https://doi.org/10.29393/CF7-8-6BOFV10006

LA BUSQUEDA DE LA OBJETIVIDAD

FELICITAS VALENZUELA BOUSQUET

¿Por qué conocemos? ¿Qué hace que algunas proposiciones sean consideradas seguras y ciertas? ¿Qué conexión tienen ellas con la realidad? ¿Qué relación se establece entre los elementos integrantes del conocer? Estas y muchas otras son preguntas que surgen inevitablemente enfrentando a la razón y su quehacer.

Cuando se analiza el porqué de la seguridad de algunas proposiciones emerge el tema de la objetividad, de su problemática, y de su función dentro del conocimiento y de la filosofía. En verdad es éste un asunto de honda significación en el ámbito del saber reflexivo y cuyas ramificaciones llevan más alla de la filosofía misma.

Como un acercamiento al problema, conviene en primer término destacar una diferencia entre el ser "objeto" y la categoría de "objetividad". Ambos están implicados en el conocimiento, mas juegan papeles muy diversos. "Objeto" es un término básico dentro de la relación del conocer, esto es de la vinculación sujeto-objeto; su sentido es ser "contingente", pudiendo convertirse en sujeto, por lo que ningún objeto como tal es necesario ni universal. Su etimología indica "lanzado enfrente" de un sujeto cognoscente que lo aprehende y hace suyo.

En cambio "objetivo" es una condición relacionada con la validez del conocer, e implica una necesidad de certeza. No cualquier conocimiento tiene objetividad, pero aquel que la posee acredita confiabilidad de que lo expresado en su proposición tiene plena vigencia. El desenvolvimiento más acabado de la razón, la objetividad, es el nivel más alto de certeza y evidencia que ella puede entregar. Y no sólo en la esfera del conocer, sino en el plano del ser, se puede decir que "objetivo" define una realidad que existe con carácter independiente, autárquica al hombre mismo y que "trasciende" la experiencia individual de cada cual.

El problema de lo objetivo no tiene un desenvolvimiento lineal dentro del desarrollo del pensamiento filosófico, depende del nivel histórico-social del hombre y, por ende, del despliegue de su conciencia o razón. Por lo que la aparición y vigencia del problema en cuestión se manifiesta con más vigor en el momento de mayor especulación sobre el tema del conocimiento; y aún más, es admisible la hipótesis de que en primera instancia esta categoría del conocer es impuesta a la filosofía en la modernidad con las limitaciones inherentes al momento de la ciencia. Invasión ésta del mundo científico en el campo filosófico o penetración de conceptos, que muy luego se convierte en elemento conformador de la filosofía misma, configurando un aspecto central y crucial, complejo, ni plenamente resuelto ni superado, y que manifiesta cierta dependencia de la filosofía de una "positividad".

En la Grecia antigua, cuando surge el pensar filosófico, el "logos" a través del cual se expresa la realidad, es un logos que patentiza una objetividad que tácita o implícitamente se asume y supone. El concepto griego de razón engloba una idea de determinación y de autodeterminación en virtud de facultades intelectuales específicas del ser humano, que orientan en la aprehensión de la naturaleza y de la vida. Esto presupone que el universo tiene una estructura racional y por consiguiente accesible al conocimiento del hombre. Pues es la razón humana el instrumento subjetivo y a la vez objetivo que sirve para captar la realidad. Involucra ello que la racionalidad es el medio para trascender la experiencia, y, al mismo tiempo, lo que efectivamente es entregado por ella, es también racional, pues va más allá de la existencia en bruto de los fenómenos. Hay una autoridad de la razón en cierto modo antagónica a la facticidad inmediata. Y de consiguiente, el verdadero Ser no es el que experimentamos directamente en el flujo de nuestro mundo empírico-práctico. Se postula una dicotomía de la naturaleza: "un mundo aparencial", dinámico, concreto, captado empíricamente, y un "mundo real" expresión de lo permanente, inmutable y eterno, develado por la razón. El concepto de razón así asumido, en el cual convergen razón teórica y práctica, es un modo de interpretar y organizar la empírica y su fuente. La objetividad descansa, entonces, en el concepto de racionalidad, produciéndose la identidad entre el ser real y la razón. ¿Cabría sí la posibilidad de separar la razón de lo que el ser es, si justamente es la razón la que en el proceso cognoscitivo determina lo que el ser es? Es el lenguaje del ser humano el que "muestra" y da cuenta de que la relación "ser y pensar" o "razón y ser" es genuina, auténtica y verdadera.

