

El libro se compone de un prólogo sencillo, una introducción francamente ilustrativa e importante (pp. 17-41), la traducción de la *Refutación* (caps. 1-65, pp. 45-106), la traducción del fragmento *Contra los griegos* (pp. 107-9), un largo y magnífico comentario de Boeri, capítulo por capítulo, (pp. 111-243) y una bibliografía bien cuidada (pp. 245-50).

El traductor divide su capítulo en tres partes: A, B y C. La sección A se concentra en cuestiones exclusivamente filológicas. La sección B ubica en su contexto los pasajes aristotélicos citados por el Pseudo Justino. La sección C expone y discute críticamente los argumentos del texto contra Aristóteles. Se trata, por tanto, de un comentario fundamentalmente filosófico que seguramente será muy fecundo, particularmente entre quienes estudian la recepción cristiana del *Corpus aristotelicum*.

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE: *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles? Lectura desde la hermenéutica analógica*, México: UNAM-IIF 2002, 87 pp.

El texto es tan pequeño como audaz. Méndez intenta mostrar

con él que cabe hablar de cierta filantropía del Dios aristotélico. Para cumplir su propósito, enfatiza el carácter aporético de la teología aristotélica y la conveniencia de utilizar una hermenéutica analógica.

Con estas armas, Méndez intenta abrir, ni más ni menos, que un espacio en el *Corpus* para hablar del amor de Dios hacia los humanos. Tal tarea dista de ser fácil y por ello, la obra no pretende contundencia. Su objetivo es más modesto: subrayar la necesidad de ponderar algunos pasajes de la *Eudemia* y la *Nicomaquea* a la hora de analizar la autarquía del motor inmóvil del libro lambda de la *Metafísica*. "Sucintamente, la teología natural del Estagirita oscila entre el motor inmóvil apático y una actitud de profunda religiosidad, claramente teísta, en la que Dios es Padre y Amigo de los humanos. Sea como fuere, la *Ética Nicomaquea* resulta arbitrariamente mutilada e incompleta sin la presencia de lo divino" (p. 84).

Méndez "toma el toro por los cuernos" y describe al Dios autárquico del lambda. Pensamiento del Pensamiento, descripción que se refrenda en *EN* X, 8, 1178b 10-23, líneas citadas por el mismo autor. La autarquía excluye, *prima facie*, la necesidad de

amigos útiles, lo mismo en el caso de Dios que de los humanos (*EE VII*, 12, 1254b 14-19). “La perfección de Dios parece volverlo ajeno, incluso indiferente, literalmente ‘apático’. Y así lo han percibido algunos de sus lectores más lúcidos de los últimos tiempos” (p. 15).

La estrategia de Méndez es doble. Por un lado, muestra la ambigüedad de la teología griega, de suerte que esta polivalencia —él la llamaría analogía— dé cabida a su interpretación filantrópica. Por otro, aducirá una serie de textos de las dos *Éticas* y la *Política* que suelen ser minusvalorados por los modernos comentaristas del lambda.

Para lo primero, Méndez echa mano de Düring. Para éste, “lo que para nuestras culturas occidentales resulta una disyunción fundamental, monoteísmo o politeísmo, para los griegos clásicos ni siquiera constituía un verdadero problema” (p. 16). El segundo aserto de Düring —opina nuestro autor— es minimizar la desesperante costumbre de las teologías naturales clásicas para transitar de los dioses a los demonios, y del singular al plural. Al recordarnos estas ideas, Méndez considera que ha logrado ampliar los márgenes de inter-

pretación de la teología aristotélica. Cicerón —traído a cuento en el libro— ya había advertido esta complejidad del *Corpus*: “También Aristóteles, en el tercer libro de su filosofía, confunde muchas cosas [sin] disentir de su maestro Platón, pues ora atribuye toda la divinidad a la mente, ora afirma que el mundo mismo es dios, ora pone al frente del mundo a algún otro dios y le atribuye el papel de regir y vigilar el movimiento del mundo por cierta revolución. Luego dice que el ardor del cielo es dios, no entendiendo que el cielo es una parte del mundo al que en otra parte él mismo designó como dios” (CICERÓN: *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, xiii, 33 *apud*. Méndez, p. 24).

