

aislamiento, el destino de la civilización, temas, en fin, de seriedad y relevancia incuestionables, son tratados bajo el velo de un tono irónico que perturba, empero, el ánimo del lector. Pues, como dice Auden: *“la frivolidad intrínseca a toda poesía, incluso la más grande, es más perturbadora cuando, como en Dante, la poesía trata el más serio de los temas”* (p.146).

En el capítulo seis, José Luis Tasset acomete, como se dice popularmente, el toro por los cuernos, y lejos de abordar el análisis de los aspectos humorísticos en tal o cual autor se aventura a realizar, por su cuenta y riesgo, un intento de Historia humorística de la filosofía. El autor hace gala en todo el texto de un amplio conocimiento de los temas y autores tratados, pero, más importante aún, realiza un sano e ingenioso juego de ironía y comicidad, que no puede dejarme de resultar cercano a las obras paródicas de Thomas De Quincey.

Más “en serio” se lo toma Enrique Ujaldón en el penúltimo capítulo del libro, donde intenta sintetizar la influencia de la ironía como herramienta filosófica dentro de la ciudad, o del espacio público, si se quiere. Tomando como focos el cinismo antiguo y la obra de Rorty (sin olvidar a autores como Berlín o Sloterdijk) Ujaldón es capaz de resaltar el camino fundamental de la filosofía: nunca, en ningún caso, la filosofía puede ser inocua para la sociedad (o quedar relegada a mero ejercicio subjetivo, privado), pues, en ese caso, deja de ser tal filosofía para erigirse como simple discurso edificante, pues, como dice el autor *“la filosofía cuestiona las certezas, genera dudas y corrompe a la juventud que discute la autoridad heredada y las creencias establecidas”* (p.211).

En el último capítulo del delicioso compendio que nos ocupa, José Luis Villacañas Berlanga analiza la obra de Kierkegaard. Partiendo del análisis de los famosos estadios de la existencia y la pluralidad de los deberes éticos, el filósofo danés podría haber intentado hacer una tragedia al estilo hegeliano. Sin embargo, el salto fundamental recorre el camino desde la primacía de la vida ética hasta el paso de *Temor y Temblor*: la llegada del “caballero de la fe”. Es decir, que la vida estética padece la tragedia pero no la conoce. Y para llegar al conocimiento de la misma, es necesaria una conciencia superior ante la cuál dar cuenta de lo terrorífico de la vida humana... Ante la imposibilidad de cualquier salvación en la vida inmanente, Villacañas recurre al ámbito psicológico. En él, la tensión fundamental de la tragedia humana puede entenderse de forma irónica, *“disolviendo la tragedia humana en lo cómico”* (p.228).

Se trata, en definitiva, de un maravilloso compendio de ensayos sobre el humor y la filosofía, muy ameno de leer; y donde demuestran sus autores que, el sabio, lejos de la imagen de taciturno catedrático arropado por antiguos legajos polvorientos, sabe sonreír. Y sonríe y se carcajea porque la vida, a pesar de la tragedia interna que implica, deja espacio a lo cómico. Pues sin lo cómico, sin el humor, el hombre no puede ser tal. Y mucho menos el filósofo. Así que, háganme caso: sonrían. Ríanse a estruendosas carcajadas o emitan una leve alteración en la comisura de los labios con certeza ironía, porque, como dice un viejo proverbio japonés: *“El tiempo que pasa uno riendo es tiempo que pasa con los dioses”*

Iván FERNÁNDEZ FRÍAS

GARCÍA NORRO, J. J. y RODRÍGUEZ, R. (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*,

Síntesis, Madrid, 2008, 206 págs.

Hasta que las reformas y las reformas de las reformas acaben definitivamente con la enseñanza de las Humanidades –y, singularmente, con la Filosofía– en la educación secundaria y superior, todo aquel que curse alguna de sus disciplinas –Literatura, Historia, Antropología, Ética, Teología– en las aulas del colegio y la Universidad habrá de enfrentarse a un ejercicio que lleva practicándose desde hace siglos: el comentario de texto. Más si cabe en el caso de la Filosofía, que, como bien afirman los editores de este libro en el prólogo, no consiste tanto en conocer *lo que dicen los filósofos* cuanto en *aprender a filosofar* a partir de los intentos históricamente dados de hacer filosofía (p. 11).

Cuando se trata de enseñar a pensar, sea uno “filósofo” o “profesor de filosofía”, hay una metodología originaria e infalible desde la aparición de las Universidades: la lección magistral, cuyo significado hoy asociamos al profesor que dicta su clase al modo de un conferenciante, pero que originalmente consistía en la lectura (*lectio*) de grandes obras por parte de maestros y su posterior comentario. A través de la lectura, la aclaración de pasajes oscuros, la detección de errores y la contextualización del autor, el maestro hacía “hablar” a los grandes genios, a los maestros que le precedieron en la aventura del conocimiento y del descubrimiento de su propia humanidad. Con su ejemplo, pretendía que el alumno se ejercitara en la docilidad, esto es, que ante todo aprendiera a “escuchar” a los textos para poder discutirlos después y descubrir en ellos aquellas intuiciones del pasado que iluminan el presente y *su* presente.

Enseñar a pensar hoy exige asumir nuestra historicidad, esto es, el hecho de que nuestra racionalidad no es ahistórica, que no empezamos a pensar en soledad y “desde cero”, sino que contamos con un caudal de sabiduría acumulada que forma parte de nuestra autoconciencia y de nuestra comprensión de todo lo humano. Si, además, asentimos con Popper en que es el choque de culturas y la discusión crítica lo que propició el inicio de la filosofía en Grecia, veremos que historicidad y *dialogicidad* son rasgos originarios indisolubles de la actividad de pensar.

Sirvan estas consideraciones para enmarcar la importancia de este libro y de aquello que pretende iluminar y mejorar, a saber, la práctica del comentario de texto. Para lograrlo, los editores del volumen detallan en su primer capítulo cómo es la “técnica” del comentario de texto filosófico para, en los diez siguientes, dar la palabra a distintos especialistas que se aplican al comentario de diez fragmentos escogidos.

Seguramente, lo mejor del libro sea su primer capítulo (pp. 13-41), donde García Norro y Rodríguez se esmeran en describir cómo ha de hacerse un comentario *filosófico* de un texto *filosófico*. La posible redundancia del calificativo “filosófico” no es gratuita. Los autores son conscientes de la mala praxis que a menudo acompaña a este ejercicio y por eso aclaran que comentar un texto *no* es hacer un resumen, ni una paráfrasis, ni una aclaración de conceptos o frases, ni tampoco ofrecer un discurso personal sobre el tema del texto (p. 16). Más bien, el comentario de texto se caracteriza por dos objetivos: en primer lugar, por determinar con precisión *lo que dice* el texto (tema y tesis) y, en segundo lugar, por dar cuenta de *cómo lo dice* (organización discursiva). De un modo secundario, el comentario puede intentar explicar y justificar *por qué el texto dice lo que dice*, explicando las causas (histórica, sociológica, psicológica) de lo dicho y justificando las razones para decir lo que dice, lo que

implica “hacer hablar a la realidad”, esto es, contrastar lo que el texto dice con la experiencia humana efectiva y las evidencias que de ella extraemos (p. 16). En último lugar, se puede incluir la reflexión personal y el juicio valorativo del texto, pero esto, conviene subrayarlo, no es en modo alguno necesario ni parte esencial del comentario.

Posiblemente, lo que más choque tanto al lector de este capítulo como al principiante que se enfrenta a un comentario de texto es la cantidad de trabajo previo que hay que llevar a cabo, esto es, *antes* siquiera de escribir una sola palabra. En efecto, hay una etapa preparatoria, de investigación, donde debe hacerse acopio de distintas clases de materiales que posteriormente se utilizarán cuando se redacte el comentario.

Así, en primer lugar, una *lectura atenta* del texto (pp. 19-25) debiera servir para identificar la clase de escrito, su autor y las expresiones clave del texto. Esto no es nuevo, pero sí insuficiente, pues la lectura atenta debe servir *también* para cotejar la traducción del texto con el original, reconocer alusiones y citas a otros filósofos, doctrinas y textos y conjeturar las razones por las que se los trae a colación, explícita o implícitamente.

En segundo lugar, hay que localizar el fragmento en el conjunto de la obra que lo contiene y situar la obra en la bibliografía del autor (pp. 25-27). Esto proporcionará información relevante acerca del autor, la obra en cuestión y el momento de su trayectoria intelectual en que fue escrita.

En tercer lugar, antes de redactar el comentario, lo más importante es determinar la idea del texto (pp. 27-29), *lo que dice*, que a su vez compone una triple tarea: reconocer la *problemática* o asunto general en que se encuadra el texto (lo que obliga a conocer el tema de la obra de la que forma parte), describir el *problema* o problemas concretos que afronta el texto y, por último, identificar la *tesis* o las tesis que propone su autor, la “solución” que ofrece al problema descrito. Ciertamente, la Filosofía no está compuesta de “problemas” que admitan una “solución” fija que despeje la incógnita al modo en que las matemáticas resuelven sus problemas. *Sensu stricto*, los grandes “problemas” en Filosofía no consisten en cuestiones que se resuelven de una vez por todas sino en preguntas en las que nuestro conocimiento avanza por *profundización*. En cualquier caso, como pauta metodológica, la distinción entre *problemática*, *problema* y *tesis* que proponen García Norro y Rodríguez resulta altamente provechosa, pues ayuda a enfrentarse a los textos con una actitud de búsqueda (tanto del problema como de la solución posible) que, en sí misma, resulta plenamente filosófica.

En cuarto lugar, habría que conseguir delimitar la estructura del texto y mostrar *cómo* dice lo que dice (pp. 29-35), haciendo un esquema de la idea del texto y de su estructura, así como la hilación lógica entre las tesis secundarias y la central. Por último, aunque no sea indispensable, puede bosquejarse una conclusión y valoración del texto que ponga de relieve por qué el autor dice lo que dice (p. 35).

Nótese que sólo cuando se haya hecho acopio de todo este material es cuando empieza la siguiente etapa, que consiste en la redacción del comentario (pp. 35-37), lo que puede hacerse de muchas formas, pero siempre adaptándose a la estructura general de introducción, explicación del texto y conclusión. En la introducción, conviene poner de relieve la localización del texto (el fragmento dentro de la obra, la obra dentro de la trayectoria total de su autor, el autor dentro de su marco histórico y filosófico) y la idea (que incluye *problemática*, *problema* y *tesis*). En la parte central del comentario, hay que mostrar la estruc-

tura del texto. Y por último, establecer una conclusión que puede ir unida a una valoración personal

Recordar todo esto puede sonar a repetir obviedades, pero lo cierto es que a muchos alumnos de colegio y universitarios –y, ¿por qué no?, también a muchos profesores– les sorprendería leer este capítulo y redescubrir lo que es un comentario de verdad y la excelencia a la que debe aspirar, que no consiste en otra cosa que “extraer de un texto lo más posible, hacerle decir explícitamente todo lo que contiene en potencia” (p. 13). Cosa que, además, García Norro y Rodríguez llevan a la práctica no sólo describiendo las fases que debe seguir un comentario sino también aplicando esta técnica paso a paso al comentario de un texto de David Hume sacado de su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* (pp. 37-41).

En todo caso, más allá de su utilidad pedagógica para docentes y estudiantes, el libro puede leerse también como un somero repaso a la Historia de la Filosofía a partir del estudio de unos cuantos textos o “casos” relevantes de su decurso. Pues, ciertamente, resulta una delicia leer la explicación y contextualización de los textos que siguen al primer capítulo y admirar, así, cómo un *fragmento* del discurso de un filósofo puede alumbrar la práctica *totalidad* de su pensamiento. El texto de Heráclito escogido, por ejemplo, tiene un claro carácter programático de su pensamiento, y así lo hace ver Francesc Casadesús cuando delimita la doctrina heraclítica en la asunción de que todo sucede según un *logos* común y que los hombres, enfrascados como están con sus *logoi*, son incapaces de comprender esto, porque no pueden aprehender ni percibir la estructura profunda de la realidad que debe captar el buscador con su inteligencia y mediante un esfuerzo continuo (pp. 68-73). Discutiendo acerca de la colocación de ciertos términos en el fragmento y atendiendo a la versión griega del mismo, Casadesús justifica por qué a Heráclito se le conoció como “el oscuro” (pp. 68-69, 73-74). Y, señalando la polisemia del término *logos*, aclara el sentido que Heráclito le da para extraer de ahí tesis fundamentales del de Éfeso, como que existe un orden cósmico, increado, eterno y tutelado por la divinidad que vela por que todo siga su curso; y que el fuego es el instrumento de Zeus dinamizador del cosmos y gracias al cual todas las cosas se generan y se transforman (pp. 75-76).

Ángel D’Ors comenta las primeras líneas del *De Magistro* de Agustín de Hipona analizando la distinción terminológica y conceptual presente en el texto entre los términos “enseñar”, “aprender”, “hablar” y “escuchar”, que, a su vez, remiten a la cuestión que plantea el libro sobre qué es aprender, quién es el verdadero maestro y qué es lo que produce el aprendizaje. El fragmento en sí le sirve para hacer una serie de jugosas aclaraciones como que, aunque frecuentemente se tenga a Agustín por un platónico cristiano, el diálogo *De Magistro* sólo es heredero de Platón hasta cierto punto, pues en él no se ayuda al otro a alumbrar un saber que ya posee, sino que se intenta penetrar en el sentido de una verdad de fe revelada –a saber, que uno sólo es maestro, Cristo– en compañía y colaboración de un interlocutor (p. 84). Además, para Agustín tampoco está claro que el maestro sea el que habla y el discípulo el que oye, pues que el hablante profiera palabras mueve al oyente a la audición, pero sólo puede comprender lo expresado por el hablante si comparte y conoce el significado de los signos proferidos por el hablante. Pero esa comprensión *no* es aprender, que es algo que se da cuando reconoce algo como verdadero, por lo que “no cabe –concluye D’Ors– encontrar al maestro por la parte del hablante, que, a lo sumo, mediante su expresión, despierta la atención del oyente hacia un significado, por lo que hay que buscarlo por

la parte de la fuente que ilumina y asiste al juicio del oyente respecto a la verdad de lo expresado, la voz que habita en el interior del hombre, que para el cristiano Agustín no es sino Cristo, que es Él mismo la Verdad” (p. 87). En este sentido, para Agustín se habla para enseñar, sí, pero sobre todo para aprender, en tanto que la interrogación es ya un modo de habla que busca la verdad (pp. 88-89).

De la mano de Carmen Ors y Vicente Sanfélix aprendemos que el David Hume de *Investigación sobre el entendimiento humano* es más un “ilustrado escocés” que un “empirista británico” (p. 109) cuyo empirismo es más un principio metodológico que un dogma (p. 116) y que, como todo buen ilustrado, busca definir un ideal universal de hombre –y, por consiguiente, también un ideal de filósofo–. Por esta razón, al comienzo de su *Investigación* se plantea un problema suscitado por la vida misma, a saber, ¿cómo debe practicarse la filosofía (o, lo que es lo mismo, cómo debe satisfacerse la pasión por la ciencia) para que la filosofía esté en sintonía con la naturaleza humana? (p. 110). La solución, para Hume, está en equilibrar las tres hebras que componen la naturaleza humana: la teórica, la social y la práctica, pues cuando el filósofo se guía sólo por la razón, acaba en la melancolía y la incerteza, dudando de lo que a nadie cabal se le ocurre dudar (la existencia del mundo externo, la propia identidad, los resultados matemáticos). Según Ors y Sanfélix, el texto escogido polemiza con una concepción elitista y extramundana de la filosofía y del filósofo y reclama adoptar una filosofía elegante y mundana que –sin rebajar el rigor y la profundidad– desconfíe de una razón puramente teórica y se fie más de nuestra naturaleza, que es también sociable y se ocupa de problemas prácticos (pp. 113-115).

El fragmento escogido de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant requiere de una cierta finura pues, aunque su tesis es nítida –nada hay absolutamente bueno sino una buena voluntad (pp. 138-139)–, sabido es que las cosas con el filósofo de Königsberg nunca son “coser y cantar”. Jacinto Rivera desgrana el texto explicando el paso adelante que supuso desde la *Crítica de la razón pura* y la anticipación respecto de la *Crítica de la razón práctica*. A la vez, describe el problema que afronta la *Fundamentación* –a saber, que si existe la ley moral, entonces debe expresarse como imperativo categórico–, y el asunto que deja sin resolver –¿existe la libertad requerida para que pueda haber ley moral? (p. 124)–. Si bien, para llevar esto a cabo, el comentador realiza tal cantidad de distinciones y precisiones que al lector no iniciado le será difícil completar la lectura del capítulo, y mucho menos captar completamente los problemas de la ética kantiana.

El comentario al fragmento de *La gaya ciencia* por parte de Remedios Ávila también contiene abundante información acerca de la filosofía y la obra de Nietzsche, pues en este texto el propio autor hace alusión a tesis que mantuvo en su juventud –sobre todo, en *El nacimiento de la tragedia*– y que en el momento de escribir la presente obra rechaza (pp. 154-156). Así, se matiza que la crítica nietzscheana al Romanticismo por no valorar el ahora y ser pesimista, en realidad, es una crítica al Romanticismo tardío desde los ideales de un Romanticismo temprano que reaccionaba contra la Ilustración, la lógica y la confianza en el poder de la razón (p. 163). Y, a lo largo de todo el comentario, se pone de relieve la importancia que cobró en el Nietzsche maduro la reducción de todo asunto a fisiología, describiendo lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, la verdad y la mentira, etc., en términos de salud y enfermedad, o de fortaleza y debilidad (pp. 156-158).

El texto de Heidegger que se comenta a continuación (pp. 169-187) difícilmente podría

entrar en el currículo de un alumno de secundaria y menos ser comprendido por éste de un modo adecuado, aunque la tesis que plantea sobre la imposibilidad de “ontologizar” el ser y la captación del ser en la temporalidad que define al ser humano es una de las piedras angulares del existencialismo y, también, del pensamiento posmoderno que habla de la *diference* y la imposibilidad de “apresar” o “conceptualizar” el ser. Es una lástima que Arturo Leyte no se desprege del lenguaje y terminología heideggerianas, que complican innecesariamente la lectura y comprensión de las tesis del filósofo alemán. En todo caso, es una señal de estilo que a buen seguro sabrán apreciar los lectores y defensores del autor de *Ser y tiempo*.

Un extracto de *La condición humana* es lo que se puede leer a continuación. Allí Agustín Serrano de Haro explica la precariedad de la acción política tal como la concibe Hannah Arendt, pues aquélla está compuesta de actos libres que desencadenan un proceso irrevocable e incorregible cuyo resultado es imposible anticipar, dado que estos van configurándose a partir de acciones y reacciones sucesivas (p. 195). La precariedad consiste en que, aunque los procesos de acción son imprevisibles en su inicio, inacabados por su término e irreversibles en su desarrollo, no por ello quedan los agentes y coagentes dispensados de toda responsabilidad por las innumerables consecuencias que provocan (pp. 194-195). Esto debiera retraer de actuar, algo imposible dada nuestra condición humana (p. 196). La rotundidad de estas tesis arendtianas es cuestionada por Serrano, pues si bien es cierto que no cabe deshacer la acción y retrotraerla a ninguna situación previa, la comunidad política en cambio *sí* puede replantearse, reconducir y recomponer el sentido básico de un curso de acción (p. 198). Por último, Mariflor Aguilar lleva a cabo un comentario breve de una escueta sentencia de *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer, donde explica que la experiencia hermenéutica, teniendo forma lingüística, es un correctivo de la razón que permite que esta se sustraiga de las condiciones lingüísticas locales (pp. 201-206). Completan el volumen un comentario del himno a Zeus de Orfeo (pp. 43-65) y una minuciosa disección de tres pasajes sobre la individualidad sacados de la primera edición del comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio (pp. 97-106).

Juan Pablo SERRA

MUÑOZ-ALONSO, Gemma y VILLASEÑOR, Isabel: *Descubriendo el pensamiento a través del documento, Las Historias de la Filosofía en las Bibliotecas de la Red Madroño*, Ed. Fragua, Madrid, 2010, 162 pags.

La obra que se presenta a continuación viene estimulada por el propósito de ofrecer una guía de orientación, tanto para aquellos que deseen iniciarse como para los especialistas e investigadores, en el océano de las fuentes de información documental del terreno de la documentación filosófica. Con este objetivo se presenta una selección de los textos, titulados de forma genérica *Historia de la Filosofía*, que más han llamado la atención de la comunidad científica en los últimos veinte años. La metodología de selección se basa en criterios objetivos y bibliométricos que atienden a factores como la superioridad sobre otras fuentes, la exposición clara y precisa de los contenidos, inclusión del tratamiento de temas como las filosofías no occidentales y las autorías filosóficas, la atención a determinados periodos