

Crítica de libros

AA. VV.: *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*. (Estudios sobre el pensamiento y sobre la lengua de Empédocles). Edición a cargo de Livio Rossetti y Carlo Santaniello. Levante Editori, Bari, 2004. 328 pp.

De unos años a esta parte, están los estudios sobre Empédocles descubriendo en él un intelectual fascinante, con sus marcados destellos de sofisticado poeta. El interés por su figura se ha avivado todavía más a partir del póstumo e interesante libro de Renato Laurenti titulado *Empedocle* y publicado en 1999. Coincidiendo con dicha obra, fue también novedad la publicación del *Papiro* de Strasburgo con más de cincuenta exámetros de Empédocles hasta entonces desconocidos, en los que se habla de una doble generación y doble descomposición o corrupción de las cosas materiales, mientras que otras no menos evidentes y testimoniales declaraciones del mismo Empédocles parecen orientarse en otra dirección y con otro sentido. De ahí que la interpretación de los textos empedóclicos haya dado lugar a dos corrientes, que, en realidad y en lo sustancial, vienen ya de muy atrás. En efecto, mientras unos sostienen que un único ciclo o proceso cósmico comporta tanto la constitución de nuevos agregados con su recurrente disolución, otros piensan que en dicho proceso se da lugar a dos distintas fases de formación con sus correspondientes fases de disolución o destrucción de tales agregados.

En 2001, ideada y promovida por L. Rossetti, tuvo lugar una jornada de estudios en la Universidad de Perugia, cuyo objetivo era recordar, por una parte, al maestro Laurenti y su obra y proseguir, por otra, sus investigaciones con nuevas y originales contribuciones, encaminadas a despertar el interés por la obra de Empédocles. Y esos son los estudios recogidos en el presente volumen. Lo abre C. Santaniello con un amplio estudio titulado: «Empédocles: ¿uno o dos cosmos, una o dos zoonogías?». Con un pormenorizado y serio análisis crítico y con nuevas y sólidas aportaciones argumentales se decanta aquí el autor por la tesis de la unicidad del cielo cósmico. Reexaminando los fragmentos y testimonios empedóclicos en que se apoyan los defensores de una u otra tesis, el trabajo de Santaniello consiste en la individuación de nuevos significados y nuevos recíprocos nexos entre tales fragmentos y

testimonios. Ciertamente, según Santaniello, no deja de ser significativo que un Platón, un Aristóteles u otros comentaristas de Empédocles no se hicieran eco de ese doble cosmos que sus partidarios quieren descubrir en los aludidos fragmentos, cuya interpretación —dadas las lagunas del texto del Papiro de Strasburgo— aparece demasiado condicionada por las complementarias propuestas, demasiado conjeturales, de los editores.

En los últimos años se ha debatido también la cuestión sobre la «verdadera vocación» de Empédocles: ¿es de inspiración racional o de inspiración mágico-religiosa? Y también aquí se ha dado lugar a una doble interpretación. ¿Sería, pues, o no Empédocles un genuino filósofo y hombre de ciencia? Es el tema que aborda L. Rossetti en su no menos amplio estudio titulado: «Empédocles hombre de ciencia». Comienza por reconocer el articulista un Empédocles ambivalente o inequívoco tanto en uno como en otro sentido, razón por la que se habrá de revisar detenidamente en él lo mismo al poeta, inclinado al esoterismo y basado en el folklore, que al intelectual, capaz de formulaciones clara y deliberadamente aceptadas por parte de la inteligencia. Sin decidirse por una u otra tesis, Rossetti trata de buscar «una óptica unificadora sin la cual no tendría demasiado sentido ver solamente un aspecto de esa personalidad —dadas sus muchas facetas— y casi olvidar la existencia de otros aspectos también claramente atestiguados» (p. 97).

Con su estudio «Empédocles y la dicción homérica», aborda C. Bordigoni el tema sobre la reutilización de la lengua homérica por Empédocles: estudio que permite aunar los aspectos formales con los del contenido de su obra, ya específicamente analizados estos últimos por los dos estudios anteriores. También este tercer ensayo aparece sólidamente fundamentado.

Se cierra el volumen con la presentación del ya aludido *Empédocles de Renato Laurenti*, de Francesca Alesse, que va describiendo detalladamente la estructura de dicho tratado, en la que se revisan las nuevas adquisiciones en lo referente a los dieciséis testimonios y otros tantos fragmentos, y se examinan las correlativas problemáticas y se destacan los valores de la obra de Laurenti.

Indudablemente, todos estos estudios ofrecen un análisis serio y puesto al día sobre los principales núcleos de la crítica en torno a la figura de Empédocles y constituyen, al mismo tiempo, un buen homenaje a R. Laurenti, cuya docencia rigurosamente intelectual, y transida de irónica y autoirónica serenidad, seguirá siendo para quienes lo conocieron una perenne adquisición y una apreciada herencia.

M. Díez Presa

BEORLEGUI, Carlos: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004. 895 pp.

Nos perdonará el autor si comenzamos esta reseña con la afirmación de que la publicación de la misma es motivo para felicitar en primer lugar a los lectores y lectoras de la comunidad filosófica iberoamericana, pues creemos que la publicación de esta *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* de Carlos Beorlegui, catedrático de filosofía de la Universidad de Deusto (Bilbao, España) y profesor invitado de la Universidad Centroamericana Simeón Cañas (San Salvador, El Salvador), representa el “regalo” de algo esperado y necesitado desde hace mucho tiempo; un “regalo” que se hace, después de casi doce años de documentación e investigación, tanto al público interesado en el desarrollo del pensamiento latinoamericano en general como a los estudiosos e investigadores de la filosofía latinoamericana en especial. Pero, evidentemente, justo por ser un “regalo” por el que cabe felicitar ante todo a los que lo recibimos, la publicación de esta historia de la filosofía latinoamericana hace necesario comenzar su presentación también con una palabra de agradecimiento al autor; agradecimiento que es, naturalmente, al mismo tiempo expresión de profundo reconocimiento del mérito de la labor realizada.

Pero, ¿por qué empezamos con una alabanza sin reservas de esta obra? En primer lugar por una razón elemental que viene del estado actual de los estudios historiográficos iberoamericanos en este campo, a saber, la falta de una obra que reconstruya en todas sus complejas líneas de gestación y de constitución la historia de la filosofía latinoamericana. O sea que la obra de Carlos Beorlegui representa, siguiendo la imagen del “regalo”, el obsequio que subsana una de las carencias más dolientes en nuestra historiografía al ofrecernos precisamente una reconstrucción completa de los horizontes y caminos por los que ha ido buscando el filosofar latinoamericano su configuración como tal mediante el esfuerzo constante de dar cuenta de su circunstancia histórica.

La obra de Beorlegui, si se nos permite la metáfora, describe el viaje del pensar latinoamericano hacia sí mismo y su realidad; y nos va haciendo ver, como en una “película”, el itinerario de este pensamiento, con sus a veces imbricados rumbos, desde los esfuerzos de las culturas originarias hasta la reubicación en el contexto actual de la poscolonialidad y posmodernidad. “Película” larga que no podemos contar aquí en todas sus secuencias, pero de las que cabe destacar las siguientes: la organización institucional y desarrollo de la filosofía en los tiempos de la colonia; el proceso de reajuste y modernización contextualizante de la filosofía en el marco del movimiento emancipador, tanto político como cultural; la configuración y proyección del krausismo y del positivismo;

y el desarrollo de la filosofía latinoamericana en el siglo XX; que, por razones obvias, ocupa un lugar central en la presentación del autor y donde se analizan con serenidad y profundo conocimiento de causa complejas figuras protagónicas (Vaz Ferreira, Korn, Vasconcelos, Mariátegui, Romero, García Bacca, Zea, entre muchas otras) así como las corrientes fundamentales que aglutinan esfuerzos más o menos comunes, como la filosofía de la liberación; sin olvidar el capítulo con que se cierra el libro, dedicado a planteamientos más recientes tales como la filosofía intercultural o los receptores de la posmodernidad.