Desde esta perspectiva histórica aparece la cuestión de si el uso del lenguaje o sea su "logos", la sustantivación de algunos

verbos y la adjetivación de otros que ello implica, el concepto de verdad reconocida por todos, era sólo posible dentro de la riqueza del idioma griego, siendo éste la única veta apropiada para ese fin. La praxis humana es la respuesta decisiva a esta interrogante pues es ella la que materializa y concreta el proceso de la racionalidad y el desenvolvimiento de la "cultura".

Aristóteles, como genuino representante de la época, plantea una seguridad en los logros de la razón postulando que a través del uso de ciertos axiomas y principios gnoseológicos, de una lógica demostrativa que maneja como propedéutica y arma de dominación del saber, puede accederse a conocimientos universales y necesarios y por tanto "objetivos". Hace suyo un realismo ingenuo, no cuestiona las condiciones subjetivas inherentes al proceso del conocer, ni tampoco duda de la accesibilidad del mundo exterior a través del proceso racional. Apoyado en esta posición sustenta que:

"Todos los hombres de común acuerdo opinan que la ciencia —que llamamos filosofía o sabiduría— trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas".[1]

Por ello su pensamiento tiende a una gran universalidad, que apunta no a la captación del momento empírico concreto, sino a la abstracción del "eidos", la "especie" que es lo permanente y decisivo en el plano de lo real.

"Porque la percepción debe tener como objeto lo particular mientras que el conocimiento científico implica el reconocimiento de lo que es universal conmesurado".[2]

Su ciencia es así de lo universal. "Pues lo universal es conocido por cuanto es objeto propio de la razón, mientras que lo particular y concreto es conocido como objeto de la sensación. Por cuanto la razón tiene como objeto propio lo que es universal y el sentido tiene como objeto propio lo que es particular y concreto"[3]. El estagirita postula un conocimiento especial que trata de la "esencia" del Ser, "la ciencia que trata del ser en cuanto ser es una ciencia distinta de todas"[4]. "Es pues evidente que una sola será la ciencia que estudie los seres en cuanto son seres. Ahora bien, la ciencia tiene siempre como principal objeto propio lo que es primero, aquello de que todas las demás cosas dependan y aquello que es la razón de su denominación"[5]. Por lo que la ciencia fundamental, o metafísica, versará sobre

1 Aristóteles "Obras Escogidas" Ed. Aguilar, Madrid 1967, Metafísica Libro I cap. I pág. 911.
2 Ibídem, "Lógica" Los Analíticos Libro I cap. 31 pág. 389.
3 Ibídem, "Física" Libro I cap. 5 pág. 579.
4 Ibídem, "Metafísica" Libro XI cap. 7 pág. 1040.
5 Ibídem, "Metafísica" Libro IV cap. 2 pág. 944.

los conocimientos más generales del ser y todas las demás ciencias dependerán de ella.

No hay, con todo, en el pensamiento del filósofo griego, una reflexión crítica sobre los supuestos últimos en que descansa su forma de objetividad, y ella sólo se produce por condiciones de la razón que implican una confianza en la aprehensión de una exterioridad.

En cambio, en la modernidad, el sentido de la objetividad del conocer conduce a un replanteo del papel que cumplen el "ser", el "conocer", el "hombre", el "yo", y hace eclosión una vez que la filosofía ha perdido el contacto primario con el Ser o la ingenuidad primera del mundo griego. La experiencia escolástica ha sido estéril, se viven momentos de crisis y de búsqueda, de búsqueda de nuevos fundamentos. Después del declinar de la filosofía del medioevo con su insistencia en lo trascendente, viene una revisión de conceptos y de fines del quehacer filosófico. Aparece en una nueva dimensión la Naturaleza; es la empiria lo que interesa como punto de partida del conocer; la inmanencia del mundo natural en oposición a la trascendencia divina. Se desea dominar al mundo natural para ponerlo al servicio del hombre y para ello hay que "conocerlo". No olvidemos el cambio de estructura social que se ha producido y las nuevas necesidades económicas que surgen. Las categorías del conocer que son ahora deseables, son distintas de las de la antigüedad y por tanto la actitud que tiene el hombre es diferente, más activa y exigente. El conocer supone principios nuevos, métodos adecuados, y un análisis cabal de los diversos integrantes del proceso.

