

por ejemplo, el de prometer. El acto de habla de prometer puede hacerse por muy diversas motivaciones (una intensidad emocional particular, un deseo de conseguir ventajas inmediatas, etc.). Sea por lo que sea, un acto de promesa ha sido hecho. Esto después nos obligará, es cierto, al cumplimiento de lo prometido. Se han creado por obra de tal acto de habla unas 'razones para actuar'. Sin embargo, esas razones para actuar no tienen -éste es mi punto- por qué diferenciarse necesariamente de las motivaciones egoístas. Su procedencia, ya lo dijimos, es mediada por el lenguaje y la cultura. Pero, dejando atrás la procedencia, pensemos en la estructura misma de las razones para el posterior cumplimiento de la promesa. La coerción social, el deseo de quedar bien y el miedo de ser rechazado, eso es lo único que hay. Ningún nivel superior de causalidad de la conducta se ha instaurado ahí. La promesa puede, es verdad, parecerse a la decisión de Ulises de atarse con cuerdas antes de disponerse a oír a las sirenas. Las cuerdas fosilizaban el sensato temor de Ulises a ser atraído a las mortales olas, y sustituirían a esa sensata motivación cuando ésta se evaporó ante la magia del canto de las sirenas. La mediación de las ataduras, mediación intrapersonal y no social en el caso de Ulises, lograba transferir la motivación y el temor vigentes en el momento  $t$ , a la conducta del momento  $t+1$ . Pero no por darse la mediación eran menos determinantes las ataduras en la conducta del momento  $t+1$ . Igualmente, la coerción social derivada del acto de habla de la promesa es una motivación egoísta que puede bastar para determinar la conducta de cumplimiento.

¿Se me objeta que con haber mostrado la mediación lingüística, cultural y social de esa conducta de cumplimiento ya ha hecho bastante Searle? El objetor consideraría que mis críticas en este punto son demasiado severas y no reconocen que esa mediación está ya apuntando a la peculiaridad de la conducta exclusivamente humana. Yo no niego que el análisis de aquella mediación es un gran mérito. Pero decidida y rotundamente echo de menos algo. Estamos de nuevo en la misma tesitura que hemos visto en los anteriores puntos. La verdadera grandeza de las potencialidades humanas se le escapa un poco a Searle. La libertad humana sobre la que a mí me gustaría preguntarme -al menos eso,

preguntarme- va mucho más allá de las motivaciones mediadas a las que en último término se reducen las 'razones para actuar'. Lo verdaderamente intrigante es cómo el ser humano podría llegar a ser capaz de atender a intereses ajenos aunque estos intereses no aparezcan en él respaldados por motivación mediata o inmediata alguna.

Estos puntos que hasta aquí he comentado responden a mis particulares preocupaciones teóricas. Por eso, sería totalmente equivocado ver en ellos una lista de todos los que en el libro hay dignos de mención. Son muchos los párrafos preciosos. Me gustaría recomendar el último apartado del capítulo sobre el Background, con su invocación, explícitamente inspirada en Darwin, a la diacronía, y con su diatriba, también explícita, contra el 'intentional stance' de Dennett y contra el neconductismo todo (El tema de ese apartado ya habría sido anunciado en p. 73, en las frases en las que trata del niño).

Otra cuestión que es ya más de detalle pero no por eso menos valiosa, a mi entender: "¿Por qué la auto-referencialidad no acaba dando lugar a viciosa circularidad?" (Bajo el título de este apartado -p. 52- se dedica a responder a un puzzle ya anunciado en p. 32). "Un tipo de sustancia,  $x$ , es dinero porque  $x$  es usado como dinero, se cree que es dinero, etc. Pero entonces los filósofos se sentirán preocupados. ¿No es eso un círculo vicioso?" La simple y convincente solución que propone Searle es la de que "la palabra 'dinero' funciona como 'titular del lugar' formado por la articulación lingüística de un amplio conjunto de prácticas -las de poseer, comprar, vender, ganar, pagar por servicios, pagar deudas, etc." Lo que a mí me interesa subrayar es que ese modo de considerar el significado no sería exclusivo de los significados institucionales. Cualquier palabra de nuestro lenguaje es ante todo un nudo de enlaces. La verdadera definición de cualquiera de ellas sería el conjunto -enorme y progresivamente creciente- de combinaciones lingüísticas en las que tal palabra puede intervenir.