Por otro lado señalaría una razón metodológica y epistémica; pues es, sin duda, un gran acierto que Carlos Beorlegui haya decidido reconstruir la historia del pensamiento filosófico latinoamericano siguiendo el criterio de lo que él llama la “filosofía americanista”, que le permite articular el inmenso material histórico en torno al hilo conductor del forjamiento de un pensar contextual en toda su variedad. Y hace honor al autor el que haya dedicado el primer capítulo de su obra a enmarcar y explicitar las razones que fundamentan su opción al estudiar las debatidas cuestiones de la identidad y del método en la filosofía latinoamericana.

Por este enfoque, que el autor mantiene con todo rigor a lo largo de su extrema obra (¡895 páginas!), su historia del pensamiento filosófico latinoamericano es realmente eso que se nos promete en el subtítulo: “una búsqueda incesante de la identidad”. Es ésta, nada más y nada menos, la apasionante aventura que se nos relata en esta historia.

Se trata, en suma, de una obra cuya necesidad se hacía sentir desde hace mucho y que ahora, con su publicación, no sólo cumple con satisfacer dicha carencia sino que, por la calidad con que lo hace, marca al mismo tiempo un hito en la investigación de la historia de las ideas en América.

Raúl Fornet-Betancourt

COROMINAS, Jordi / VICENS, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Taurus, Madrid, 2006. 917 pp.

Jordi Corominas y Joan Albert Vicens son los dos atlantes que han querido sostener juntos el esfuerzo que había de acabar en esta monumental biografía de Xavier Zubiri. El motivo de la «soledad sonora» está tomado del último curso universitario que impartió Zubiri y reaparece con glosas muy pertinentes a lo largo de estas páginas. Los autores han optado por dividir el estudio de la vida del filósofo en tres partes que prácticamente coinciden con las etapas que él mismo reconocía en su

itinerario intelectual, pero que al lector más bien se le presentan como pautadas por acontecimientos vitales. De hecho, los títulos son muy indicativos de actitudes del biografiado: "El dolor de verlo todo transformarse en problema", 1898-1931, "No hacemos sino comenzar", 1931-1945 y "Desfallecí escudriñando la realidad", 1945-1983.

La filosofía de Zubiri no está en absoluto ausente en estos capítulos. Aunque los autores advierten de que no han pretendido hacer una biografía intelectual, justo es reconocer que el trabajo cumple en parte las expectativas que puede despertar un género al que quiera llamarse así. El haber colocado la búsqueda de un «más allá del ser» en paralelismo con Heidegger, siguiendo indicaciones de Antonio González, es sumamente útil a la hora de ubicar el pensamiento de Zubiri en la filosofía del s. xx. Y tal vez fuera el fundamento para buscar nuevos paralelismos, al margen de estériles apologías y conclusiones prematuras, entre la filosofía de Zubiri y la de un autor tan poco tomista como Tomás de Aquino. Desde luego que, por nuestra parte, no podemos aceptar la afirmación de que la filosofía más propia de Zubiri haya tomado como intención programática el aislamiento de todo horizonte creacionista, si por tal se entiende la expresión de 1933 «una filosofía que no sea más que pura filosofía».

El público filosófico también agradecerá pesquisas como la que lleva a los autores a comprobar que en el curso «Filosofía primera», de 1952, Zubiri deja de reservar el concepto de sustantividad para los seres vivos y comienza a extenderlo a todas las realidades materiales. En general, el propósito de dar al lector una impresión de lo que fueron los cursos orales extrauniversitarios, sobre ser audaz, es loable. Si bien se echa de menos algún dato. Cuando en la p. 796, por ejemplo, se da la relación de biólogos tenidos en cuenta por Zubiri sorprende la ausencia de Richard Goldschmidt; tanto más cuanto que sobre su influencia sobre el filósofo ya existe algún estudio que falta, en cambio, en el caso de otros biólogos mencionados.

Pero la biografía de Zubiri pretende ser sobre todo eso, un relato de su vida. Y un relato lo más documentado posible. En tal sentido, el montante de información que maneja es muy superior al aportado por la biografía escrita en su día por Carmen Castro. Nunca antes habíamos tenido una imagen tan completa de la vida de Xavier Zubiri. Nunca se habían conocido públicamente tantos pormenores acerca de su infancia, de sus estudios y ordenación sacerdotal, de su preparación académica en Madrid y Europa, de su proceso de secularización y dispensa del celibato eclesiástico, de sus dulces días en Roma perturbados a consecuencia de la Guerra Civil, de su propia posición ante el conflicto, de las intrigas que se tejieron en torno a su destino docente concluida la contienda, de su sensibilidad hacia el sexo femenino, etc. En todo esto,

lo que el lector sabe dará la medida de lo que puede aprender acercándose a este libro. En nuestro caso particular nos complace haber visto definitivamente desautorizados dos tópicos que siempre nos parecieron notablemente insatisfactorios. El primero, que oímos más de una vez a la propia viuda del filósofo, es que Zubiri se había ordenado sacerdote siguiendo reverencialmente el deseo imperioso de su madre. El segundo aseveraba que el filósofo había abandonado su puesto en la Universidad de Barcelona por negarse a hacer un determinado saludo protocolario de significación política. Corominas y Vicens nos hacen ver, en uno y otro caso, que las cosas son más complejas.

Alguna palabra merece el equilibrado cuadro del sacerdocio de Zubiri. La abundante información en este terreno se debe sobre todo a un inteligente manejo del archivo de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, al parecer puesto enteramente a disposición de los autores. Estos dan por cierto que Zubiri se ordenó sacerdote sin ser coaccionado, y han pretendido un relato «blanco» en punto a la posible culpabilidad contraída en dicha decisión si se tienen en cuenta las circunstancias y las dificultades que se detectan posteriormente. Pero afortunadamente no ocultan datos fundamentales. De este modo, el lector, que probablemente no sabía de la misa la media sobre el Zubiri eclesiástico, puede sacar sus propias conclusiones. En algún momento, empero, parece transgredirse este equilibrio. Por ejemplo, cuando se habla de la excomunión de Zubiri como cosa hecha (p. 267), lo cual no responde a la verdad de lo sucedido como bien habían explicado los autores en páginas precedentes. En aras de puro saber biográfico hubiera sido interesante saber en qué iglesia de Madrid celebraba misa Zubiri en los primeros años veinte. No por el dato en sí, sino porque éste puede explicar otros hechos. Tampoco saben los autores que la ayuda del cardenal Vidal i Barraquer al Zubiri que buscaba poner en paz su conciencia se remonta al primer proceso eclesiástico, el de secularización. La carta de Zubiri a la Sda. Congregación del Concilio de 13-X-1933 no fue redactada en Roma ni en tal fecha, sino en Madrid, al mes siguiente y con el visto bueno del cardenal Vidal, a la sazón participante en una reunión de metropolitanos. Maroto aceptó la petición de Zubiri de adelantarle la fecha para agilizar los trámites. Este dato no es conocido por la Fundación Zubiri. Y tampoco estará de sobra aclarar de una vez que Felipe Maroto era español, de Carbonero el Mayor, provincia de Segovia.

Sobre la estancia de Zubiri en Barcelona, como profesor, cumple observar que el capítulo dedicado a ello es probablemente el que un autor que no fuera catalán no podría haber confeccionado mejor. Para ello han sido particularmente relevantes las entrevistas, una de las fuentes que los autores del libro han sabido manejar certeramente.

Pero digamos un poco más del resto del libro mirando, por ejemplo, los largos años de formación de Zubiri. Al lector le gustaría saber de un punto más de precisión algo sobre los estudios seminarísticos del biografiado. Por ejemplo, para deshacer la aparente contradicción sobre la disciplina de los seminaristas internos que se acusa en las pp. 63-64. Respecto a la carta en la que Zubiri pide una beca a la Junta para la Ampliación de Estudios el 5 de abril de 1921, podemos decir con tranquilidad que el profesor de psicología en Berlín al que deseaba escuchar era Stumpf, nombre perfectamente legible en la carta pese a lo afirmado en la p. 723. Por su parte, la dificultad de recrear algo de los estudios de Xavier en la Facultad de Ciencias de Madrid hace que el recurso al diálogo simulado, frecuente a lo largo de todo el libro, resulte aquí un poco forzado. Así, en la conversación con Rey Pastor. Es esta recreación de diálogos en el libro la que, por un lado, dota de agilidad a la lectura, y por otro plantea a veces la duda sobre dónde se halla el límite entre la realidad histórica y la realidad novelada. Lo mismo cabe decir de las alusiones a sentimientos personales. Cuando mucho más adelante se dice, a guisa de ejemplo, que Zubiri «se queda descorazonado» (p. 635) ante la expulsión de Aranguren, Tierno Galván y García Calvo de sus cátedras, ¿es verosímil en alguien que vivía al margen de la universidad española?

