

*La imaginación sonora* dispone, pues, de un soberbio escenario para pensar filosóficamente la música, pero al mismo tiempo plantea la inquietante pregunta de qué puede decir a la filosofía del siglo xx, condensada en el llamado giro lingüístico, la experiencia musical, y particularmente, la experiencia musical de Occidente. En efecto, para Trías, el logos propio de la fonosonido, cuya autonomía respecto del logos pensar-decir es una de las tesis fundamentales del texto, se desplegó, en Occidente, gracias a la invención de la escritura musical (de notas singulares con altura y duración), alcanzando su expresión máxima con el contrapunto y la armonía. La singularidad, especificidad y complejidad de la música occidental se debió precisamente al logro de esta escritura musical, lo cual permitió los más audaces vuelos de la polifonía contrapuntística, como preludio y fundamento de la armonía tonal que dominaría hasta Schönberg. Hay veladas críticas a la filosofía de la música de Adorno, particularmente en los últimos ensayos, dedicados a los compositores del siglo xx Ligeti y Scelsi, que sabrá reconocer quién maneje sus conceptos. Pero Trías va más allá y se aventura a diagnosticar en la experiencia musical de estos dos grandes creadores contemporáneos los nuevos rumbos que debe seguir la música occidental, una vez liberada del férreo predominio de la altura y la duración en la determinación de los sonidos musicales desde la edad media carolingia hasta Schönberg, Webern o Stockhausen: la instancia matricial cuya cualidad primaria es el colorido tímbrico, o la tercera dimensión del sonido mismo.—JOSÉ MANUEL MARTÍNEZ-PULET.

INCIARTE, FERNANDO - LLANO, ALEJANDRO, *Metafísica tras el final de la metafísica* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007). 381 pp., ISBN: 978-84-7057-527-3.

En el año 2007, Ediciones Cristiandad nos regaló el pensamiento con una obra sobre metafísica que resulta doblemente

interesante. En primer lugar, porque trata, precisamente, de metafísica, habida cuenta de que no es algo frecuente asistir a la construcción de un pensamiento metafísico positivo y, en cambio, sí que acontece con mucha mayor facilidad que uno se encuentre con estudios filosóficos empeñados en gastar toda su energía en el desmontaje de propuestas del pasado. Y, en segundo lugar, porque esta obra, nacida de plumas de prestigio internacional en el campo de la metafísica, la filosofía del conocimiento y la del lenguaje, tiene explícitamente en cuenta, conoce y valora bien los planteamientos filosóficos de la modernidad y de la postmodernidad e intenta establecer un diálogo crítico con ellos. El libro consta de un prólogo, que explica las circunstancias personales de colaboración y amistad entre los autores; una introducción, que razona la necesidad actual de la metafísica; once capítulos, que exponen las reflexiones de los autores sobre grupos o conjuntos de temas más o menos delimitados, y un epílogo, que contiene las líneas básicas de una teología natural renovada. Los principios o ideas nucleares de los autores se repiten, de manera más o menos desarrollada o sintética, a lo largo de los siguientes capítulos: 1. ¿Insuperabilidad del lenguaje?; 2. La abstracción; 3. Conocimiento, comunicación y cultura; 4. Pensar y ser; 5. Verdad; 6. Los tres reinos; 7. Infinitudes y finitudes; 8. Determinación e indeterminación; 9. Ontología y realismo; 10. De la representación al juicio; 11. Naturaleza y cultura. Es ésta una obra de una notable perspicacia respecto del sentido de la historia de la filosofía. El nivel de lectura requiere una cierta familiaridad con la metafísica y la teoría del conocimiento aristotélicas, así como un buen conocimiento de los autores modernos y postmodernos.

A fin de ofrecer una clave de lectura de este libro, digamos de entrada, y de forma rápida y directa, que la base lógico-metafísica en que constantemente descansa la constituye el principio aristotélico de no-contradicción (*Metafísica*, libro IV) y el con-

siguiente rechazo del principio leibniziano de razón suficiente (cosa que, en un cierto sentido, recuerda la polémica histórica entre Wolff y Crusius sobre el fundamento del conocimiento metafísico). Y es así porque los autores creen que el principio de razón suficiente acaba justificando la concepción de la filosofía como un juego interminable de interpretaciones de interpretaciones, de signos que constantemente remiten a otros signos, del lenguaje que pretende explicarse por sí mismo, sea de manera meramente representativa, sea apelando a las convenciones sociales, sin que sea posible alcanzar finalmente —como le sucede a la filosofía moderna y, en mayor grado aún, a la filosofía postmoderna— la roca sólida de la realidad en sí, que exige una captación intelectual objetiva y una explicación veritativa en el juicio que, con la guía de los primeros principios y de los conceptos primordiales del pensamiento, combina los conceptos capitales y los conceptos heredados de la cultura en enunciados con pretensión de verdad (y con posibilidad de error). En cambio, el principio de no-contradicción asegura la substantividad de la realidad que no se reduce a un simple haz de fenómenos, la superioridad del conocimiento metafísico realista por encima de la filosofía moderna de la subjetividad y la posibilidad de reconocer grados diversos de realidad (nada es, según los autores, plenamente su ser) hasta el ente que es la plenitud de su propio ser: Dios.

El libro recupera, por tanto, la posibilidad de una metafísica de base claramente y explícitamente aristotélico-tomista, pero también aporta la novedad de ofrecer una interpretación de Aristóteles que evita la dificultad metafísica de identificar a Dios simplemente con el Ser o de hacer de Dios y de los entes del mundo una especie de comunidad conmensurable en el magma de un ser general (*esse communis*) en el que finito e infinito vinieran a medirse por un criterio aparentemente analógico, pero en realidad confundente por demasiado unívoco, ya que para los autores la verdadera

analogía no es la de semejanza entre realidades desemejantes, sino la de identidad, y de grados de identidad, de realidades que son completamente diferentes: los entes no son nada sino en tanto que creados, criaturas, y Dios es el ser que posee la plenitud de su ser. Esta concepción metafísicamente realista de los entes descansa, y a la vez es la consecuencia, de una correspondiente concepción metafísica (realista) del conocimiento. Los autores insisten en la necesidad de una correcta interpretación filosófica del conocimiento. Éste consiste —sobre la base de la teoría de Aristóteles y de Tomás de Aquino— en la abstracción de las formas que están unidas en las cosas, pero que el entendimiento puede captar intelectualmente en su idealidad y separabilidad conceptual, cosa que los autores defienden bajo el rótulo de la expresión clásica de la *abstractio formarum cum fundamento in re*. La especificación *cum fundamento in re* tiene por finalidad distanciarse del nominalismo escotista, que dota de substantividad a los entes individuales —los únicos que existen— por la vía de convertir a las formas en realidades separadas ya en las cosas mismas, de manera que el pensamiento sería meramente reproductivo de dichas formas y no consistiría, así, en una separación (abstracción) que la mente lleva a cabo basándose en la pluralidad de formas que integran la realidad en sí y en la cual se identifican numéricamente. Los autores rechazan el nominalismo como filosofía que puso las bases de la moderna concepción de la realidad en tanto que haz de fenómenos separables y manipulables, mera sucesión paralela de representaciones de los fenómenos en la mente y material a total disposición de teorías constructivistas de la realidad. Estas teorías interpretan que la realidad no está constituida por los entes que gozan de un ser propio real aunque no pleno, sino por los constructos artificiales del sujeto moderno y postmoderno que se ha alejado de la llamada *realidad objetiva* para imponerle, a ésta, la ciencia, la técnica y la organización supuestamente *racio-*

nales de una cultura que no descansa en ningún otro referente que no sea el de su propia capacidad de relacionar, manipular e interpretar los materiales (signos) que ella misma crea. Evidentemente, esta vía moderna ha acabado anulando y declarando innecesario y erróneo o demasiado rígido el principio aristotélico de no-contradicción, puesto que lo ha sustituido por el principio leibniziano de razón suficiente, que es mucho más flexible y se ajusta perfectamente a las necesidades constructivas de un sujeto totalmente autónomo frente a la realidad. Todo lo que se considera útil puede tener una razón suficiente de su existencia en el conjunto autocontenido de las creaciones humanas, ya que es pergeñado y creado por el hombre junto con, y en el seno de, dichos universos cerrados (como el de Stephen Hawking), en los que se le ha asignado un papel determinado/determinante en tanto que pieza que contribuye, junto con las demás, al cierre del mundo humano, en aplicación del principio de consistencia o coherencia y abandonando así el principio de identidad y de adecuación a la realidad, ya que ambos descansan, en el fondo, en el principio de no-contradicción.

Los autores mantienen, por tanto, una postura metafísica que no sólo pretende ser aristotélica, sino ofrecer también un desarrollo válido de la metafísica de Aristóteles desde la óptica de la teología natural que el catolicismo considera irrenunciable —contra la modernidad y aún más si cabe contra la postmodernidad— con el fin de asegurar la racionalidad del encaminamiento de la inteligencia hacia la revelación sobrenatural y su aceptación por la fe. Por ello afirman, en este sentido: «Nuestra interpretación no se atiene ciertamente a la letra de Aristóteles, pero sí a su espíritu» (p. 178). Esta frase tiene valor exegético para la totalidad del libro Y se proyecta también, lógicamente, sobre la interpretación de Tomás de Aquino que los autores privilegian, en la línea de que Dios no sería la totalidad del ser, sino de *su* ser, y de que las criaturas participarían en su ser, en el

ser de cada una, y no propiamente en *el* ser (cf. p. 269, n. 267). Como queda dicho, los autores desean superar la idea del ser como *masa* común a Dios y al mundo, a fin de garantizar la inconmensurabilidad de ambos. Y este intento lleva a dudar incluso de la adecuación del lenguaje que ve en Dios al *fundamento* de la realidad, puesto que dicha expresión habitual en teodicea resulta demasiado cercana a lo que sugiere el principio de razón suficiente: Dios sería la razón suficiente y necesaria del mundo, cosa que explica precisamente el hecho de que Dios se convirtiera en imprescindible en el mismo momento en que la modernidad entendió el mundo como totalidad autocontenida. Los autores sostienen la tesis de que más exacto sería concebir a Dios como el abismo insondable, como Aquel que, en virtud del principio de no-contradicción, es radicalmente diferente del mundo, ya que éste nunca es todo su ser, mientras que Dios sí, dado que es actualidad pura. Según reza en la p. 270, el camino de esta interpretación —que va recorriendo y dejando una huella clara en todos los temas de que se ocupa la obra— toma pie del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, aunque el Estagirita mismo no siguiera dicha intuición. Por tanto, los autores han optado por la analogía de proporcionalidad contra la analogía de atribución, que es la preferida, en cambio, por bastantes tomistas. Se trata de una opción por la unidad de función en la distinción de ámbitos de contenidos. Se obtiene así una interpretación de la esencia en clave sobre todo individual, y no sólo como especie o en un sentido meramente general, cosa que permite entender la existencia como las posibilidades aún no realizadas de esta esencia individual del ente finito (cf. p. 279). Y con dicho procedimiento también se soslaya la problemática de tener que recorrer a la *distinctio realis* entre esencia y existencia, y haber de buscar el principio de individuación en la *materia*.

De acuerdo, pues, con los autores, ¿cómo se sale de la crisis de la metafísi-

de que las filosofías postmodernas se vanaglorian con frecuencia. El final de la metafísica constituiría una nueva oportunidad para una metafísica más moderada, humilde, mesurada, y por ello mismo posiblemente más radical y auténtica, más ajustada a la realidad de las cosas. Este es el mensaje positivo y realista que, con una actitud honesta y a la par atrevida, los autores quieren transmitirnos, y no el de una simple crítica negativa y destructiva, ni por supuesto reaccionaria, ya que se toman muy en serio la evolución del pensamiento moderno. Llano mismo afirma que se trata de no hacer el juego, en filosofía, a los intereses de los poderosos, «[...] ante los que se alza el silencio tranquilo de quienes piensan que todavía es posible orientar toda la vida hacia la verdad» (p. 26).

Nos hallamos, pues, ante una obra altamente recomendable, muy aguda en su planteamiento, muy bien informada sobre los autores modernos y muy comprometida con la verdad en sí y con la verdadera libertad del ser humano. Puede antojárse nos un poco superfluo el carácter repetitivo de las ideas de fondo y puede incluso considerarse técnicamente más o menos discutible la interpretación que los autores llevan a cabo de Aristóteles. Pero difícilmente podría negarse honestamente que una obra así resulta totalmente necesaria en el panorama actual de la filosofía, en el que conviene ya con cierta urgencia que pensar empiece a significar tener el coraje de construir desde la realidad en sí y no entretenerse simplemente con juegos de signos.—DR. JOAN ORDI I FERNÁNDEZ.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Elogio y posibilidad de la filosofía* (Universidad de Almería, Almería, 2009). 211 pp. Edición a cargo de Cayetano Aranda Torres y Eduardo Bello Reguera (traductor).

La Editorial de la Universidad de Almería nos ofrece como primicia de su colección filosófica dos textos de Merleau-Ponty,

cuyas ediciones en castellano ya estaban agotadas. El texto central es el del *Elogio de la filosofía* de 1953, lección inaugural que el filósofo imparte ese mismo año por ocasión de su recepción como profesor en el célebre *Collège de France* (fundado en 1530, ciertamente la más prestigiosa institución del país vecino). En total coherencia académica y teórica, siguen los *Resúmenes de los Cursos*, resúmenes que el mismo Merleau-Ponty elaboraba al final de cada curso para que constaran en el *Annuaire du Collège de France*.

El estilo del *Elogio* es el de un discurso dirigido especialmente a las autoridades y colegas de dicha institución. Merleau-Ponty comienza valorando y justificando la presencia de la Filosofía en el *Collège de France*, cuyo ilustre predecesor, Henri Bergson (1859-1941), pasa a ser su principal interlocutor a la sazón. Aunque son muy diversas las direcciones de ambas filosofías, se comprenderá que una ocasión como ésta no se prestaba a polemizar con nadie, menos con los antiguos profesores del instituto. Merleau-Ponty va rescatando, pues, lo más valioso y prometedor del bergsonismo y su posterior desarrollo. Entre los temas tocados aparecen el de una teoría de la verdad y la evidencia; la mala y la buena ambigüedad; la relación entre Filosofía, Ciencia; una nueva apología de Sócrates; Filosofía y Teología; Filosofía de la Historia; el significado de la lingüística de Saussure. Todo el texto viene acompañado de notas del editor con una breve semblanza de cada uno de los autores que se van siendo mencionados, lo que enriquece y facilita sensiblemente la lectura. Al final del texto del discurso aparecen las únicas tres notas del mismo Merleau-Ponty las cuales, como se entenderá, no han sido leídas. Es ahí donde nuestro autor señala claramente el desacierto de sus predecesores. La primera nota está dedicada a Louis Lavelle (1883-1951) y las dos siguientes a Bergson. Con respecto al último, la apreciación de Merleau-Ponty no parece del todo justa; en todo caso, sería interesante que el lector la com-