Pero dejemos de acumular pequeñas recomendaciones. La que me queda por hacer es la recomendación crucial. Esta obra debe ser leída.

Teresa Bejarano

\* \* \*

de llamar la segunda consecuencia. ¿Qué influencia tienen los realizativos en la conducta posterior del hablante y de los oyentes?: Eso es lo único que interesa a Austin y Searle. El origen histórico, el hecho de que los verbos de decir no podrían haber surgido históricamente sino para contar los mensajes ajenos, no es en absoluto contemplado por estos autores. Así pues, elegir uno u otro concepto dependerá de cuáles sean las preocupaciones o las preguntas que se estén persiguiendo.

**José Villalobos Domínguez**, *De la belleza de la filosofía*. Sevilla, Fundación El Monte, 2004. 88 páginas. Rústica, 24 x 17 cm.

El libro que vamos a reseñar es el discurso de ingreso del autor de la obra, catedrático de Metafísica de la Universidad de Sevilla, en la Real Academia Sevillana de Buenas Letras.

El discurso comienza con un capítulo de agradecimientos en el que se presenta la gra-

titud como una actitud fundamental de la persona en la que se reconoce un don recibido. Así, se agradece la labor de la Academia, de los padres del nuevo académico y se glosa con cierto detenimiento –reconociendo su labor– la figura de Jesús Aguirre a quien el profesor Villalobos viene a suceder en la plaza que dejó vacante por fallecimiento. El tema propiamente dicho está dividido en una presentación y tres capítulos y consta de un total de once párrafos temáticos. Vamos, en primer lugar, a sintetizar el contenido del trabajo para, posteriormente, realizar unos comentarios sobre su forma y contenido.

En la presentación se muestra la finalidad que se persigue con el escrito: “señalar el papel que le corresponde a la belleza en la consecución de la verdad del conocimiento filosófico” (pág. 13). No sólo se trata de cuidar la forma literaria al escribir filosofía sino de mostrar la belleza de la verdad. Apelando a Platón se clama por la identidad entre la llamada de la belleza y la llamada de la verdad, por lo que aquello que se busca es la naturaleza de la filosofía como creación *poiética*. Diciéndolo en palabras del autor: “A la filosofía (que es conocer –*nóesis*– y conocimiento –*nóema*– de la realidad) se pretende contemplarla desde otra consideración, a saber, como creación (*poiesis*) y como un producto creado (*poiema*). Es un combate por una filosofía creadora, que busca que la belleza ilumine la verdad como mejor medio para expresar no la belleza, que también, sino *in recto* la verdad de la filosofía” (pág. 16). Posteriormente se pasa a hacer una síntesis de los tres grandes bloques de cuestiones que se van a tratar en el libro: la esencia de la filosofía, una filosofía *more radicale* cuya pretensión es aplicar el *lógos* dirigido a la comprensión de las cosas; las condiciones del filósofo que investiga la verdad y que aparece como creador y *poietés*; en último lugar la correlación *nóesis-nóema* de la filosofía bajo la consideración de la correlación *poiesis-poiema*.

El primer capítulo se titula *La belleza de la verdad* y se divide en dos párrafos. Se inaugura con una cita del *Timeo* de Platón en la que se dice que el *noús* y la *dóxa* son dos cosas distintas ya que el primero nace por medio de la instrucción y se da unido a un razonamiento verdadero mientras que la segunda es obra de la persuasión y carece de razonamiento alguno. En este capítulo Villalobos propone una filosofía *more radicale* entendida como una *epistème* rigurosa que parte de fundamentos últimos. A pesar de la apariencia de un presente dominado por el postmodernismo, se aboga por esta época como una época radical o raigal (que va a la raíz). En palabras del autor, “esta filosofía *more radicale* reconoce en los hechos experienciales referidos a Dios, el hombre y el mundo, el carácter de ontológicos; quiere decir que en cada hecho experiencial se inserta un sentido ontológico que da razón de él. En otras pala-

bras, todo hecho experiencial es susceptible de ser mirado desde el ser o desde el sentido del ser” (pág. 24). Se puede decir que la filosofía radical estudia la cosa misma: la razón diligente hace que se profundice hasta poner a los objetos de conocimiento en el seguro camino de la ciencia.