Otro día hablaremos sobre la estancia de Zubiri en Alemania, inclusive los méritos y carencias que advertimos en los capítulos dedicados por Corominas y Vicens a este tema. Por hoy nos conformamos con corregir urgentemente dos datos que no conciernen directamente a Zubiri, pero sí a filósofos citados a propósito de dicha estancia.

En primer lugar, Edith Stein no se hizo carmelita descalza en 1935 —como se lee en la p. 197—, sino en 1933, con la toma de hábito y primeros votos en 1934 (los definitivos en 1938). No nos cabe ninguna duda de que Zubiri saludó a Edith Stein. Lo que siempre decía al evocar aquel instante es que «era muy menudita», tal como nos lo contó Carmen Castro en una de las conversaciones que tuvimos con ella. Pero lo que ya no resulta tan claro es cuándo se produjo este encuentro. Si se sigue la *Biografía* escrita por Carmen se piensa en el 14 de julio de 1929, que es la fecha al parecer abonada por los autores del libro (homenaje a Husserl por su jubilación). Sin embargo, en el epistolario de Edith Stein no hay ni rastro de que haya estado en Friburgo en tal fecha. Antes bien, en una carta del 11 de julio anuncia que comenzará sus vacaciones —era docente de literatura— el día 15 viajando directamente a Würzburg. En cambio, sabemos con completa seguridad que Stein había estado el 8 de abril en Friburgo. Es decir, el día del 70 cumpleaños de Edmund Husserl (no 80 cumpleaños, como se yerra en la p. 208). Casi no quedan dudas de que el efímero encuentro con Zubiri tuvo lugar ese día.

En segundo lugar, Juan David García Bacca nunca obtuvo un doctorado oficial en teología, y menos en Lovaina, contra lo dicho en la p. 213. Es cierto que estuvo unos meses en dicha Universidad, pero en 1930 y por intereses filosóficos. Desde primeros de mayo a primeros de agosto de 1929 transcurrió su tercera y última estancia en Múnich. Así, pues, aunque también fue alumno de Sommerfeld, es cierto que Zubiri no llegó a coincidir en Múnich con el que entonces era el claretiano P. David García.

Más adelante en la vida de Zubiri se alude, durante la estancia en París, a la conversión de García Morente en 1937. Éste había sido relevado de su cargo de decano de la Facultad de Filosofía de Madrid el 29 de agosto –no de septiembre– de 1936. Los autores sugieren que la decisión de Morente de retirarse a la abadía benedictina de Ligugé puede haber estado influenciada por Zubiri, por entonces en vías de hacerse oblato benedictino. Es un apunte interesante y novedoso, apoyado epistolarmente. No es inconcuso, pero tampoco incompatible con el hecho de que Morente no cite a Zubiri cuando habla de esta decisión en «El hecho extraordinario» y sí a un sacerdote conocido que podía ponerle en contacto con dicha abadía.

En torno a la vida de los Zubiri en el Madrid de la posguerra siempre cabe ampliar las pinceladas «costumbristas» espolvoreando algunas anécdotas alejadas de la gran política, pero tan reales como la vida misma. Poco se nos da que Carmen Castro se hallara indispuesta en la habitación del Hotel Roma el día en que a Zubiri le anuncian que Laín Entralgo quiere conocerlo; pero contribuiría a sazonar el relato con las incidencias de lo cotidiano. Y ya que se habla de la afición de Zubiri por las novelas de Agatha Christie es oportuno dejar caer el nombre de Pilar Mañeru, conocida de Carmen y Xavier, con quien él intercambiaba este tipo de literatura de cordel; esta señora atendía una tienda de regalos frecuentada por el matrimonio Zubiri. Que la bofetada de *Gilda* fue comentada en amistosa tertulia por los Zubiri, los Uría, los Cifuentes... eso está documentado. Todo esto es modesto y casero, pero más importante aquí que saber si la escuela católica estaba más privilegiada o menos durante la gestión de Ruiz-Giménez. Mas ya que a los autores les ha interesado buscar algún tipo de posicionamiento político, durante la época de la República y durante el franquismo, de un personaje tan poco proclive a la política como Zubiri, podían haberse resaltado dos detalles sobre su visión de la nación. El primero es que no es cierto que mencione una única vez a España. Sólo en *Naturaleza, Historia, Dios* la palabra España aparece como mínimo dos veces (en las pp. 240 y 245 según paginación de la quinta edición). El segundo es que cuando Zubiri habla del español se refiere siempre a la lengua que es hoy oficial en todas las comunidades autónomas que conforman el Estado español.

¿No cabe ver aquí una implícita visión política de lo nacional en un vasco que nunca dejó de celebrar que llegaba a «el país» cuando divisaba las onduladas colinas de Guipúzcoa?

Nuestras observaciones son amistosas y sólo quieren reflejar un puñado de recuerdos que ha evocado la lectura undonosa de esta hermosa biografía. Ella es también la primera en la que conocemos de verdad al Zubiri del epistolario y de muchas fotografías hasta hoy ocultas. Las condiciones de una reseña aconsejan no extendernos en su comentario. Reconocer, en fin, el mérito a la dilatada labor de investigación que han realizado Jordi Corominas y Joan Albert Vicens no anda reñido con recordar dos ayudas de las que se han lucrado: la de la Fundación Xavier Zubiri y la de su director, Diego Gracia, que ha puesto a su servicio su inédita *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*. Nuestra convicción es que el pensamiento filosófico difícilmente puede escindirse del filósofo que lo piensa, aunque sólo fuera en lo aparentemente marginal. ¿Es una casualidad que Zubiri ponga el ejemplo de un hombre que se tira de un quinto piso cuando habla del suicidio? ¿O no refleja más bien la posibilidad real de hacerlo desde su propio domicilio? La biografía de Corominas-Vicens puede contribuir a promover el conocimiento de la filosofía de Xavier Zubiri; aunque, tal vez, el secreto último del engranaje entre la filosofía y la vida ni siquiera le era presente al propio biografiado. Ante el noble propósito de comprender ese engranaje, el bastón de la fe de erratas, imprescindible a efectos de edición, puede llegar opinadamente a servir sólo para dar palos de ciego.

José Luis Caballero Bono

FERREIRO, Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset*. Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005. 290 pp.

Acabamos de celebrar otra de las muchas efemérides que suelen bombardearnos: los cincuenta años de la muerte de José Ortega y Gasset. A decir verdad, el evento ha pasado, salvo excepciones, tanto en los círculos académicos como intelectuales, inadvertido. En cambio, y a pesar de todo, la batalla, más que perdida, la tiene ganada el autor de *La rebelión de las masas*; y ello por dos razones: la primera, porque hoy la situación internacional, planetaria y, no digamos ya, nacional, le sonrían: le hacen un guiño de complicidad por su radical olfato filosófico, puesto que ya advirtió lo que nosotros, ahora, estamos heredando; la segunda estriba en la orientación y el sentido que las nuevas generaciones están impulsando a la filosofía de Ortega. Sin lugar a dudas, una componente de esas generaciones, las responsables de la futura her-

menéutica orteguiana, esto es, aquella que tendrá que predominar en buena parte del siglo XXI, es la autora del libro, Isabel Ferreiro.

Su libro, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, podría resumirse en el intento de mostrar un concepto de Ortega, a saber, los usos (la perspectiva social de la vida humana), pero de forma orteguiana, es decir, interconectándolos con el resto de conceptos que estructuran su constructo filosófico. Y aquí está lo novedoso y, a su vez, lo apasionante del libro, puesto que dejando de lado antiguas, estériles y resentidas batallas, Isabel Ferreiro nos presenta a Ortega en “uno”, en bloque, presentándolo como lo que era: un verdadero maestro que se ha convertido en un clásico.

