

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/232971>

LOMBA FALCÓN, Pedro (2014): *Márgenes de la Modernidad*. Madrid: Escolar y Mayo.

El presente estudio viene a reafirmar la profundidad filosófica del debate teológico-político en torno a la primera Modernidad, aunque la filosofía, y en concreto el campo de estudios de historia de la filosofía, haya descuidado esta parte central de la Modernidad. Hay que entender esta centralidad en el sentido en que determina a la Modernidad en su genealogía, en la que observamos no sólo un marco de desarrollo mucho más preciso que el que habituamos a enfrentar, un marco en el que la confrontación entre la Reforma de Calvino y la apologética católica aparece atravesada por un intenso debate entre el propio Calvino y el libertinismo espiritual, debate que la historiografía contemporánea ha omitido para centrarse en la ofensiva católica –desde Garasse hasta Mersenne– contra Calvino y los libertinos como pertenecientes a un mismo conjunto. Este marco nos permite también volver la mirada sobre la tarea del historiador de las ideas y rectificar el uso indiferenciado de la categoría “libertinismo”, una categoría que Lomba se esfuerza por analizar y poner en contexto: el libertinismo espiritual de Antoine Pocque, al que combate Calvino, tiene poco que ver, aparte del nombre, con el libertinismo erudito y la conjunción de corrientes de pensamiento epicúreas, deístas, ateístas o escépticas que se esconden bajo este otro concepto, y tiene menos aún que ver con el libertinismo de las costumbres, caracterizado por el ateísmo, el desenfreno sexual y la no-sujeción a leyes. La pérdida del matiz filosófico y la reducción de aquellos movimientos a estos rasgos mínimos y que atañen sólo a la moral se debe a los apologistas

cristianos de los siglos XVI-XVII, desde Calvino hasta los Mersenne y Bayle. Lomba sigue la evolución de los debates intelectuales entre reformados, católicos y libertinos y los ordena, según su cronología, en tres partes: “Cristianos contra cristianos”, “¿Eruditos o libertinos?” y “El doble rostro del libertino. Deísmo y escepticismo”. El que tiene lugar en torno al libertinismo espiritual es, efectivamente, un debate aún interno al cristianismo y a la interpretación de las Escrituras: Pocque propone, apelando a la *Segunda epístola a los Corintios* de san Pablo, una “renovación” o “purificación” del alma que hace del creyente Cristo mismo, “Espíritu de Cristo”, mientras que el resto, los “hombres vanos” se mantendrían en un estado de “alma viviente”. Estar en Cristo, ser Espíritu de Cristo, supone de alguna manera conocer la voluntad de Dios o, mejor, estar en la voluntad de Dios. Esta coesencialidad o identidad de espíritu y Espíritu, identificados por Pocque como una y la misma cosa, le permite proponer un cristianismo sin “temor a la muerte y al infierno”: hemos sido creados desde la nada, pero todo lo que es, es “querer y providencia de Dios”. ¿Cómo temer a la muerte si sabemos que estamos en “aquel que ha muerto y resucitado por todos”? En este sentido, el libertino es quien *comprende* que “la individualidad no es nada” y que “quien habla, entiende o actúa” en el individuo no es, por tanto, el individuo mismo, sino el Espíritu de Dios. Lomba sitúa en esta “marca epistemológica” una primera distinción entre la secta libertina y el calvinismo. Calvino, por su parte, denuncia en su *Contre la secte*

phantastique et furieuse des Libertins (1545), con un gesto que los apologistas católicos volverán contra el reformado, las nefastas consecuencias morales de la idea de “libertad” de los libertinos: si la Redención ya se ha consumado, si Dios y el mundo han dejado de ser trascendentes –han dejado de estar separados el uno del otro, entonces, como afirma Pocque, “el pecado ha muerto”. Para Pocque la Redención es definitiva y la corrupción, el pecado, como constitutivos de la naturaleza humana, quedan desterrados: ya no hay pecado, ni bien ni mal, ni esperanza ni miedo. Lo que de aquí se sigue –dirá Calvino– es la inutilidad de la ley y la moralidad. La normativa previa a la encarnación y resurrección de Cristo ha sido superada y la nueva vida del libertino le impide, en primer lugar, poner trabas a los deseos –en tanto que no son propios sino “voluntad de Dios”, que es el único “sujeto de la acción” y, en segundo lugar, ajustarse a las categorías de bien y mal, virtud y pecado, que no aluden ya a nada real, pues el “pecado” y la “humanidad” de Adán han sido superados. El desafío de la compleja teología política del siglo XVI convierte al libertino en un hereje: está “liberado” de una idea de Dios concreta, de la fe en tanto que “credulidad” (como señala Lomba, en un apunte filológico notable, la fe no puede depender de un mero “*cuidar*”, creer en un sentido débil, como una presunción); liberado también de los castigos, recompensas, esperanza y miedo de la religión positiva y, por tanto, de su normatividad; liberado de todo escrúpulo moral y, sobre todo, de la interpretación canónica de las Sagradas Escrituras. Ahora bien, la crítica de Calvino lo va a situar no sólo como un hereje, sino como un “falso cristiano”, alguien que simula su cristianismo con una particular lectura de las Escrituras y disimula así su maldad. Calvino añade que los libertinos

reducen las criaturas a la nada, acaban con la idea de Creación (que situaba al hombre y a Dios en un plano de trascendencia, de semejanza o no-identidad del uno con el otro), transgreden la claridad de la Escritura y niegan la moral. Pero lo fundamental para el trabajo del historiador de las ideas, como recalca Lomba a lo largo de todo el libro, es la construcción del concepto, el trazado de los límites entre la teología política propia y la ajena. La práctica herética de los libertinos, heredada, dice Calvino, de herejías antiguas, encubre algo mucho peor: una práctica de simulación y disimulación que se opone a la simplicidad del reformado y que permite al libertino aparentar cualquier cosa con tal de complacer a los hombres y proseguir su vida desenfundada y su religiosidad particularmente curiosa (“fantasiosa”), arrogante y tendente a la excesiva intelectualización. Esta arrogancia choca, como Lomba confirma en los textos de Calvino, no ya con la ortodoxia católica, sino también con el engranaje teológico-político que está conformando el reformado de Ginebra. La apologética católica dará el giro definitivo al concepto: en el clima de paz que sigue al Edicto de Nantes (1598), los apologistas aprovecharán para atacar la posición calvinista con intención de revocar el edicto –lo que, finalmente, sucede en 1685. Lomba señala cómo es precisamente en ese tiempo cuando los jesuitas se harán con el control político y a ello contribuirá indudablemente su batalla teológico-política contra calvinismo y libertinos. En efecto, la “parábola”, como la califica Lomba, de evolución ascendente en maldad que trazan Garasse y Mersenne, lleva de los libertinos –que encarnaban el mal a mediados del siglo XVI– hasta Calvino, que lo encarna en ese momento concreto, con el peligro adicional de que se haya concedido cierta libertad religiosa y de pensamiento: el libertinismo, secta de la que

a partir de ahora no aparecen noticias, resurge como una extraña fantasmagoría, como la causa del relajamiento en las costumbres de la Francia del momento. Esa fantasmagoría toma diversos nombres, según contra quién se escriba –Lomba analiza el ataque a deístas, escépticos, nuevos epicúreos y, finalmente, ateístas, agrupados todos bajo etiquetas de “libertinos” o “espíritus refinados”. Garasse y Mersenne configuran, con sus ataques, un escenario político propicio para la unidad religiosa y política de Francia: a pesar de la paz de Nantes, insisten en el “desgaste moral” provocado por todas esas formas de impiedad definidas imprecisamente como “libertinismo”. Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi, incluso Charron, precursor de los anteriores, no tienen, como señala Lomba, más que algunos rasgos en común: son “espíritus fuertes” o “desengaños”, abogan por la independencia y libertad filosóficas, escriben en géneros literarios como el tratado, el panfleto, la apología, el diálogo. Este género será especialmente afín a la escritura libertina, ya que permitirá poner en boca de los personajes opiniones heterodoxas que no pueden ser necesariamente atribuidas al autor, un ejemplo de lo que Mersenne denunciará como práctica de simulación y disimulación típica del libertino. Pero la independencia, el desengaño, no serían más que matices sin importancia para los apologistas católicos si no fuera por la relevancia política de las actitudes e ideas de los libertinos, incompatibles con el modelo que el catolicismo trata de imponer en Francia. En último término, lo que los une es ser precursores de una razón crítica: analizan profecías y milagros; estudian posesiones y brujería desde un punto de vista materialista; critican el antropocentrismo y el antropomorfismo que determinan la ética y la metafísica cristianas; critican los discursos religiosos en tanto que su validez

va asociada a su eficacia para legitimar discursos jurídico-políticos; aceptan, desde posturas materialistas y deístas, un cierto escepticismo a la base de su doctrina que atañe incluso a la propia provisionalidad de su discurso. Dentro de ese grupo heterogéneo La Mothe Le Vayer se presenta como un fideísta, escéptico ante un avance científico que considera inútil y que sólo puede, por tanto, agarrarse a la fe. Pero esta fe es la superación de la fe de la plebe, del vulgo. En el fondo, dirá Garasse, lo que late es el viejo leitmotiv de la Reforma luterana. Si la mirada sobre la historia había sido utilizada por los inquisidores españoles para dar negar la novedad y asimilar los movimientos heterodoxos de la Modernidad a herejes e infieles ya conocidos –como ocurre en España con el materialismo rápidamente atribuido a marranos y judeoconvertos, en cuyos círculos ciertamente se daban las condiciones para dicho materialismo–, como digo, también Garasse utilizará las herramientas del historiador de las ideas para fijar al enemigo en un conglomerado ideológico-político: la continuidad entre naturalismo renacentista y Reforma, o lo que es lo mismo, entre Lutero y luteranos, calvinistas, Cardano, Pomponazzi, Vanini y los “nuevos libertinos” franceses. Como hiciera Calvino con el libertinismo de Pocque, Garasse acusa a los libertinos de estar vinculados históricamente con otras desviaciones de la ortodoxia y con una mala –y malvada– lectura de las Escrituras. Como sabemos, la heterodoxia libertina, aunque tenga que ver con la recuperación renacentista de textos clásicos, en realidad emplea a Platón, Aristóteles, Plinio el Viejo, Epicuro o los atomistas como bases para una renovación de la cosmología, la antropología y la política, no por interés filológico. Así, Charron o Naudé ejemplifican la crítica del “vulgo” y la resignificación de dicho término, que deja de referir a una cierta clase

social con vínculo de sangre y pasa a designar la vanidad y la ausencia de coraje. La crítica política viene de la mano de una crítica aguda de la religión: su artificialidad y espectacularidad tienen como único fin la “sujeción” política. Ni Garasse ni Mersenne pueden discutir este punto. De hecho, Naudé coincide con ellos en que la plebe no puede gobernarse por sí misma –máxime si su gobierno puede significar la guerra civil. Difieren en la teoría –para Naudé la incapacidad de gobierno de sí mismo del vulgo se debería a que no puede desenmascarar los engranajes teológico-políticos– pero se impone finalmente el rescate de la figura del tirano que sitúa a uno y otros en el debate sobre el absolutismo. Ni Naudé, ni La Mothe Le Vayer, ni Gassendi niegan el libre albedrío, ni mucho menos heredan esa supuesta negación de Calvino o Lutero; no defienden aún un naturalismo immanentista, ni renuncian a la fe (no son, por tanto, ateos), aunque sí apunten hacia un Dios puramente racional en el que la apologética católica ve el final de la justicia divina. Lo que queda claro en el presente estudio es que en la confrontación entre libertinos y apologética lo que está en juego es tanto el carácter político del debate, que contribuye a forjar un enemigo político preciso –aquél que sigue doctrinas teológicas contrarias o distintas, como los efectos políticos de las doctrinas mismas. En sus *Recomendaciones*

para formar una biblioteca Gabriel Naudé señalaba como uno de los factores más importantes a la hora de seleccionar los numerosos libros que la debían componer, además de su interés, el que supusieran una novedad en su materia y el mismo Naudé, en sus *Consideraciones sobre la naturaleza de los golpes de Estado*, citaba a Montaigne y Charron como influencias más notables de su pensamiento, por encima de los autores grecolatinos. *Márgenes de la modernidad* debe verse así: como un libro de muy notable interés y una novedad, no sólo editorial, sino en el páramo de la investigación sobre el pensamiento heterodoxo francés previo y contemporáneo a Descartes, ese pensamiento que, ya mediante un diálogo directo de sus actores con el autor de las *Meditaciones metafísicas*, ya mediante la previa definición de las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia, o bien se anticipó a las tesis cartesianas, o bien previno a Descartes de desarrollar otras tesis que podrían haberle conducido a un destino nada halagüeño. El libro de Pedro Lomba debe constituir, para los investigadores que se acerquen a la materia, un punto de referencia que desafía, como pedía Naudé, a la credulidad –filosófica, histórica, religiosa– desde el que abordar el estudio del libertinismo y la primera Modernidad.

