

leyes empíricas de la naturaleza. Pero este postulado cumple esa función no porque sea una ley para la constitución de la objetividad sino porque se presenta como una *conditio sine qua non* para el despliegue de las facultades del conocer del hombre sin el cual tampoco el conocimiento sería posible.

El último apartado del libro es un pequeño, pero sugerente texto de conclusiones intitulado “Universalidad e intersubjetividad en la filosofía crítica de Kant”. Allí Cubo Ugarte culmina su investigación acerca del “giro subjetivo” de *Kritik der Urteils kraft* dentro de la filosofía crítica de Kant, presentando tres nociones distintas de universalidad e intersubjetividad. Las dos primeras tienen un carácter objetivo porque dependen de los principios supremos del entendimiento y de la razón práctica. Son las conocidas nociones de universalidad e intersubjetividad vinculadas al ámbito del conocimiento teórico y al ámbito práctico de la moralidad que han sido tratadas por Kant en sus obras, *Kritik der reinen Vernunft* y *Kritik der praktischen Vernunft*. Pero la tercera de las nociones de universalidad e intersubjetividad que Oscar Cubo quiere enfatizar en el contexto de su investigación, es una noción que podría calificarse de “subjetiva” porque depende de la idea de *sensus communis aestheticus* de la *Kritik der Urteils kraft*. Por muy extraño que pueda parecer el autor nos dice que esa idea de universalidad “subjetiva” concierne a la organización interna de las facultades del conocer de ser humano. Vemos entonces que la idea de *sensus communis aestheticus* se revela no solo como una noción clave para entender el sentido de la fundamentación de las pretensiones de universalidad y necesidad de los juicios del gusto. El fundamento subjetivo de las pretensiones de validez de los juicios puros del gusto es efectivamente el libre juego del entendimiento y la imaginación. Pero, según Oscar Cubo, la noción de *sensus communis aestheticus* dibuja una idea de una “universalidad subjetiva” entre todos los hombres en la medida en que termina de darle unidad a la constitución de nuestras facultades del conocer. Dicho de otro modo el *sensus communis aestheticus* a la vez que desempeña la función de fundamento subjetivo de los juicios estéticos acerca de lo bello, tiene un carácter “constitutivo” de la organización interna de las facultades del conocer del hombre. Así esta consideración de la función del *sensus*

communis aestheticus nos permite completar la visión unitaria de nuestras facultades del conocer. A través de ella descubrimos la presencia de un sentido “subjetivo” de universalidad e intersubjetividad que va más allá del plano teórico-práctico y favorece la comunicación, el acuerdo y la empatía entre los hombres. La posibilidad de compartir con otros hombres sentimientos comunes nos permite dar ese salto que conduce a ponernos en el lugar del otro – suponiendo que una experiencia de ese tipo pueda ser alcanzada–, y también a entender la razón que nos lleva a emocionarnos ante lo mismo. Por eso, como muy bien lo ha hecho notar el profesor Rivera de Rosales en el prólogo a este libro, este modo de constitución de la subjetividad que Oscar Cubo ha analizado minuciosamente en el transcurso de su investigación, exhibe también un carácter transcendental, normativo, ya que es una de las condiciones que hacen posible la comunicación intersubjetiva, el encuentro con el otro y finalmente, la constitución de una comunidad humana plena. Precisamente aquella comunidad que ha de fundarse no sólo en la posibilidad de compartir objetos y acciones universales, sino también en el encuentro de sentimientos y emociones con los demás. Esta dimensión intersubjetiva, comunicativa del sujeto se revela entonces como la dimensión más profunda de la subjetividad y es lo que Kant llama humanidad en toda la complejidad y el esplendor de sus matices. Humanidad que es entendida también como una tarea colectiva que siempre debe ser mejorada como la misma libertad, porque la subjetividad y la comunidad universal que la constituye en lo más íntimo de su ser, nunca es algo dado, no es una *res*, sino una acción y también un ideal regulativo que nos impulsa a seguir caminando en búsqueda de una humanidad lo más plenamente realizada.

Daniel MARIANO LEIRO

CARRASCO CONDE, Ana: *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013, 289 págs.