El libro parte de dos presupuestos fundamentales para entender la filosofía orteguiana en su conjunto. En primer lugar, y “siguiendo fielmente la palabra de Ortega” (pág. 17), se establece que para tratar “lo social”, antes debe acudir a la fundamentación metafísica de la vida humana, piedra angular de toda la filosofía del pensador español. Con ello se establece una distancia nada desdeñable por el modo de enfocar las cuestiones sociales por parte de los sociólogos y cómo, por su parte, las analiza Ortega. Éste lleva a cabo una metafísica del plano social, fundamentándolo en un espacio, en principio, ajeno a él, lo que llamamos *vida primaria*. Ortega, como en todos los planos de realidad que trató, se dirige a lo que él cree que es la raíz filosófica, el motor que hace funcionar todo el engranaje humano y no es otro que la vida de cada cual. Así pues, una de las dimensiones de la vida es la perspectiva social que se da de forma ineludible con aquélla, teniendo, ante sí, una sociología, la orteguiana, que pretende “construir una sociología metafísica” (pág. 24). El acontecer social, pues, lo abordará Ortega desde la vida humana, y no, como establece Durkheim, desde el mismo plano social, dejándose el momento individual en el tintero –la analogía entre los dos pensadores está presente en gran parte del libro.

En segundo lugar, la autora hace recaer la atención en un concepto con unas virtualidades excepcionales, que todavía están por explorar, como es el de *integración*. Ortega como pensador de lo diáfano –de lo claro, de la ante-filosofía que expresará en *¿Qué es filosofía?*, de aquello que no vemos porque nos configura y nos hace ser– enfoca los problemas vitales que realmente nos pasan; y en la vida estamos expuestos a una cadena de riesgos, de factores que se dan al mismo tiempo, y cómo ese cúmulo de variables a las que tengo que hacer frente, se convierten en posibilidades que irán dando forma a mi proyecto vital alimentado desde mi vocación.

A medida que avanza la argumentación se va allanando el terreno para abordar las “notas esenciales –dice Ferreiro– que determinen lo social” (pág. 110), a partir de conceptos como el de “noble”, la relación

con los otros, lo que Ortega llama “nostridad”, la “transmigración” hacia el otro que yo... para deshacer ciertos malentendidos bastante arraigados en la exégesis orteguiana, en relación a la escisión entre vida individual y vida colectiva. Las notas características de lo social son los *usos* ya que la sociedad es un conjunto de individuos junto a un sistema efectivo de vigencia; este sistema son los usos. Su finalidad no es otra que garantizar la convivencia y estabilidad social para que cada cual pueda desarrollar su proyecto de vida. Es evidente que los usos, que tienen dimensión social, están al servicio de la vida individual, pero para que ésta esté segura necesita de la dimensión social, hecho que muchos intérpretes no han sabido ver en Ortega, y la autora lo muestra detalladamente a lo largo del libro. Los usos tienen unas características muy concretas que son analizadas: perdurabilidad, vigencia, poder coactivo, impersonalidad o automaticidad. No obstante, la cuestión fundamental es: ¿cómo surgen los usos? ¿Por vía espontánea de la sociedad? ¿Tiene algo que ver en la creación de los mismos la dialéctica “minoría-masa”, “ejemplaridad-docilidad”? En esta última cuestión está la clave, puesto que para Ortega la acción recíproca, conjunta, de masa y minoría selecta constituye el hecho básico de toda sociedad y su posterior evolución en un sentido u otro. Por ello el noble, la personificación de la minoría, es aquel que concibe el acto de vivir como una tarea, como algo que se hace hacia delante; aquel que no confía en las herencias recibidas; más bien prefiere él mismo constituir los principios que regirán la sociedad, y que, por tanto, la masa asumirá. El noble se enfrenta a “su” vida como el explorador que se adentra en tierra por habitar, esto es, con un anhelo de conquista que se traduce, a su vez, en amor y esperanza. No podemos pensar que la masa es lo malo, aquello a extirpar. Todo lo contrario. La grandeza de la filosofía orteguiana está en que “integra los distintos lados que toda realidad comporta” (pág. 255). Puesto que la masa es un componente más de la realidad junto a la minoría, aquélla tendrá una función tan legítima y digna como la minoría, debido a que los postulados de ésta pueden ser rechazados al mismo tiempo que aceptados. Como en la metafísica de Ortega se afirma que la vida es convivencia, mi vida individual aparecerá junto a la masa de forma necesaria. Este es, sin distinción, el itinerario de todo proceso histórico, que se verá reforzado por el uso fuerte por excelencia: el Derecho.

Hasta aquí se han señalado únicamente unos trazos. Para caer en la cuenta de la amplitud y de la importancia de lo tratado, tiene que hacer el *lector* su entrada a escena. Ante una filosofía del *faciendum*, del ir “haciéndose”, como es la orteguiana, se requiere una posición clara, exigente y responsable consigo mismo y con en el mundo en su derredor, esto es, con la circunstancia. La actualidad exige un compromiso claro para hacer frente a toda la problemática actual. Nuestro proyecto

se sitúa y adquiere sentido a partir de esta premisa; sólo así estaremos a la altura de los tiempos, que tanto le gustaba proferir a Ortega. El libro de Isabel Ferreira incita a esta empresa ilusionante, porque todavía queda margen histórico y vital para ello; ahí es nada. Con ello ya queda justificado el libro. No esperemos soluciones ni recetarios, pero sí indicaciones de por dónde debe encauzarse la reflexión y la acción humana. En suma, sólo nos queda añadir que el lector disfrute de la seriedad de lo escrito y agradecerle a la autora el esfuerzo realizado a partir de largos años de investigación. ¡Que siga la exégesis orteguiana del futuro!

José Miguel Martínez Castelló

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso: *Estética Musical*. Rivera Editores, Valencia 2005. 392 pp.

Muchas reflexiones ha suscitado la música en épocas pasadas y en la más reciente actualidad. Eminentes filósofos han disertado acerca de cuestiones musicales. Algunos han tratado la música con fines explícitamente educativos, como es el caso de los pitagóricos, o de Platón, Aristóteles o San Agustín. Otros han tratado el arte musical con una profundidad espiritual tan enriquecedora –caso de Hegel, Schopenhauer o Herbart–o con una autoridad crítica tan influyente, como la de Kant, cuyo conocimiento y comentario han de ser sumamente ilustrativos para cualquier educador.

Otros autores, como Lipps, Müller-Freinfels, Lalo o Riemann, han esgrimido presupuestos o conclusiones de algunas de las estéticas musicales modernas que han pesado, decisivamente, en la valoración de la música y en la transformación de la musicología en una ciencia moderna. Estos autores, entre otros, han situado los aspectos psicológicos y sociológicos en el primer plano del interés intelectual por la música. Asimismo, algunos pensadores inquietos han realizado grandes esfuerzos para calibrar las capacidades específicamente musicales y sus correlaciones con otros factores de la actividad humana en general: de la psicoacústica de Helmholtz y Stumpf, a los tests de Seashore, Farnsworth o Drake.

La reflexión filosófica sobre la música presenta dos características que se complementan con un polar intercambio de insatisfacciones radicales. En un extremo encontramos cómo algunos teóricos realizan grandes esfuerzos para ofrecernos un amplio acopio de términos abstractos; palabras que, frecuentemente, suenan huecas, aunque intentan sintetizar la esencia de la música. Pero estos conceptos suelen quedar indeterminados, porque precisamente la esencia de este arte –el más abstracto e inmaterial de todos, pero el más rico en conexiones vivenciales– ofrece

resistencia para ser definida.

El otro polo se configura por el optimismo inmediato que provoca la vivencia íntima del fenómeno musical. Optimismo que, en principio, le hace parecer más descriptible y comunicable de lo que realmente resulta ser en el momento de plasmarlo en conceptos intelectuales, sobre todo si añadimos las dificultades técnicas y prácticas que suponen un mediano dominio del arte musical, con la consiguiente frustración que suele seguir a los intentos de conseguir unos términos filosóficos aceptables y satisfactorios para el diálogo.

Por otro lado, son muchas las adscripciones de entendidos espontáneos, no iniciados en la técnica musical ni tampoco en la filosófica, que juzgan sobre música y músicos creando un lenguaje que puede tener cierto mérito literario, pero que resulta ajeno a la filosofía y a la música.