Una vez establecido lo anterior se pasa a estudiar la función de la belleza en la búsqueda de la verdad, la función que ejerce la *poiesis* sobre la *nóesis*. Existe una correlación entre verdad y belleza ya que toda verdad comporta belleza y todo conocimiento lleva a cabo creación. Es el caso de la *metáfora* tal y como, por ejemplo, la usa Platón. Estableciendo una relación entre los verbos embellecer y embellezar se concluye que “no sólo la filosofía es embellecida cuando es dirigida por la belleza de las cosas, sino que también el filósofo se embelleza por la verdad de las cosas” (pág. 31). En su sentido histórico (Platón y S. Agustín) se resalta la unión entre filosofía y filocalía entendiendo esta última como la actividad que muestra la belleza de la filosofía. Para terminar el capítulo se expresa la relación de la belleza con otras disciplinas: von Balthasar la ha puesto de manifiesto en la teología, Hardy en la matemática, Heisenberg en la física y Menéndez Pelayo en la historia.

El capítulo segundo se titula *Philalethés, el investigador de la verdad* y se estructura en tres párrafos. Comienza con dos citas: una de T.S. Eliot en la que se enuncia como algo propio de la condición humana que sólo podemos intentar y otra de S. Agustín en la que se dice que debemos buscar como los que van a encontrar y encontrar como los que van a buscar. El propósito del capítulo se enuncia en su mismo comienzo: “Una vez analizado el lado objetivo de la cuestión, vamos a examinar en este segundo capítulo el lado del sujeto, a saber, el *philalethés* (amigo de la verdad) o investigador de la verdad, que aborda la misma cuestión del capítulo anterior pero ahora desde el *poietés*, desde la actitud del creador filosófico” (pág. 41).

El descubrimiento filosófico presenta los rasgos esenciales de ser necesario y estar en correlación con la tradición. En primer lugar, los descubrimientos filosóficos surgen de la necesidad que se deriva de la propia búsqueda, que lleva detrás mucho esfuerzo conceptual y trabajo inteligente. En segundo lugar, todo descubrimiento se da dentro de una tradición de pensamiento; no hay descubrimiento que no surja en el trato con descubrimientos anteriores. Se ejercen tres operaciones para el descubrimiento filosófico: exposición (exégesis), interpretación (profundización) y crítica (discernimiento).

También los lectores son co-creadores con su juicio teórico. En primer lugar, durante la lectura tienen una función activa de descubrimiento frente a la obra. En segundo lugar, entre el creador y el co-creador se da la relación de intersubjetividad: un ámbito co-

mún que se sustenta en los primeros principios. Se da, en expresión de Husserl, un ámbito de co-humanidad que es un fundamento común desde el que se proyecta el diálogo.

Villalobos considera que “el hombre epistémico, en su condición abismal de hombre, tiene su meta en la búsqueda de la verdad, que se conquista históricamente de modo incompleto” (pág. 48). Esta consideración nos presenta la filosofía como intento. La actividad filosófica tiene una expresión en razón diligente que se esfuerza en preguntar y que es propia de los filósofos creadores o, como se llama en el libro, ensayadores: es una actitud humilde y esforzada ante la realidad que se pretende desvelar. No podemos caer, aunque siempre exista el peligro de ello, en la razón perezosa que todo lo da por supuesto y que de todo habla con suficiencia sin fundamentar sus opiniones en principios. Pantólogos llama Villalobos a los que se encuentran en esa circunstancia y que caen en el subjetivismo por la falta de esfuerzo de atender a las objetividades que deben estudiar.

El tercer y último capítulo se titula *La nóesis y el nóema filosóficos desde la consideración poética* y está dividido en cuatro párrafos. Se inicia con una cita de las *Lecciones sobre estética* de Hegel en la que se enuncia que siempre pensamos en palabras sin precisar por ello del habla efectivamente real. En términos de Villalobos, en este tercer capítulo, “busco lo que podría llamarse *poiesis* filosófica y *poiema* filosófico, pues se considera cuánto de creación tiene la filosofía y el sitio que corresponde a la belleza en la construcción de la acción filosófica y su resultado, la obra filosófica. La correspondencia *nóesis-nóema* que se da en el ámbito de la verdad del conocimiento, es desarrollada bajo la correspondencia *poiesis-poiema*, dando un giro nuevo a su tratamiento” (pág. 55). La realidad sobre la que giran las diferentes disciplinas es, en su totalidad, una y la misma aunque cada una tenga su propia independencia metodológica para tratarla. El ámbito propio de la filosofía es el de una verdad trascendental que va más allá de la entidad del objeto concreto o, como dice el autor, “la verdad trascendental de la filosofía manifiesta el ser de la cosa de un modo diferente a las ciencias positivas o al de las teológicas, aunque coinciden en que se refieren siempre a la misma cosa” (pág. 57). Lo que buscamos es una filosofía creadora que consiste en una vuelta al origen, en el ejercicio de la pregunta originaria sobre los asuntos o cosas.

