La historia de la filosofía moderna y contemporánea La filosofía de Kant es dualista. El hombre es pues ciudadano de dos mundos. Salido del marco preciso y coherente de la naturaleza, regida por la necesidad, ha sabido construir un segundo espacio habitable, ambiguo y plástico, que sería la historia, la cultura, espacio gobernado, a su vez,

por la libertad. Sin embargo, esta segunda habitación no está plenamente diseñada en Kant, aunque sí está determinada con precisión la parcela que ocupa. En la epistemología kantiana, esta doble ciudadanía queda señalada por dos puntos cardinales. El primero, la implacable sumisión a los datos sensibles que constituyen el conglomerado de la experiencia, sin la que todo conocimiento es imposible. El segundo, todo aquel dominio del yo, de la intimidad, de la conciencia, que de algún modo se manifiesta en las formas a priori de la sensibilidad, en las categorías, en las tres ideas, paisaje último del conocimiento. Conocer está pues compuesto de dos elementos básicos, lo dado y lo puesto. Lo que viene del mundo exterior, los datos que integran la sensibilidad, y lo que viene del mundo exterior, los datos que integran la sensibilidad. Y lo que ponemos nosotros en la vida.

mismos. Toda esa inmensa y sutil proyección que en su vertiente más moderna lo constituye la ideología, la estructura de la personalidad, los prejuicios, etc. En definitiva, no tanto lo que es el mundo, sino lo que queremos o esperamos ver del mundo y de los hombres desde el recinto más recóndito de las proyecciones del yo y los intereses y deseos del cuerpo. Esta dualidad constituye el esquema primario que bifurca el estatuto del conocimiento. Pero si bien el primer dominio, el que limita con la sensibilidad, con el mundo exterior y por tanto con la conciencia, habría de esperar a tomar un giro determinado y un peculiar enriquecimiento en las filosofías del siglo XIX y XX, el ámbito de la subjetividad iba a experimentar un desarrollo importante y preeminente. Este es el primer domingo de la vida. Este desarrollo caracteriza a la gente.

la explosión del romanticismo filosófico que los historiadores acotan con la denominación genérica de idealismo alemán. El yo que se destaca junto con el espíritu, con el Geist, en las filosofías alemanas del XVIII y XIX, se especifica de distintas maneras. Es evidente que esa especificación brotaba del mundo categorial e ideal de la subjetividad kantiana, pero esas ideas y categorías parece que se levantan de algo más concreto que la ambigua y jugosa fluidez de la intimidad. La estructura de las categorías es evidentemente la estructura del lenguaje, pero a su vez el lenguaje ha ido surgiendo en un lento proceso de enfrentamiento con la realidad. La pregunta que debemos plantearnos siguiendo más allá de la dualidad kantiana se podría formular así. ¿Cómo es exactamente?

esa presencia del yo? ¿Cómo se organiza esa subjetividad que según las interpretaciones usuales se pone en la objetividad? ¿Cómo se articula una vez establecida esa relación entre el sujeto y el objeto? ¿Qué es posición del sujeto? Por supuesto que aparte de los problemas lógicos o metafísicos que pudieran plantearse, este descubrimiento de la posición del hombre en las cosas suponía un principio fundamental de modernidad. La liberación teórica se convertía al mismo tiempo en liberación práctica. Pero el dualismo que Kant impone a la filosofía posterior va a modularse de dos maneras según predomine una de las vertientes sobre el que se configura. La primera de ellas sería la corriente filosófica que acentúa reiterativamente la preeminencia del sujeto. La segunda de ellas sería la corriente filosófica que acentúa reiterativamente la preeminencia

La actividad del yo. De algún modo podríamos incluir aquí al racionalismo precantiano, pero es sobre todo en el idealismo donde este yo aparece no sólo como mente, sino como actividad creadora. Para que ello sea posible, el yo tiene que expandirse en un territorio no determinado y en el que por consiguiente es posible configurar e incluso crear la realidad. Este territorio se llama libertad, que se alcanza sobre todo en la moralidad. Parece pues como si en la moralidad no hubiese resistencia objetiva alguna. El hombre crea el mundo de la moralidad sobre la base autónoma de la conciencia. La ciudadanía moral muestra pues que la subjetividad produce una urdimbre que por encima de la naturaleza se convierte en habitual morada del hombre. Pero al lado de la moralidad y como hilos que la constituyen, surge la moralidad.

surge ante la conciencia el campo específico en el que se plasma la creatividad de los sujetos, a saber, la historia. El territorio histórico es también un ámbito exclusivamente humano y en él, de diversas formas, se coagula la subjetividad y se objetiva y en cierto modo se cosifica la conciencia en el entramado de sus productos. Esta cosificación, sin embargo, tiene que permitir el juego de la libertad. La historia, producto de ella, no puede impedir como trama colectiva que se malogre y se desgrane estérilmente el individuo. La dialéctica que permite y establece las relaciones entre sujeto y objeto, entre conciencia e historia, tiene que establecer también la salvación de cada uno de sus componentes. Si tuviéramos que ceñir en tres términos este proceso de la realización de la conciencia, diríamos que son el yo, la libertad. La libertad, la historia.