La ciencia experimental se está "constituyendo" y se ha "decantado" del conjunto del saber filosófico; sus conceptos y categorías tienen pretensión de certeza y "objetividad". Y es esta nota característica primera de la ciencia, la que incorpora a la filosofía no sólo como un requisito tácito sino como un algo esencial y vital, que nunca más se aparta del filosofar convirtiéndose en un ingrediente conformador del pensamiento reflexivo.

Sin embargo, la ciencia moderna experimental comporta un elemento irracional, por tener como punto de partida la empiria, la facticidad inmediata. En cambio, la objetividad, que asume el pensar filosófico, intenta ir más alla del plano científico al poner énfasis en la universalidad. La búsqueda de la objetividad en filosofía no es ya un estado de cosas primigenias posibles de seguir atomizando, sino un problema originario de la razón misma, problema que tal vez no pueda ser resuelto íntegramente

pero acerca de cuyo sentido cabe rendir cuenta completa y segura.

El hecho de que la ciencia desarrolle un proyecto específico histórico, uno entre muchos posibles, y desde esta perspectiva no-necesario ni esencial, está claro en el trabajo de investigación de Galileo. Este plantea una interpretación matemática de la naturaleza, afirmando que lo verdaderamente real es la idea matemática; sustituye la facticidad inmediata por la abstracción ideal, de modo que la objetividad se alcanza en el uso del lenguaje matemático. Se cuantifica la totalidad del mundo, situación que es considerada por algunos como el rasgo más característico y distintivo de la época moderna. La realidad es idealizada, es una "copia matemática" que es "objetiva" en cuanto es "forma pura". Las formas matemáticas de Galileo, a diferencia de las formas platónicas, están libres de toda substancialidad salvo las conexiones o fines puramente matemáticos. El ser concreto y particular no es el momento primero de la esencia, sino que el objeto empírico se vuelve objeto del conocimiento como ejemplificación de una objetividad general (una piedra que cae es una "res" en movimiento).

Para Galileo la ciencia se desarrolla libre de condiciones, y nunca se preocupa de la validez del fundamento efectivo de las matemáticas. El principio de aquélla no está sujeto a examen ni a análisis, la verificación siempre permanece en la oscuridad. De hecho se produce una alteración de realidades al confundir el método matemático con lo que "es" la verdadera realidad. Se convierte en metafísica la aprehensión del mundo a través del pensamiento idealizado. "Este libro (el libro de la Naturaleza) está escrito en lenguaje matemático, y los símbolos son triángulos, círculos u otras figuras geométricas sin cuya ayuda es imposible comprender una sola palabra de él y se anda perdido por un oscuro laberinto".[6]

La filosofía en su búsqueda de la fundamentación originaria de la ciencia, recibe la idea de objetividad con toda la parcelación y escisión con que la ciencia la maneja. La razón se subsume en un mundo de "positividad" y se aleja demasiado del concepto mismo de la racionalidad. El deseo de dominio del mundo se convierte en el fin de la actividad humana. Posición que se afirma dados los grandes éxitos con que las ciencias positivas trabajan.

Siguiendo la misma orientación matemática de Galileo Galilei surge la teoría del pensador francés R. Descartes, que es-

6 E. A Burtt "Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna", Ed. Sudamericana, Bs. Aires 1960 pág. 171.

tructura su filosofía partiendo de puntos de apoyo claros y evidentes, verdaderos principios del conocer. Y es mediante el uso de su lógica de descubrimiento, en oposición a la lógica de demostración, como se edifica su saber; son las nociones de orden y medida las determinantes.