Federico Ocaña Guzmán (UCM, España)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/265671>

SARRIÓN MORA, Adelina (2016): *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 269 pp.

Los estudios sobre el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición han vivido diferentes fases y se han realizado desde perspectivas historiográficas variables. Estas se han

visto diversificadas desde comienzos de los años noventa trascendiendo el paradigma de la *leyenda negra* de España y haciendo del estudio de sus mecanismos y sus efectos en

la población española un mirador interesante desde el que atisbar elementos clave de la historia social y cultural de nuestra época moderna; incluida, pensamos algunos, la historia del pensamiento filosófico, si este se percibe como algo que se extiende más allá de los libros y los clásicos que los escribieron. En tanto que maquinaria implacable de disciplinamiento social por la vía de la confesionalización católica, la Inquisición española fue también una inquisición o tribunal de la conciencia, y por eso, su estudio puede ser una vía muy fructífera para construir la historia de nuestra subjetividad. En ese sentido, la presente obra, prologada por Ángel Gabilondo y escrita por una profesora de Filosofía que ya ha hecho aportaciones de referencia obligada para el estudio de la Inquisición, reúne elementos diversos dispuestos en tres grandes apartados.

En el primero, se presenta la descripción detallada e históricamente informada de cómo funcionaba dicho Tribunal con el caso de un reo, el barbero de origen francés Beltrán Campana, quien fue apresado en Torrijos en 1651. Harapiento, desconocido y con voz de extranjero, reunía las propiedades necesarias para ser interrogado por las autoridades nada más pisar un hospicio. Desde ese momento, fue sufriendo todas las fases de un proceso inquisitorial. En tanto que establecidas desde un dispositivo de poder paciente y regulado al detalle, todos los procedimientos estaban siempre ordenados para obtener información sobre herejías y herejes sofocando hasta el extremo a las víctimas, mediante el establecimiento de una rutina que les hacía desesperar por el nivel de acoso constante –repetición, día tras día, de las acusaciones y de los mismos interrogatorios; encierro en cárceles secretas o anonimato de los testigos, obligación de oír y repetir las mismas faltas y declaraciones de modo recurrente, etc...-, procedimientos

que en el libro se van explicando en detalle en base a la propia normativa inquisitorial. En ese sentido, este trabajo presenta una importante contribución más de su autora a la historiografía sobre el Santo Oficio a través de un caso ejemplar, que localizado por ella misma en el Archivo Diocesano de Cuenca, presenta a un personaje sumamente interesante. Porque las ideas de Beltrán permiten vislumbrar un momento clave en la constitución del fuero interno de los españoles a partir del Siglo de Oro, ya que la defensa constante que hizo de la libertad de conciencia es el hilo conductor de su proceso. A ella se une la impecabilidad de la misma y el rechazo abierto del sacramento de la penitencia, actitudes que no encajaban con una Monarquía Católica que, presentada ante el mundo como martillo de herejes y luz de Trento, se esforzó en hacer de la culpa, el miedo y la delación *modus vivendi* de los españoles. Bien mediante el poder pastoral, bien mediante una política de la presencia efectiva de mecanismos represores o la pedagogía y propaganda constante que le acompañaron, la Inquisición fue un instrumento privilegiado para ello y sus amenazas se instalaron perpetuamente en el imaginario de la sociedad española. De este modo, la presente obra debería de tener un lugar destacado para aquellos que, preocupados por los debates filosóficos acerca de la libertad individual, la construcción del yo o la historia de la subjetividad moderna, se vean en la necesidad de verse informados por lo histórico.

Beltrán Campana defendió la libertad de conciencia a partir de su asimilación de la doctrina calvinista en su juventud francesa, si bien, su apropiación personal y sus experiencias viajeras, pues estuvo alistado en el ejército y recorrió buena parte de Italia o Portugal, le acercaron al arrianismo o anti-trinitarismo, doctrinas de vieja raíz que

negaban la divinidad de Cristo y que por ejemplo había defendido Miguel Servet el siglo anterior. En tiempos de Beltrán, dichas doctrinas habían confluído en el *unitarismo* de Socino, que defendía que las cuestiones de fe no podían ser contrarias a las de la razón. En ese sentido, el barbero veía innecesaria la mediación de la Iglesia para estar a buenas con Dios y saberse con el alma salvada: por eso, veía no sólo inútil, sino como afrenta a su libertad la obligatoriedad de la confesión una vez al año tal y como se había impuesto en la España pos-tridentina.

La constante que preocupó más a los inquisidores era esa defensa de libertad de conciencia en términos de libertad individual, que conllevaba el rechazo de la confesión ante los presbíteros de la Iglesia y que le llevaba a decir que “Dios ha dado un advitrio a los hombres para que sigan la ley que quisieren”. En un suceso de desesperación provocado por un tribunal que lo tuvo encerrado varios años, Beltrán Campana se refirió en diferentes ocasiones a una “voz santa” que le hablaba y por la cual guiaba su voluntad, a modo de un *daimon* socrático. Dicha voz hasta le decía “que comer, beber y fornicar es el camino del cielo”. Esto era indicativo de que tal libertad implicaba tanto libertad para elegir confesión religiosa, como vida sexual.

Otro de los objetivos fundamentales de un proceso inquisitorial y el posterior *auto de fe* estaba en ganar al reo para la causa católica, entre otras cosas porque ahí residía una de las legitimaciones que el Santo Oficio debía hacer de sí mismo de cara a sus públicos. Sufriendo muchos altibajos en su ánimo, Beltrán, a pesar de la insistencia permanente de los clérigos o frailes que le visitaban en la celda, se resistió hasta el último momento a abrazar la fe católica y mostrar arrepentimiento. Habiendo desfilado junto a otras 50 víctimas en la pro-

cesión celebrada en Cuenca el 29 de junio de 1654, con el ceremonial propio de una Inquisición siempre preocupada por la imagen que daba de sí misma, siendo el último en subir al patíbulo pidió la reconciliación, lo cual le fue recompensando con no tener que morir directamente en la hoguera sino ser quemado previo garrote.

El proceso a Beltrán Campana, que a primera hora se presentó como *Juan de Austria*, se enmarca perfectamente dentro del ambiente social y político de la España de Felipe IV, etapa de absoluta decadencia imperial atravesada por conflictos sociales, bancarrotas, guerras y epidemias. Así, la segunda parte del libro, más breve, describe el contexto en el que se desarrolló el proceso y muerte del protagonista, mostrando de qué modo las coyunturas por las que atravesaba un Imperio español en declive gracias al fracaso del afán patrimonializador de los Austrias se vinculan con la actividad de una de sus instituciones sostén en el interior, que ya en su día sirvió de arma política contra la herejía protestante. Para entonces, el Tribunal, combinaba el objetivo para el que se creó, la persecución de la disidencia –judía, mahometana, alumbrada, protestante o quietista– o apostasía religiosa, con la educación efectiva de las costumbres, creencias y disposiciones de los españoles.

La tercera y última parte realiza una panorámica profunda y detallada de la filosofía política que daba cobertura y legitimación a la presentación de la Monarquía hispana del Siglo de Oro ante el avance de la razón de Estado absolutista, analizando teorías como la del poder indirecto de Suárez, las elaboraciones del anti-maquiavelismo español, el tacitismo como recurso contra el realismo político o las contribuciones intermedias de Ángel de Saavedra. Como se sabe, Maquiavelo era por entonces la marca que etiquetaba a una forma de pensamiento

político caracterizado por el pragmatismo, el consecuencialismo y la instrumentalización de todo aquello, incluido la religión, que debía de quedar bajo la majestad de los príncipes en aras de la salvaguarda de la paz y la armonía de un Estado pensado cada vez más al margen de las iglesias. El Estado-nación moderno, lejos de ser aún un sistema consolidado, necesitaba de la construcción de los instrumentos teóricos adecuados que orientasen la praxis gubernativa sobre sus poblaciones, que aclarasen cuáles serían sus instituciones, estructuras y resortes. Pero también sus límites. En ese sentido, fue fundamental para la Monarquía Católica la literatura generada por una serie de autores considerados la reacción anti-maquiavélica española, como Juan de Mariana o el padre Ribadeneyra. Estos mantuvieron ya el realismo y el interés por la eficacia del Estado, pero siempre lo supeditaron al imperio moral de la Iglesia en un enfrentamiento con la emergencia de las teorías absolutistas que convertía de hecho a España en la espada del catolicismo: frente a la razón de Estado que se irradiaba desde Francia y aquellos países que se habían impregnado de la libertad de conciencia emanada desde la Reforma, España optaba por la simbiosis Iglesia-Estado, y en ese sentido, cobraba sentido la actividad del Santo Oficio contra Beltrán.

El poder político detentado por la Monarquía hispana se encontraba con el problema de dirimir toda una serie de cuestiones (de orden político, pero fundamentalmente territoriales, religiosos, étnicos y sociales en general) que ponían en riesgo el propio asentamiento del Estado. Pocos teóricos han señalado claramente que quizás un problema de primera categoría en el contexto de la política española de finales del siglo XVI era el de la propia legitimidad del Estado a la hora de gobernar ante unos súbditos

marcadamente ingobernables por lo menos desde instituciones anónimas y lejanas, que además habían socavado la capacidad de decisión de los concejos municipales y las jurisdicciones propias del medievo. De ahí que el poder pastoral y la presencia de la Inquisición en cierta forma preparó el terreno para el gobierno efectivo de tipo estatal, por lo que más que una institución de tipo medieval, en realidad el Tribunal del Santo Oficio, sin ser nunca una realidad ni uniforme, ni directamente eficaz, ni explicable desde una sola función, sería un verdadero antecedente –represivo, burocrático, funcional– del Estado moderno, en tanto que mecanismo disciplinante y confesionalizador. Y es quizá ese problema de cómo se monopoliza el ejercicio del poder ejecutivo ante el pueblo uno de los motivos que llevaron a la literatura española sobre la razón de Estado a tener unas características muy propias, ya que el hilo común de toda ella es el teorizar sobre el marco de exenciones y límites de la acción de los príncipes ante sus gobernados, lo que pasaba por señalar quiénes eran los enemigos exteriores. El peligro del Estado se encontraba mayormente dentro del territorio que este aspiraba a gobernar y de ahí el afán por la uniformización cultural e ideológica que en España el sector más ortodoxo y tradicionalista dispuso desde su victoria, a mediados del siglo XVI, sobre los más humanistas e inclusivos, creando una estrategia que desde entonces esos grupos de la Iglesia siempre han usado: una lógica de la distinción que acompaña adoctrinamiento moral católico con el fomento del miedo al otro, al extranjero o al que no es un verdadero español, en tanto que introductor de relativismo, creencias o ideas peligrosas.

De tal modo, el libro de Adelina Sarrión logra realizar una conexión coherente entre investigaciones que raramente se encuentran porque normalmente es mucho más

fácil describir o comprender una teoría que un suceso histórico: una práctica o suceso cobra sentido en un marco histórico y de pensamiento determinado, pero también, y viceversa. Por eso, trayectorias intelectuales como las de la autora deben de hacer pensar a los filósofos de lo importante que es des-recluir a la Filosofía de sí misma y ponerla a trabajar con las Ciencias Sociales desde el conocimiento efectivo de la investigación empírica: no sería la primera vez. Dicho esto, la presente obra contribuye a auto-comprendernos mejor, porque si por un lado hay que darle la razón a Foucault acerca de la eficacia del poder pastoral para construir al “hombre” normal por la vía de la verbalización, dicha construcción, si nos

acordamos de Unamuno y Américo Castro, en España provocó la asimilación de una *inquisición interior* que ha hecho del pueblo *español* una sociedad que se ha creado a sí misma a la contra de otros y que en demasiadas ocasiones limitó los caminos de la vida a dos: el de la doble moral y culto a las apariencias, o al exilio y soledad. Inquisición interior que se reactiva aún en el presente gracias al síndrome ultramontano que persiste en los sectores más intransigentes de la Iglesia, la cultura política de la derecha católica o ciertos medios de comunicación que les sirven.

Álvaro Castro Sánchez
(Grupo HUM-536. Universidad de Cádiz)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/266791>

MANZANERO, Delia (2016): *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, 341 páginas.

Desde un conocimiento profundo de la biografía intelectual del filósofo malagueño Francisco Giner de los Ríos, el libro de Delia Manzanero Fernández recupera las aportaciones que dejó el fundador de la Institución Libre de Enseñanza en materia de derecho, política, sociología y educación de una forma rigurosa y armónica, siguiendo así el espíritu de la filosofía krausista. La manera en la que se presenta el estudio da cuenta del copioso trabajo que la autora ha realizado en su investigación de fuentes primarias, tanto en los textos del nacido en Ronda, publicados principalmente en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, así como de sus colegas y amistades krausistas. Destaca además por el completo balance de la bibliografía secundaria sobre la Filosofía del Derecho contemporánea y las temáticas más actuales de los cuales se

ocupa, generando un diálogo interesante y necesario entre la tradición y la modernidad de los problemas jurídicos y sociales.