He podido comprobar, al leer a Karl Jaspers, que en el campo de la filosofía se da algo similar al caso musical indicado. Sin la exigencia de estudio, adiestramiento ni método, casi todo el mundo se tiene por competente en materia de cosas filosóficas: «frente a la filosofía se pretende poder, sin más, intervenir en ella y hablar de ella»¹.

Este no es el caso del profesor López Quintás. En su doble condición de filósofo y músico, Alfonso López Quintás aborda el libro *Estética Musical*, texto que recomiendo con vehemencia por todo y para todos.

«El propósito de este libro es mostrar el sorprendente poder formativo que alberga la experiencia musical cuando la vivimos de forma creativa, como un modo de encuentro con las obras, los autores, los estilos, las épocas...», nos dice el autor en la introducción de esta obra. Con un alto contenido intelectual y espiritual, pero con una literatura clara y precisa, el profesor López Quintás nos conduce a través de veintiséis capítulos, que configuran las cinco partes principales que otorgan la estructura final del libro que nos ocupa.

Mucho ha reflexionado Alfonso López Quintás sobre arte, formación y experiencia estética. *La formación por el arte y la literatura, Inteligencia creativa, El poder transfigurador del arte, La experiencia estética y su poder formativo...* son algunos de sus numerosos trabajos de lectura obligada para quienes estén interesados en conocer su pensamiento, y en profundizar en una visión personal y clarificadora del concepto del arte, y de su poder de formación y transformación del ser humano de forma integral.

Con *Estética Musical*, el autor focaliza su pensamiento en dos tareas complementarias: «exponer las bases de una Estética musical y descubrir el poder formativo de la música». Porque no debemos obviar que con

¹ JASPERS, K.: *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1973, p. 8.

frecuencia localizamos en la calle (auténtica *ágora* de nuestros días, gracias o a pesar de los *mass-media*) la negativa a considerar útil o conveniente una atención adecuada a la educación musical dentro de la formación general de los ciudadanos. Y sorprende que quienes niegan la virtud formativa de la música generalmente se des-entienden de la teoría de dicho arte y carecen de vivencias ejemplarizantes, únicas vías que autorizarían ese saber que Grecia colocó en la raíz de nuestra cultura. Pues como Hegel certifica, la música «era una de las materias principales en la enseñanza griega y en la educación de los griegos en general».²

De las *Ideas básicas de Estética* habla el profesor López Quintás en la primera parte de este libro estableciendo, por un lado, el poder formativo de esta experiencia, su relación con la ética, el alcance de la misma y sus categorías y, por otro, de la génesis de la belleza, sus enigmas y sus cánones. En la experiencia musical, en el arte de la composición y de la interpretación, y en el carácter abierto y relacional que posee toda obra musical, profundiza el autor en la segunda parte, titulada *El enigma de la Música. La Música y sus recursos expresivos*, tercera parte de este libro, nos desvela algunos de los elementos principales de este arte: sonido, timbre, ritmo y forma. En la cuarta parte, *El poder formativo de la Música*, el autor se detiene en la capacidad creativa y pedagógica que este arte posee, y en las verdaderas y profundas dimensiones que la experiencia musical puede aportar. Con *La Ópera y su significación humanística*, quinta y última parte del libro, finaliza el profesor López Quintás este texto de *Estética Musical*. Sobre el mito de Don Juan a través de los textos de Tirso de Molina, Zorrilla y Daponte, y el verdadero y auténtico amor en *La flauta mágica* de Mozart y en el *Tannhäuser* de Wagner, Alfonso López Quintás nos sumerge en un mundo que muchos creían sólo destinado para profesionales, pero que la maestría de la pluma *lopezquintasiana* nos abre en un maravilloso abanico donde tienen cabida muchos más.

Estética Musical cubre una desafortunada laguna existente en la necesidad de encontrar un texto apropiado para alumnos y profesores de Conservatorios de Grado Medio y Superior, para alumnos y profesores de Facultades que imparten la Licenciatura de Historia del Arte o de Historia y Ciencias de la Música, y para melómanos de corazón que quieran adentrarse en el apasionante mundo de la música desde el amplio y verdadero contenido que este arte posee.

El pensamiento *lopezquintasiano* de la filosofía relacional nos invita, a través del libro *Estética Musical*, a adentrarnos en la arquitectura musical de un precioso edificio que una vez visitado no olvidaremos jamás

² HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, I. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1977, p. 189.

y, seguro, retornaremos a él. *Estética musical* nos da pautas metafóricas para comprender mejor las obras musicales de calidad como si de un edificio arquitectónico se tratase. Un amplio y funcional *hall* o introducción para y, seguidamente, introducimos en la estancia principal, donde todo lo fundamental es expuesto, pudiéndose aquí divisar la obra entera. Después, un práctico y amplio distribuidor nos dirige a las diferentes, pero relacionadas estancias, equivalentes a los desarrollos o distintos planteamientos que la obra nos muestra comunicados, entre sí, por pequeños pasillos a modo de episodios o puentes hasta regresar y recordar, con júbilo, su génesis con carácter y espíritu reexpositivo.

Si con unanimidad denominamos a J.S.Bach como el gran arquitecto de la música y, además, maestro de maestros, Alfonso López Quintás, en *Estética Musical*, se nos manifiesta como un perfecto arquitecto literario quien, además, consigue elaborar un verdadero planteamiento pedagógico de su singular y revelador pensamiento filosófico musical.

Esther Sestelo Longueira
Conservatorio Profesional de Música «El Espinillo»
(Madrid)

DOMINGO MORATALLA, Agustín: *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*. Editorial Desclee de Brower, Bilbao, 2006, 187 páginas

Abrir un libro constituye uno de los hechos más interesantes y curiosos de los que podemos experimentar en la vida. Tras este hecho podemos llevarnos una decepción enorme ante la estructura y sentido de aquello que leemos; pero, por suerte, son más las ocasiones con las que nos entusiasmos, dando paso a una lectura voraz, reflexiva y enriquecedora. A este de entusiasmo conduce este nuevo libro del profesor Domingo, *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*. Después de sus valiosos trabajos sobre la *Ética del voluntariado* y las relaciones entre *Calidad educativa y Justicia social*, con esta pionera investigación construye una ética aplicada de la vida familiar.

El libro plantea la necesidad y urgencia de una ética de la familia basada en la comunicación, el reconocimiento y la esperanza. El autor concibe la familia como espacio y realidad moral y por eso de ella caben argumentos, reflexiones y valores razonables. La vida familiar nos constituye, nos hace ser nosotros mismos y nos proyecta en espacios de reconocimiento compartido. Aparece sí una ética de la vida familiar, es decir, una reflexión articulada y sistemática en torno a la familia, alejada de clichés tan utilizados en la actualidad como los de conservadurismo

o progresismo; y todo ello desde una perspectiva esperanzadora que se funda en su capacidad para el cuidado, para la atención de los más vulnerables y para empujar iniciativas comunitarias de responsabilidad, justicia social y entusiasmo comunitario.

El libro tiene seis capítulos, el primero comienza recordando que la familia ha estado ausente en la tradición filosófica. Una vez insertada la realidad familiar en la tradición filosófica, inicia el desarrollo de todas sus virtualidades porque nos conduce, esencialmente, a la responsabilidad, puesto que es el espacio en el cual mi mundo es el “mundo-con-los-otros, un mundo con otros como yo... se trata de un mundo donde se mantiene el existir mismo de cada persona como alteridad...” (pág. 23). Lo importante aquí es que en la familia no sólo exigimos cuentas o reclamamos derechos, sino que aprendemos y nos entrenamos a rendir cuentas, a dar cuenta y razón de lo que hacemos; en la familia nos entrenamos para la responsabilidad y la justicia. La discusión entre derechos y deberes está equilibrada en el seno de la familia. Estamos, pues, ante una ética aplicada porque extrae valoraciones y actitudes morales para con el vivir humano.