La lógica cartesiana está inserta dentro del lenguaje riguroso que propicia como medio para aprehender a la naturaleza; hay una "idealización" del mundo similar al enfoque de Galileo. Las matemáticas son las ciencias más simples y fáciles de todas y aportan la certeza y evidencia que se necesitan, por lo que son el punto de partida en la búsqueda de la "mathesis universalis".

A pesar de este propósito científico, Descartes está comprometido dentro de su marco histórico y no puede dejar totalmente de lado los elementos metafísicos propios de la escolástica, como por ejemplo, la trascendencia divina, el papel del alma, etc. Y es así como en su pensamiento se desenvuelven al menos dos facetas: una que estaría apuntando al aspecto científico que fructifica con el descubrimiento de la geometría analítica, su teoría de los torbellinos, su interpretación del movimiento físico natural y del papel de las "res" extensa. La otra dimensión mostraría un mundo especulativo en el cual descuella la idea de Dios, postulado que permite el existir del cogito y del mundo, y la "res" cogitans.

Descartes busca a través de su método una primera y prístina verdad tan "clara y distinta" que sea seguro punto de partida de su filosofía. Su actitud reflexiva y crítica es una manifestación de superación de un momento histórico y del inicio de una nueva etapa que necesita justificarse. El patentizar el cogito como primera evidencia no le basta, debe salir de su conciencia y demostrar que las ideas que en ella se dan corresponden efectivamente a un mundo de objetos. De la existencia de un pensar, debe llegar así a la existencia y fundamentación de un ser (mundo exterior). Para ello razona afirmando que sus ideas o imágenes, que son "representaciones" (especialmente las que no dependen de su voluntad), corresponden realmente a un mundo natural, recurriendo a una hipótesis teológica que garantiza esta vinculación. Sin embargo, la presencia del cogito no es garantía suficiente de la existencia divina; por lo que debe probar ese postulado recurriendo a diversos argumentos que desarrolla principalmente en la 3 y 5 Meditations de Prima Philosophia (libro publicado en 1641).

Dios existe y por lo mismo es veraz y esto garantiza la veracidad del pensar. "Dios no es causa de errores. El primer atributo

de Dios que aquí se presenta a la consideración consiste en que es sumamente veraz y fuente de toda luz; de tal modo que repugna en absoluto que nos engañe o que sea propia y positivamente causa de los errores a que estamos sujetos según sabemos por experiencia"[7]. Se funda la objetividad del pensar en la trascendencia y bondad divina. Por otro lado, en el orden de las Ideas Innatas eternas e inmutables que dependen de Dios y no cambian, la primera y más eterna de todas las que puede haber, y la única que las precede: la idea de Dios (aunque Dios tendría la potestad de alterarlas) es la que posibilita que el mundo exista y por ende el cogito. "Por lo tanto no hay que decir que (si Dios no existiese, sin embargo, estas verdades serían verdaderas) pues la existencia de Dios es la primera y la más eterna de todas las verdades que puede haber y la única de que proceden todas las demás"[8]. No debe escaparse el evidente círculo vicioso que hay en el pensamiento cartesiano, en cuanto prueba la existencia de Dios por las Ideas Innatas que dependen de Dios, siendo la primera y la más perfecta de éstas la idea de Dios. Además observa el pensador francés que nuestra propia existencia y presencia actual requieren de la atención constante del Ser que nos ha creado. Así Dios no sólo es el "primer motor" sino también tiene un activo y esencial papel de la continuación de la vida. Dice Descartes: "Basta la duración de nuestra existencia para demostrar la existencia de Dios... Y así, del hecho de que ya somos no se sigue que también seremos un instante después, a no ser que alguna causa, precisamente la misma primera que nos produjo, no nos reproduzca en cierto modo continuamente, es decir, no nos conserve. Pues fácilmente entendemos que no hay en nosotros ninguna fuerza por la cual podamos conservarnos a nosotros mismos, y que aquel que tiene tanto poder que nos conserve fuera de El, tanto mejor también se conserva a sí mismo o más bien que no necesita que nadie lo conserve y en fin que es Dios".[9]

La teoría de la creación continua conduce a la conclusión de que Dios es a la vez autor tanto de la esencia como de la existencia del hombre y del mundo, y de que todo depende de su voluntad divina, por lo que su dimensión escapa totalmente a lo común, exaltándose su infinitud e incomprensibilidad. Este supuesto fundamental cartesiano no está en oposición con su interpretación física, ya que muestra el "fundamento" de la realidad. Desde una perspectiva física la creación continua se