Sin detenerse solo en el aspecto técnico de los planteamientos de Giner, se puede leer un doble movimiento en el título de la obra: no solo se trata del legado que el filósofo dejó para las futuras generaciones, sino que además incorpora una conexión importante con la herencia que recibió de la tradición liberal española de Filosofía del Derecho y de Filosofía Política. Este enfoque ha sido posible gracias a la formación que la profesora Manzanero tuvo en los centros donde desarrolló su investigación: por un lado, con la dirección del profesor José Manuel Vázquez-Romero y el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad de Comillas, fundado por Enrique Menén-

dez Ureña y cuyo trabajo de recuperación del pensamiento jurídico español ha pervivido también por el grupo de Pedro Álvarez Lázaro, José Manuel Vázquez-Romero, Ricardo Pinilla, Francisco Querol y Miguel Grande. Por otro lado, la escuela de historia de pensamiento español e iberoamericano de la Universidad Autónoma de Madrid con el grupo fundado por Pedro Ribas y Diego Núñez y continuado por el que fuera Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico, José Luis Mora, Fernando Hermida, Juana Sánchez-Gey y Ángel Casado, entre otros.

Gracias a sendas líneas de investigación, es posible encontrar en la primera parte del libro cómo Giner de los Ríos se inserta en la recuperación del pensamiento de los *magni hispani* en materia de Derecho, destacando a la Escuela de Salamanca y el posterior desarrollo suareciano de problemas tan importantes como la soberanía y la potestad civil. La autora indaga en los conceptos fundamentales en materia de Derecho Político mostrando al mismo tiempo el rescate que hicieron los profesores españoles krausistas del siglo XIX de todo ese legado; permitiendo de este modo efectuar analogías relevantes y sobre todo verosímiles de acuerdo con la circunstancia histórica particular de cada autor.

Para completar este segmento, se ofrece la relación que tiene el pensamiento gineriano en los debates más contemporáneos sobre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo; es decir, la importancia de la recuperación e interpretación del Derecho Natural para la vida social más allá de la estricta normatividad jurídica. Es así que Delia Manzanero en este apartado expone con gran habilidad sintética –sin sacrificar por ello la indagación conceptual– el valor que tiene la Filosofía del Derecho del krausismo español tanto en su propio contexto

histórico como en la actualidad. Sobre todo destaca el aporte de Francisco Giner de los Ríos a las discusiones abiertas entre los formalistas-conceptualistas y los finalistas-realistas en materia jurídica; sin perder de vista las consecuencias éticas y sociológicas que se desprenden de cada postura. El armonicismo krausista, tal como se aprecia en dicha exposición, permitiría la articulación del Derecho Positivo con la posibilidad de una teoría sobre la justicia y la afirmación de los valores que antes no se solían tener en cuenta para el Derecho en general. Esta parte cubre así la necesidad de relacionar la realidad jurídica con la realidad social, como uno de los principales aportes de la Filosofía del Derecho de Francisco Giner de los Ríos que, al mismo tiempo, sirve de marco para comprender la filosofía social krausista.

Uno de los conceptos centrales del pensamiento del filósofo malagueño, que Delia Manzanero desarrolla con amplitud, es precisamente el de *persona social*, el cual permite entender de forma clara la idea de soberanía y el proyecto democrático que respira en este legado jurídico y social. Después de mostrar la relación que tiene con el concepto de *corpus mysticum* de los juristas hispanos de los siglos XVI y XVII, a partir de la analogía trazada por el profesor krausista Adolfo Posada en el siglo XIX, la autora destaca que la *persona social* no se reduce a una abstracción, sino que posee un contenido semántico basado en lo real, que incide directamente en la vida. Es una concepción “organicista” de la misma, basada en la filosofía social clásica que pervivió en Krause gracias a sus categorías de unidad, variación y armonía. Este matiz es de suma importancia, porque le permite a la autora explicar las preocupaciones políticas de Giner para fundamentar una verdadera democracia en España,

basada en la idea clave de que la soberanía nace y reside en la sociedad o comunidad.

Gracias a esta visión plural y amplia de la soberanía, el concepto de *Estado* que de ahí emerge no es, como bien muestra Delia Manzanero, un Estado nacional de soberanía absoluta, sino una esfera mucho más amplia que incluye a toda la Humanidad y que incorpora elementos como el derecho consuetudinario y el derecho natural. El carácter “organicista” de la filosofía jurídica y social krausista en Giner, alejado de la concepción centralista o estatalista, ofrece un modelo de asociacionismo alternativo donde no se sacrifican los derechos sociales por los individuales, ni viceversa. Giner se distancia así tanto del individualismo como del socialismo, y se alejaría también del liberalismo que pone en el centro la libertad individual; más bien, intentaría acortar las distancias entre el individuo y el Estado.

A pesar de reconocer el asociacionismo y el carácter asistencial del Estado como un equilibrio saludable en materia de organización social y jurídica, la autora procura señalar las diferencias de la filosofía gineriana de las consecuencias negativas de un organicismo biológico como el que la filosofía contemporánea estaba desarrollando en autores como Schelling, Herbart, Schäffle, Spencer, Wundt o Tarde. Prefiriendo el carácter metafísico proveniente de la influencia de Krause que le imprimía a su visión de la sociedad, Delia muestra cómo Giner podía salvar la esfera individual; la cual, en el enfoque exclusivamente biológico quedaba más bien subsumida. Estas acepciones teóricas tenían, por tanto, unas determinadas consecuencias a nivel de Derecho Político que corrían el riesgo de fortalecer en demasía las potestades de la esfera estatal. Por esta razón, resultan muy importantes las notas que la autora

dedicó al distanciamiento de los krausistas españoles de las metáforas organicistas de corte biológico que, en suma, conllevaban el establecimiento y la justificación de estados totalitarios. En su lugar, la filosofía krausista se inclinó por un organicismo armónico en una tradición liberal que se alejaba de todo absolutismo.

Esas preocupaciones, al parecer no solo correspondían con el orden teórico o deontológico, sino que también mostraban resonancias de los debates y problemas que la generación de Giner intentaba resolver. Delia Manzanero atribuye –con razón– estas demandas a la incapacidad de la época de la Restauración encabezada por Antonio Cánovas del Castillo para incorporar estas cuestiones fundamentales del Derecho y quedarse solo en teorías formalistas, lo que daba pie además a la corrupción política que imperaba en el régimen del turno de partidos. Giner de los Ríos y los krausistas españoles, aún con las diferencias que existían entre ellos, estaban de acuerdo en que era necesario recuperar la vida del derecho donde pudieran pervivir las garantías individuales sin sacrificarlas por los intereses del Estado. Aquí radica otra contribución trascendental que aporta la autora, la cual consiste en su estudio sobre la función social, ética y asistencial del Estado en la filosofía de Giner. La preocupación por la “cuestión social” encarnaba una reconciliación del Derecho con la ciudadanía, cuando desde las concepciones mecanicistas esa distancia parecía insalvable y ni siquiera se planteaba su cambio. El pluralismo laboral, la igualdad de oportunidades sociales del hombre y la mujer, la inclusión de todos los miembros de la sociedad en las políticas de asistencia emprendidas por el Estado constituyen algunas demandas que estos autores estaban apostando por incorporar a las nuevas formas de hacer política a partir

de una revitalización del Derecho y una reorganización social urgente que facilitara el proceso de democratización de España.

La tercera y última parte del libro desemboca en un análisis pormenorizado de la filosofía jurídica de Giner. Si en el capítulo anterior se abordó la función social del Estado; aquí la autora se enfoca en señalar su relación con las garantías del Derecho, comenzando por el distanciamiento entre la filosofía krausista y las teorías contractualistas defensoras de la coacción estatal. De forma clara y ampliamente argumentada, se puede leer cómo Giner superpuso la libertad racional frente a la obligatoriedad contractual y, en la misma línea, cómo la conciencia interior del deber moral contrarresta la posibilidad de una coacción por parte del Estado. Delia Manzanero desarrolla esta idea de la adhesión interior en el filósofo malagueño frente a las teorías que solo contemplaban las transformaciones externas por vía de la fuerza pública, haciendo así posible la conexión intrínseca entre el Derecho y la Ética.

Vinculado a este ideal, agrega la importancia del proyecto educativo de Giner de los Ríos a partir de la Institución Libre de Enseñanza, entendiendo el marco histórico en que se fundó y la defensa de la libertad de enseñanza por parte de los profesores krausistas en medio de la “cuestión universitaria”. Con gran intuición, además del trabajo documental, la autora subraya cómo los métodos educativos que proyectaba Giner tampoco podían admitir carácter coactivo alguno. Al mismo tiempo, destaca el papel vital de la educación para construir una sociedad justa y democrática, con una verdadera igualdad de oportunidades sociales. Solo así se podría apostar realmente por un desarrollo científico que

ampliara los horizontes culturales de toda la comunidad, proyecto que como bien se fundamenta en esta obra, se comenzó a desarrollar a través de la Junta de Ampliación de Estudios, en clara sintonía con los ideales educativos de la ILE.

Para concluir este gran trabajo documental y de interpretación filosófica, sociológica y jurídica, Delia Manzanero dedica el último capítulo del libro a ofrecer una valoración crítica de las aportaciones de la filosofía social y jurídica krausista, cuestionando su alcance y sus insuficiencias en determinados detalles a la hora de medir la viabilidad para aplicar esos ideales a la realidad concreta: ¿no es un peligro reducir las funciones del Estado a una tarea reguladora de educación social? ¿acaso la filosofía krausista se queda en una dimensión tan idealista que su aplicación positiva resulta difícil de lograr? ¿en verdad es posible articular la Educación con el Derecho? Son algunas interrogantes que la autora se plantea y comparte con seriedad, después de realizar un estudio redondo de la filosofía jurídica y social de Francisco Giner de los Ríos. No solo interpreta su obra de forma responsable y sobre todo, bien documentada, sino que también logra recuperar y colocar su doctrina en el marco de los grandes debates teóricos y prácticos sobre los problemas que aquejan a las sociedades de antes y de hoy, colocando al maestro Giner, quien dejó un gran legado para el mundo español, iberoamericano y europeo, como un autor de referencia que habrá de tenerse en cuenta para estudiar la Filosofía del Derecho, la Filosofía Social y Filosofía Política contemporáneas.

*Manuel López Forjas
(Universidad Autónoma de Madrid)*

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269441>

VILLAVERDE RICO, María José y CASTILLA URBANO, Francisco (directores) (2016):
La sombra de la leyenda negra, Madrid: Tecnos, 541 pp.

Este libro de ensayos nació como empresa común en el ánimo de María José Villaverde y Francisco Castilla, sus directores, de un afán que no dudan en declarar abiertamente desde el principio: responder a la pregunta que dejara planteada, hace ya más de treinta años, Julián Marías en su *España inteligible*: por qué rebrotó con nuevo ímpetu la leyenda negra en el siglo XVIII (pp. 11 y 77-78). De ahí, hemos de suponer, el título que acoge esta recopilación de textos escritos para la ocasión: esa sombra sería la de la proyección dieciochesca de los prejuiciosos relatos que circulaban sobre España desde tiempo atrás. Y de ahí también la mayor amplitud de la segunda parte, la que trata de la versión de la leyenda divulgada desde los salones ilustrados del poder y el saber.

Esa pregunta, rectora de la concepción del libro, no puede separarse, sin embargo, de la que previamente plantea la “existencia” de dicha leyenda. Un problema éste al que los profesores Villaverde y Castilla se enfrentan con gran delicadeza –por las inmediatas connotaciones políticas que adquiere– en el largo estudio preliminar, que termina invitando a la lectura desprejuiciada de las dos partes en las que posteriormente se divide el libro, la ya aludida sobre su reverdecimiento en el siglo XVIII y una primera sobre sus orígenes. Dicho estudio se desarrolla así como una reflexión sobre las conclusiones aportadas por los autores de los catorce capítulos que lo componen y, al mismo tiempo, y con independencia de ellos, fundamenta la pertinencia tanto del libro como de su enfoque, en el que reside, a mi juicio, su acierto global (al margen del particular y distinto mérito que tiene cada ensayo por separado).