F.W.J Schelling, según los rótulos habituales, es clasificado como un filósofo idealista. Con tal designación Schelling no solamente queda emplazado y circunscrito a una determinada corriente

filosófica, sino además a una muy precisa concepción de la propia “corriente idealista” e incluso de la misma historia de la filosofía. En efecto, cuando se habla de “idealismo” lo que con frecuencia se desliza es una determinada concepción de la historia de la filosofía según la cual ésta se hace inteligible sobre la base de “corrientes”, “movimientos” o “escuelas”. Ciertamente no cabe afirmar que esta manera de entender la historia de la filosofía carezca absolutamente de base y no aporte su peculiar inteligibilidad al despliegue temporal del pensamiento filosófico. Sin embargo, resulta también evidente que lo que la expresión “corriente” o “movimiento” mienta no es nada más que una determinada tendencia o inclinación; tendencia o inclinación que en su carácter genérico no solamente no alcanza a dar cuenta de la pluralidad y riqueza de las diferencias, sino a menudo las subsume borrando todo perfil específico. El rostro que de aquí se deriva – si nos relevamos de la complejidad misma de las obras – resulta ciertamente irreconocible. Lo más grave, sin embargo, no es solamente la subsunción de la singularidad de la obra en la abstracción de un movimiento o de una corriente, sino sobre todo el modo cómo se establece su peculiar inteligibilidad. Un “movimiento” o “corriente” a menudo se constituye en tal a partir de un principio único que se despliega necesariamente hasta su consumación definitiva. Un “movimiento” expresaría así una suerte de progreso o evolución de un contenido germinal. En esta evolución, naturalmente, las filosofías quedan simplemente alineadas de acuerdo a una orientación capital, conforme se alejen o se acerquen a un despliegue total.

Es justamente aquí donde resulta revelador lo que ha sucedido con el título “idealismo” y con el propio Schelling como parte de él. En pocos casos resulta tan grave no solamente la subsunción de la singularidad de la obra a las determinaciones genéricas, sino además el propio escalamiento secuencial del pensamiento filosófico según principios únicos. La secuencia Fichte-Schelling-Hegel, cuando no más ampliamente la secuencia Kant-Fichte-Schelling-Hegel, supone un cierto desarrollo donde la obra de Schelling queda consignada como un puro “entre”: idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto. La serie progresiva misma parece ser aquí también deudora de una determinada concepción de la razón: la razón transparente que progresa indefec-

tiblemente hacia su propia constitución como totalidad. Ya Jean Hyppolite, en el contexto de la primera recepción francesa de la filosofía de hegeliana, no dudaba en protestar contra esta representación simplificada del idealismo: “Al considerar retrospectivamente el admirable movimiento filosófico que constituye el idealismo alemán, Hegel pudo considerarse a sí mismo como el filósofo que superó todas las adquisiciones de dicho idealismo filosófico, que las condujo hasta su término lógico, y que expresa, por así decirlo, el resultado dialéctico del mismo (...). Por lo tanto se puede decir que la visión que Hegel propone de sí mismo es ya una filosofía de la Historia de la filosofía, y que fue el primero en crear esta representación, no obstante demasiado esquemática, de las tres formas de idealismo, idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto, mediante la cual tantas veces se ha querido definir el hegelianismo”. En sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* Hegel sitúa a Fichte como una superación de Kant y a Schelling como la más plena prolongación de Fichte, disponiendo así la consumación de la historia de la filosofía realizada por su propia filosofía. Con ello la obra de Schelling queda consignada como un simple nexo entre Kant y Hegel. Uno de los ejemplos más significativos de esta historiografía de origen hegeliano es la clásica obra de Richard Kroner *Von Kant bis Hegel*. Lo que hay aquí no es pues mera descripción histórica, ni siquiera simple historia de la filosofía, sino filosofía de la historia o, más exactamente, una *filosofía de la historia de la filosofía*. Si esta *filosofía de la Historia de la filosofía* resulta ya problemática para el propio Hegel, con mayor razón lo es para Schelling, consignado como un simple “intermediario” entre un inicio y un término.

La crítica de los últimos años sin duda altera sustantivamente esta recepción rutinaria de la filosofía de Schelling, sobre todo desde de la publicación de sus escritos inéditos como parte de la edición crítica de la Academia de Ciencias de Baviera a cargo de la *Schelling-Kommission*. Ya no se trata de ver a Schelling como un desarrollo de la filosofía de Fichte o al propio idealismo como una radicalización del idealismo trascendental kantiano, sino sobre todo de descubrir los motivos originales presentes desde el inicio. Tal es el caso particularmente de su *Magister-Dissertation* de 1792, sugestivamente titulada *Antiquissimi de*