7 R. Descartes "Obras escogidas" Ed. Sudamericana Bs. Aires 1967. "Principios de Filosofía" XXIX pág. 324.
8 R. Descartes "Obras Escogidas" Ed. Sudamericana Bs. Aires 1967. Carta a Mersenne 6 de mayo 1630 pág. 356.
9 Ibídem, "Principios de Filosofía" XXI pág. 321.

conecta con la discontinuidad del tiempo y a fortiori con las coordenadas cartesianas que permiten reconstruir la pulsación instante a instante de éste.

Aunque Descartes no desarrolla una separación radical entre la ciencia y la filosofía, sino más bien pretende una conexión y universalidad de ambas, está explícitamente fundamentado el saber científico en un pensamiento preteórico anterior y no equiparable a cualquier experiencia empírica. "Reconozco muy claramente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende únicamente del conocimiento del verdadero Dios"[10]. Los supuestos científicos de la concepción cartesiana no pertenecen, entonces, al plano de la ciencia, pues son altamente especulativos. La necesidad de la existencia de Dios adquiere características vitales y esenciales dentro de esta filosofía, ya que sólo por ese postulado se logra la "objetividad" del conocer. ¿Puede la ciencia que pretende ser evidente y por tanto universal y necesaria apoyarse en fundamentos de este tipo?

La solución de Descartes es metafísica y apunta a una trascendencia que no satisface a Kant, desde el momento en que éste comprende que el problema objetivo no es asunto de metafísica sino un tema de lógica. El pensador de Könisberg, reflexionando al respecto, pretende encontrar esa objetividad no en un ser trascendente, el Dios cartesiano, sino en el sentido mismo del ser humano, en la "subjetividad trascendental" del hombre, con todo lo que ello significa.

Al postular su famosa "revolución copernicana", que pone énfasis en el papel que el sujeto cognoscente juega en el conocer, enfrenta y trata de resolver esta problemática. "Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por concepto algo a priori sobre esos objetos, lo cual, en verdad extendería nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, aún a ver si no tendríamos mayor éxito en los problemas de la Metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitía que todo sistema sideral tornaba alrededor del contemplador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el que tornaba

10 Ibídem, 5ª Meditación págs. 269-270.

y los astros los que se hallaban inmóviles"[11]. El sujeto, ente posibilitante del conocer, es el determinante; su "subjetividad trascendental" le permite aportar las "formas puras" de la sensibilidad, los "conceptos" del entendimiento que, apoyados por la "imaginación trascendental" y la "apercepción" del yo, pueden hacer las diferentes "síntesis a priori" necesarias para "conocer" y constituir la "experiencia". Kant diversifica el papel de la intuición y el nuevo matiz apuntará a una intuición no contaminada con la realidad, esto es, una "intuición pura", "a priori", conformadora de la experiencia; aparte de ésta, conserva el papel de la intuición empírica con la connotación tradicional. La "intuición pura" formadora de la experiencia sensible aporta dos "formas a priori": el tiempo y el espacio. "Solamente de un modo es posible que la intuición precede a la realidad del objeto y se efectúa como conocimiento a priori, a saber: si no contiene otra cosa que la forma de la sensibilidad que precede en mí, sujeto a toda impresión real por medio de lo cual soy afectado por el objeto"[12]. Hay para Kant dos ramas del conocimiento humano, que quizás se originen en una raíz común, pero desconocida y son, a saber: la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados los objetos, por medio de la segunda los objetos son pensados.