Tras presentar el debate sobre la naturaleza institucional, social y organizativa de la vida familiar, aclara que la constitución de una ética de la vida familiar no puede reducirse a la agregación de individuos o al contrato matrimonial. La vida familiar es mucho más que la vida de una institución o de una organización, es la vida de una comunidad que sobrepasa cualquier código moral. La ética de la vida familiar no puede ser nunca de mínimos porque el amor funda una alianza de personas en la que se alimentan los valores y las virtudes cívicas. La familia implica un equilibrio, una integración, tan importante en la filosofía orteguiana, entre moralidad y solidaridad. En palabras del autor, “un nuevo orden moral y afectivo que no está basado en la hipocresía sino en la sinceridad, la autenticidad de los proyectos de vida y la voluntad personal de reinventar diariamente la comunidad de la vida familiar” (pág. 53).

El tercer capítulo, el de mayor enjundia y profundidad filosófica, presenta el elemento focal de la vida familiar: el amor. La familia es la primera escuela del amor que enseña a pensar no sólo en el “mi”, sino en lo “otro que yo”. Una ética de esta naturaleza tiene que plantearse a partir de la relación ineludible entre amor y justicia (son curiosos los momentos de afinidad temática que presenta la primera Encíclica de Benedicto XVI con ciertos pasajes del libro). Es necesario integrar las dimensiones de la equidad –perspectiva de la justicia– con la superabundancia, la manifestación de la caridad o de la gracia –perspectiva del amor y de la donación que nacen de la alianza interpersonal. Así pues, la familia es una institución, un espacio que lleva el amor a la sociedad, lo civiliza a partir de principios de justicia y solidaridad. Por ello será in-

dispensable para toda organización de cualquier comunidad social y política. Estamos, pues, ante las bases de lo que Juan Pablo II bautizó como civilización del amor en su Carta a las familias de 1994, en la cual se concibe la libertad como entrega y altruismo.

En el capítulo cuarto se abordan los diferentes desafíos éticos que tiene ante sí la vida familiar por la revolución de la información: internet, publicidad, ocio, drogas, etc... El autor constata cómo educadores, padres y agentes sociales han llevado a cabo una dejación de funciones ante las diferentes variables que se le presentan a la vida familiar. Para hacer frente a la complejidad de estos desafíos plantea que la ética debe contar con dos elementos: el imperativo del cuidado, la normalización de la disciplina y la pedagogía del perdón.

El capítulo quinto comienza con la advertencia de no concebir las familias como algo cerrado, puesto que en ellas se descubre la reciprocidad, la donación y la apertura hacia el otro. La familia es un ámbito donde la libertad se hace real porque “descubrimos que no somos únicos en el mundo, que nuestra identidad aparece en relaciones de mutualidad y reciprocidad” (pág. 126). Esta ética reclama una antropología personalista y comunitaria. Al final del capítulo se muestra cómo las condiciones del capitalismo moderno no han favorecido el desarrollo de la familia en la medida en que se concibe a las personas como simples variables de cálculo, considerada tan sólo como unidad de consumo.

El último capítulo representa un claro estirón de orejas a la clase política por su concepción de la familia. Pero, ¡cuidado!, no es una crítica desde la torre de marfil de los universitarios, sino desde su experiencia política como Director General de la Familia, Menor y Adopción de la Generalidad Valenciana. Advierte que los políticos sólo se muevan con el tiempo que marcan los “*relojes electorales*” (pág. 150). La familia no es, como creen los políticos, una mera asociación de convivencia, sino que detrás de la familia existe un conjunto de modelos de responsabilidad personal para la vida pública. En otras palabras: es una inversión en la construcción de sociedades justas y solidarias a largo plazo, y no una inversión que esté sujeta a las alternancias políticas.

El libro y su autor son una prueba de que hoy en día, entre tanta mediocridad política y social, todavía es posible plantear con altura de miras una renovación de la sociedad civil en claves de responsabilidad y excelencia. Esa es la función de la filosofía y de los que quieran ser verdaderos educadores: adentrarse en la realidad, descubrir sus posibilidades, apropiarse de las mejores y ofrecerlas para la formación de una sociedad más libre.

José Miguel Martínez Castelló
Profesor Investigador. Universidad de Valencia

ROMERO, José Manuel: *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Síntesis, Madrid, 2006. 304 pp.

En un horizonte socio-histórico como el nuestro, ¿tiene sentido un tipo de trabajo intelectual calificable como *hermenéutica dialéctica*? La obra que presentamos es una espléndida y clarificadora respuesta al interrogante. Y una original aportación en un campo casi inexplorado todavía y sobre el que el presente estudio, denso, profundo y especializado, no deja de proyectar su buena dosis de luz dentro del contexto socio-cultural y lingüístico de hoy. Tomando como guías unos nombres concretos, comienza diciendo nuestro autor cómo «una mirada atenta puede detectar síntomas de un renovado interés por conocer, debatir y apropiarse productivamente las propuestas teóricas de los autores que integran esa tradición plural e internamente conflictiva agrupada bajo la rúbrica de marxismo occidental» (p. 7). Tales autores son, concretamente, W. Benjamin, T.W. Adorno y E. Jameson, minuciosa y críticamente analizados por ese orden y en respectivos capítulos por el profesor Romero. Hay, sí, claras diferencias entre ellos; pero comparten sus respectivos modelos de hermenéutica lo que bien puede denominarse un mismo «paradigma», ya que «su trabajo teórico es concebido como un *desciframiento* —el subrayado es nuestro— de la esfera de la producción cultural en sentido amplio, con objeto de comprender las transformaciones que definen el propio presente» (p. 291).

Aunque de modos diversos, la interpretación de tales productos culturales, por parte de dichos autores, aspira a explicitar las tendencias progresivas, utópicas, presentes en la dimensión cultural, iluminando así el espacio social como *heterogeneidad no clausurada*. Ese aludido *desciframiento* de la multiplicidad de tendencias histórico-políticas emergentes en la dimensión cultural, así como esa *iluminación* de la negatividad de un presente presuntamente clausurado y esa *interpretación* de las signaturas relevantes de la época actual en lo radicalmente singular «a través del más estrecho contexto dialéctico con el objeto», que diría Adorno: todo eso es lo que permite atribuir a los mencionados autores el alumbramiento de un camino hacia esa denominable «hermenéutica dialéctica»: una hermenéutica radicalmente histórica, que pretende impulsar ese poder secreto pero apertural del horizonte de posibilidades inherentes a las tendencias rastreables en el mundo circundante cultural y material existente y que apuntan trascendentemente a una *novedad histórica* no alumbrada todavía, pero sí alumbrable.

A partir, pues, de la producción teórica de dichos tres autores, va explicitando Romero un modelo de interpretación del mundo cultural circundante que supera, por una parte, el clausurado horizonte y el deficiente carácter crítico de las *dialécticas* hegeliana y marxiana y que

supera, por otra, las respectivas *hermenéuticas* de Heidegger y de Gadamer, también —aunque de otra manera— clausuradas en sí mismas. Y así es cómo la obra de Romero abre horizontes de largo alcance, ya que su objetivo aparece ligado a un «interés filosófico específico»: la objetivación de un esfuerzo de explicitación de un modelo de trabajo teórico orientado todo él y sin reservas hacia lo *histórico-fáctico concreto* y que puede tematizarse como modelo de hermenéutica con caracteres propios (cf. p. 8), es decir, como «hermenéutica dialéctica». Lo que se persigue, pues, aquí es, como queda ya insinuado, un *desciframiento teórico de lo singular*, iluminando así el espacio socio-histórico como «heterogeneidad no clausurada».

Una sumaria descripción de las *dialécticas* hegeliana y marxiana y de las *hermenéuticas* heideggeriana y gadameriana nos permitirá comprender mejor esa denominada *hermenéutica dialéctica*. En efecto, Hegel está, sí, guiado por la idea de que en lo efectivamente real lo particular es universal, ya que «cada uno de los momentos» del concepto es «el todo que el concepto es». Que es lo que, por su parte, afirmará Marx, pero abandonando las aspiraciones ontológicas de Hegel, con lo que la dialéctica marxiana viene a convertirse en un método radicalmente histórico. Sí, también el análisis de Marx pretende medir lo singular y lo universal, pero entendiendo lo universal, no como la hegeliana hipostasiada totalidad espiritual de la Razón, sino como la totalidad antagonica de la sociedad frustrada o «sociedad de clases». Ni la dialéctica hegeliana ni la marxiana aportan, pues, solución al problema que aquí se pretende resolver. En efecto, en esa primacía hegeliana de lo universal como totalidad espiritual, cada realidad singular está condenada ya a ser la mera expresión y simple fenómeno de la esencia interior de ese todo metafísico, lo cual se traduce en una concepción del *presente* como algo *homogéneo* caracterizado por la manifestación de una esencia única. Y en la dialéctica marxiana, el análisis de lo concreto se caracteriza también por una limitación fundamental, ya que tal análisis de la «célula económica de la sociedad burguesa, a saber, de la mercancía», no se ocupa de las *mercancías concretas*, sino de la *categoría social de mercancía*.