prima malorum humanorum origine philosophematis Genes III. Explicandi tentamem criticum et philosophicum. Muy lejos ya de la transparencia racional de un Newton en el dominio de la naturaleza o de un Hegel en el dominio de la historia, nuestro *Zeitgeist* parece especialmente propicio para aprehender este “otro Schelling”; el de una razón por cuyos restos indigeribles nunca acaba de constituirse en sistema. El libro *La limpidez del Mal* de Ana Carrasco Conde se orienta precisamente bajo una forma de exégesis que abandona las topologías habituales del pensamiento Schelling. Distante ya del sistema como una totalidad clausurada o de una razón traslúcida, la “odisea del espíritu” de Schelling se nos revela muy lejos del optimismo hegeliano de la historia. Ciertamente Schelling, lo mismo que Hegel y la tradición ilustrada, apuesta sus dados a la historia, pero no ya una historia que progrese sin defecto hacia su plena autentificación racional, sino a una historia herida y fracturada por ese remanente irreductible que es el mal. Ana Carrasco Conde elige bien el nudo crítico: el “escándalo del mal” parece ser precisamente *la cuestión* capaz de poner en trance – como ninguna otra – a la filosofía, a la misma razón y a la propia historia como expresión temporal de la racionalidad. El mal no parece ser un problema más entre otros problemas filosóficos: el mal clama, grita, *exige* una explicación y la exige en la misma medida de su limpidez, de su “limpia” efectividad.

Haciendo pie en las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los asuntos con ella relacionados* (1809) y en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810), así como en el *Magisterschrift* (1792) y la *Filosofía de la revelación*, el Schelling que aquí se nos revela no es solamente el que no se deja convencer por el poder de una historia liberadora y una razón autosuficiente, sino el que nos descubre una historia donde el mal cumple una *función estructural*. Dicho de otro modo, el mal no es una herida accidental de la historia, sino que ella misma es *ya* esa herida: “No se trata – afirma nuestra autora – que las heridas del espíritu curen sin dejar cicatriz, sino que la historia misma es ya la herida de la que brota el tiempo y la que presenta, en su desarrollo, pruebas inequívocas de la irrupción de *lo que no debería ser y, sin embargo, es: el mal*”. Schelling hace de la *efectividad del mal* el comienzo de la investigación de sus condiciones de posibilidad, condiciones que remiten al

mito fundador de la caída y que hacen de la irrupción del mal el inicio de la historia humana. De lo que se trata pues, afirma Schelling, no es “solo de explicar cómo el mal se realiza en el hombre singular, sino de explicar su eficacia universal, o de qué modo puede (...) haber irrumpido en la creación”. En conformidad con algunas narraciones clásicas – como las de Hesíodo, Lucrecio u Ovidio – que describen el mito de la caída y la salida del hombre del estado de naturaleza, el comienzo de la historia coincide con la irrupción del mal a través de un acto que solamente puede ser realizado por el hombre: la libertad como facultad para el bien y para el mal. El mal y el propio surgimiento de la historia se producen así por la pérdida de la unidad originaria del hombre con la naturaleza a causa del propio ejercicio de la libertad: es el ejercicio de la libertad el que produce el “salto” de la naturaleza a la historia.

Sin embargo, no se trata solamente de que el mal sea el simple “inicio” de la historia, en el sentido del mero “comienzo” temporal, sino que es un principio constitutivo de la misma: si hay progreso en la historia no es porque el mal sea asumido o cancelado, sino porque hay una fuerza activa, siempre inquietante, que opera sobre otra fuerza positiva. La constitución del “sujeto” de la historia – el absoluto – se torna entonces en una verdadera “gesta” que se realiza siempre sobre ese fondo oscuro – el mal– que ya no puede ser explicado en términos de simple privación o deficiencia, sino como una fuerza *positiva* y activa. Ciertamente desde el momento en que el “sujeto”, la conciencia o la misma identidad ya no pueden ser pensados en términos de una reflexividad incondicional o una identidad plena, es el mismo concepto de absoluto el que se modifica profundamente. Como es sabido el término “absoluto” – del latín *absolutus* – se forma a partir del prefijo *ab* (privación, separación) y el verbo *solvere* (soltar). De este sentido de “liberar” o “absolver” se originan los significados de “independiente de toda sujeción” “libre de toda relación”, ilimitado. Aproximándose a esto últimos sentidos es que la palabra “absoluto” se ha convertido casi en el santo y seña del idealismo, con el agravante de asociaciones tales como categórico, dogmático, hasta lindar con despótico, autoritario e incluso totalitario; juego de asociaciones que sin duda tiene su peculiar eficacia pública, pero que en nada respetan las distinciones, los matices y la complejidad histórica del

idealismo. Pero si el Yo de Schelling ya no puede ser entendido en términos de coincidencia plena o conciencia pura – puesto que en el origen no existe ninguna conciencia pura – entonces el absoluto en sentido pleno solo podrá ser entendido como una unidad previa o “fondo sin fondo” (*Urgrund* o *Ungrund*) que contiene potencialmente una identidad final temporalmente devenida: “La esencia del fundamento, así como la existencia, – afirma Schelling – solo puede ser aquello que precede por *delante* de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia, el fundamento sin fondo (*Ungrund*)”.