En este punto lo que se busca es poner de manifiesto que la palabra noética y la palabra poética tienen relaciones y que hay que intentar una teoría general de esa relación. Para aclararla hay que decir que el *lógos* poético dice la verdad bella o la verdad en su belleza. Eso no implica que verdad noética y belleza poética se anulen la una a la otra sino que se realizan mutuamente guardando

cada una su propio ámbito. Así, dice Villalobos, “los instrumentos que usan el *logos* noético y el *logos* poético son diferentes. En efecto, aquél usa la demostración, argumenta con conceptos, mientras que el *logos* poético persuade para mover los afectos –objetivo de cualquier retórica–. De otro modo dicho: se contraponen el lenguaje conceptual al lenguaje metafórico” (pág. 62). Insistiendo sobre esa cuestión sigue afirmando: “La filosofía, en efecto, es una episteme en la que la rigurosidad y la exactitud son necesarias y éstas sólo las puede dar el *logos* noético; aunque puede darse el uso de la metáfora y otros recursos retóricos en la filosofía” (pág. 63).

La pregunta que nos hacemos es, ¿dónde pueden coincidir filosofía y poética? Eso lo expresa el autor cuando afirma lo siguiente: “El filósofo usa la expresión y la forma como medio para la realización del poema filosófico, mas distinguiendo: mientras que en el caso de la expresión el filósofo quiere manifestar preferentemente la realidad, se tiene deseo o afán de buscar la verdad (conciencia y voluntad de verdad), en el caso de la forma quiere manifestar la belleza, se tiene deseo o afán de usar los recursos estilísticos y de género (conciencia y voluntad de estilo). En la unión de expresión y forma estriba la obra noemática de la filosofía, y ha de ser tenida en cuenta para formar el canon filosófico occidental” (pág. 67). Para explicar esa idea se acude como ejemplo a pensamientos de Ortega y Jovellanos obteniéndose como conclusión que la verdad filosófica debe expresarse en sistema, una forma de expresión que admite muchas variantes tanto abiertas como cerradas.

Con respecto a la forma filosófica se habla de retórica filosófica, que es el conjunto de estructuras del lenguaje que toma la filosofía para la expresión de la verdad. Se afirma lo siguiente: “tampoco la forma es una cuestión menor de la filosofía, porque de ella toma su vestidura y su presentación textual. No es una cuestión complementaria o accesorio sino decisiva, ya que no es mero adorno, sino la dimensión en que la verdad se presenta bajo la consideración de belleza. Por tanto, la forma filosófica en que se vierten los contenidos filosóficos son esenciales a la filosofía creadora, pues la forma de la idea y el contenido de la idea surgen conjuntamente” (pág. 71).

Villalobos pone de manifiesto que toda forma filosófica tiene conciencia y voluntad de estilo y distingue, sin querer ser exhaustivo, los siguientes géneros filosóficos: 1) de carácter sistemático: tratado, suma, meditaciones y pensamientos; 2) de carácter subjetivo: ensayo, aforismo, fragmento, autobiografía o confesión y la guía; 3) de marcado acento literario: poema, diálogo, elogio, diario, carta y discurso; 4) géneros filosóficos escolares: manual, introducción y comentario. Concluye la obra con una glosa de los diferentes géneros teniendo como sustento las ideas de que el

género limita la expresión filosófica de los contenidos y de que es deseable que las ideas encuentren su cauce estilístico y así lograr la expresión en belleza de la verdad.

Siguen al discurso de ingreso cinco páginas en las que el escritor Aquilino Duque contesta al texto que hemos reseñado. En esa respuesta destaca la idea de que la apología que se hace de una filosofía radical es necesaria en nuestra época para romper los moldes subjetivistas que han hecho caer el arte en brazos de la mediocridad y del feísmo. En esa misma línea irá mi comentario a la obra salvo que no sólo aplicaré esa idea a las bellas artes sino a todo tipo de arte cognoscitiva entre las que, desde luego, destaca la filosofía.