El atributo de la objetividad es un problema originario de la razón misma y se concreta en una determinada combinación de contenidos subjetivos y de datos fenoménicos, y cuando se confirma que la forma que la combinación adopta no es simplemente fortuita y caprichosa, sino una forma necesaria que garantiza una validez general, se ha logrado aquella condición. Este cambio gnoseológico le permite a Kant una interpretación novedosa del término "subjetividad", el que ofrece toda la pureza que un término puede aportar por ser a priori y no estar contaminado con una exterioridad. Se separa de esta noción lo que tiene de apariencia individualizadora y caprichosa y se le da una orientación universal. Kant plantea un "idealismo trascendental", que apunta no al problema de la existencia del mundo, sino al modo de conocerlo. "El idealismo trascendental no se refiere a la existencia de la cosa" . . . "sino sólo de la representación de la cosa a la cual pertenecen, ante todo, el espacio y el tiempo: y de éstos y, con ellos, en general, de todos los fenómenos. He indicado solamente que no son cosas (sino solamente modos de representación) ni tampoco son determinaciones

11 I. Kant "Crítica de la razón pura" Ed. Losada Bs. Aires 1961. Prefacio 2ª edición pág. 132.
12 I. Kant "Prolegómenos" Ed. Aguilar Bs. Aires 1968. De la principal cuestión trascendental primera parte Nº 9 pág. 80.

pertenecientes a las cosas en sí. La palabra trascendental que no significa jamás para mí una relación de nuestro conocimiento con la cosa, sino solamente con la facultad de conocimiento, debía evitar esa falsa interpretación".[13]

Gracias a las condiciones internas del sujeto cognoscente son posibles los elementos a priori: "Es solamente por medio de la forma de la intuición sensible como podemos contemplar cosas a priori, por lo cual, pues también reconocemos sólo los objetos tal como para nosotros (a nuestros sentidos) pueden aparecer, no como pueden ser en sí; y esta suposición es completamente necesaria si se concede como posible la existencia de proposiciones sintéticas a priori, o, en caso de que se las encuentre realmente, si se ha de comprender y determinar previamente su posibilidad"[14]. Si fuese preciso que la intuición fuese de tal modo que representase las cosas como son en sí mismas, no existiría intuición alguna a priori, sino que todas serían empíricas. Pues lo que está contenido en el objeto mismo sólo puede saberlo el sujeto si está presente ante él y le es dado.

La voz "conocimiento" designa estrictamente sólo aquello que se sabe y que se puede expresar en proposiciones verdaderas. Pero prácticamente podemos hablar, según Kant, de "conocimientos" en relación a todas las proposiciones capaces de verdad y falsedad. Conocimiento es sinónimo de juicio, que se define en esta filosofía como "representación referida conscientemente a un objeto conformado por las intuiciones puras de tiempo y espacio y por los conceptos"[15]. Sin desconocer la importancia y el nuevo giro que el filósofo le da a la "intuición pura" en la constitución de la sensibilidad, se respeta por él la supremacía del entendimiento. Sólo en el acto del juicio puede conferirse una referencia objetiva a la intuición o al concepto. "El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto, por consiguiente la representación de una representación del objeto"[16]. "Todos los juicios son, según esto, funciones de unidad de nuestras representaciones, que en lugar de una representación inmediata sustituye otra más elevada que comprende en su seno a esta u otras muchas y que sirve para el conocimiento del objeto y reúne de este modo muchos conocimientos posibles en uno solo"[17]. Podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios: de modo que el entendimiento en general puede ser considerado como la facultad de juzgar, y en definitiva la de

13 Ibídem, primera parte pág. 96.
14 Ibídem, primera parte pág. 80 Nº 10.
15 R. Torreti, Kant pág. 228 Ed. Universidad de Chile Stgo. 1967.
16 I. Kant, "Crítica de la razón pura" pág. 213.
17 Ibídem, pág. 214.

pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos. Es así, en el juicio, donde se produce el enlace de la diversidad y la síntesis de la unidad.

No es la presencia de un mundo de cosas lo que hace que emerja para nosotros conocimientos y verdades, sino a la inversa: es la existencia de juicios cuya validez no depende ni del sujeto empírico determinado que los emite ni de las condiciones temporales concretas en que se enuncian, lo que origina una ordenación que debe ser considerada no simplemente como disposición de impresiones e ideas sino también como ordenación de objetos. "Así, son posibles los juicios sintéticos a priori cuando referimos las condiciones formales de la intuición a priori: la síntesis de la imaginación y su unidad necesaria en una apercepción trascendental, a un conocimiento empírico posible en general, y decimos: las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia, y por eso que tiene un valor objetivo en un juicio sintético a priori"[18]. Por ello para Kant la objetividad del pensar se sustenta y conforma en la estructura de los juicios sintéticos a priori, juicios evidentes y verdaderos que fundamentan las ciencias matemáticas y físicas y que como finalidad, también, están en la base de la metafísica.