Si el Yo o el sujeto no es una identidad originaria, sino una “absoluto derivado” de un absoluto originario desfondado, entonces el devenir de la conciencia asume los rasgos de una verdadera odisea: “La odisea de la conciencia presenta por tanto, una lucha o, mejor, un calvario: la existencia lucha contra su propio fundamento por manifestarse y darse lo otro de sí: es, por ello, fuerza expansiva. El fundamento, por su parte, resiste y lucha por permanecer en sí mismo y contraerse: es fuerza contractiva. Si la primera puede ser asociada con la luz, la segunda puede serlo con la oscuridad. El fundamento remite por ello a un abismo, a una cara sombría de la identidad (...)”, afirma Ana Carrasco Conde. El planteamiento en torno al problema del mal que Schelling elabora a través de toda su trayectoria se refiere justamente a esta “cara sombría de la identidad”; mal que ya no es simplemente una figura de la conciencia que pueda ser integrada en el discurso racional, sino que permanece siempre como ese “resto inasimilable” de un *fundamento sin fondo*. La idea de historia que de aquí resulta no es ya ciertamente la de un sujeto que progresa indefectiblemente hacia grados superiores de libertad – en la cual todo queda finalmente superado y reconciliado – sino el de una historia vulnerada, desde el principio, por la posibilidad del mal. El merito indudable del libro de Ana Carrasco Conde reside en presentarnos a ese “otro Schelling”, más sombrío y nocturno, si se quiere, pero mucho más cercano a nuestra sensibilidad y, sobre todo, al justo rescate de su más propia singularidad.

Gustavo CATALDO SANGUINETTI

BERGSON, Henri: *Lecciones de estética y metafísica*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2012, 168 págs.

Con el título *Lecciones de estética y metafísica*, la editorial Siruela, en la colección Biblioteca de Ensayo, ha compilado tres cursos breves impartidos por el filósofo y profesor francés Henri Bergson (1859-1941). Tanto las lecciones en la etapa de juventud en Clermont-Ferrand, *Introducción general del curso de filosofía* (cuatro sesiones entre 1887 y 1888) y las dos *Lecciones de estética*, así como las tres *Lecciones de metafísica* en el Liceo Henri IV, que datan de 1893, provienen de la edición de Presses Universitaires de France, 1999, intitulada *Cours II. Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Por vez primera han sido vertidos al castellano, en la traducción de María Tabuyo y Agustín López.

Se trata en origen de versiones corregidas de la transcripción de alumnos en las dos mentadas instituciones. En las *Notas* de esta publicación (entre las páginas 149 y 164) se aporta un marco referencial importante: breves biografías de figuras intelectuales acaso oscuras citadas de pasada en las disertaciones, relaciones de alguna noción con el resto del *corpus* bergsoniano o con otros autores que el propio Bergson leyó, puntualizaciones y comentarios. En el caso de las *Lecciones de metafísica*, se incluyen también en estas notas los apuntes en el margen del original. Éstos, “si no son de Bergson, son de un alumno muy inteligente o de D. Roustan, cuando releyó sus cursos con vistas a la redacción de sus propias obras”¹.

Aunque el conjunto de estas introducciones de la historia de la Filosofía tienen mucho valor, son indudablemente las *Lecciones de metafísica* las que muestran a un Bergson mucho más hecho y maduro especulativamente hablando. Debe tenerse en cuenta que, estos últimos cursos del Liceo Henri IV fueron dictados tan sólo tres años antes de la publicación de una obra clave y decisiva como *Materia y memoria* (1896). En ese sentido, el inevitable rastreo y exégesis de “lo bergsoniano” virtual dentro del “Bergson-en-formación” ofrece un resultado más satisfactorio en esta tercera sección del volumen. En particular, en las dos últimas *Lecciones* (dos terceras partes): *El tiempo y La materia*. Pero vayamos en orden de la edición, que es, además, el orden cronológico.