El yo como originador, la libertad como dominio que necesita el yo, el hombre en definitiva, para desarrollarse. La historia como producto de ese desarrollo. Pero a su vez la historia inicia otro proceso. Porque la pura conciencia, el yo que vale como teórico punto de partida, no surge sólo en el marco exclusivo de su afirmación y de su mismidad. Siempre se presentará en el previo territorio de la historia. Y siempre ésta marcará a su vez a la conciencia. La pregunta es obvia. ¿Cómo podrá desembarazarse el yo de la historia que lo sustenta? ¿O es que el yo no es sino una gota perdida y sin límites concretos en el mar del tiempo y de las colectividades? Pero imaginemos una segunda corriente en la que el saber no se incline hacia el objeto, sino hacia el sujeto. Y en el que se acentúe el carácter fundante y condicionante.

condicionante de la extensión sobre la mente, del mundo en definitiva sobre el yo. Si destacamos pues el hecho de que la ciencia sólo es posible en el dominio de la experiencia y que una metafísica que supere este dominio es imposible, inclinamos el dualismo del lado de los objetos, de la materia. La realidad queda como base de un saber sobre ella misma y desde ella misma. La filosofía se centra así en una elaboración del conocimiento científico cuyo camino será recorrido por filosofías posteriores. Hay una decidida oposición a no dejar juego libre a la creatividad del yo. Es un sueño de la razón que acaba produciendo monstruos. El sujeto sin el contraste continuado de la experiencia que ciñe en todo momento su discurso acaba perdiéndose en la niebla de la especulación que nada refleja. Como un espejo en el que sólo pudiera aparecer su...

limpia y vacía superficie y ciego ya para lo que le rodea. Pero la materia tiene que moverse en un terreno que la constituye y en su caso la determine. Este terreno es la necesidad. De la misma manera que el yo se extiende por la libertad y es ésta como el medio en el que aquel se muestra, la necesidad es el campo formal de la materia. Ser materia quiere decir,

entre otras cosas, tener unas leyes, unas determinaciones, que la construyen por supuesto y la organizan. La necesidad es el ensamblaje de la materia como la libertad es el horizonte del yo. El resultado de este acoplamiento entre necesidad y materia es la ciencia, cuya lectura marca los hitos de esa relación. Materia, necesidad, ciencia. Serían pues los tres términos que configuran todas las necesidades de la humanidad. Toda una estructura.

operativa de un dilatado espacio filosófico. Pero hay un nuevo continente que entrevisto por Kant va a hacer saltar su tajante dualismo. Porque en medio del yo emerge el sentimiento, que se opone por un lado al sujeto entendido como actividad y por otro al objeto entendido como pasividad. Efectivamente, el hombre como conocedor no está constituido sólo por una razón articuladora, sino que en él se da también el impreciso e inagotable campo de la sensibilidad. Somos mentes que piensan, pero sobre todo somos personas que sienten. El imperio de la vida sobre la razón va a encontrar su punto de irrupción en todas las filosofías del sentimiento, Jacobi, Hamann, etc. Y en todo el mundo. Y en todos los vitalismos que con Diltai encontrarán en el día de hoy.

su culminación. El espíritu del romanticismo se expresa aquí inequívocamente. Los tres términos que configuran este proceso son a su vez sentimiento, espontaneidad, vida. La espontaneidad, como la libertad para el yo y la necesidad para la materia, configura el elemento que permite el desarrollo del sentimiento. Especificado como un intermedio, como un intermediario entre la doble ciudadanía kantiana, su resultado es la vida. Es cierto que no toda vida es manifestación de esa espontaneidad del sentimiento. Sin embargo, la vida expresa el resultado de esa espontaneidad que ya apareció en los viejos estadios del instinto. Pero la vida además no es un pseudo concepto metafísico. Es una vuelta a la naturaleza, pero a una naturaleza en la que no imperan los supuestos sentimientos. Las leyes forman un sistema de control.

que permiten sus lecturas coherentes, a una naturaleza pasada ya por la espontaneidad de sus presiones y también por la enriquecida experiencia de la historia. Estas tres líneas perfilan casi en su totalidad el desarrollo posterior de la filosofía. Pero de ellas destacan en la inmediata filosofía poskantiana el romanticismo filosófico, el llamado idealismo subjetivo. Si yo veo algo, estoy perdido en esa visión, estoy amarrado a ella, pero puedo reflexionar este proceso y entonces ese algo se me aparece, en primer lugar como objeto, después como un objeto que está relacionado conmigo mismo. Y por último, para esa aparición es necesario algo que presencia e integre tanta objetividad como relación. Yo veo el objeto.

el objeto. No es sólo la fórmula primitiva, sino la constatación del carácter reflexivo de la conciencia que llega a serlo plenamente en la asunción de sus contenidos. En la frase yo veo el árbol, yo lo encierro en mi conciencia. Es un objeto para mí y cuya sola existencia está sostenida en cuanto a apariencia por el acto de ese conocimiento en mí y para mí. El principio del idealismo tiene el peligro de la disolución del yo al derramarse éste como yo trascendental sobre todos los sujetos empíricos. Una especie de libertad que se mueve en lo indeterminado y que al no encontrar oposición en las cosas se irrealiza. Sólo hay un límite en el que se determine y se realice, la acción. Pero la acción es entendida sobre todo por Fichte no como un dinamismo hacia las cosas que diría el dogmatismo. La acción es entendida sobre todo por Fichte no como un dinamismo hacia las cosas que diría el dogmatismo.

sino como un modo de encuentro con los otros «yos», o sea, como nosotros. Porque la libertad de pensamiento no es nada sin la libertad de acción. Esta sutil inflexión fichteana al dualismo de Kant introduce en la historia de la filosofía una versión de la dialéctica teoría-praxis. El pensamiento apenas si es algo sin la acción, ya que ésta es el verdadero motor de la expresión del hombre. El romántico fichte, el idealista que afirmaba la capacidad y preeminencia del «yo», acabará siendo de este «yo» un sujeto que actúa, porque el sabio nos dice «es una pálida figura si no desciende a la arena». Este descenso implica el esfuerzo por liberar a los hombres, según dice también, de las injusticias sociales de la autoridad despótica de los príncipes. Para ello sólo se trataría de transformar los pensamientos en actos, en actos de la libertad.

una palabra, la contemplación de ideas en proclamación de hechos.