Con todo lo cual la filosofía kantiana contiene una revisión tanto del empirismo como de la ontología tradicional. Además, mediante su crítica del conocimiento, la estética y la lógica trascendental, redujo el conjunto tradicional de los juicios de la metafísica racionalista a algunos principios básicos del pensar. Sólo aceptó el acceso a la realidad a través de juicios altamente formales de la inteligencia pura y los admitió como conocimientos necesarios e irrefutables.[19]

En la medida en que el contenido es indiferente a la forma del conocimiento, afecta a éste un momento de irracionalidad y azar. El material es aquello que ha de ser dominado por el intelecto, es el objetivo exterior y su fundamento existencial. Por lo tanto éste no sólo es determinado por el intelecto sino que debe adaptarse a él y ello a pesar de la genial construcción auxiliar que proporciona el "esquematismo", que permite llenar los conceptos con elementos de la sensibilidad. El sujeto trascendental adquiere una significación e importancia como nunca antes había alcanzado. Se rompe la equivalencia griega ser y pensar, y el acento se coloca en el entendimiento humano.

18 Ibídem, pág. 294 Sección III cap. II Libro II Analítica de los principios.
19 M. Horkheimer, "Sobre el concepto del hombre y otros ensayos" pág. 41. Ed. Sur Bs. Aires 1970.

El conocimiento de la ciencia —de acuerdo a la concepción kantiana— debe su existencia a las diversas facultades del ser humano, a las fuerzas subjetivas. Empero, por muy sublimes que Kant las estime, éstas continúan siendo inseparables de la actividad, esto es, de la vida práctica.

El sujeto constitutivo kantiano es al mismo tiempo individuo y totalidad, investigación empírica y noción pura. Kant no explicitó la unión de ambas dimensiones: la del sujeto supratemporal con el sujeto de cualidades y capacidades psicológicas, ni la del sujeto con la materia que se le brinda desde el exterior, de manera que no se compromete con la escisión. La forma en que el intelecto llega a lo sensorial, y lo ilusorio a lo categorial, conserva un momento no esclarecido, tal como por otra parte lo conserva la separación entre razón teórica y práctica.[20]

Estas grietas en la teoría que indudablemente se advierten en la constitución de la misma, demuestran que Kant no pudo o no quiso desarrollar su pensamiento en forma continua a partir de una idea.[21]

Las ciencias naturales apuntan hacia el reino de lo real dentro del cual se da un orden irrompible aunque sin libertad, inmortalidad, ni Dios. Estas realidades nouménicas no se encuentran en el mundo de la ciencia, ni en el conocimiento en sentido estricto: sin embargo, la razón en su búsqueda de lo incondicionado como tal, las añora y desea. Luego, el hombre concibe la idea de la libertad, y ninguna noción se destaca con más elevación y fuerza en la filosofía kantiana, que ella. Las ideas morales no tienen sitio en la realidad mecánica. Es en la vida de la razón práctica donde se dan la libertad y esperanza que no son reales, ni cognoscibles en el sentido empírico; y respecto de las cuales tampoco es posible una objetividad. Pero, es dable conceptualizarlas, como asimismo ordenar la diversidad de fines y propósitos humanos. Kant sitúa los postulados de acuerdo a los cuales cada uno puede actuar según las preguntas de las tres Críticas ¿Qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? La primera interrogante es la única que tiene respuesta en el plano del conocimiento; las otras dos, sin vigencia en el mundo del entendimiento, reclaman un profundo sentimiento de la vida, el que en definitiva asume la más alta significación en el pensamiento de este autor.