Posteriormente, ya adentrado el siglo XX y en ámbito de la filosofía académica, cabe, sí, destacar, como corriente teórica hacia lo concreto, la llamada de la fenomenología husserliana a ocuparse de las «cosas mismas» como punto de inflexión para la filosofía posterior. Pero también aquí el nivel de abstracción en que se mantendrá tal llamada no parece haber satisfecho, por ejemplo, a un Heidegger, quien se siente llevado a radicalizar su dirección hacia lo *fáctico* como ámbito apropiado de una *hermenéutica* de la vida, entendida como tarea filosófica fundamental. Tal hermenéutica de la facticidad queda plasmada en su *Ser y*

tiempo, pero sólo en la forma de propedéutica respecto a una adecuada formulación de la pregunta por el sentido del ser. Dentro de este ámbito filosófico, y más o menos influenciado por Heidegger, ha destacado también H.-G. Gadamer con su hermenéutica, concebida como teoría de las condiciones de posibilidad de la comprensión y desciframiento, no sólo de los textos transmitidos por la tradición, sino de las realidades significativas accesibles a la experiencia en general. Gadamer consagró la interpretación y la comprensión como constituyentes esenciales de la experiencia humana, íntegramente mediada por lo lingüístico, otorgando así a la *hermenéutica* un alcance filosófico excepcional. Pero esa pretensión universal de su hermenéutica ha sido cuestionada también por su tendencia a una ontología del lenguaje, de la comprensión y de la tradición.

Pues bien, según Romero, solamente Benjamin, Adorno, y Jameson vienen a ser los «autores clave» para afrontar la tarea de una *hermenéutica* con características propias y con un consistente sustrato teórico; solamente ellos se han dedicado más fructíferamente y con más poderoso influjo al análisis y crítica de la cultura y del arte. A partir de ellos se elabora por nuestro autor una *hermenéutica* que toma como objeto los *fragmentos* de la vida social y cultural, *descifrando* en ellos unos elementos relevantes para la comprensión crítica de las transformaciones del presente o para «descifrar en las figuras del espíritu objetivo el jeroglífico que es la propia época» (p. 13). Será menester subrayar que, aquí, el fragmento o fragmentos no son subsumidos ni identificados violentamente con lo universal en el proceso interpretativo; son afrontados como «*fragmentos* que, pese a todo, contienen el todo», en expresión de Benjamin.

Define Romero la *hermenéutica* de Benjamin, Adorno y Jameson como «no-intencional», no porque los productos objeto de interpretación no sean intencionales —que evidentemente lo son—, sino porque en el ámbito en el que viene tematizado y *descifrado* su sentido —fundamentalmente político tal sentido en dichos autores— no corresponde al de la intención de su producción. Es decir, no deben entenderse tales productos como textos producidos para transmitir o comunicar tal sentido. Dentro de este contexto, la idea que orienta el estudio de Romero es que cabe explicitar en los referidos autores una serie de elementos que resultan ser «relevantes aportaciones de cara a pensar la posibilidad de un modo de hermenéutica dialéctica, cuyas virtualidades teóricas y prácticas deben ser objeto de reflexión» (p. 16).

No creo, después de todo lo expuesto, se atreva ya nadie a calificar de históricamente determinística tal hermenéutica dialéctica. Lo sería dentro de las ya descartadas concepciones hegeliana y marxiana. Es cierto que la historia pasada *pesa* sobre la historia futura, condicionán-

dola; pero no determinándola, ya que ésta sigue siempre abierta y hasta impredecible. Lo cual no significa un futuro cualquiera equiparable o conceptualmente posible, ya que —y no es ello menos cierto— el conjunto de estados antecedentes permite concretar qué estados subsecuentes pueden descartarse y cuáles son más probables. No hay, pues, por qué hablar de *determinismo*. Cabalmente, esa dependencia de los futuros posibles de unos eventos del pasado, junto con la afirmación de que tal cadena de eventos pasados pudo ser distinta de como lo fue —posibles cambios en dicha cadena hubieran podido influir en la secuencia histórica posterior— permite unas interpretaciones tan alejadas del *determinismo* como de la absoluta *indeterminación*. Cabalmente, si los eventos históricos demandan explicación e interpretación, es porque no todos tienen la misma probabilidad de acontecimiento. Como muy bien dice, a este propósito, J. Wagensber, en su excelente libro *La rebelión de las formas* (Tusquets, Barcelona, 2004, p. 103), si en el mundo todo fuera «equiparable», no habría nada que interpretar ni comprender; sólo cuando hay una «ruptura de equiprobabilidad» se despierta en el hombre el deseo de conocer, de interpretar, de entender.

Consta la obra de Romero de tres capítulos. Se ocupa el primero de la producción teórica del último Benjamin, apasionado desde siempre por la posibilidad de hacer *filosofía* a partir de los *fragmentos* y los despojos del mundo histórico y a cuyo proyecto teórico dedicó sus últimos años de vida. Se analiza en el segundo la compleja noción de hermenéutica tematizable en los escritos filosóficos y estéticos de Adorno, así como el modo con que, en cada caso, se concibe el *desciframiento* de lo concreto. Y se afronta, en el tercer capítulo, la influyente teoría del postmodernismo de Jameson y la manera en que sus interpretaciones de obras de arte contemporáneas, de productos de los *mas-media* y de objetos arquitectónicos son capaces de *descifrar* en ellos las más profundas signaturas de la época postmoderna, sobre todo las transformaciones en las formas sociales hegemónicas de experiencia. Y aquí muestra nuestro autor cómo el modelo hermenéutico de Jameson constituye la culminación del modo en que la tradición del marxismo occidental ha efectuado una aproximación crítica al ámbito de la cultura y del arte contemporáneos.

En síntesis: el esfuerzo de investigación por parte de nuestro autor está orientado a exponer las bases epistemológicas de esas formas de afrontar teóricamente las realidades concretas del mundo circundante moderno y postmoderno, de cara a explicitar el armazón filosófico y sus más secretas y fecundas virtualidades. El estudio de Romero permite, pues, la constatación de la existencia, en nuestro presente, marcado por una coactiva despolitización, de una corriente viva de la teoría crítica que hace factible la reapropiación de la posibilidad de una labor inte-

lectual para la que no deba ya lo político ser necesariamente autocensurado ni transformado en algo más o menos asemejable a lo inconsciente. Quedan, pues, patentes la novedad y el valor de la presente obra de Romero, que no dejará de inspirar a quienes quieran seguir ahondando en tema tan acuciante.

M. Díez Presa

CABELLO, Gabriel: *La vida sin nombre. La lógica del espectáculo según David Lynch*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2005. 268 pp.

La interpretación no es reductible, como quería H.-G. Gadamer, a una aplicación del texto cultural, en el seno de un proceso de continuidad esencial en la transmisión de la tradición, al contexto vital e histórico del lector en la que emergería el significado de tal texto. Pues a la interpretación pertenece también un momento de *desciframiento*. Esta dimensión ha sido concebida por diversos autores del siglo XIX y XX como lo que permite a la interpretación abandonar toda referencia normativa a la intención significativa del autor para, concentrándose en la estructuración propia del texto cultural, interpretar en él lo que es más que él.

La lectura que G. Cabello realiza del cine de D. Lynch puede ubicarse en esta concepción de la interpretación que trasciende los límites de la hermenéutica gadameriana. Toma como objeto un filme de Lynch, el hermético y excepcional *Carretera perdida* (*Lost Highway*, 1997), aunque sin dejar de realizar iluminadoras referencias a las demás producciones del cineasta, para poner de manifiesto la concepción de la cultura mediática y espectacular postmoderna que puede derivarse de ella. La elección metodológica, a todas luces feliz, de focalizar el esfuerzo de la lectura en un producto cultural concreto permite una concentración en los detalles que hace estallar en ellos un significado que remite a transformaciones que trascienden los límites de lo artístico y lo cultural. La visión de las transformaciones vinculadas con la cultura postmoderna que puede explicitarse en *Carretera perdida* es considerada por Cabello como *síntoma* (18), lo cual da desde el comienzo al lector la clave de que el libro es más que un simple estudio, más o menos interdisciplinar, sobre este filme concreto y sobre Lynch: no es éste el asunto central, sino *otra cosa*.