Como recuerda Anthony Pagden en su texto (que se puede leer como epílogo al libro en tanto que contrapunto foráneo a la introducción de los directores), en el consenso académico de hoy día, los estudios que apadrina mayoritariamente la etiqueta ‘leyenda negra’ se centran en la literatura –porque, como leyenda que es, su análisis académico ha de partir necesariamente del hecho literario– antiespañola producida en los países protestantes durante la guerra de Flandes (1568-1648), cuyos dos temas estrella son los excesos de la Inquisición española y en la conquista de América. Enfoque éste magníficamente ejemplificado por los ensayos de la primera parte del libro: el de Yolanda Rodríguez sobre la literatura e iconografía flamencas dirigidas en ese período contra España y su capital servicio a la fundación del Estado holandés; el de Francisco Castilla, que nos descubre –pues es una literatura poco explorada en este ámbito– los tópicos económicos de la leyenda dieciochesca enunciados ya por los arbitristas españoles de comienzos del siglo XVII; y el de Alicia Mayer, que estudia el aprovechamiento y distorsión de los registros españoles de la conquista americana en el pensamiento de los pastores puritanos que rigieron ideológicamente las colonias británicas al norte del continente.

De haber quedado ahí, la literatura antiespañola habría actuado de manera no muy distinta a como lo han venido haciendo en el paradigma político propuesto tras la segunda guerra mundial –según sugiere también el profesor Pagden– el anticomunismo y el sentimiento antiestadounidense. Entonces habría dado cauce a las pasiones que se concitaron en la fundación de la política

estatal dirigiendo el temor de las masas de los Estados en formación hacia un omnipresente exterior y permitiendo el desahogo de las nuevas clases dirigentes deseosas de más poder –fáctico e ideológico– en el convulso panorama. Sin embargo, la pervivencia y enriquecimiento dieciochesco de la leyenda (es el tema, subrayado por los artículos de María José Villaverde y Jonathan Israel, de la podrida raza hispánica, peninsular y americana, sin el que no se comprende la contemporánea acusación de su incapacidad para la ciencia y su prolongación en la encarnación romántica de la leyenda tratada por el profesor Álvarez Junco) invita a explorar la función de esos relatos trascendiendo el esquema nacional, español –contestatorio o acomplejado– incluido (al que dedican Fermín del Pino, Juan Pimentel y Javier Fernández Sebastián sus ensayos, que tratan, respectivamente, de los esfuerzos hispanos por situar a España en la historia, la ciencia y la política europeas, a los que se podría añadir el de Víctor Peralta sobre la historiografía de los jesuitas expulsos, pues toda ella, menos la de Vizcarra, defendió la labor desarrollada en las Españas americanas).

Sólo así se puede advertir –de ahí la importancia del enfoque del libro– que, aunque por su sucesión temporal y materia la original y la dieciochesca parezcan dos leyendas distintas (la primera, determinada por taras de religión que llevarían anejas una serie de cualidades (in)morales, y la segunda, por razones raciales que implicarían las deficiencias físicas y psíquicas que explican la incapacidad para producir cualquier cosa que sea mínimamente de valor para el común de la humanidad), son la misma. Y no sólo por la subterránea continuidad temática –por poner un par de ejemplos del estudio introductorio– que sugieren las opiniones de Erasmo o Lutero sobre la impureza de una sangre que había consen-

tido mezclarse con la de judíos y moros y el desprecio de los humanistas italianos por las letras hispanas. Su razonabilidad viene dada por lo obvio, coincidir sobre un mismo sujeto, que narrativamente permite recorrer en negativo la construcción de la apolínea imagen que de sí tienen quienes, a lo largo de estos siglos, se han considerado cristianos primero, y europeos y occidentales después, versiones sucesivas de su comunidad como culminación de la humanidad por encima de la estatalidad que les separa. La cristiandad moderna, Europa y Occidente son lo mismo porque también lo es España. Es la unidad de esta otredad la que permite que la sucesión de esas distintas mismidades se pueda considerar la de un único y uniforme sujeto histórico.

Arrancando de esta sugerencia clave del libro, se impone la propiedad del término ‘leyenda’ para hablar de esta narrativa, no pocas veces puesta en duda, como nos recuerda la introducción. Los hombres necesitan vivir en un mundo donde compartan una cierta verdad moral constante aun a pesar de seguir abierta a su enriquecimiento anecdótico. Durante mucho tiempo ésta fue la función que cupo a la hagiografía, la vida de los santos, íntimamente relacionada con el origen de la palabra ‘leyenda’ en castellano, un latinismo que, hasta el siglo XIX, cuando no designaba la acción genérica de leer lo hacía de un libro bien preciso, la *Legenda sanctorum* de Vorágine: la leyenda de san Jorge o de santa Bárbara eran eso, su vida y milagros, que diríamos en castizo. A diferencia de las fábulas o mitos, que suministran ciertas reglas de comportamiento bajo el ropaje alegórico considerado como el mejor modo de hacerlas llegar a e imprimirlas en los corazones de los oyentes, la leyenda de los santos –he aquí su novedad– descubría y dejaba constancia por escrito de la multitud de caminos por los

que tantos hombres y mujeres, tan diferentes entre sí por orígenes y carácter como lo seguían siendo los que escuchaban su historia tiempo después, en pos de un mismo fin –sobrenatural– lo alcanzaban. Y es que no hay leyenda sin maravillas, aunque desde luego su verdad moral, la que comparten todas las leyendas que ampara, no recaiga sobre dichas maravillas, adventicias a la misma y tan diferentes entre sí como lo eran aquellas personas revestidas de lo que la koiné había llamado *dúnamis* ('poderes' en lenguaje comiquero, cuyo imaginario tanto debe a aquella tradición).

La ruptura de aquella unidad compleja y siempre frágil había de dar en la de la propia noción de leyenda: si ésta quería conservar su valor en ese mundo fragmentado tenía que desdoblarse para designar también un lado oscuro. Algo que comprenderán rápidamente las letras inglesas, que entre los siglos XVI y XVII llegarán a distinguir con nitidez leyendas y leyendas: las propias, que encarnan aquella verdad moral ahora unitaria por razones políticas, que se remiten al folclor que recrean (como la *Faerie Queene* de Spenser, por ejemplo), y las ajenas, que sólo pueden ser despreciadas pues su relación con la verdad ha de ser la de una espuria pretensión, como todas aquellas historias de santos y milagros que ya no eran suyos (anglicanos y, sobre todo, calvinistas).

Ambas caras del moderno discurso legendario, sin embargo, seguían constituyendo un solo mecanismo de afirmación colectiva en el mundo. Esa fue la genial intuición, la de la duplicidad inserta en la palabra 'leyenda' ya como anglicismo olvidado de sus orígenes latinos y vernáculos, de Emilia Pardo Bazán al traer al mundo la etiqueta de leyenda negra por contraste con una leyenda dorada (de *legenda aurea*, que era como durante siglos se conoció también la *legenda sanctorum*). Sin embargo, el

clima –constante en el uso de la leyenda– de absurda propaganda en que vino al mundo (la cercanía del desastre del 98) oscureció el hecho de que el haz del que era envés, la leyenda dorada, no correspondía a la literatura apologética que contestaba a las acusaciones, sino al hueco que dejaba en su seno precisamente la literatura acusatoria, a rellenar con la hinchazón de la idea de una Europa ya convertida en Occidente (es decir, Europa más la América anglosajona que tras el 98 tomaría mando en plaza). No hay Occidente (pura leyenda), sin la leyenda negra española, envoltorio o envés de ese vacío. Que es envés, precisamente, porque la modernidad no concibe leyenda sin envés.

Desde luego, la española no es la única alteridad ficcional que ha contribuido a forjar la auto-ficción legendaria de Occidente. Se puede colocar junto a la del indio/salvaje (al que Tzvetan Todorov –muy presente en las citas del libro– y –sobre todo– Roger Bartra han dedicado notables estudios) y al oriental (emergido con fuerza en el discurso académico posterior al endiablado horizonte postcolonial gracias sobre todo a la obra de Edward Said). Pero es algo más: la leyenda negra permite integrar tales alteridades porque participa de ellas; de hecho, las precede y anticipa. Pongamos el caso del indio/salvaje, el más presente en las páginas del libro. La construcción de la superioridad occidental con referencia a ese otro no se agota en la ficción del indio como hombre disminuido que dibujan un De Pauw o un Robertson (al que se acerca Gerardo López, aunque sin profundizar en este aspecto). El indio manso del primer puritanismo de los colonos británicos o el pobre indio esclavizado de la *Histoire* de Raynal de los citados artículos de Mayer y Villaverde, el valiente caudillo alzado contra el opresor español de los defensores de la independencia de las Españas americanas

que aparece en el artículo de Tomás Pérez o el que hoy sirve para contestar la canonización de fray Junípero Serra a pesar de la ausencia de los argumentos de la leyenda en aquella evangelización, como demuestran John Laursen y Ricardo Crespo, están –y sin paradoja alguna– mucho más cerca de la antropología metafísica del occidental que el español de la leyenda.

Éste proporciona la mediación dialéctica de aquellas otras alteridades que constituyen el esquema de lo occidental: el (indio) americano puede ser o haber sido manso y convertirse en un salvaje o de salvaje pasar a civilizado, sea lo que sea eso. Cambiar. Pero no el español de la leyenda, que es salvaje por historia. Y oriental por la misma razón. Y por eso, tan inexorable como el progreso del que se separa. Todo lo que de horrible pueda perpetrar quien encarne el ideal occidental o éste crea que puede aspirar a él sigue la senda abierta antes por España; y de una manera tan cruel que, en comparación, nada que posteriormente se le parezca lo alcanza, que en todo caso será eso, un acercamiento, una semejanza, tropo de su total realidad y de lo que incluso se debe esperar remedio. No así del original hispano, que

es como el leopardo que no puede cambiar sus manchas que utiliza la profesora Rodríguez para dar título a su artículo a partir de la literatura flamenca, como el moro que no puede hacerse blanco, metáforas ambas procedentes –hay que recordárselo al lector actual– de la profecía de Jeremías (donde el ‘moro’ era ‘etíope’), cita clásica en la teología de la predestinación para el caso del endurecimiento del pecador que recreó y afiló hasta el exceso el calvinismo, espectro tras la sospecha de Marías de si la leyenda negra no había recaído sobre España sin prescripción posible.

A la leyenda negra le debemos un pensamiento, no como si estuviéramos determinados a ello por el hado que la rige o por la propiedad genética con que se nos atribuye, sino desde la libertad que nos ofrece como modo privilegiado de acceso a la leyenda de Occidente, con la que nos ha hecho alcanzar –sobre todo, con su mal– una incómoda intimidad. Un lugar desde el que merece la pena pensar; mucho más que esos subalternos de los que nos habla la teoría literaria contemporánea. Este libro no es uno de ellos.

José Manuel Díaz Martín

http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270291_

SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Editorial Trota, Madrid.

Si bien este nuevo libro de Serrano de Haro se ofrece como una introducción al pensamiento de Husserl, la búsqueda y determinación de la fenomenología no se limita al trayecto de quien la inauguró; se extiende también a un recorrido de su acogida inicial en España, entre cuyos representantes –tras la enseñanza de Ortega– aparecen figuras como la de

Zubiri, Marías, Gaos y Ferrater Mora. Ello está destinado, por lo demás, a esclarecer los problemas iniciales que pueden plantearse a toda recepción rigurosa de la fenomenología desde los inevitables obstáculos con que la tradición filosófica anterior a ella pudiera entorpecer su camino; tradición que no deja de tener un común denominador en la ontología brotada de la

propia “actitud natural”, en la que como es sabido insistiera Husserl. Ello muestra, a la vez que algunos fecundos alcances, los prejuicios que entran en juego en esta primera acogida; prejuicios debidos, tanto a una ontología sucedánea de nuestra más primaria actitud ante al mundo como a las dificultades que la fenomenología puede plantear llevada por un precipitado entusiasmo ante su novedad. Lo que aumenta la importancia de este recorrido del libro, puesto que las señaladas dificultades –y los equívocos a que darían lugar– son propios de cualquiera que intentara apropiarse de los descubrimientos de la fenomenología prescindiendo del espíritu crítico, de la revisión incesante de los avances con que su fundador acompaña siempre sus pasos.

De esta manera –y simplificando, a los efectos de esta breve reseña– vemos cómo en las primeras décadas del siglo pasado algunos de nuestros ya consagrados pensadores, paseando por Madrid, repararon ante todo en la abstención de todo supuesto de existencia, de la individualidad y la contingencia de cuanto inmediatamente se nos aparece, para elevarnos enseguida al desprendido escenario universal y necesario de su esencia. Disolviendo, con ello, la complejidad y riqueza del fenómeno mismo –objeto esencial de la búsqueda de Husserl– y tomando la subjetividad ante la que aparece como una suerte de conciencia pura de idéntica naturaleza que la de la idealidad aprehendida por ella. Cuando, en cambio, la conciencia no es para Husserl sino la totalidad inmanente de la intencionalidad donde el acto –o la pasividad– de la noesis lleva inevitablemente consigo el correlato noemático, ambos en un marco que no abandona –sino al contrario– la complejidad concreta transcurriendo en el tiempo y situada en el espacio, de la experiencia. Con ello, no sólo se escamoteaba

el rigor y la amplitud de la aparición, sino que se impedía comprender tanto el sentido preciso de la abstención como el de la reducción fenomenológicas.

El recorrido de esta incipiente acogida del pensamiento de Husserl –como se advertirá en la descripción y el análisis del desarrollo de los diálogos que tenía lugar en aquéllos paseos madrileños– no tiene por objeto, sin embargo, una simple “crítica” de las limitaciones del pensamiento de Zubiri o de otros receptores cercanos. Su objetivo, una vez más, no es –o al menos no lo es ante todo– académico, sino estrictamente filosófico: se trata de mostrar los naturales desvíos alternativos del trayecto mismo de la fenomenología para despejarlos y poder mostrar, tras sus dificultades, el verdadero sentido del pensamiento de Husserl. Este último nos enseña –por ejemplo– que antes que un divorcio entre existencia y esencia –como en el que parece descansar esa primera recepción en nuestro país– desemboca, en palabras del autor del libro que nos ocupa, en que “... la intencionalidad coincide con la apertura infinita del mundo como fenómeno...”, “que... la experiencia tiene el mundo de la vida por trascendencia en su inmanencia”. Y, en fin, que: “Tal es el paso de la neutralización a la reducción, de la suspensión de la ontología natural a su superación. El mundo que en el vínculo intencional *aparece existiendo* es el único y verdadero mundo, que *existe apareciendo*”.

El libro de Serrano de Haro es en su conjunto una introducción al pensamiento de Husserl. Pero introducción, no sólo en el sentido de asomarse a su pensamiento y de esbozar algunas ideas que nos ayuden a familiarizarnos con una ya inaugurada corriente filosófica. El estudio se encuentra bien lejos de la indiferente distancia de cualquier despreocupado texto de

pedagogía académica al uso; sólo podría tener en común con ello, si acaso, lo relativo al cuidado expositivo o la corrección conceptual necesarias para una facilitada recepción. Pero es esencialmente más que eso: constituye una auténtica reflexión filosófica sobre el sentido propio de la fenomenología; antes que introducirnos en sus resultados destinados al complacido descansar en la supuesta apropiación objetiva de determinados conceptos, se adentra en el pensamiento “en marcha” de Husserl.

Una mayoría de los textos filosóficos sobre autores ya consagrados comienzan por sus resultados, cuando debieran hacerlo por el camino, a veces complejo pero estimulante, emprendido por el autor para llegar a desentrañar –sorteando las dificultades planteadas– sus conclusiones. Las “filosofías” deben acogerse de esta manera: comenzar por el recorrido de una investigación mostrando cómo habría logrado, al fin, la compleja riqueza de sus resultados. De lo contrario, limitándonos a estos últimos, no alcanzaríamos nunca la admiración ante la enigmática plenitud con que nos habría de atravesar y desbordar su verdad. Esto último nos ofrece el libro de Serrano de Haro.

Es necesario señalar, también, que su desarrollo no sólo se dedica a una reconstrucción y aclaración conceptual del propio pensamiento de Husserl; incluye, a la vez, la aplicación concreta de sus principios metódicos: es decir, la descripción fenomenológica. Y ello no sólo cuando aborda temas que la sugerirían –como la percepción sensible o la relación de la conciencia con el propio cuerpo–, sino también cuando trata de los asuntos que hacen a la esencia del pensamiento fenomenológico tales como el aparecer, el tiempo, la epojé, la reducción trascendental y la intersubjetividad.

A ello se añade, por lo demás, el “alcance” en el tratamiento de lo más esencial de la fenomenología husserliana. Que no se piense encontrar en éste libro ningún ostensible desarrollo de éste o aquél problema abordado por el autor en perjuicio de la atención a otros. No es éste un texto sobre algún –o algunos– aspectos del pensamiento de Husserl: es una introducción, de riguroso alcance –y con ello lograda amplitud– del conjunto de su pensamiento. Con su lectura, no sólo estamos ante la posibilidad de aprender lo esencial de la fenomenología, sino también de re-crear, al hilo de su desarrollo, el concreto ejercicio de la filosofía.

Permítasenos, para concluir, unas palabras acerca del estilo de la composición y la escritura del texto que presentamos. Es necesario insistir, ante todo, que la alusión inicial a los paseantes que transitando las calles de Madrid exponen y discuten sobre la novedad del pensamiento de Husserl, está, además, relatado con una claridad, fluidez y plasticidad narrativa inmejorables. Esto no sólo hace entretenida la lectura –cosa bastante improbable tratándose de filosofía– sino que además invita a seguir, a modo de narración y con la intriga inquietante que le es dado albergar al curso del pensamiento filosófico, la búsqueda apasionada de la verdad.

Otra cosa sucede con el contenido del texto referido a la aclaración progresiva del pensamiento de Husserl. Aún habiéndose desarrollado una parte de él al hilo de las declaraciones de los paseantes y si bien prevalece el carácter cálido y ameno trazado por la pluma de Serrano de Haro, el tratamiento conceptual de la fenomenología constituye ahora, en él, una fecunda pedagogía reflexiva que invita al lector a penetrar en su camino, a compartir los obstáculos y asomarse a su resolución –resolución siem-

pre provisional y siempre sometida a una irrenunciable crítica interna su confirmación. Esta eventual confirmación no es el precipitado de ningún resultado sino que, en todo caso, va llegando progresivamente a él a partir de una reconstrucción renovada de su camino. Diríamos, incluso, que su resultado sería precisamente el mostrar en todo su brillo ese camino. Y, a nuestro

juicio, lo hace en efecto. El término “introducción” con que encabeza su título poco tiene que ver con un paso preliminar, al cabo del cual estuviésemos preparados para abordar la fenomenología. En cambio, con la lectura del libro nos sumergimos decididamente en ella.

Fernando Ojea

CASTILLO, Ramón del, FAERNA, Ángel M. & HICKMAN, Larry A. (eds.) (2015), *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*: Brill.

Desde que en la década de los 70 del siglo XX se constató el retorno del pragmatismo, el interés y la influencia de esa corriente filosófica no ha hecho más que aumentar. Quizá una de las razones que explican ese creciente protagonismo sea su característica ausencia de rigidez disciplinar y su consiguiente variedad teórica. Cuando se habla de pragmatismo se suele repetir que no es una escuela filosófica, sino un método para la formación y crítica de conceptos en relación con un campo de objetos, y un conjunto de ideas extremadamente versátiles. Lo cierto es que la corriente pragmatista es similar a una melodía de la que cada miembro elabora una variación siempre atenta al contexto y al campo de indagación en el que centre la mirada. A una de esas variaciones, la elaborada por Richard Bernstein, está dedicado el libro *Confines of Democracy. Essays on the Philosophy of Richard J. Bernstein*.

Se trata de un texto colectivo sin duda confeccionado a conciencia por los compiladores con el afán de ser a un tiempo plural y poliédrico, pero sin perder un hilo conductor que aúne todos los ensayos. Y lo consiguen. El hilo conductor es el pensamiento de Richard Bernstein, tan rico en reflexiones

sobre los más relevantes problemas filosóficos de hoy en día, que exige precisamente un acercamiento plural y poliédrico para dar cuenta de esa riqueza. Aquí radica la primera virtud de este magnífico libro, pues ofrece un provechoso y actualizado conjunto de estudios sobre la obra de Bernstein. Valor que se ve acrecentado por el acierto de recoger las réplicas del pensador estadounidense a cada uno de los textos recogidos en el libro. De este modo, el volumen tiene un doble interés, pues ofrece, por un lado, afinadas precisiones de Bernstein sobre su pensamiento y algunas interpretaciones del mismo y, por otro lado, un ejemplo de debate filosófico fructífero.

La razón de la riqueza del pensamiento de Bernstein es presentada por los compiladores, en el comienzo de su introducción, cuando señalan el papel de intermediario jugado por el pensador estadounidense entre el pragmatismo y las corrientes filosóficas europeas más relevantes en el siglo XX: el marxismo, el psicoanálisis, la Teoría Crítica y la hermenéutica. Semejante apertura de marco teórico hace de Bernstein un filósofo culto y no especializado, esto es, un pensador que a lo largo de los años ha reflexio-

nado sobre cuestiones de su propia tradición de pensamiento (el pragmatismo), pero también sobre epistemología, sobre cuestiones éticas y, por supuesto, sobre filosofía social y política. Las cuatro secciones en que está organizado el libro recogen diversos estudios sobre las contribuciones más destacadas de Bernstein en esas áreas.

De nuevo aquí el interés del libro es doble, pues, de un lado, se adentra en los candentes problemas tratados por Bernstein; pero, además, ofrece una imagen de la tarea filosófica muy alejada de la imperante en muchas de las instituciones académicas internacionales. Y es que los mecanismos de saber/poder, que ejerce la academia filosófica con los nobles fines de evitar la dispersión superficial y garantizar el 'rigor' y la 'objetividad', conducen a una especialización extrema cuyos efectos innobles son la producción de textos vacíos, por repetitivos, y la castración de la curiosidad y el compromiso intelectual, (por no hablar de los efectos de poder vinculados al reparto excluyente de los escasos recursos disponibles). A este respecto es interesante el comentario crítico que desliza Bernstein en su respuesta al texto de Heidi Salaverría. A propósito de la importancia de la aplicación realizada por H. Arendt en la filosofía política de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante, Salaverría señala lo cercana que está esa aplicación a la lectura pragmatista de Arendt realizada por Bernstein y, en general, al punto de vista pragmatista sobre la objetividad de los juicios de valor. En su respuesta, Bernstein no sólo admite esa cercanía, sino que expresa su preocupación ante la tendencia a denigrar, como meramente subjetivos, aquellos juicios que no satisfacen claramente criterios objetivos propios de los juicios determinantes. Es a este respecto cuando reflexiona sobre el trabajo filosófico y sobre la búsqueda

queda en las instituciones académicas de criterios "objetivos" de evaluación (169).

Hay más lugares en el libro donde Bernstein se adentra en la metafilosofía. Por ejemplo, en su respuesta a las reflexiones de Carlos Mougán y Núria Sara Miras Boronat sobre la noción de "pluralismo falibilista comprometido" (135-137). Ahí aclara cada una de los tres conceptos que componen su noción, la cual (dicho sea de paso) es una brillantísima concepción de la racionalidad humana. Desde luego, el núcleo significativo de esta concepción descansa en su idea del falibilismo. Lejos de reducirlo a una actitud solo epistemológica, lo caracteriza como un conjunto de *virtudes*: la habilidad para escuchar, la de tener generosidad hermenéutica para hacer justicia a lo extraño y diferente; tener el valor y la disposición a cambiar el propio punto de vista y la propia vida a la luz de lo se haya podido aprender a través de los procesos de compromiso. Por tales entiende procesos de examen crítico de uno mismo y de los otros, en los que es preciso esforzarse por entender lo ajeno. Y todo ello teniendo en cuenta el pluriverso en el que vivimos. Junto a estas precisiones propias de una teoría de la racionalidad, Bernstein manifiesta su creencia en el espíritu agonístico como característica de la vida intelectual y filosófica, algo cuyo fruto consiste en trazar guías generales.

Esta imagen de la tarea filosófica se completa más todavía en su respuesta a la contribución de Carlos Thiebaut (60-62). Al hilo de la constatación de las no siempre fluidas relaciones entre el pragmatismo y la filosofía continental, Bernstein precisa las características distintivas del pragmatismo clásico, señala el intercambio fructífero entre pragmatistas y miembros de la segunda y tercera generación de la Teoría crítica frankfurtiana y, finalmente, apela al abandono de todo provincialismo filosófico

en favor de una conversación filosófica global. ¿Sobre qué? Sobre todas las cuestiones que preocupan a los seres humanos en tanto que forman parte de la naturaleza; cuestiones que surgen en sus interacciones con el entorno natural y social.

Pues bien, el libro muestra muchas de las diversas conversaciones (falibilistas y comprometidas) que Bernstein ha sostenido a lo largo de los años. La primera parte, centrada en la conversación con Rorty y el pragmatismo americano, da a conocer las características distintivas del pragmatismo de Bernstein por contraste con el de Rorty y siempre por referencia a los clásicos de esa corriente filosófica. Juan a ello, aparecen recurrentemente temas centrales y problemáticos de la misma. Así en el texto de Gregory Fernando Pappas la noción de experiencia cobra protagonismo. A su juicio el lingüo-centrismo de los neopragmatistas les aboca a una mala (o nula) relación con la noción de experiencia. Además, esto es algo que impide llevar a buen término el intento bernsteiniano por ofrecer un relato aunado del pragmatismo americano. De ahí, apunta Pappas, la necesidad de un “tercer pragmatismo” que recupere lo mejor de las olas anteriores.

Otro tema característico del falibilismo pragmático de Bernstein es su crítica a la “ansiedad cartesiana” de Rorty, en la que se centra la contribución de Santiago Rey. Con esa expresión, acuñada por Bernstein en su magnífico libro *Beyond Objectivism and Relativism* (1983), se alude al sentimiento de que no se puede escapar del caos intelectual y moral sin un conocimiento asentado en fundamentos fijos. Recurriendo a Charles S. Peirce como iniciador de ese falibilismo pragmático Rey subraya cómo esta perspectiva evita la dicotomía al permitir hacer frente a la contingencia mediante la práctica de ciertos hábitos. Hábitos como el esfuerzo

por ofrecer mejores argumentos y por decidir qué tipo de justificación es aceptable y cuál no. Hábitos que, como señala Bernstein en su respuesta (44), hacen del falibilismo un *ethos*.

La contribución de Robert Westbrook ofrece un original análisis que saca a la luz el distinto trasfondo biográfico e intelectual de Bernstein y Rorty para, desde ahí, señalar tanto su coincidencia en el *ethos* pragmático (6-7) como un par de diferencias centrales entre los dos pensadores. Por un lado, la distinta relación crítica con el representacionismo y el concepto de experiencia, del que Rorty no habría apreciado ni sus variedades, ni su papel en los procesos de autocorrección de la indagación y la experimentación. Por otro lado, Westbrook expone una diferencia relacionada con la política democrática y destaca el compromiso prioritario de Bernstein con la democracia (en el sentido de la tradición de Dewey), frente al compromiso prioritario de Rorty con el liberalismo (en el sentido de la tradición de J. S. Mill). De ahí que el “temperamento igualitario” de Bernstein eche en falta en las convicciones sociales y políticas de Rorty una noción robusta de solidaridad, como la de la ética democrática de Dewey.

Estos son temas tan importantes en la filosofía de Bernstein que, de hecho, reaparecen y articulan el resto de contribuciones del libro. Así, en los trabajos recogidos en la segunda parte (“Epistemología y hermenéutica”) se examinan repetidamente en conexión con la dicotomía objetivismo/relativismo. En esta línea John Ryder vuelve sobre la ansiedad cartesiana, la objetividad y la experiencia. Al respecto señala una vía de superación de la dicotomía que, apoyada en la noción de praxis, deriva a un punto de vista relacional y ontológicamente constitutivo que, al tiempo, dota de sentido a nuestra experiencia.

Por su parte, Ángel Faerna considera que la auténtica oposición señalada por Bernstein no es tanto entre objetivismo y relativismo, cuanto entre correspondencia y asertabilidad. Esto es, entre considerar que el conocimiento reside en proposiciones que reflejan la realidad y considerar que es el producto de prácticas sociales de justificación. Ciertamente, la segunda opción (la pragmatista) exige una redefinición de la noción de objetividad alejada del mal relativismo. Como colofón, Faerna establece una asimetría entre las acepciones científica y ético-política de objetividad, algo sobre lo que Bernstein hace apreciables matizaciones (108-109).

Los dos textos con los que finaliza esta parte del libro muestran indirectamente la profundas conexiones teóricas que hay en la obra de Bernstein (y en toda filosofía comprometida) entre las cuestiones epistemológicas (y ontológicas) y las propias de la filosofía práctica. En su defensa crítica del pluralismo inspirado por Bernstein, Juan Carlos Mougán interpreta que la dicotomía entre objetivismo y relativismo es dañina para la vida pública, dado que el primero conlleva un esencialismo que contribuye a anular lo diferente, mientras que el segundo refuerza las conductas y creencias particulares. Núria Sara Miras Boronat, por su parte, traduce la misma dicotomía en términos de ontología social (comunidad cerrada/comunidad abierta) mediante conexiones de la red conceptual bernsteiniana con la noción gadameriana de “fusión de horizontes” y la noción wittgensteiniana de “forma de vida”. Finalmente, destaca el valor del pluralismo falibilista comprometido para activar comunidades democráticas dinámicas.

Estos enlaces con la filosofía práctica son propios no solo de Bernstein, sino de toda la corriente pragmatista que arraiga en el legado de Dewey. Y es que una de las

ideas recurrentes en la que insisten los pragmatistas y neopragmatistas es la de indicar cómo la actividad racional humana y, por ende toda la indagación científica, produce sus mejores y más útiles frutos en las condiciones sociales y políticas propias de una democracia. Que el título del libro sea *Con-fines of Democracy*, indica la vital importancia que esta noción tiene en el pensamiento de Bernstein. Así es, a pesar de que (como indica Alicia García Ruíz en el capítulo a su cargo) Bernstein nunca ha escrito un libro dedicado enteramente a esta cuestión. Sin embargo, si se rastrea a lo largo de su obra se encontrará una meditada concepción de la democracia, que no se reduce a una forma de gobierno, sino que es un *ethos*. De ella se ocupan los autores de la última parte del libro.

Lejos del procedimentalismo que tanto gusta a los partidarios del neoliberalismo económico, en la obra Bernstein la democracia es una forma de vida que se recrea continuamente. Como pone de manifiesto James Campbel en su crítico texto, se trata de una noción creativa de democracia inspirada en Dewey, pero con rasgos propios que nacen de su falibilismo pluralista y comprometido. Este último tiñe la actitud democrática de ausencia de certeza y dogmatismo, y convierte la actividad democrática, entre otras cosas, en un aprendizaje de cómo vivir con la contingencia. Si a ello se añade que el pragmatismo de Bernstein se ocupa también del problema del mal en el mundo, se entiende que la actividad democrática conlleve una demanda de reconstrucción radical de las instituciones (sociales, económicas, legales y culturales). Y es que para Bernstein, como para muchos otros filósofos clásicos (como su admirada Hannah Arendt) la cuestión política de la injusticia es una concreción del problema ético del mal.

La tercera parte del libro se hace cargo del tema con estudios que van desde la reflexión sobre las derivas modernas del terror y el totalitarismo (realizado por Antonio Gómez Ramos), al análisis (realizado por Federico Penelas) del perdón y la reconciliación en el género cinematográfico del Western, en contraste con el tratamiento de Bernstein del problema del mal. A ello se añade el texto ya citado de Heidi Salaverría, en el que se expone el valor de los juicios reflexionantes para forjar pragmáticamente normas de acción política al margen de las ansias de certeza y del esencialismo, que tanto alientan a los totalitarismos.

La cuestión de la fijación de las normas en la esfera práctica es abordada también desde la perspectiva del interesantísimo debate entre Bernstein y Jürgen Habermas. Los capítulos de Larry A. Hickman y Ramón del Castillo muestran dos perfiles de ese debate. Así, Hickman destaca que la imagen de la racionalidad elaborada por Bernstein (frente a la de Habermas y la de Rorty) incluye teoría, praxis y producción técnica, lo cual supone hacerse cargo del hecho de que vivimos en un medio tecnológico global. A juicio de Hickman, esto permite una mejor comprensión de la relación entre métodos científicos, tecnociencia y acción democrática. Como cabría esperar, Bernstein acepta la interpretación, si bien en su respuesta subraya que sigue presente el reto de cómo hacer frente *pragmáticamente* a los serios problemas derivados de la incompatibilidad entre ciertos intereses financieros y económicos, y el uso prioritario de las tecnociencias para disminuir el sufrimiento humano (224-225).

Por su parte, el texto de Ramón del Castillo expone, entre otras cosas, las insuficiencias encontradas por Bernstein en la teoría de Habermas a la hora de proporcionar una justificación del horizonte normativo, que anima la acción democrática. Ciertamente, a Habermas se le ha hecho ver repetidamente que la justificación neotranscendental, derivada de su teoría de la acción comunicativa, recae en una hipóstasis metafísica de unas determinadas normas, lo cual casa mal con su proclamado pluralismo histórico y material de las normas. Esta inconsistencia produce el efecto de anular la fuerza normativa del discurso político democrático. Frente a ello, como señala del Castillo, la concepción de la democracia como *ethos* proporciona un horizonte normativo abierto, que se apoya en una justificación falibilista nacida no solo de la argumentación, sino también del mutuo entendimiento y del escuchar a los otros. En definitiva, la democracia se realiza ejercitando el pluralismo falibilista comprometido.

Verdaderamente, la fidelidad de Bernstein a la idea pragmatista de descartar todas las dicotomías tradicionales (teoría/práctica, sujeto/objeto, mente/mundo, objetivismo/relativismo, teoría/práctica,...) y adoptar en su lugar una perspectiva continuista, permite librarse de falsos problemas. Pero, sobre todo, permite avistar una tercera vía para atender con más finura a la complejidad de las dificultades que acucian a los humanos en las interacciones con sus entornos. Esto es algo que, sin duda, se puede apreciar y aprender a lo largo de este valioso libro.

Ángeles J. Perona
(Universidad Complutense de Madrid)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/273951>

BERTINETTO, Alessandro, *Eseguire L'inastesso. Ontologia della musica e improvvisazione*. Il glifo Ebooks, Colecc. Melisma, mayo 2016.

Partiendo de la paradoja recogida en el propio título del libro, *interpretar lo inesperado*, el autor de esta obra propone una reconsideración de los presupuestos ontológicos que, a su juicio, han distorsionado nuestra comprensión no solo del fenómeno de la improvisación en música sino de la propia relación entre la obra musical y su interpretación. La obra alberga, así, un doble objetivo. De un lado, trata de revisar la validez de una determinada concepción de la obra musical que ha condicionado nuestra comprensión de su naturaleza y de las condiciones bajo las que tiene lugar su apreciación y valoración. De otro, avanza una hipótesis alternativa para la comprensión de la práctica musical basada en el fenómeno de la improvisación con el fin de subrayar el carácter dinámico de la obra y la necesidad de derivar nuestra ontología de la práctica en la que la música se produce y aprecia. Ambos objetivos se entrelazan a lo largo de los distintos capítulos pero podría decirse que mientras que los primeros capítulos (I-III) son más enérgicos a la hora proporcionar argumentos en contra de la concepción ontológica heredada del siglo XIX, los capítulos IV-VII abordan de una manera más directa la idea de una ontológica de la música que se derive de la propia práctica musical y, en particular, de la práctica improvisatoria. Así, Bertinetto se centrará en la práctica de la improvisación, pues, siguiendo su argumento, puede servirnos como modelo no solo de la práctica musical como tal sino del arte en general. De esta manera, el autor consigue al tiempo que muestra las insuficiencias de la concepción ontológica de la obra musical como *Werktreue* -heredada de un determinado contexto de la práctica

musical- apuntar los aspectos que, por su relevancia en la constitución de la práctica musical, han de tenerse en cuenta si hemos de desarrollar una concepción ontológica adecuada de la misma.

Veamos cómo avanza en este doble proyecto la propuesta de Bertinetto. El primer capítulo está fundamentalmente dedicado a presentar los mimbres que articulan la concepción ontológica heredada y dominante dentro de las discusiones contemporáneas de ontología de la música. Esta concepción, que Bertinetto denominará a lo largo de su trabajo como la concepción de la *Werktreue*, se caracteriza por asumir un principio ontológico básico: el principio según el que la obra musical preserva su identidad a través de la repetibilidad o a través de sus distintas interpretaciones. Este presupuesto, señala el autor, se encuentra en el corazón de las concepciones que han dominado el panorama teórico acerca del carácter ontológico de la música. Tanto en su versión nominalista, como en su versión estructuralista (sea o no de corte platónico), la idea principal que ha guiado la comprensión de la naturaleza de la obra musical ha hecho hincapié en el carácter de tipo (es decir, de entidad abstracta o general) de la obra musical. La distinción entre tipo/ejemplar (*type/token*) se ha convertido así en una de las herramientas básicas del discurso teórico sobre el carácter ontológico de la obra musical y sobre su relación con sus ejecuciones o interpretaciones. En general, se considera que si prescindimos de esta concepción de la obra musical seremos incapaces de dar cuenta de la relación normativa que existe entre la obra y sus interpretaciones. Así, de acuerdo con este marco ontológico, una interpreta-

ción correcta o adecuada de una obra -por no hablar de la interpretación virtuosa o estéticamente valiosa- ha de sujetarse a la relación entre tipo/ejemplar. Ya en su análisis del papel que ha jugado la comprensión de la obra musical como “tipo”, Bertinetto detecta una exclusión no justificada de los aspectos que tienen que ver con la práctica en la que la música de hecho suena y una separación igualmente injustificada entre la tarea de la composición y la tarea de la interpretación. Si atendemos a los aspectos prácticos implicados en la producción de la música como experiencia sonora y a la indeterminación que toda composición comporta necesariamente es posible abrir una puerta a consideraciones que la concepción ontológica de la *Werktreue* ha venido ignorando o directamente excluyendo como relevantes. Con esta crítica, Bertinetto no solo señala la invalidez de dicha concepción ontológica sino que critica, a su vez, la idea de que nuestra ontología musical intente someter a sus dictados a la práctica artística. Deberíamos, siguiendo a Bertinetto, tomarnos en serio el modo en el que la propia práctica de producción, interpretación y comprensión musical releva cualesquiera que sean sus rasgos ontológicos. Así, el autor, pese a que sostiene una nota crítica con respecto a una determinada concepción ontológica que, a su juicio, ha repercutido perniciosamente en nuestra comprensión de la práctica musical, no abandona por completo la idea de que el discurso sobre la naturaleza ontológica de la música tenga relevancia filosófica. Lo que hemos de hacer, en su opinión, es anclar la ontología en la práctica musical y no al revés -como, a su juicio, ha hecho la concepción de la obra musical de la *Werktreue*.