De acuerdo con la filosofía práctica, el mundo moral se entiende como producto de la voluntad del hombre; y consiste en el esfuerzo a favor de una constitución u ordenamiento que

20 Ibídem, pág. 44.
21 Ibídem, pág. 45.

conceda a todo ser racional tanta libertad como sea compatible con la libertad de todos los demás, es decir, un máximo de ella. Para ello no se prescribe ninguna acción determinada, sino que sólo se establece el criterio formal; no se erige ninguna jerarquía de los llamados valores eternos, sino que únicamente se define como pauta la idea de una sociedad justa. Kant no negó la existencia de Dios, pero tampoco hizo de él garantía de objetividad. Quien le dirige oraciones puede hacerlo para satisfacer su propia conciencia, pero no debe esperar por ello ser mejor. La unión de libertad y justicia forman parte del núcleo de la filosofía moral kantiana.

El idealismo alemán sigue la misma brecha abierta por Bacon y desarrollada por Kant, en cuanto a la idea de libertad. Para los sistemas filosóficos post-kantianos, esta idea cobra renovada importancia y significación. Hegel, con quien alcanza su más alto esplendor el idealismo, piensa que al postular la idea de razón y llevarla a su más alto nivel está presuponiendo la idea de libertad, por ser ésta su atributo más perfecto y esencial. La razón no debe ser interpretada como un puro concepto metafísico, ya que expresa, aunque bajo un matiz idealista, los esfuerzos por un orden de vida libre y racional. Ella puede gobernar a la realidad si la realidad se ha hecho racional ella misma. Supera así la escisión kantiana del mundo y del hombre, pues despliega su filosofía partiendo de una idea, la razón como proceso. Intenta organizar la realidad de acuerdo a las exigencias del libre pensamiento racional, en lugar de acomodar su pensamiento a aquélla. No está así a merced de los hechos, sino que es capaz de someterlos a las normas más altas de la razón. La objetividad descansa entonces en otras consideraciones. Así, desde esta perspectiva, se hace patente que la historia puede ser una constante "lucha" entre los antagonismos de la razón y el estado de cosas existentes.

En conclusión, la objetividad del saber no ha sido siempre problema. En el mundo antiguo se confía en la racionalidad, por lo que hay una tácita pretensión de certeza en los rasgos mismos de la razón.

Surge esta problemática sólo en la modernidad que conlleve un cambio de perspectiva en el conocer del hombre. Influencias ajenas a la filosofía misma conducen a enfrentar el aspecto de la objetividad en el pensamiento filosófico. Descartes trabaja el tema a un nivel especulativo. Dios es la garantía de la objetividad de la razón, de la existencia del mundo y del cogito. Kant, con una "filosofía trascendental" que examina las condiciones de posibilidad de la experiencia, transfiere el problema a un plano

lógico. La constitución misma de la sensibilidad y del entendimiento, esto es, la subjetividad trascendental a través de juicios con una especial estructura, "juicios sintéticos a priori", es la que logra la objetividad.

Sin embargo, la certeza del conocimiento kantiano sólo se alcanza en el plano de la ciencia. El mundo teórico tiene su correlato empírico en lo fenoménico que solamente comprende el mundo de la "naturaleza física". Lo que está más allá, la "cosa en sí" por ser concepto límite, aunque no menos real ni verdadero, es totalmente incognoscible para el entendimiento finito del hombre. Kant plantea a un hombre escindido en teórico y práctico, y sitúa el ámbito de la moral por encima del conocimiento, separación que también opera entre la apariencia fenomenal (nuestro mundo sensible) y la realidad de la cosa en sí, incognoscible. "El más perfecto conocimiento de los fenómenos que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos"[22]. Por ello se convierte en una tarea acuciante para las filosofías posteriores el intentar resolver o disolver el problema de esta escisión y por tanto de la limitación de la "objetividad". El agnosticismo kantiano abre una perspectiva nueva a la "positividad" de la filosofía. ¿Puede una "objetividad" sostenerse con estas limitaciones?

Hegel critica la dicotomía kantiana y ubica el problema examinado en una proyección racional que expresa una identidad entre el ser y el pensar. El pensamiento puede no sólo conocer la realidad sino también dominarla, por lo que la "cosa en sí" y el "fenómeno" son distintos momentos de una unidad. No obstante que Hegel abre una perspectiva, su concepción no resuelve el asunto de la objetividad, el que queda como cuestión siempre vigente en las filosofías posteriores.

22 Ibídem, pág. 189 Estética trascendental.