Esto se manifiesta en la estructura de la obra. La primera de sus tres partes realiza una aproximación a los avatares sufridos por la facultad de la imaginación desde su tematización en la Ilustración y sobre todo en Kant hasta hasta la irrupción en la vida pública de los medios de co-

municación de masas, sobre todo la televisión. La imaginación es concebida por Cabello como una facultad generadora de tiempo, de tiempos diferentes al mero *continuum* homogéneo y vacío en el que resulta irrepresentable cualquier irrupción de novedad cualitativa. Esta temporalización es por ello generación de nuevas posibilidades y tiene su ámbito privilegiado de plasmación en el arte, en concreto en la forma que la experiencia estética ha adquirido en la teoría y en la práctica del arte en la modernidad. Desde la perspectiva de Cabello, al tipo de sujeto generado en la modernidad le es inherente la imaginación como poder de temporalización propio capaz de abrir el horizonte de lo posible más allá de la mera repetición de lo dado. Es este poder de temporalización, que resulta fundamental en la constitución narrativa del sujeto, lo que resulta socavado por la irrupción del medio de masas indiscutiblemente dominante que es la televisión y la resultante videocultura postmoderna. Y ello porque en un medio como éste el sujeto es confrontado con una temporalidad diferente, el tiempo real de la mera reiteración sin sentido de información, imágenes y motivos que por su abrumadora caoticidad impide que el espectador pueda estructurar una experiencia coherente y significativa. Así, en la perspectiva de Cabello, la imaginación, tal como está viva en la experiencia estética moderna, debe ser asumida como referente normativo para afrontar críticamente las transformaciones de alcance antropológico generadas por la cultura mediática postmoderna.

La segunda parte del libro se centra, mediante un análisis exhaustivo de los detalles del filme, en el modo en que *Carretera perdida* se ocupa de tales transformaciones. Lynch se centraría en el modo en que el imperio social de la imagen mediática postmoderna afecta a la capacidad del sujeto para concebirse a partir de una biografía coherente desde un punto de vista narrativo. En un diagnóstico análogo al que Nietzsche realizó de la cultura moderna en su segunda Intempestiva, el sujeto postmoderno aparece marcado por su fragmentación psíquica, el socavamiento de su poder de temporalización propio y su fijación a un presente irrepresentable como transcendible. Tal sujeto sufre un empobrecimiento de su imaginación en favor de una hipertrofia de su imaginario, es decir de una fijación fetichista del deseo a las imágenes generadas por la cultura del espectáculo. Todo ello imposibilita el proceso de constitución narrativa del sujeto. La estructura cíclica de *Carretera perdida* expresaría el hecho de que el sujeto postmoderno se enfrenta a la tarea de narrativizar su vida como algo imposible y se encuentra sumido en un patológico eterno retorno de los mismos sucesos vividos como no hilvanables narrativamente. *Carretera perdida* es un duro alegato contra la cultura postmoderna, su lógica del espectáculo y el tipo de subjetividad fragmentada que genera, alegato que en la cosmovisión de Lynch encuentra su soporte normativo en su valoración de los años

cincuenta norteamericanos como una época dorada de la sociedad y la cultura antes de la llegada del “mal rollo” de la contracultura de los sesenta, con su alta dosis de drogas y descomposición moral y política.

Lo original del estudio de Cabello es no haberse quedado en la explicitación de esta ambigüedad de la crítica conservadora de Lynch a las implicaciones problemáticas de la lógica del espectáculo postmoderna sino en ir más allá, en la tercera y última parte de su libro, hacia el asunto que impulsa realmente su investigación. Cabello pone de manifiesto que en su denuncia de los efectos antropológicos de la videocultura contemporánea Lynch está concibiendo al sujeto de un modo muy específico. Tal como fue teorizado en Lacan, el sujeto aparece en Lynch como estructurado como un lenguaje, es decir, dejando en un segundo plano la dimensión de la interacción corporal con el medio y con los demás. Esto conduce a una visión de la postmodernidad como poseyendo consecuencias puramente nihilistas, pues ante la irrupción del tiempo real en la videocultura contemporánea el sujeto, tal como es concebido por Lynch, se ve abocado inevitablemente a una hipertrofia del imaginario en la que el cuerpo no aparece como cuerpo vivido significativamente, sino como cuerpo real, caracterizado por la fragmentación y la fetichización del deseo.

Aquí reside el punto de inflexión de esta lectura de Lynch, el lugar donde su producción cinematográfica es tratada como síntoma. Cabello, después de habernos sumergido en la segunda parte de su libro en la fuerza y alcance de la crítica de Lynch a la postmodernidad, en la tercera disuelve nuestro posible encandilamiento ante la profunda lógica del filme al mostrar que esta crítica se apoya en una concepción del sujeto como ser lingüístico descorporeizado, concepción que tiene como “precondición histórica (...) la aparición de la experiencia de la imagen producida técnicamente primero y, luego y muy particularmente, circulando en tiempo real” (252), es decir, la cultura postmoderna misma. En este punto se encuentra el interés teórico central de Cabello en su confrontación con Lynch: por un lado polemizar con la noción lingüístico-estructural del sujeto de Lacan. Para Cabello esta concepción es expresión teórica de transformaciones histórico-culturales de fondo de las que se ha de ser consciente para historizar tal categoría, historización que resulta necesaria, pues implica una minusvaloración del carácter corporal del sujeto y de la centralidad en él de la interacción corporal con el mundo. En esta confrontación con la categoría lacaniana de sujeto Cabello efectúa una reivindicación de una concepción del sujeto como ser corporal y social en cuya constitución piensa que juega un papel esencial la educación estética (que enseña “al receptor a construir mundos posibles” (232)), ya que lo propio del arte sería el ser encarnación de

una relación corporal genuina, no imaginaria, no meramente instrumental, con la naturaleza externa, nosotros mismos y los demás.

Al mostrar las limitaciones del modo de Lynch de afrontar críticamente la lógica del espectáculo postmoderna, Cabello abre la necesidad de ir más allá de ella hacia el establecimiento de un nuevo marco normativo para la crítica a la postmodernidad: una concepción del sujeto que afirma como esenciales para la constitución de su temporalidad propia a la imaginación, el arte, la forma bella y la experiencia estética: “puede considerarse a la imaginación como una facultad que, en términos generales, es generadora de *tiempo*. El producto de la actividad imaginativa es la forma bella, y la forma bella es, en efecto, tiempo en la medida en que abre el espacio de lo posible, en la medida en que da paso a la apertura de una temporalidad donde la experiencia efectiva no resulta neutralizada en la repetición de lo mismo (...). La experiencia estética es de este modo el puente a través del cual esa experiencia del tiempo como nuevo que se da en la apreciación de la forma [bella] puede traerse a la experiencia cotidiana y, de este modo, contribuir a transformar la historia misma.” (38-9) Ahora bien, es muy posible que al final al lector le quede la duda de si la reivindicación de la experiencia estética en estos términos no constituye uno de esos retornos (del sujeto, de la estética, de la estética, de la filosofía política...) que según F. Jameson caracterizan a la propia postmodernidad, es decir, si realmente, a estas alturas, tras los esfuerzos saboteadores de la institución moderna del arte encarnados en las vanguardias artísticas de principios del siglo XX y en las neovanguardias de los años sesenta, cabe una reivindicación de la experiencia estética que no sea un vano intento de restaurar lo que entretanto ha perdido las condiciones históricas que le proporcionaban sustento. En todo caso, esta problemática del significado y la relevancia de la experiencia estética en la configuración de la subjetividad también en la postmodernidad es lo suficientemente importante como para exigir una discusión más amplia en la que esperamos recibir nuevas aportaciones por parte del autor de esta obra valiente y personal.

José Manuel Romero Cuevas
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas