

# RESEÑAS

ALEXANDER, Thomas M., *The Human Eros. Eco-ontology and the Aesthetics of Existence*. New York: Fordham University Press, 2013, 436 páginas, ISBN: 978-0-8232-5121-6

Esta obra recoge los ensayos y reflexiones de Thomas Alexander, catedrático de Filosofía de la Southern Illinois University, Carbondale, durante las últimas dos décadas. El título nos habla de la propuesta que el autor ha ido elaborando: la estética de la existencia humana, entendida en términos de naturalismo ecológico y humanista. Para ello, contextualizará en un marco más amplio y profundo, el de la filosofía de la experiencia, el pragmatismo y el naturalismo, explorando el pensamiento de John Dewey, Ralph Waldo Emerson y George Santayana. Asimismo, establecerá sugerentes conexiones con la filosofía asiática y la sabiduría de los nativos americanos. Alexander, siguiendo a Dewey, parte del hecho de que la filosofía no es sólo epistemología. Por ello, propondrá retomar la noción de filosofía entendida como amor a la sabiduría, como aquel camino de vida que merezca la pena ser vivido.

El libro se distribuye en cuatro partes en las que subyacen tres ideas principales: a) el impulso de la psique humana hacia la experiencia de significado y valor, esto es, el eros humano; b) una filosofía de la civilización que examine como se ha desplegado este eros humano en las diferentes ecologías espirituales inscritas en los mitos, símbolos, etc.; c) una ontología que articule un sentido ecológico del ser de la naturaleza o eco-ontología, en la que se

cultive la polifonía de hablantes y oyentes. Así, la primera parte «Nature and Experience», compuesta por cuatro ensayos expone aspectos esenciales del pensamiento deweyano, aclarando los aspectos más confusos, y poniéndolos en diálogo con otras tradiciones y pensadores. Los dos primeros ensayos se ocupa de dos de los reclamos más importantes de Dewey: el primero, trata de esa conciencia explícita sobre la necesidad de contextualizar el problema del saber dentro del gran dominio de la vida; el segundo artículo explica el mal entendido método empírico-denotativo que Dewey expone en el primer capítulo de *Experience and Nature*. El tercer ensayo pone en conversación el pensamiento deweyano con el budismo Madhyamika de Nāgārjuna para encontrar una orientación ecológica a medio camino entre la ontología del vacío del budismo y la ontología de identidad de la tradición occidental. El cuarto ensayo, por su parte, pondrá en relación las concepciones de la ontología naturalista de Dewey y Buchler.

La segunda parte, «Eros and imagination», recoge ensayos dedicados a la imaginación y a la educación. El primero de ellos expondrá la tesis del eros humano en contraposición al relativismo de Rorty y el constructivismo de Stanley Fish. El segundo y tercer ensayo se ocupan del papel de la imaginación, el primero de ellos centrándose en las figuras clásicas del pragmatismo americano (Peirce, James y Dewey) y el segundo centrándose en el papel de la imaginación en el pensamiento moral de Dewey, Hare y Putnam. El último ensayo trata la cuestión de la educación como aquella que debe proveer la base de una cultura democrática. La tercera parte del libro, «Aesthetics of Existente», estudia el papel de la estética para la realización del eros humano en la vida a través del pensamiento de John Dewey, George Santayana y Ralph Waldo Emerson, junto con la cultura nativa americana. El primer ensayo contrastará la estética corpórea de Dewey con el concepto contemplativo o espiritual de la estética de Santayana. El segundo ensayo compara la estética de la autorrealización en la naturaleza expuesta por Emerson con la visión de la existencia humana en la naturaleza de la filosofía clásica china. Los dos últimos ensayos explorarán el pensamiento de los nativos americanos a través de sus metáforas de creación, en el primero de ellos, y de la experiencia del chaman en contraposición a nuestro concepto común de estética en el segundo.

La última sección, «Spirit and Philosophy», explora el espíritu, entendido como la orientación general de la existencia humana con la naturaleza. El primer ensayo trata la concepción de filosofía de Santayana en cuanto que iluminación estética. El segundo ensayo considera el ideal estético de Santayana de la retirada en relación con la práctica de la meditación interna del budismo. El tercer ensayo realiza una reflexión sobre el papel de la espiritualidad en Dewey, centrándose especialmente en *A Common Faith*, texto clave para interpretar la filosofía deweyana, y proponiendo una «espiritualidad de lo posible», frente a

la tradicional espiritualidad de lo actual que la tradición occidental ha venido desarrollando. El último ensayo cierra el libro con la aproximación propia del autor hacia una filosofía de la cultura y la civilización, que entienda cultura en términos de ecología espiritual. El autor, tras estos estudios detallados de diferentes aspectos relevantes para su proyecto, propone superar los viejos hábitos mentales para recuperar una noción de la naturaleza como ese marco creativo y potencial, no sólo existente y actual. Así, pone el acento en la idea de continuidad frente a la identidad, en la importancia de la relación y el proceso, en la transformación e intercambio.

De este modo, la obra muestra un gran interés no sólo para el estudio del pensamiento clásico americano, sino también para la reflexión contemporánea filosófica desde un enfoque diverso y complementario. A lo largo del siglo XX, la filosofía ha tratado de situarse al lado de la ciencia, desarrollándose como proyecto científico, o en reacción a ella, generando las más diversas corrientes filosóficas, como la fenomenología, hermenéutica, deconstrucción, etc. Sin embargo, para el profesor Alexander, la filosofía debe recuperar la misión humanista por la que nace, aquella que se ocupa de los significados de la existencia, ya sea individual o cultural. Por ello, no tiene sentido escindir hombre y naturaleza, porque existimos, en cuanto seres en el mundo, en cuanto organismos en la naturaleza. La filosofía debe llegar a ser parte de nuestra lucha hacia una nueva forma de habitar el mundo.

La contribución de estas páginas, pues, se advierte no sólo en la audaz explicación de figuras claves del pensamiento americano desde una visión propia y contemporánea, sino también en la sugerente reflexión sobre el papel actual que debería desempeñar la filosofía. El naturalismo cultural que el profesor Alexander presenta en estas páginas hay que comprenderlo como esa forma significativa con la que habitamos el mundo. Los seres humanos tienen una necesidad inherente, el eros humano, que les lleva a experimentar el mundo con significado y valor. Por ello, la obra invita a la lectura no sólo a los interesados en el pensamiento americano, sino también a todos aquellos interesados en una aproximación renovada del papel que debe jugar la filosofía.

*Gloria Luque Moya*  
*Universidad de Málaga*

ANRUBIA, Enrique, *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*, Sevilla: Thémata, 2013, 189 pp. ISBN: 978-84-941231-1-5

Enrique Anrubia forma parte de la *Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica* y es actualmente profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Cardenal Herrera de Valencia.

Sus investigaciones académicas han tenido hasta ahora un doble itinerario. Por un lado, su estudio sobre la antropología y la filosofía del dolor, donde nos encontramos obras como *Cartografía cultural de la enfermedad. Ensayos desde las ciencias humanas y sociales* (2003), *Filosofía del dolor y la muerte* (2007) y *La fragilidad de los hombres. La enfermedad, la filosofía y la muerte* (2008). Por otro lado, también es autor de numerosos artículos en revistas especializadas sobre hermenéutica, ciencias sociales y antropología filosófica, siendo autor de *La versión de nosotros mismos. Naturaleza, símbolo y cultura en Clifford Geertz* (2008), entre otros escritos.

El autor sostiene que debemos tomar al hombre como aquél que ha de autointerpretar su vida para poder vivirla. Habla sobre el dolor, pero entendido como una continuidad natural, y explicado mediante la estética, las narrativas, las literaturas y el arte en general. «Estar dolidos es poder saber de nosotros mismos, porque el saber de nosotros mismos queda constituido a la vez que la posibilidad de nuestro fracaso» (p. 28).

En este libro se recogen tres hechos estéticos en los que convergen el arte, el dolor y la muerte. Las obras seleccionadas son un cuadro de Munch, la arquitectura de un edificio con la forma de un difunto y la música entendida como la banda sonora de un mundo doliente. Estas obras deben tomarse como metáforas que representan la vida del hombre desde su dolor más hondo.

El autor no pretende mostrarnos qué es el dolor, sino qué hacer con él; puesto que es un elemento que se encuentra en el hombre y que nunca lo abandona. Además, nos muestra que una vez que el dolor aparece hemos de recurrir al consuelo como forma de mitigarlo. Este consuelo exige la presencia de un bien mayor que el mal que ha aparecido.

El libro se estructura en dos partes. En la primera, el autor explica la muerte y la enfermedad a través de la arquitectura, la pintura y la música. A partir de ahí, el autor plantea si es posible el consuelo real, que es aquél que aparece cuando nos encontramos con el dolor seguido de la súplica. Y en la segunda parte, intenta mostrar las respuestas ante este dolor.

Una parte a destacar es aquella que introduce la noción de «silencio consolador». Con esto el autor se refiere al hecho de que tendemos a consolar al

«otro» mediante las palabras cuando lo más acertado sería consolarlo mediante acciones como son los actos afectivos.

Leer esta reflexión sobre el dolor y el posible consuelo puede ser una forma de comprenderlo de una forma más clara. Pero, como se desprende de las tesis que mantiene Anrubia, no por el hecho de entender mejor el sufrimiento va a disminuir su intensidad.

*Lorena Calleja Atencia*

GRANET, Marcel, *El pensamiento chino*. Madrid: Trotta, 2013, 462 páginas, ISBN: 978-84-9879-386-4.

La presente reedición de esta obra, publicado originalmente en 1934, devuelve a la escena actual una de las obras clásicas del sociólogo, etnólogo y sinólogo francés Marcel Granet. Bajo la influencia del filósofo Émile Durkheim y bajo la tutela de Édouard Chavannes, Granet se sumergió en un difícil proyecto que trataba de aproximar la cultura china a un mundo occidental, en un momento en que a ésta se le consideraba lejana, esotérica y oscura. Su obra sinológica redactada entre 1912, fecha en la que publica «Coutumes matrimoniales de la Chine Antique», y 1939, cuando publica *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine antique*, sin contar con sus obras póstumas, se presenta como una valiosa aproximación que abandona tópicos y ofrece una visión profunda y cuidada de esta cultura.

En este sentido, se podría discutir que la relevancia de sus explicaciones sociológicas un cuarto de siglo después, debido al cambio que ha sufrido la sociedad china en su sistema de actitudes y conductas. Asimismo algunos problemas históricos, que el propio autor señala, han sido resueltos, como la cuestión de la existencia de la dinastía Shang, hecho que la arqueología efectivamente, tal y como el autor señalo, ha demostrado mediante el descubrimiento de los huesos oculares de Anying. Sin embargo, las palabras de Granet resuenan en nuestros días, pues nos introducen en aquellos aspectos que conforman la mentalidad colectiva china, los cuales se encuentran a lo largos de los textos tradicionales de su literatura. A diferencia de la filosofía occidental, el pensamiento chino se ha expresado a través de textos impersonales, y no puede comprenderse más que a través de rasgos generales de una mentalidad. Poco o nada se sabe acerca de la vida y personalidad de figuras como Confucio y Zhuangzi. Además, su tradición filosófica no atiende a conceptos, sino a símbolos ricos en sugerencias prácticas; no se centran tanto en establecer

acepciones definitivas, sino en su eficiencia indeterminada. Por ello, la valía de esta obra se cifra en la lucidez de Granet de rechazar una estructuración cronológica e histórica del pensamiento chino y presentar esas actitudes mentales de una forma sugerente y clara.

La obra se estructura en cuatro libros: El primero de ellos, «La expresión del pensamiento» comienza ofreciendo anotaciones claves sobre la lengua y el estilo. Esto no es tarea sencilla ya que el idioma chino, y más concretamente los caracteres que expresan este pensamiento pragmático, buscan, con palabras de Granet, «los efectos de acción que parecen reservados a la palabra viva». El lenguaje nos introduce esa mentalidad china que evita todo artificio y economiza toda operación mental. De este modo, la lengua, pues, no sólo representa la acción, sino que también nos habla del sistema social y cultural de esta grandiosa civilización. En el Libro II, «Las ideas directrices», como el mismo título indica, el autor va a exponer las ideas directrices que caracterizan al pensamiento chino (el tiempo y el espacio, el ying y el yan, los números, el tao). Granet, perspicazmente, muestra los principales temas y esquemas que estructuran el universo mental de los chinos tratándolas como puntos cardinales. Esas nociones, que sirven como guía eficaz para los filósofos, no serán definidas y menos aún productos de algún tipo de pensamiento racional. Por ello, para su análisis se sirve de temas míticos y rituales, reconociendo su contenido y mostrando sus múltiples aplicaciones. Granet trata de respetar la originalidad de estas «ideas directrices», presentándolas como nociones sintéticas y a la vez eficaces.

A lo largo de las páginas del Libro III, titulado «Sistema del mundo», Granet nos descubre el espíritu que animaba las técnicas que el pueblo chino fue desarrollando. China no se interesa en distinciones o divisiones de reinos en la naturaleza, sino que las ideas de orden, totalidad y eficacia predominan en su pensamiento, como se puede ver

en el capítulo dedicado al macrocosmos. Tampoco existen oposiciones dualistas del tipo materia y espíritu, pues la conformación de los seres humanos, el microcosmos, al igual que el de resto de seres, reproduce la arquitectura del mundo. Así, partiendo de este orden del universo, los chinos trasladan ese orden del macrocosmos y microcosmos a la sociedad, haciendo repertorios de modelos, etiquetas. Los hombres necesitan modelos, esto es, un ordenamiento protocolario que es universal y no contiene oposiciones, sino que sirve tanto para el orden físico y el moral. El Libro IV, «Sectas y escuelas», se dedica al pensamiento chino recogido por las diferentes escuelas. A este respecto, hay que tener en consideración que el periodo de mayor florecimiento filosófico tuvo lugar durante los años más oscuros y a la vez más grandiosos de la historia China (siglos V-III a.C.). En un periodo en el que el país se estaba formando, todo se cuestionó y surgieron numerosas sectas y escuelas. Sin embargo, Granet

no expone una historia de las ideas de este periodo, cosa que, por otra parte, considera un esfuerzo vano. La mayoría de los datos que quedan de maestros del periodo no son más que sus nombres o algunas obras apócrifas, e incluso como destaca Granet muchos pensadores son conocidos solo por las citas de sus adversarios. Por ello, su propuesta parte de la consideración de las recetas preconizadas, más que de teorías. El autor distingue tres tipos de recetas (de gobierno, de santidad y de bien público) mostrando que aportaron de nuevo cada una de ellas en el aspecto técnico, así como en el teórico y estableciendo como los esfuerzos por edificar un estado sobre un orden social renovado son los que promoverán el desarrollo de las diferentes sectas y escuelas.

De este modo, esta obra, incluida dentro de la colección Pliegos de Oriente, presenta, desde una aproximación profunda y seria, el sistema de pensamiento de los chinos, esto es, «el conjunto de actitudes chinas». En ella, Marcel Granet analiza cuidadosamente las estructuras y nociones que articulan el pensamiento chino tradicional orientado hacia la sabiduría entendida desde un ámbito vital, y no hacia la ciencia o recolección de datos y sucesos, como ha tendido a desarrollarla la moderna civilización occidental. El pensamiento chino no se ha interesado en entidades abstractas, y en este sentido es importante destacar que, como ha señalado Marcel Granet, el crédito de estas nociones no reside en la moda de tal o cual enseñanza, sino en «la eficacia largamente probada de un sistema de disciplina social». El pensamiento chino tiene como función, no el conocimiento puro, sino una acción civilizadora; su tarea es la de segregar un orden activo y total. Consecuentemente, no existe noción que no se desarrolle desde este discurso pragmatista, que no se identifique con una receta de vida.

La mirada global de Granet, pues, no sólo se nos presenta actual, sino que parece necesario retomarla si tenemos en cuenta la pujanza de esta sociedad en nuestro tiempo. La lectura nos muestra desde una manera sinuosa y abarcadora, el sistema de pensamientos que conforma la sociedad china. Así, la obra invita a la lectura no sólo a aquellos que quieran acceder a un análisis preciso y a la vez sutil del tema, sino también para todos aquellos interesados en ese espíritu que impregna una de las culturas más relevantes de esta época.

*Gloria Luque Moya*  
*Universidad de Málaga*

PALACIOS, Leopoldo-Eulogio, *Filosofía del saber* (Tercera edición revisada), Madrid: Encuentro, 2013, 394 pp.

Quizás convenga recordar algunos datos sobre el autor del presente libro. Leopoldo-Eulogio Palacios Rodríguez nació en Madrid en 1912 y falleció en esta misma ciudad en 1981. Realizó sus estudios universitarios en la Facultad de

Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, entre 1931 y 1936. Desde 1944 hasta su fallecimiento fue catedrático de Lógica en esta Universidad, así como desde 1952 fue miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Aunque profesionalmente era catedrático de Lógica, al igual que su antecesor Julián Besteiro (1870-1940) no cultivó de modo exclusivo la lógica formal, sino que se dedicó globalmente a la filosofía. Probablemente la obra más conocida de Palacios es *La Prudencia Política* (1945), que tuvo varias ediciones y mereció el Premio Nacional de Literatura. A su vez, su obra más polémica fue *El Mito de la Nueva Cristiandad* (1951), donde defiende una ortodoxia católica tradicional frente al «humanismo católico» del filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973).

*Filosofía del saber*, el libro cuya reseña nos ocupa, apareció por primera vez en 1962, en Editorial Gredos de Madrid. A su vez, en 1974 Palacios publicó una segunda edición, revisada y ampliada, también en Editorial Gredos de Madrid. En 2005, ya fallecido el autor, se publicó en Encuentro Ediciones la obra *El análisis y la síntesis*, que corresponde al capítulo X del libro primero de *Filosofía del saber*. Esta obra de Palacios está precedida de un magnífico estudio introductorio, sobre la figura y la actividad intelectual de Palacios, a cargo del profesor José Miguel Gamba (de la Universidad Complutense). Finalmente este año pasado se ha publicado, en la editorial Encuentro de Madrid, una tercera edición revisada de la obra completa, que corresponde a la segunda edición.

La obra está dividida en cuatro libros. El primero se titula «Ciencia y verdad», constituyendo la parte fundamental de la obra. A su vez, el segundo, tercero y cuarto libros se dedican respectivamente a «La división básica del saber», a «La división de las ciencias especulativas» y a «La división de las ciencias prácticas». En términos sumarios, el primer libro realiza un análisis general del saber, considerando sus elementos fundamentales, mientras que los otros tres libros proceden a un recorrido ordenado de todo el campo del saber. Justamente en este punto me parece esencial la observación de lo ajustado del título *Filosofía del Saber*, ya que Palacios tiene una concepción muy unitaria (y muy clásica, cabe añadir) de la actividad creadora humana, muy lejos de las «guerras» actuales entre ciencias humanas y ciencias físicas, o entre ciencia y filosofía, o entre ciencia y arte. Por ello nos dice: «No podemos profesar un *monismo científico*, por el que la ciencia especulativa estuviese reducida a la soledad del uno. Pero tampoco es conveniente dividir las ciencias en fragmentos sin número y caer en una *infinitud epistemológica*, en la que hay tantas disciplinas científicas como cosas» (p. 181). En todo caso, debe quedar claro que para Palacios bajo el término «saber» está tanto la lógica como la matemática, tanto la metafísica como la física, tanto el arte como la moral.



Esta obra de Palacios tiene ciertamente aspectos originales, tanto generales como de detalle (como ahora veremos), pero conviene advertir que también se apoya en autores clásicos de la filosofía, y que no pertenecen a una única tradición. En efecto, y por un lado, encontramos referencias a la filosofía clásica aristotélica-tomista, con citas abundantes de Aristóteles, Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás; por otro lado, se encuentran asimismo referencias a la filosofía clásica alemana, tanto a Kant (profusamente citado) como a Schopenhauer (al cual Palacios era muy aficionado).

El libro primero de esta obra, tal como indiqué, se dedica a los elementos fundamentales del saber, bajo el título de «Ciencia y verdad». Se considera inicialmente la contraposición entre intuición (percepción) y concepto, así como las ventajas y caracteres de los conceptos. Asimismo se estudian los diversos componentes de la ciencia, es decir, axiomas, definiciones, hipótesis, postulados y teoremas. Finalmente el largo capítulo X de este primer libro se ocupa del análisis y la síntesis, donde Palacios señala cuatro tipos: análisis holológico (entre partes y todo), etiológico (entre causas y efectos), teleológico (entre medios y fines) y análisis lógico (entre conceptos). Me parece destacable, por su interés y originalidad, el nuevo catálogo de axiomas propuesto por Palacios, donde se distingue una proposición fundamental de carácter general y las diversas formas que adopta al ser aplicada a las distintas clases de objetos. Tal proposición fundamental es el principio del análisis y la síntesis, formulado con estas palabras: «ex resolutione et compositione oritur lux in mente» (p. 72). A su vez, las clases de objeto son cuatro: 1) la estructura espacio-temporal, 2) la actividad materia, 3) la acción motivada, y 4) el pensamiento lógico. En la primera clase de objetos, el principio del análisis y la síntesis se concreta en el siguiente axioma: «las intuiciones del espacio y del tiempo son magnitudes extensivas» (p. 74). En la segunda clase de objetos, la proposición fundamental adquiere la forma del principio de causalidad, enunciado con las siguientes palabras: «toda mutación tiene su causa en otra, que la precede inmediatamente» (*ibid.*). En el tercero de sus usos, la proposición fundamental se concreta en el principio de motivación: «todo ser consciente obra como tal por motivos» (*ibid.*). Finalmente, en la cuarta de sus aplicaciones, el principio del análisis y la síntesis reviste la forma del más célebre de los axiomas, el principio de contradicción, que dice: «la afirmación y la negación de lo mismo respecto de lo mismo no pueden ser a la par verdaderas» (*ibid.*). También estimo destacable, aunque tenga menos relieve, la discrepancia de Palacios con el concepto aristotélico de demostración. Y así señala: «No me parece admisible decir: 1) que saber es conocer la causa; 2) que conocer la causa se obtiene por un silogismo productor de ciencia; y 3) que las premisas de dicho silogismo son causas de la conclusión» (p. 107).

A su vez, el libro segundo de *Filosofía del saber* se dedica a la división básica del saber. Al respecto, Palacios no cree «que pueda hallarse una división más radical, primitiva y general para separar, en dos hemisferios perfectamente delimitados, el saber poseído por el hombre, que la división del conocimiento humano en teórico y en práctico» (p. 147).

Al caracterizar teoría y praxis, Palacios advierte que, en sentido lato, todo es praxis, tal como indica Aristóteles al calificar a la teoría como «bien obrar, la forma más elevada y más desinteresada de la praxis humana» (p. 150). Pero cabe distinguir claramente, y así lo hace nuestro autor, entre conocimiento teórico y conocimiento práctico. El primero es un conocimiento que no se ordena a otra cosa que al conocimiento mismo. En cambio, el conocimiento práctico es «la ejecución de un acto que no es sólo ni principalmente de la razón, sino de algo extrínseco a ella, a saber: la voluntad y las potencias ejecutivas externas de nuestro cuerpo» (p. 151).

El libro tercero de esta obra es muy probablemente el más interesante desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, y se ocupa de «La división de las ciencias especulativas». Para empezar, Palacios distingue entre la cosa como cosa y la cosa como objeto. «La cosa en bruto, la cosa en sí, que no ha sido conocida, es, con sólo pensar en ella, transmutada en objeto, es decir, en algo que es propuesto a un sujeto como huésped que demanda al menos el favor de que se le conozca» (p. 178). Y añade un poco más adelante: «Los microbios o las vitaminas existieron en bruto, como cosas en sí, durante siglos, hasta que la mente humana los convirtió en objetos» (*ibid.*). Por ello hay una pluralidad de ciencias especulativas, según las diversas visiones de las cosas. Ahora bien, para Palacios estas visiones corresponden a los grados de abstracción que, en su opinión, son cuatro: 1) abstracción matemática, 2) abstracción física, 3) abstracción metafísica, y 4) abstracción lógica (*cf.* pp. 184-189). Todo esto lleva a nuestro autor a distinguir cuatro ciencias especulativas, que son la matemática, la física, la metafísica y la lógica. Dada la actividad profesional de Leopoldo-Eulogio Palacios como catedrático de Lógica, me interesa referirme en especial a su concepción de la lógica. Por lo de pronto, esta ciencia no puede reducirse a ninguna de las otras grandes ciencias teóricas, ni a la matemática, ni a la física, ni a la metafísica. La absorción de la lógica por la metafísica fue propuesta por Hegel (1770-1831) y Palacios la critica en los siguientes términos: «De esta manera vemos que la absorción de la lógica en la metafísica, ensayo de Hegel, ha sido letal para la metafísica, devorada por la lógica, y mortal para la lógica, fenecida en brazos de una de sus formas menos seguras: la dialéctica» (p. 262). Tampoco admite nuestro autor la absorción de la lógica por la física, cosa que se produce, a su entender, con el llamado «psicologismo», según el cual la lógica es una rama de la psicología, tal como defendió en particular Juan Stuart Mill (1806-1873). Frente a estas indebidas absorciones, Palacios nos recuerda

que la lógica es inicialmente un instrumento y una norma del razonamiento, necesaria para que éste ejecute su actividad con rectitud. Dicho brevemente, la lógica es un «adminículo para razonar bien» (p. 263). A su vez, el razonamiento bueno constituye un orden, a saber, el orden que la razón pone en su propio acto. Pero la razón no puede poner orden en sus actos sin ponerlo primero en los objetos de estos actos. Y este orden de los objetos no es un orden real, sino ideal, que existe por beneficio de la razón y en beneficio de ella (cf. pp. 269-272). Así pues, Palacios ofrece una concepción tradicional de la lógica, como arte especulativa del orden de la razón. Respecto de la lógica matemática (la lógica que actualmente se ha impuesto), que puede considerarse como ceñida al orden del lenguaje e incluso al lenguaje simbólico que pueda presentar tal orden del lenguaje, Palacios mantuvo siempre una actitud recelosa, pero que evolucionó de manera notable. Siempre pensó que en la lógica matemática estaba presente el peligro de reducir la lógica a la matemática y que los autores lógicos carecían frecuentemente de sensibilidad hacia los problemas filosóficos que puede plantear la lógica. Sin embargo, desde 1962, fecha de la primera edición de *Filosofía del saber*, a 1969, este recelo fue matizado. En tal primera edición, en la sección titulada «La absorción de la Lógica por la Matemática», Palacios asumió un ataque a la lógica matemática, pero en la segunda edición de *Filosofía del saber*, de 1974, rehízo enteramente tal sección, limitándose a presentar los adversarios y críticos de la lógica matemática sin adoptar una actitud beligerante. Anteriormente, en 1969, tradujo al castellano un manual de lógica matemática, *Einführung in die Logik* de Albert Menne (1923-1990), aunque precedido de un «Prólogo crítico». En suma, se mantuvo fiel a su concepción tradicional de la lógica, pero (como profesor colaborador de Palacios, entre 1968 y 1981) me consta que llegó a admitir el valor de los recursos de análisis proporcionados por la lógica matemática.

El libro cuarto de esta obra, «La división de las ciencias prácticas», considera el campo de las disciplinas prácticas. El punto de partida es la distinción, dentro de lo operable, entre lo agible y lo factible. Es decir, para Palacios, conviene dividir las ciencias prácticas en práctico-activas (que analizará en segunda instancia) y en práctico-productivas (que analizará en primer lugar). En suma, se trata de la distinción entre obra moral y obra artificial. El propio autor nos dice: « Es agible el acto humano en sí mismo, la actividad humana considerada respecto del uso de la libertad, siendo entonces indiferente que trascienda o no trascienda al mundo exterior, o que deje o no deje efectos fuera del hombre; y, en cambio, es factible todo lo que puede ser hecho por una operación humana que deja fuera de sí efectos de valor apreciable en ellos mismos, independientemente de la buena o mala voluntad con que fueron hechos» (p. 284). En cuanto a las ciencias práctico-productivas, Palacios presenta una nueva división de las artes, según el bien que procuran, en artes

del bien útil, artes del bien deleitable y artes del bien honesto. Las artes del bien útil incluyen la arquitectura, la navegación o la medicina. A su vez, las artes del bien deleitable comprenden los diversos juegos, el baile, el canto o el teatro. En cuanto a las artes del bien honesto son las asimismo denominadas artes liberales o bien artes especulativas, como la gramática y la retórica, pero también volvemos a encontrarnos a la lógica o la matemática, aunque ahora tomadas como artes. A su vez, en cuanto a las ciencias práctico-activas, Palacios plantea el asunto de si existe o no una ciencia moral, refiriéndose tanto a los autores escolásticos como a autores fuera de la escolástica. Su punto de vista sobre la ciencia moral queda resumida en el siguiente texto: «Para mí todo se reduce a estas cuatro cuestiones fundamentales: 1. Salvar la peculiaridad del bien moral frente al bien físico u ontológico, con el que autores de muy diversa laya lo confunden. 2. Después de haber distinguido lo físico y lo moral, reconocer una ley que los explique a entrambos, y sea fuente del orden cósmico a la par que origen del destino humano. 3. Mostrar la irreducible peculiaridad del saber que el hombre tiene cuando *investiga* lo físico y cuando *siente* lo moral. 4. Distinguir cuidadosamente entre el saber moral no científico (síndéresis y prudencia) del saber moral científico e histórico (ética y ciencias jurídicas, sociológicas, económicas, políticas, pedagógicas)» (p.360).

Esta obra de Leopoldo-Eulogio Palacios está escrita con gran cuidado literario, como corresponde a quien tenía altas dotes de poeta, tal como probó en su libro *Salutación y otros poemas* (Editorial Prensa Española, Madrid, 1972). Los temas abordados son clásicos en la filosofía de todos los tiempos y nos llevan a autores importantes y diversos a lo largo de la historia. Me parece muy buena idea su reedición y muy aconsejable su lectura.

*Pascual F. Martínez-Freire*  
*Universidad de Málaga*

RODRÍGUEZ GARCÍA, J.L. Y BELTRÁN ALMERÍA, Luis (coords.), *Cultura o Barbarie*, Zaragoza, Mira Editores, 2013. 217 pp. ISBN 978-84-8465-454-4

*Cultura y Barbarie* es un libro compuesto por nueve capítulos y se divide en dos partes. En la primera, «Problemas de la cultura», cinco de los nueve autores explican las nociones de «cultura» y «barbarie» desde sus diferentes puntos de vista, teniendo en común su recorrido histórico y su valor filosófico;

además de exponer el origen del término bárbaro y su implicación a la hora de desarrollarse en la cultura.

Luis Arenas, en su capítulo «Cultura o barbarie: el fin de las humanidades», hace un recorrido histórico, comenzando con el pensamiento positivista, renegándolo y afirmando que fue un paso necesario para que el pensamiento avanzara hacia el historicismo. Menciona las principales figuras del pensamiento según su época, tales como Descartes, Bacon, Newton, Kant, Dilthey... Considera la filosofía como un mapa para guiar al pensamiento, dándole una importancia significativa a la historia más que a la universalización de conceptos. Hace una incursión en que cuanto más cultural es el hombre, más bárbaro es. La cultura es, para él, la capacidad de reflexionar y de conseguir un pensamiento certero.

En el capítulo de Luis Beltrán, cabe destacar la distinción etimológica y conceptual que hace del poder y la autoridad, definiendo al primero como la «fuerza que se ejerce siempre que hay una diferencia natural o cultural» (pp. 34-35). La autoridad, en cambio, requiere añadir al poder la inteligencia, que sería la suma del poder reflexivo. Diferencia estos conceptos para separar al ser humano de su barbarie (poder) de su culturalización (autoridad). Beltrán se centra en la parte política, estudia las implicaciones de la aristocracia y el papel del populismo (basándose en autores como Marx y Nietzsche), y pone de manifiesto que la democracia no es el paso definitivo ni la última solución de la sociedad.

J.L. Rodríguez, en «Sobre la apoteosis de la Barbarie», realiza una irónica crítica a la cultura, entendiéndola como un ente superior que explica y excusa el comportamiento bárbaro del ser humano. No concibe la cultura como un nexo social, ya que la historia demuestra que el ser humano tiene un comportamiento bárbaro incluso incrustado en la cultura. Rodríguez habla de la reciprocidad que hay entre la barbarie y la cultura. Considera que, en el fondo, las expresiones de cultura que se han idealizado son las muestras de cuán bárbaro puede llegar a ser el hombre.

Fernando Romo y Vicente Sanfélix continúan poniendo de manifiesto las ideas desarrolladas, cómo la cultura ha sido sacralizada y los bárbaros despreciados; cómo incluso dentro de la cultura se encuentran actos de «incivilización», actos que cualquiera calificaría de bárbaros. Los conceptos conllevan connotaciones positivas o negativas que no les pertenecen en su origen y que no demuestran tener en su desarrollo; sin embargo, a nivel académico se ha relacionado la cultura como lo «bueno» y la barbarie como lo «malo», sin inferir en que la barbarie ha hecho la cultura y que en la cultura se encuentra la barbarie.

En la segunda parte del libro, «Figuras de la cultura», hay diversos enfoques de la concepción y explicación del «bárbaro», según la línea argumental de cada autor. Jesús Ezquerra, hace una diferenciación entre el bárbaro sentimental y el ingenuo; Joaquín Fortanet se centra en los estudios de Rorty y el pragmatismo; Joan B. Llinares habla sobre Nietzsche, relacionándolo la noción griega de los bárbaros y comparando dichos bárbaros con la sociedad actual; por último, Enrique Mora, hace una relación del cine como ocultación, revelación y crítica. Reflexiona sobre la barbarie y tiene una concepción de la virtualidad como sospecha de lo real.

*Cultura o barbarie* muestra una visión de la cultura menos idealizada, sin rebatir la importancia que ésta ha tenido en la formulación social, política y antropológica del hombre. La elección de artículos y su relación, hacen que la lectura sea fluida y sencilla, la terminología, si a veces es ambigua, es tratada en su contexto específico, invitando al lector a la comprensión y reflexión de éstos y mostrando sus implicaciones hasta en la vida cotidiana, como, por ejemplo, en el cine.

Sandra Rivas Díaz

SCHELER, Max, *Amor y conocimiento y otros escritos*; edición y traducción por Sergio Sánchez-Migallón. Ediciones Palabra, Madrid, 2010. 320 pp. ISBN: 8498403502, ISBN-13: 9788498403503.

El filósofo muniqués nacido en el siglo XIX es uno de los más reconocidos e influyentes del siglo XX. Estudió en Berlín (1894), donde recibió la influencia de Wilhelm Dilthey, y posteriormente en Jena (1895), siendo aquí discípulo de Rudolf Eucken. Más tarde, tuvo la influencia de Edmund Husserl (1901), con quien compartió el campo de la fenomenología a pesar de que este no lo considerase tan buen fenomenólogo como él.

El compendio de obras que vamos a recensionar fueron escritas entre los años 1912 y 1917, época en la que Scheler estuvo más cerca de la Iglesia Católica y escribió acerca de la religión. También dio comienzo por entonces a la etapa más serena de su vida, al iniciar su segundo matrimonio con Märit Furtwängler. Los escritos fueron elaborados bajo el telón de fondo de su obra principal, *El formalismo de la ética y la ética material del valor* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, escritos entre los años 1913 y 1916).

Para este compendio el editor toma las obras incluidas en *Gesammelte Werke*, editadas por María Scheler y con inclusiones de manuscritos del propio autor que ella incorporó además de algunas notas.

«Amor y conocimiento» (*Liebe und Erkenntnis*), «El sentido del sufrimiento» (*Vom Sinn des Leidens*) y «La traición a la alegría» (*Vom Verrat der Freude*) son los tres primeros escritos que se presentan en este libro. Originalmente estaban incluidos en *Moralia*. Scheler concebía «El sentido del sufrimiento» como el escrito central de este volumen, pero para Sánchez-Migallón es más importante presentar como el primero «Amor y conocimiento» ya que recoge las ideas más fundamentales del autor. Scheler tenía la intención de ampliar los dos primeros textos, dando a entender con ello que tenía presente a lo largo de toda su producción como escritor los contenidos de estos trabajos. Sin embargo, no pudo cumplirlo. Por otro lado, «La traición a la alegría» se considera una ampliación de «El sentido del sufrimiento», siendo así comprensible que sea el texto más breve del libro con tan sólo 6 páginas.

En «Rehabilitación de la virtud», Scheler hace alusiones de la situación de los últimos años de la Gran Guerra y critica a la burguesía y a la oposición entre el deber actual y la virtud real de la época clásica: comenta que hemos suplantado con el deber y la justicia a la virtud verdadera. En este capítulo resalta las virtudes y valores de humildad y respeto. «La humildad es aquel profundo arte del alma en el que ella se distiende más allá aún de la medida que tiene en un mero dejarse-vivir-y-fluir.» (p.134) «(...) sin la actitud de respeto hacia las cosas, también el estímulo vital de su propio progreso se interrumpiría al instante...» (p. 150)

En «La idea cristiana del amor y el mundo actual», expone una de las tesis capitales acerca del amor. «Debemos fomentar el bienestar del hombre para que llegue a madurar para el amor como raíz de todas las virtudes.» (p. 168)

En «Modelos y líderes» Scheler nos expone las diferencias entre estos dos poderes esencialmente distintos pero estrechamente relacionados. «Una persona que es modelo de alguien no necesita saber que es modelo ni querer serlo, aunque lo sepa quien la tiene por modelo. En cambio, el líder tiene que saber que es líder; y tiene que querer liderar.» (p. 237)

En «Fenomenología y metafísica de la libertad» nos habla de la libertad frente a la coacción y de las distintas dimensiones de libertad. «¡El poder-elegir en general representa, sin duda, un grado de libertad! Un animal, para el que la percepción de una comida y la sensación de hambre enlazada con ella se transforman sin más en impulso instintivo y en acción de comer, sin llegar a la motivación y a la elección, no es libre en este sentido. Pero, por otra parte, el tener-que-elegir en general es una limitación de la libertad del poder-querer,

frente a un ser que, por ejemplo, pueda querer todo inmediatamente y sin elección, y que en esa medida sea absolutamente dueño de su voluntad.» (p. 294)

En resumen, estamos ante una valiosa recopilación de textos de uno de los mejores antropólogos, éticos y fenomenólogos de la historia, que pretende darnos a conocer los valores de la realidad ahondando en el sentido de la vida humana. Es una obra para leer poco a poco y con detenimiento, ya que hay que prestar atención a los conceptos que el autor nos expone y procurar no perdernos entre todas las ideas. He extraído muchas citas que sin duda me hicieron pensar.

Hay que decir que para entenderlo es mejor conocer el contexto histórico del autor, ya que hace alusiones a su época como hemos visto en «La idea cristiana...». Lo recomiendo a un público que se mueva en el campo de las humanidades y ciencias sociales.

*Jessica Villalobos Fuentes*

AIZPÚN, Teresa, *Gramática de la vida. La ética como creatividad*, Endymion, Madrid, 2009. Segunda edición: Bonilla-Artigas, 2014.

La filosofía no puede cerrar los ojos ante las conquistas científicas. Alguna vez considerada como la «reina de las ciencias», la filosofía no ha podido competir con el prestigio de las “ciencias duras” y ha sido humillada por la ciencia experimental. La filosofía terminó relegada, en el mejor de los casos, al cajón de las “ciencias del espíritu” de cuño alemán. Las esferas celestes, la teoría de los lugares naturales o la composición etérea de los seres supralunares son tesis polvorientas que la ciencia tiempo a dejó atrás. La filosofía en su conjunto, desde hace algún tiempo, ha perdido su estatuto científico, pero no ha perdido la capacidad de comunicarse con otras disciplinas.

Una parte del problema, al menos, está del lado de la filosofía. La babélica especialización ha ocasionado que los filósofos sean incomprendidos no sólo por otras ciencias, sino por sus propios colegas. Quizá los que nos dedicamos a la filosofía, celosos de nuestra disciplina, preferimos reinar sobre una minúscula parcela del conocimiento antes que hacernos lacayos e intentar incidir en otros reinos. En cualquier caso, los intentos serios por romper las barreras, por perseguir la interdisciplinariedad –ese pacto entre reinos, para continuar con la metáfora– son encomiables. Precisamente, *Gramática de la vida*, de Teresa Aizpún se antoja como uno de esos contados esfuerzos. Aizpún, como confiesa desde el prólogo, intenta reenfocar la filosofía echando mano de las ciencias modernas. El producto final es una ética, de claras raíces clásicas, comprensible desde la actualidad cultural y científica.



El libro comienza con una importante revalorización de la materia desde la ciencia moderna. Aizpún, haciendo mancuerna con los conocimientos científicos contemporáneos, reinterpreta el concepto clásico de «vida». Entiende que la vida se resiste a ser explicada como pasividad material que padece la actividad de un principio formal. La materia no es pura quietud; se trata de un principio protagonista de la realidad que, antes que pura corporeidad y entorpecimiento de la forma, es energía. La vida, en consecuencia, se aleja así del ideal de perfección inmóvil. La actividad, el cambio, el caos, los sistemas abiertos, son lo propio de la vida. La inmutabilidad e imperturbabilidad, contrario a lo que el Motor Inmóvil sugiere, son la condena de cualquier ser vivo. La materia y la vida parecen acomodarse mejor al afluyente heracliteano que a la estaticidad hilemórfica. Así, la perfección se comprende como apertura a lo ajeno, a lo otro, antes que cerrazón inmanente o autocontemplativa. Vivir, pues, es acatar el intercambio de materia y energía con lo otro. Vivir bien, la vida buena, es aquella que me permite continuar con el crecimiento y desarrollo (no sólo material, sino también psíquico) de mi propio ser.

Hecho el análisis científico de la vida, la autora desprende las consecuencias éticas de esta concepción. Una ética abordada desde los albores de la ciencia moderna que permite hablar de una naturaleza psíquica, que se rige por las mismas normas que la materia, ahora dignificada. Al final, se trata de comprender que *psyché* y materia no son realidades contrarias ni superpuestas, sino que ambas pertenecen a una misma naturaleza. Lo bueno es lo que ayuda a crecer, a sobrevivir, a desarrollarse, a asimilar lo ajeno. Esta «bondad» se aplica igualmente a ambas dimensiones del hombre.

Espero no simplificar demasiado el planteamiento. Teresa Aizpún, finamente, va tejiendo esta nueva perspectiva ética, cuidándose de no dar saltos en la argumentación y asiéndose a la ciencia contemporánea. Con toda intención evito hacer una reseña del libro. Prefiero, en cambio, reparar en una idea: la del yo o conciencia como una historia con sentido y significado. En lo personal, me gusta formular esta idea en términos de una narración. Esta equivalencia entre construcción y narración la considero pertinente a la luz de la importancia que recibe el lenguaje en el planteamiento de la autora. Las palabras son, en última instancia, aquello a través de lo cual ordenamos el yo, le conferimos sentido y nos vinculan con los otros.

No quiero ser provocativo, pero después de leer el libro me parece que la propuesta ética de Aizpún parte justamente desde donde Sócrates y la tragedia griega dejaron las cosas. Me explico:

La historia oficial de la filosofía da un vuelco con la aparición de Sócrates. Los presocráticos no se pasmaron ante la condición humana y sí, en cambio, ante los ciclos del mundo físico. Sócrates da el golpe de timón cuando proclama

como guía de su filosofía el “Conócete a ti mismo”. Lo que en realidad hizo Sócrates, fue asumir el reto que habían planteado las epopeyas y las tragedias. La filosofía socrática quiere decir: taladra la comodidad y certeza de la primera persona, sal de tí mismo y descubre tu identidad contándola.

Los cantos homéricos y las tragedias se habían asomado a los abismos de la conciencia. Tal como sugiere Aizpún, el yo, la conciencia, se construye como una narración con sentido. Más aún, lo propiamente humano es dotar de sentido, de dirección, a la propia vida. La *autopoiésis* la comprendo como una sofisticación de la autobiografía: construirse a uno mismo equivale a relatar nuestra propia vida. Es decir, cuando afirmamos que el ser humano vive para construirse y construir un mundo, no estamos muy lejos del afán de posteridad del héroe griego. Los héroes homéricos no se conforman con ser piezas en el tablero de ajedrez de los dioses olímpicos. Esas mujeres y esos hombres se saben agentes, si no completamente libres, si capaces de ejecutar bellas acciones, de obrar hazañas y ruindades, se saben, en suma, “pequeños cosmos”: universos en miniatura, seres vivos, donde se dan cita las pasiones, las virtudes y los vicios, la razón y los sentimientos. Odiseo y Héctor saben que están haciendo historia, saben que su vida será contada tarde o temprano y que más allá de sus derrotas o triunfos en el campo de batalla, los rapsodas cantarán su gloria inmortal. Los héroes, muy en especial los homéricos, actúan para la posteridad, actúan con un impresionante sentido del pasado y del futuro, actúan con *sentido y significado*. Antes de entrar en combate, los guerreros se presentan a sí mismos, su estirpe, su lugar de origen, sus hazañas. Saben de dónde provienen y, a su manera, saben a dónde van. Nos cuentan su historia; precisamente en eso se distinguen del pueblo, en que ellos traen a cuestas una narración salpicada de acciones bellas.

La construcción del ser humano, apunta Aizpún, se realiza a través del aprendizaje. Las personas aprenden cambiando de punto de vista, de ver el mundo y, a sí mismos, desde el otro. La libertad, en última instancia, se funda en la posibilidad de mudar de puntos de vista. La narración, curiosamente, exige en igual medida abandonar la propia perspectiva y adoptar otra. En la literatura homérica, por ejemplo, la auto-presentación cede el paso al espejo. Los cantos homéricos no parecen confiar demasiado en la capacidad del ser humano para penetrar su propio yo. Este recelo es propio de cualquier cultura del honor. La reputación se construye sobre la base de los demás, que son el espejo dónde uno conoce la hondura y calidad de las propias acciones. Los coros trágicos funcionan frecuentemente como una especie de espejo para que el héroe se reconozca a sí mismo. El coro, no siempre un aliado del personaje central, tiene la función de hacerlo caer en la cuenta de sus miserias y desaciertos. El coro suele conducir al personaje al reconocimiento de la *hybris* que ha cometido. Sin sus estrofas, el Yo quedaría lejos de conocerse y de narrar su propia historia.

El héroe trágico, Edipo es emblemático, se desconoce a sí mismo, no calibra las consecuencias de sus actos. El desarrollo de la obra consiste en desenredar la madeja de un Yo enmarañado en circunstancias que parecen resultarle ajenas pero que, a la hora de la verdad, lo componen en un sentido mucho más profundo del que el personaje piensa.

Aizpún reconoce que la construcción del yo es la elaboración de un orden interno de prioridades concretas y el establecimiento de determinadas relaciones. El destino es demasiado poderoso para permitirnos fabricar una imagen cabal de nosotros, la formación de nuestra identidad requiere de la ayuda de otros. Ciertamente, en los trágicos la cuestión del honor ha pasado a un segundo plano. Lo más relevante no es el modo como las generaciones posteriores recordarán a Edipo; lo crucial para él es conocerse a sí mismo. Sólo el auténtico autoconocimiento lo salvará de las trampas del destino. La salvación viene de la verdad, no de la memoria de la humanidad. Por extraño que suene, Edipo es más libre que Aquiles y que Odiseo. El rey de Tebas no es esclavo del qué dirán. Lucha en contra de una fuerza impersonal que le impide ser feliz, pero a lo largo de las tragedias Edipo profundiza en el conocimiento de su Yo y en esa medida se libera, mientras que los héroes homéricos terminan por perder su historia. Odiseo presencia la enajenación de su biografía en manos de los aedos; Edipo se apropia de su vida en la medida en que, con ayuda del coro, descubre su estirpe. Pero, tal como dice Laing, la identidad de Edipo es la historia que se cuenta a sí mismo acerca de quién es, después de haberla construida con ayuda de la alteridad. Edipo descubre su propia identidad, cuando es capaz de relatar su propia historia. El yo, la conciencia, de Edipo es su propia narración.

Espero no ir demasiado lejos o hacer una lectura demasiado socrática del libro. En cualquier caso, percibo en *Gramática de la vida* a un interlocutor entre la tradición y la ciencia. El libro, sigo creyendo, retoma de una manera robustecida y depurada, el camino iniciado por la máxima socrática y la literatura griega. Pero emprende el rumbo desde una vereda paralela que es la de la ciencia moderna. Aizpún trata de llevar a término aquella intuición griega valiéndose de la terminología y conocimientos científicos. El resultado es algo así como una ética fincada en la ciencia experimental que conserva una fuerte impronta clásica.

Esta vinculación con la filosofía clásica me parece admirable. Me gusta afirmar que la filosofía es, en primer lugar, una mirada retrospectiva; una visita al cementerio de la tradición. En un segundo momento, es crítica, un alejamiento del cadáver, pero sólo después de haberlo exhumado y estudiado. Y sólo en un tercer momento es propuesta: creación de vida. Teresa Aizpún supera cada una de estas etapas con éxito. *Gramática de la vida* se percibe como un

texto maduro y con muchos años de estudio detrás. Esto no debe sorprender a nadie: hasta el Dr. Frankenstein necesitó de despojos humanos para crear su monstruo. En los cementerios, los cipreses crecen muy altos porque se nutren de la carne y huesos. La originalidad del pensamiento requiere del abono del pensamiento viejo y el libro de Aizpún es el fruto de una muy buena cosecha.

El libro, además, está escrito en un estilo fresco y sin presunciones. La lectura es ágil y el desarrollo fluye naturalmente a través de las páginas. Aizpún expone el planteamiento libre de ese tufillo de omnisciencia o dogmatismo académico. En cambio, arroja tesis, alternativas, nuevas consideraciones. Aventura. Explora. No pontifica. Esto posibilita que el diálogo con la tradición sea una conversación viva entre la ciencia moderna y la cosmología clásica. El libro es un ejercicio filosófico digno de leerse e imitarse. La timidez filosófica conduce a la paráfrasis erudita, pero estéril. En cambio, cuando la originalidad, la novedad, se compagina con la historia de la filosofía, los resultados son tan positivos como *Gramática de la vida*.

El libro de Teresa Aizpún es una verdadera bocanada de aire fresco para los profesionales de la filosofía. Demasiado tiempo en las nubes nos había dejado sin oxígeno. La autora no teme ensuciarse con las menudencias de la vida, ni trabajar hombro a hombro con las otras ciencias. François de la Rochefoucauld escribió en sus *Máximas* que la filosofía podrá seguir acumulando conquistas sobre las desventuras pasadas y las futuras, pero las desventuras presentes, nuestro aquí y ahora, seguirá triunfando sobre ella. Debemos notar, sin embargo, que la filosofía con *Gramática de la vida* se anota un punto sobre el presente.

*Héctor Zagal*  
*Universidad Panamericana*