Pero ¿para qué la ontología si, como el propio autor señala, lo importante es una comprensión adecuada de la música como actividad? ¿Para qué la necesitamos si, en

el mejor de los casos, es un reflejo inerte de una práctica cuya vitalidad parece incapaz de recoger? Bertinetto oscila entre dos tesis comúnmente aceptadas pero que, en cierto sentido, entran en tensión. De un lado, insiste en la idea de que carece de sentido un discurso ontológico que de la espalda a la práctica musical porque corre el riesgo de distorsionar la misma práctica que trata de iluminar; de otro, nos recuerda la tesis -habitualmente asumida a la hora de caracterizar la tarea interpretativa en general- según la que las consideraciones acerca de qué tipo de objeto estamos apreciando -es decir, consideraciones de tipo ontológico- determinan la interpretación y valoración correcta del objeto en cuestión. Como ya quedó mostrado de manera especialmente patente con el conocido experimento de los indiscernibles de A. Danto, experimentar un mismo objeto como obra de arte o como mero objeto genera experiencias estéticas distintas. Es decir, de un lado, parece que la ontología debería reflejar a nivel teórico la estructura de una práctica en continua transformación pero, de otro, la propia comprensión de esa práctica y de los productos que la habitan no parece independiente de nuestra concepción ontológica previa. Ambas tesis, defendidas con igual fuerza, parece contrariarse mutuamente. La primera considera a la ontología como un discurso que reflejara mediante un determinado tipo de categorías la estructura de la práctica musical, mientras que la segunda apuntaría a la necesidad de apelar a dichas categorías para si quiera entender de qué prácticas estamos hablando. La cuestión es si es posible disolver esta aparente tensión o si, de alguna manera, ha de incorporarse como una tensión necesaria en la articulación del discurso sobre la práctica musical. La prioridad de la práctica y la idea de que la propia transformación de la misma no puede estar supeditada a categorías que

bien pueden adecuarse a algunas prácticas musicales pero que no pueden reclamar una validez universal se afirma a lo largo de todo el libro de Bertinetto. Si bien reconoce que nuestra concepción de aquello que apreciamos determina el tipo de experiencia y de propiedades estéticas que podemos apreciar, considera desproporcionado el impacto que una determinada concepción ontológica, a la que llega a caracterizar como “producto ideológico”, ha tenido sobre la comprensión de la práctica musical.

La clave, siguiendo a Bertinetto, es centrar nuestra atención en prácticas musicales, como la improvisación en el jazz o en el flamenco, que ponen de manifiesto características fundamentales de la música como práctica. Lo primero que salta a la vista es que cuando tratamos de dar cuenta de estas prácticas según el modelo de la *Werktreue* se generan inevitablemente paradojas o distorsiones obvias de lo que realmente sucede desde un punto de vista musical y artístico. Esta sería ya, de por sí, una razón suficiente para cuestionar la validez universal de dicha concepción. Pero, además, como señala Bertinetto, si centramos nuestra atención en estas prácticas y, en particular, si prestamos atención a la actividad de la improvisación, podemos poner de manifiesto rasgos de la propia naturaleza de la música que pueden resultar iluminadores a la hora de diseñar una concepción ontológica alternativa a la ontología de la *Werktreue*.

Los capítulos segundo y tercero están justamente dedicados a mostrar como la atención a la ontología de la práctica improvisatoria y de sus productos no se ajusta a la ontología de la *Werktreue*. Más bien, reclama una concepción en la que el principio básico subyacente a dicha ontología, el principio de la repetibilidad sin pérdida de identidad, carece de aplicación efectiva. Las propias condiciones de la improvisa-

ción son incompatibles con la idea de repetibilidad por lo que la propia concepción de la obra como tipo resulta inaplicable. A su vez, las condiciones que determinan el proceso de improvisación no son determinables *a priori*; solo prestando atención a la práctica misma y, en particular, a cada caso, podemos determinar qué aspectos son significativos y relevantes para el resultado. Por ello, tomar como paradigma la práctica musical improvisatoria nos permite dibujar un modelo de la creación en el que no se delimita la naturaleza la obra *a priori*: aquello que sea relevante desde un punto de vista ontológico vendrá determinado por la propia práctica. Además, aunque este aspecto será desarrollado con mayor detalle en los capítulos siguientes, al tomar como referencia la práctica de la improvisación se apunta a un aspecto crucial para la propuesta ontológica que Bertinetto avanzará en su libro. Si la ontología heredada se articula sobre la idea de la repetibilidad sin pérdida de identidad, la práctica musical que toma como ejemplo la improvisación subraya el carácter flexible de dicha identidad y permite que la comprensión de la identidad de la obra esté ligada a la historia de su interpretación. La obra, por así decir, no está dada de una vez y para siempre en el momento de su composición. El momento de la composición es solo un estadio de su identidad pero ésta se construye en virtud de la propia historia de la interpretación de la obra. De nuevo, hay una cierta paradoja en esta tesis que trata, a la vez, de comprometerse con una idea de carácter ontológico –una idea acerca de qué sea la obra en el sentido de cuales son sus criterios de identidad- y una idea que tiene que ver con la flexibilidad interpretativa y con el modo en el que dicha flexibilidad enriquece nuestra comprensión de la obra. Parece como si para poder reconocer la riqueza interpreta-

tiva que nuevas ejecuciones pueden aportar a nuestra comprensión de una obra tuviéramos que, en algún sentido, reconocer que estamos hablando de la misma obra. Pero Bertinetto considera que el hecho de que el reconocimiento de una determinada interpretación como siendo de una obra particular no parezca estar anclado necesariamente en la presencia de unos determinados aspectos que fijen la identidad de la interpretación nos debe hacer adoptar una posición ontológica más radical según la cual tales condiciones de identidad son, a su vez, variables. El problema con este “salto” teórico –de un hecho de carácter epistémico acerca de cómo opera el reconocimiento musical a una tesis ontológica sobre las condiciones de identidad de la obra musical– es que para dar cuenta de la flexibilidad con la que opera el reconocimiento musical nos obliga a comprometernos con una concepción ontológica de la identidad de la obra musical que puede dar lugar a contradicciones. Pero el reconocimiento de la riqueza que distintas y nuevas interpretaciones pueden aportar no exige, necesariamente, que abracemos una concepción ontológica de la obra musical que renuncie por completo a la idea de identidad. Bertinetto tiene razón cuando señala que no es posible determinar *a priori* cual sea el criterio por el cual podemos decir que una determinada interpretación lo es de una obra particular. Pero dar cuenta de la flexibilidad con la que opera el reconocimiento musical no parece exigir, como avanza el autor, una concepción ontológica que haga de la identidad de la obra algo puramente ficcional. Lo importante –y para lo que la ontología no parece ser necesaria– es reconocer cómo las interpretaciones enriquecen nuestra experiencia de la obra musical y nos permiten descubrir aspectos inesperados de la misma. Para ello, sin

embargo, no parece necesario dar el salto ontológico de la *Werktreue* a la obra como ficción.

Pese a estas tensiones internas en el modo en el que la obra articula la crítica al paradigma de la *Werktreue*, los capítulos V-VII ofrecen una articulación esforzada de la propuesta ontológica que Bertinetto presenta a la luz de su análisis del fenómeno de la improvisación. Quizá el rasgo más importante de su análisis sea el que hace referencia a la idea de que la improvisación, y su dinamismo característico, pone en juego una serie de aspectos que subrayan el aspecto performativo o práctico de la producción musical. Este aspecto práctico, performativo, será, sin duda, el centro de la propuesta de Bertinetto. Es por ello, que la concepción ontológica vinculada a la ideología de la *Werktreue* resultaba del todo insuficiente. Su mayor defecto consistía justamente en excluir todo aquello que tuvieran su origen en la actividad musical como tal, en su carácter performativo. La primacía de lo práctico se convertirá así en la señal de identidad de la propuesta ontológica desarrollada por Bertinetto. Esta propuesta, que se ilustra mediante el fenómeno del *contrafactum* en el capítulo VI, se articula en torno a la idea de que lo que llamamos obra musical es en realidad una ficción, algo que carece de sustrato ontológico definido, cuya identidad está sujeta a –o resulta de– la historia de sus ejecuciones o interpretaciones. La obra musical, según esta caracterización, no es estable, no mantiene un conjunto de propiedades que, mínimamente, nos permitan identificarla a través de sus distintas ejecuciones. Distintas interpretaciones pueden alterar aspectos de la obra e introducir nuevos matices no previstos, enriqueciendo así a la propia obra en un sentido ontológico. Bertinetto muestra a través de algunos ejemplos que no hay, *a priori*, una forma de

determinar cuales sean las propiedades que nos permitan saber si una ejecución lo es de una obra u otra. Lo que nos hace comprender una obra como una interpretación de x más bien que de y no depende de un criterio definido con anterioridad a nuestra experiencia de la obra.

Sin embargo, como ya hemos señalado, la ausencia de dicho criterio *a priori* no implica, necesariamente, que los criterios de identidad sean una construcción de la interpretación o que vengan dados por ésta. Que no existan criterios *a priori* no significa que no existan en absoluto. Que no existan con independencia de la experiencia de reconocimiento no significa que ésta pueda darse bajo cualquier condición.

Este problema, que de alguna manera reproduce las tensiones señaladas anteriormente, es al que Bertinetto trata de dar solución en el último capítulo. ¿Cómo podemos dar cuenta de la normatividad que regula el reconocimiento de una interpretación como siendo de una obra x en lugar de otra obra y si no es posible determinar *a priori* cuales son los criterios de identificación de una obra? En esta cuestión se cruzan a un tiempo, como vemos, las cuestiones que Bertinetto articula en su libro. De un lado, cuestiones que tienen que ver con la ontología de la obra musical y con sus criterios de identificación. De otro, cuestiones que tienen que ver con el modo en el que la práctica musical enriquece nuestra comprensión de una obra y amplía el rango de cualidades que pueden ser relevantes para su apreciación. El punto de encuentro de ambas cuestiones es justamente el de la normatividad que se deriva de la propia práctica y cómo esta puede, bajo una comprensión adecuada, articular la dependencia de la ontología de la práctica valorativa y estética.

En el capítulo VI, pero sobre todo en el capítulo VII, Bertinetto aborda el carácter

autoafirmativo de la normatividad estética. El capítulo VI prepara el terreno para el desarrollo de esa concepción de la normatividad apoyándose en el ejemplo del contrafactum y en el modo en el que éste despliega una normatividad cuyas reglas es imposible determinar *a priori*. El capítulo VII extiende esta idea a la práctica musical en general y muestra cómo nuestra ontología musical podría beneficiarse de un modelo de normatividad estética que se apoyase en la improvisación en lugar de penalizarla. La práctica musical de la improvisación y, en particular, de la improvisación que da lugar a casos de contrafactum, revelan un aspecto crucial de la normatividad asociada a la práctica musical en general –y del arte como práctica. Ese aspecto refiere justamente al carácter, podría decirse autodeterminante, de la normatividad estética. No experimentamos como correcta una interpretación o una improvisación sobre un estándar de jazz porque se ajuste a un parámetro de corrección previo –si bien es cierto que ha de haber algunas condiciones mínimas que se deben cumplir. La razón de la corrección estética se encuentra en la propia experiencia por lo que no es determinable *a priori* qué aspectos puedan resultar en una experiencia que ratifique o desmienta la conexión de una determinada interpretación con la obra de la que se supone que es interpretación. Es quizá en estos últimos capítulos, en los que Bertinetto trata de mostrar las conexiones entre práctica musical, ontología y normatividad estética e interpretativa, donde con mayor claridad se percibe la importancia de abandonar la idea regulativa de la obra musical tal y como proponían los defensores de la *Werktreue*.

Más allá de las tensiones que la postura desarrollada en esta obra pueda contener, la propuesta de Bertinetto nos permite reconocer el espacio que, necesariamente,

ha de ocupar la práctica musical en la determinación de nuestra comprensión de la naturaleza de la música. El énfasis en la importancia de los aspectos performativos y su relevancia para las cuestiones del reconocimiento y valoración de la práctica

musical son, sin duda, dos de las virtudes de la propuesta que se nos presenta en esta obra.

