como nominalista consecuente, que no advierte la objetividad de las formas lógicas universales, Popper ni necesita de la inducción en su llamada *lógica de la ciencia* (porque describe un contexto abstracto que se justifica a sí mismo), ni la entiende, puesto que no advierte ni una conexión (un *lógos*) necesario que vincula a todos los aspectos de la ciencia (e inclusive al doble contexto de ella), ni la transición lógica en la ciencia misma entre esos aspectos.

La inducción, como acertadamente advertía la tradición clásica aristotélica y escolástica, es *progressio*; una progresión tal que, suponiendo el investigador de la naturaleza un todo distributi-

vo, esto es, algo que comprenda a todos y cada uno de los aspectos singulares diversos (no un todo colectivo, como un rebaño), consiste en ascender progresivamente hacia la aprehensión del nexo. Popper se imagina que la inducción pretende, de golpe, en un movimiento único, agotar el infinito. Lenin subraya dialécticamente que, el conocimiento científico es más bien una aproximación asintótica, pero nunca exhaustiva de lo concreto y, en este sentido, es válida la inducción.

La objetividad es, para Popper, un análogo de la cosa en sí kantiana, pero entendida al modo de Fichte, puesto que la intersubjetividad idéntica a sí misma en abstracto, es como la proyección del Yo puro, de la Ichheit fichteana.

#### 4. La dialéctica de la objetividad:

Hemos visto cómo la objetividad natural se ha tomado como algo ajeno a toda determinación, a toda limitación que no procede de su propia identidad consigo misma. Natural es así concebido algo firme, presente en sí mismo, abstraído a todo cambio y evolución que, a lo sumo — en el idealismo objetivo hegeliano — es movimiento interno, inmanente de la Idea absoluta.

Pero Marx muestra otro concepto mucho más rico de lo natural; el hombre mismo es un ser natural, con fuerzas y facultades naturales, que son tendencias, capacidades, sobre todo impulsos; ¿acaso ello implica que el hombre no es persona?

La objetividad es unidad concreta de lo que es en sí y para sí; el sóma, naturalidad viviente, sensible del hombre supera dialécticamente su corporeidad en la autoposición que conquista en la lucha en común, como este otro de lo otro; esa autosuficiencia que da justamente la lucha, que descubre el para sí, reflejo dialéctico del este otro, como este mismo, hace posible el en sí; a su vez, el en sí, que niega la diferencia consigo mismo, pone la alteridad, el otro. Pero autosuficiencia concreta es realidad concreta de la libertad y, por lo tanto, realización concreta de la persona. El planteo idealista y abstracto de la libertad incondicionada, que Kant supone en el imperativo categórico, disuelve la decisión personal en el condicionamiento de la praxis, conforme a la estructura ideológica de la costumbre. Es en ella donde se elimina lucha, oposición, y se ignora el hambre: esto es, precisamente, lo que Marx no hace.

*"El hambre es una necesidad natural; requiere, pues, una naturaleza al margen de sí misma, un objeto fuera de sí misma, para poder satisfacerse y calmarse". 29*

Mas no puede verse en Marx un mero reformismo, en la misma medida en que este lleva consigo mismo el propósito de sostener un esquema no radical del hombre. El hambre es impulso que mueve la transformación del hombre mismo; porque lleva a la lucha que libera de la opresión clasista. Clase es un esquema común, una máscara efectiva para alienar al hombre; el sentido dialéctico de una comunidad necesariamente tiende a superar limitaciones a la necesidad interna de producir al hombre mismo.

Pero Marx no hace antropología al modo fenomenológico, idealista abstracto. El sentido de naturaleza humana está más acá de todo psicologismo y de todo sociologismo que pretenda proyectar, sin sentido dialéctico, sus abstracciones subjetivistas sobre la interpretación del hombre.

La naturaleza humana es en Marx un proyecto **político** porque plantea una renovación de fondo del **para qué** del hombre y de la comunidad.

La objetividad del hombre, unidad del en sí y del para sí, conciencia de la identidad concreta que procede de la praxis, de la lucha, niega y contiene superada la objetividad natural. El hombre consciente de sí es más objetivo que el sol y la planta:

*“El sol es un objeto, un objeto necesario y que asegura la vida de la planta, así como la planta es un objeto para el sol, una expresión de la fuerza vivificadora del sol, de sus fuerzas **objetivas esenciales**”.*

La objetividad es necesidad, y esta no es una necesidad lógica formal, sino una conexión concreta, viva. Como conciencia de la necesidad de ser radicalmente hombre, plenamente humano en una comunidad que no sea extraña a la necesidad de ser hombre, el hombre puede cumplir su condición proyectada de persona.

---

---

#### NOTAS

##### Abreviaturas:

- CL Ciencia de la Lógica, (Wissenschaft der Logik, 1.edición, tomo XIX, 1832–45)  
TL Teología de la Liberación, Sígueme, Salamanca, 1973  
DN Dialéctica de la Naturaleza, Grijalbo, México, 1961  
STh Suma Teológica, B.A.C.  
SPD Sobre el problema de la dialéctica, en Cuadernos Filosóficos, Estudio, Bs. As., 1972  
LD La lógica dialéctica y las ciencias, Juárez, Bs. As., 1970  
LIC La lógica de la Investigación Científica, Tecnos, Madrid, 1962  
DS Les Degrés du Savoir  
MEC Materialismo y Empiriocriticismo, Progreso, Moscú, 1976  
Manusc Manuscritos Económico–Filosóficos. tercer manuscrito, Polémica, Bs. As., 1972  
CF Cuadernos Filosóficos. cf. SPD

- 
- 1 CL 70  
2 CL 360  
3 W. Jens, Alberto Einstein, Retrato de un Moralista, Humbolt, 41, p. 21, 1970  
4 Ibid. 3  
5 CL 360  
6 TL 18  
7 CF 178  
8 TL 19  
9 DN, Introd. pg. 5  
10 CL 19–21  
11 STh 1 q. 85 a.1  
12 SPD, en CF 326  
13 A Loja LD  
14 CF 134

- 15 CL 47
- 16 CF 131
- 17 CL 64
- 18 CL 280
- 19 cr. R. Podestá Aubone, *Imago Mundi, La Teoría Cartesiana de la Imagen del Mundo*, La Plata, 1974
- 20 K.Popper, LIC, pp. 26–47
- 21 DN p. 6
- 22 CL pp. 67–70
- 23 LIC ibid
- 24 J. Maritain, cf DS
- 25 MEC 225
- 26 Manusc. ibid
- 27 cf. R. Podestá Aubone, *Reflexiones sobre la crítica de Marx a la dialéctica de Hegel*, Heredia, 1977
- 28 CF 91
- 29 Manusc. ibid.