La conexión entre verdad y belleza es un tema ontológico clásico, pero aplicado a la actividad filosófica misma resulta novedoso. Y tiene en Villalobos una consecuencia digna de mención: la reivindicación de la actividad filosófica como mirada radical sobre la realidad en tanto que la mirada al modo de la filosofía deja manifestar el ser que en muchos ámbitos de nuestra actividad se ha perdido por negar que la función del pensamiento sea algo más que un mero ejercicio de retórica.

En el tema, Villalobos da en la tecla de la más rabiosa contemporaneidad puesto que una de las cuestiones que más acucian a la actividad filosófica es si debe limitarse a ser un mero juego de una imaginación reflexiva, un divertimento especulativo, o en todo caso una expresión bien formada —en la estructura literaria— de una opinión subjetiva que no tiene pretensiones de que se entre en diálogo con ella para obtener una cierta universalidad. Lo que Villalobos arguye es que la forma no es ajena al contenido y que en filosofía el contenido debe consistir en una manifestación del ser. La apelación, por tanto, a una filosofía radical es la forma más adecuada de superar la encrucijada de esteticismo retórico en la que se encuentran las ciencias sociales en general y la filosofía como disciplina autónoma.

Esa filosofía radical la aplica Villalobos en su texto y además de una manera coherente con el tema que aborda: trata de cuestiones esenciales a la filosofía como actividad en una bella forma de discurso literario. El texto es, por tanto, creador en el contenido y en la forma. Crea puntos de vista y crea lenguaje. Es una expresión ambiciosamente lograda de la unidad de materia y forma que manifiesta en plenitud el título del texto: la belleza de la filosofía.

Francisco Rodríguez Valls

\*\*\*

**José Villalobos Domínguez.** *Memoria declarada de la música.* Sevilla, Editorial Kronos, 2005. 182 págs. Rústica. 22 x 14'5 cm.

El libro consta de un total de cinco capí-

tulos divididos en catorce párrafos. Al final se añaden dos apéndices: uno en el que se presenta el curso de ideas del libro y otro en el que se hace un breve comentario a algunas obras importantes que se han tenido en cuenta para su composición. El plan que seguiré en esta reseña será resumir el contenido de la obra para posteriormente destacar algunos de sus elementos más relevantes.

El primer capítulo se titula *La condición del hombre more radicale y la poiesis musical*. En él se destaca la presentación de toda la obra como el intento de hacer una ontología de la música. Una ontología de un producto humano, de una *poiesis*, que es esencial al hombre ya que manifiesta incuestionablemente dimensiones cuyas no aprensibles por otros medios. La cuestión de si pertenece al hombre la objetividad musical se presenta como el hilo conductor del libro. En la música se unen la explicación (*Erklären*) y la comprensión (*Verstehen*) ya que consta tanto de una naturaleza física como de un contenido espiritual. Existen dos modos de explicar y comprender: uno relata las circunstancias biográficas en que surge la obra musical, otro hace una presentación técnica a través de tonalidades, compases y forma de la teoría musical. Ambas maneras profundizan en la obra musical, pero no pueden sustituir a la comprensión ontológica de qué sea la música misma. Para lograr esa ontología hace falta una filosofía *more radicale* a la que le son exigibles tres rasgos: la filosofía radical está hecha en diálogo con la tradición occidental canónica (*kánon*); trata a la filosofía como *máthesis*, es decir, como ciencia rigurosa y sistemática que va a la cosa misma; el método que sigue es el de la *anámnesis*, es decir, una remisión al fundamento.

Antes de continuar con el esquema de trabajo, Villalobos somete a nuestro juicio tres avisos para llegar al fondo de la ontología de la música. El primero es que el fenómeno sonoro-auditivo parece que tiene mayor dificultad para su teorización que el visual. Pero hay que aclarar que si bien es cierto de entrada, ello se debe a la costumbre de la tradición occidental iniciada en Grecia más que al tema en sí mismo. Debemos iniciar una filosofía del oído así como se ha hecho una filosofía fundada en la visión. Sólo en ese sentido inagural la música es un objeto más complejo que el resto. El segundo aviso gira en torno a la falta de preparación musical del filósofo que se acerca a la música. Pero se arguye que el filósofo no quiere sustituir al creador sino tan sólo declarar la música de un modo interpretativo. El tercer aviso aclara también el sentido del segundo: hemos de acercarnos a la música con consideraciones que le sean connaturales. La música no es resultado de la biografía, de la época histórica o de las ideologías. La ontología de la música puede ayudar a comprender el ser y el sentido de la música misma.