María José Alcaraz León
(Universidad de Murcia)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/277171>

SEARLE, John R.: *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. New York, Oxford University Press, 2015, 240 pp.

John R. Searle acaba de publicar su último libro y eso es algo para celebrar, por tratarse de uno de los filósofos más influyentes de las últimas décadas debido a sus aportaciones a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente. Su carrera despegó en 1969 cuando publicó su conocido libro *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Con el paso del tiempo Searle se acercó a la filosofía de la mente, interés que quedó plasmado en 1983 al publicar su obra *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. El propósito de dicha obra –como señala él mismo en la introducción– era dar un fundamento a sus dos libros anteriores (*Speech Acts* y *Expression and Meaning* de 1979) y, a la vez, establecer ciertas bases para futuras investigaciones sobre esos temas (Searle, 1983, vii). Tiempo después, y en esa misma línea, el actual profesor de la Universidad de California en Berkeley dio a conocer su teoría de la mente al publicar en 1992 *The Rediscovery of the Mind*. Desde entonces Searle ha publicado una decena de libros que en su mayoría siguen la línea de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente, entre otras cosas porque asume que aquélla es “una rama” de ésta (Searle, 1983, vii).

En su último libro, *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*, el pro-

fesor Searle desarrolla una teoría de la percepción que se centra en la visión o, como él señala, en la “consciencia visual”, y que trata principalmente “de la relación entre el campo visual subjetivo y el campo visual objetivo” (p. 4). Esto se debe a que, para el autor, “la mayor preocupación” de la filosofía occidental durante los tres siglos posteriores a Descartes fue la relación entre la experiencia perceptual y el mundo real. Considera, sin embargo, que las respuestas que desde entonces dio la epistemología a esta cuestión han sido erróneas; por ello su libro tiene como propósito central solucionar esos errores y presentar a la vez “una explicación más adecuada de la relación entre la experiencia perceptual y los objetos de nuestras percepciones” (p. 4). Debo señalar que *Seeing Things as They Are* es, de hecho, una continuación de lo argumentado por Searle en el capítulo dos, “The Intentionality of Perception”, de su libro *Intentionality* (1983); por consiguiente, lo que propone el autor en este libro tiene como fundamento tanto su teoría de la intencionalidad como su teoría de la mente. Se trata entonces de un libro nuevo pero que en realidad retoma, y busca perfeccionar, la teoría de la percepción planteada por Searle hace ya tres décadas.

La estructura del libro está conformada por ocho capítulos, divididos en varios apartados, y dos apéndices al capítulo primero. El primer capítulo es fundamental para la propuesta searleana, lleva por título “The Bad Argument: One of the Biggest Mistakes in Philosophy in the Past Several Centuries” y trata sobre lo que el autor considera un error central en la filosofía moderna, y que él mismo ha denominado “Dualismo conceptual” (Searle, 1992, 26 ss). Dicho dualismo no es otra cosa que el problema de la relación entre nuestras experiencias perceptuales y el mundo externo, que para Searle ha llevado a confusiones epistemológicas perjudiciales para la filosofía: “Un error de gran magnitud abrumó nuestra tradición desde el siglo diecisiete, y es el error de suponer que nunca percibimos directamente objetos y estados de cosas en el mundo, sino que sólo percibimos directamente nuestras experiencias subjetivas.” (p. 11). Searle defiende una posición llamada “realismo directo” que sostiene que hay percepción directa del mundo. Esta postura se opone a la concepción representacionista, también llamada “realismo representativo”, que rechaza la posibilidad de un conocimiento directo, cierto y objetivo del mundo, porque la considera perjudicial al haber marcado negativamente la historia de la epistemología moderna. Lo anterior porque –para Searle– el representacionismo parte de una “premisa falsa”, a saber, “pensar que las únicas cosas a las que uno tiene acceso perceptual son las propias experiencias subjetivas” (p. 94), lo que lleva al problema, de hecho irresoluble, de cómo estar seguro de tener conocimiento de la existencia de un mundo externo. Precisamente por esto último es por lo que Searle se da a la tarea de caracterizar el representacionismo con un argumento, que estructura en seis pasos (pp. 22-23) y que nombra “el mal argumento”; con él pretende

mostrar, a pesar de que reconoce su carácter “penetrante” y “extremadamente influyente”, que la postura representacionista es epistemológicamente errónea porque se basa en un juego de palabras que deriva en una “falacia de ambigüedad”, por el uso equívoco que hace de las expresiones inglesas “darse cuenta de” y “consciente de”. Para Searle, la importancia de su planteamiento radica en que de ser cierta su hipótesis del ‘mal argumento’, es decir, de ser verdad que el representacionismo ha propiciado errores epistemológicos respecto al conocimiento directo del mundo, entonces el ‘realismo directo’ resultaría verdadero (p. 81).

El capítulo primero tiene, como señalé, dos apéndices. El primero proporciona un resumen de su teoría de la intencionalidad (entendida como “esa característica de la mente por la que es dirigida *hacia*, o *acerca de*, o *a* objetos y estados de cosas en el mundo” [p. 13]) y señala algunos de los errores más comunes en relación a la misma. Por otro lado, el segundo apéndice tiene como objetivo definir, caracterizar y plantear algunos problemas en torno a la consciencia en general, y a la “percepción consciente” en particular.

El segundo capítulo del libro se titula “The Intentionality of Perceptual Experiences”. Este capítulo parte de la idea de que hay dos fenómenos en la situación perceptual consciente: los “ontológicamente subjetivos” (experiencias perceptuales conscientes en la cabeza) y “los estados ontológicamente objetivos de cosas y objetos percibidos en el mundo” (fuera de la cabeza). Para Searle, si uno entiende equivocadamente que “la experiencia es una presentación intencional directa del estado de cosas” (p. 52), es probable que se piense que sólo hay una cosa presente en la situación perceptual, ya sea el estado de cosas percibido o la experiencia perceptual misma. En relación a esto,

Searle arguye que “los grandes filósofos de Descartes a Kant pensaron que el objeto de la percepción es la experiencia subjetiva misma” (p. 52); por eso, ofrece en este capítulo una “teoría intencionalista de la percepción”, con la que busca dar claridad sobre la intencionalidad de las experiencias perceptuales y con ello solucionar “muchos” de los problemas filosóficos.

El capítulo tercero está estrechamente vinculado con el primero, por eso se titula “Further Developments of the Argument Against the Bad Argument”. Su objetivo es dar una serie de ejemplos, a partir de textos clásicos y recientes, con el propósito de “llenar” los huecos que han dejado los argumentos contra el “realismo directo”, fundados –en opinión del autor– en la mencionada “falacia de ambigüedad”. Los autores y obras que retoma Searle para ejemplificar y contrarrestar el ‘mal argumento’ y su ramificación en el “argumento de la ilusión” son, entre otros, Berkeley (*Dialogues*), Hume (*Treatise*), A. J. Ayer (*The Foundations of Empirical Knowledge*), Byrne y Logue (*Disjunctivism. Contemporary Readings*), Shakespeare (*Macbeth*) y Kant (*KRV*).

Los capítulos cuarto y quinto son los centrales del libro. El capítulo cuarto consta de doce apartados y se titula “How Perceptual Intentionality Works, Part One: Basic Features, Causation, and Intentional Content”, mientras que el quinto consta de ocho y lleva por título “How Perceptual Intentionality Works, Part Two: Extending the Analysis to Non-basic Features”; si bien ambos tratan sobre el mismo asunto fueron divididos en dos para que cada uno analice diversos aspectos. El propio Searle señala que el objetivo de los dos capítulos es “explicar, al menos parcialmente, cómo la fenomenología de la experiencia perceptual, especialmente visual, establece condiciones de satisfacción” (p. 100). En otras

palabras, lo que se pretende en esas páginas es explicar cómo “la sensación bruta [raw]” de la experiencia determina lo que uno cree que está percibiendo; para desarrollar esto el norteamericano parte de que la ontología de la experiencia perceptual es subjetiva, por depender de los propios órganos y generar contenido intencional, y esa ontología tiene que estar internamente relacionada con las características ontológicamente objetivas del mundo que constituyen las condiciones de satisfacción (para lo cual analiza la “fenomenología bruta” con el propósito de mostrar que hay una “relación sistemática” o “conexión interna” entre la experiencia y las propiedades del objeto percibido).

El sexto capítulo, “Disjunctivism”, trata el caso de las alucinaciones (entendidas como experiencias visuales con contenido intencional pero sin objeto intencional [p. 17]) por considerarlas una herramienta importante al analizar la ‘percepción consciente’, ya que su estudio permite “separar la experiencia perceptual ontológicamente subjetiva del estado ontológicamente objetivo de las cosas percibidas” (p. 163). Para Searle, si no se llevara a cabo tal distinción no se podría explicar la biología básica de la experiencia perceptual, esto es, la intencionalidad consciente en el cerebro del perceptor y las relaciones causales entre dicha intencionalidad y el estado de cosas percibido. El autor, pues, indaga en este capítulo sobre la fenomenología de la alucinación, buscando distinguir claramente (de ahí que se hable de ‘disyuntivismo’) la experiencia verídica de la no verídica, es decir, los “buenos casos” (reales) de los “malos casos” (alucinatorios). Aunque el capítulo presenta una breve contextualización del disyuntivismo –rechazado por Searle como “un punto de vista falso” por no deslindarse del ‘mal argumento’– su objetivo principal no es dilucidarlo (considerando que hay

diversas posturas), sino más bien mostrar argumentos y réplicas en torno a él.

El siguiente capítulo, “Unconscious perception”, es el más breve del libro y aborda el tema de la percepción desde un enfoque distinto al de los capítulos anteriores, ya que en éstos Searle se había centrado en la ‘percepción consciente’ mientras que en éste se enfoca en la ‘inconsciente’. Lo anterior es –en opinión del autor– una respuesta a la opinión de muchos filósofos y psicólogos contemporáneos que consideran que lo importante es la percepción inconsciente, puesto que los procesos mentales humanos más relevantes no son los conscientes sino los inconscientes. Si bien Searle se centra en la percepción inconsciente también aborda otro tipo de fenómenos psicológicos inconscientes, como la visión ciega, la disposición potencial, es decir, cuando la acción es iniciada antes de que el agente sea consciente de lo que está haciendo, los reflejos, etc.

El octavo y último capítulo, “Classical Theories of Perception”, analiza algunas teorías de la percepción del periodo moderno. Hay que reconocerle al autor que aborde la historia de la filosofía (pese a que considera que puede llegar a ser aburrida, véase p. 80) para rastrear en ella los antecedentes de su propuesta; sin embargo, como lo que busca en las teorías de la modernidad es el llamado “mal argumento” algunas de sus interpretaciones son –considero– superficiales y erróneas. Es el caso de su interés por el dualismo sustancial cartesiano, presente a lo largo del libro, sobre el que hace hincapié pero sin darle ninguna importancia a la noción o “idea primitiva” (que no es un idea clara y distinta del entendimiento) de unidad o interacción mente-cuerpo, postulada por Descartes en su tratado *Las pasiones del alma*. Esta interacción sustancial resulta

fundamental para distinguir el análisis metafísico de las sustancias de la noción moral de persona, lo cual es importante para entender correctamente la propuesta filosófica del francés. De igual manera su interpretación de Berkeley es poco precisa, pues señala que para el irlandés las ideas perceptuales que se tienen de un objeto nunca pueden asemejarse al objeto mismo, porque éste “es completamente invisible y por lo demás inaccesible a los sentidos. No hay forma de que las ideas que percibimos puedan asemejarse [...] a las características reales de los objetos porque los objetos son, por definición, inaccesibles a nuestros sentidos” (p. 225). Dado que Berkeley no afirma en ningún lugar que los objetos sean “inaccesibles” a los sentidos, ni tampoco se desprende de su filosofía que el objeto mismo sea “invisible”, la lectura de Searle del inmaterialismo berkeleyano resulta –como dije– poco precisa; sin embargo, y pese a que algunas de las afirmaciones hechas por el autor son cuestionables, este último capítulo es interesante para conocer mejor los antecedentes, fundamentos y orígenes modernos de la propuesta searleana de la percepción.

El libro *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception* es sin duda muy recomendable, pues se aproxima con nuevos argumentos al problema de la percepción, específicamente al problema de la relación entre la mente, la percepción y el objeto percibido; con su nueva obra Searle intenta clarificar y solucionar dicho problema y con ello zanjar, al menos hasta donde sea posible, la ya clásica contraposición entre ‘realismo directo’ y ‘representacionismo’.

Alberto Luis López
(Universidad Nacional Autónoma de México)