El segundo ataque de la estrategia consiste en invocar una serie de pasajes donde Aristóteles menciona explícitamente la intervención de Dios —o de los dioses— en la vida humana. Algún estudioso podría pensar que se trata de una argumentación muy *naïve*, pues son pasajes que los grandes *Scholars* no consideran especialmente problemáticos. Pero éste es precisamente el punto de Méndez: estos textos sí obligan a repensar la lecturas ortodoxas del lambda. Además,

¿*Filantropía divina*...? sugiere una vía para conciliar la autarquía divina con el interés de Dios por los humanos.

Este resquicio para la acción divina en el mundo es la suerte (*tyje*). Méndez reconoce, obviamente, que de acuerdo a la *Física* ni la suerte ni el azar (*automaton*) pueden considerarse causas, en sentido propio. Para superar la objeción, invoca a su favor *Phys.* II, 4, 196b 5-7: "También hay a quienes les parece que la suerte es una causa pero oscura a la razón humana, como si fuera algo divino y sobrenatural". Y si bien el pasaje no parece reflejar el pensamiento de Aristóteles, sino más bien la opinión de algunos, se trae a cuento otro texto de la *EE*: "Manifiesto es, en suma, que hay dos especies de fortuna, una divina, por la cual a lo que parece, los éxitos de los hombres afortunados son por obra de Dios, y éste es el hombre exitoso en consonancia con su impulso" (VIII, 2, 1248b 4-6). Colocados los dos textos uno al lado del otro, la idea apuntada por Méndez hace bastante sentido.

El autor deja en el aire, sin embargo, una pregunta. ¿Cuál es el mecanismo metafísico que explica la conexión entre Dios y la suerte? No es aventurado su-

poner, ciertamente, que el Dios aristotélico pudiese ser causa *per accidens* del éxito de los humanos. El problema es cómo puede Dios causar eficazmente en la vida humana sin perder con esta ingerencia su impassibilidad y autarquía. El silencio de Aristóteles es, cuando menos, sintomático y sugiere que la fortuna recibe el apelativo "divino" en el *Corpus* por una mera costumbre, y no en un sentido fuerte.

Méndez sale al paso a esta posible objeción recurriendo al tratado sobre *Sobre la adivinación en los sueños* del *Parva naturalia*. De este tratado se suele afirmar que representa la culminación del espíritu "positivista" del Liceo. Dios no manda la adivinación. La mayoría de los aciertos de los sueños puede explicarse como mera coincidencia.

No obstante, se nos recuerda que Sócrates, maestro de Platón y "abuelo" del Estagirita, creía en la intervención de los demonios en la vida humana. Se suele pensar que Aristóteles se emancipó del todo del maestro del maestro en este punto. "Sin embargo, un hecho irreducible —escribe Méndez— es que el autor del texto en cuestión no descarta tajantemente la posibilidad de la mántica y que afirma que los dioses no envían los sueños adi-

vinatorios a los mortales, sino los demonios, pues la naturaleza es maravillosa (o demoníaca) y no divina (...) Esto resulta pertinente si se pondera que el mismo Aristóteles no renuncia a Delfos y que los demonios son ejemplos de 'substancias' dentro de *Metafisica* V, 8, 1017b 12" (pp. 44-5). La observación destaca por su astucia y pone de relieve, una vez más, que Aristóteles titubea en todo lo relacionado con la acciones de la divinidad.

También en la ética, Aristóteles da cabida los sacrificios, de los que habla con ocasión de la amistad. Resulta sospechoso que el filósofo del libro lambda analice este tipo de culto sin preocuparse por la impasibilidad del motor inmóvil: "Pero es claro que la amistad moral es cosa de intención, pues si alguno, después de haber recibido grandes beneficios no corresponde a ellos por falta de medios y hace lo que puede, está bien, porque Dios mismo acepta recibir sacrificios proporcionados a nuestras capacidades" (*EE* VII, 10, 1243b 10-13. Cf. también VII, 11, 1244a 13-16). Un estudio riguroso de la autarquía divina no tiene derecho a soslayar impunemente pasajes como estos.

Méndez continua su ataque

contra una interpretación "rigorista" de la autarquía. Aún cuando, lambda parece excluir la providencia divina, se lee otro pasaje desconcertante de la *Nicomaquea*: "El hombre que desenvuelve su energía espiritual y que cultiva su inteligencia, es de creerse que sea a la vez el mejor dispuesto de los hombres y el más amado de los dioses. Si, como puede admitirse, los dioses toman algún cuidado de las cosas humanas, parece puesto en razón que reciban contento de lo que es en el hombre lo mejor y lo más próximo a ellos (a saber la inteligencia), y también que recompensen a los hombres que aman y honran sobre todo este divino principio, puesto que éstos cuidan lo que los dioses aman, y se conducen con rectitud y nobleza" (*EN* X, 8, 1179a 23-31). Y la *Eudemia* tampoco se queda corta, pues en ella se afirma que Dios hace el bien (*EE* VII, 10, 1242b 27- 31).

Tour de force del trabajo es la sugerencia de que el Dios aristotélico es amigo paternal de los hombres. Después de algunas consideraciones sobre el antropomorfismo del panteón olímpico, Méndez invoca *Política* I, 5, 1259b 13-14: acierta Homero al nombrar a Zeus "padre de los hombres". Sin embargo, el autor

no parece lograr explicar satisfactoriamente de qué manera la "paternidad" divina deja incólume la autarquía divina, como no sea al modo de causa final del universo. De poco le sirve invocar textos que hablen de esta amistad (*EN VIII*, 12 1162a 4-8) mientras no articule ontológicamente la relación entre Dios y los humanos. Al fin y al cabo, el mismo Aristóteles explica en *EE VIII*, 3, 1249b 7-21 que Dios no gobierna dando órdenes, sino que dirige como finalidad. Méndez cita el texto y no resuelve la pregunta que una y otra vez se hace: ¿puede Dios involucrarse eficientemente en los asuntos mundanos sin perder su divinidad?

¿*Filantropía divina en la ética de Aristóteles?* es un trabajo serio, sugerente, original, bien documentado. Tiene el valor de hacer preguntas que, con más o menos razón, suelen darse por respondidas. En el *Corpus* hay pasajes que dan pie a hablar de filantropía divina y pocas veces se repara en ello. Los escolásticos explotaron esas líneas abundantemente. Los *Scholars* modernos decretaron la improcedencia de esas interpretaciones y, en este sentido, se cerró la teología aristotélica al teísmo providencialista. Después de leer

este trabajo, se antoja retomar el *Corpus* con la mirada de los escolásticos. Paradójicamente, esto se echa de menos en Méndez. Puestos a defender la filantropía del motor inmóvil, mucho le hubiesen ayudado los comentarios de santo Tomás.

La objeción más severa que podría hacerse al autor se encuentra valientemente apuntada por él mismo en las consideraciones finales. "¿Cómo se entienden las aristas dentro de la teología natural aristotélica? Una respuesta genética evolutiva aduciría que el carácter teonómico de la *Ética Eudemia* corresponde a una fase temprana del Estagirita. Por otra parte, el culto a la divinidad prescrito en las éticas y la *Política* no cuestiona necesariamente el 'ateísmo pragmático' de su autor. Empleando la división de la teología en 'mítica', 'natural' y 'civil', atribuida por San Agustín a Varrón, dicho culto podría ubicarse en el ámbito de la teología cívica imprescindible para el funcionamiento de la *pólis*, pero el Dios de los filósofos seguiría siendo el Motor Inmóvil incapaz de preocuparse por hombres y mujeres" (p. 83).

Héctor Zagal
Universidad Panamericana

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.