

un inicio, el paraíso ya es un "paraíso perdido", pues no puede estar destinado a un hombre que *tomará conciencia* sobre el bien y el mal. Desde el día en que el hombre toma conciencia, su vida errante está destinada al trabajo. Lo que transcurre entre el principio y el final de la historia humana es el trabajo. El fin de la historia sería la recuperación de la conciencia infinita.

A partir de esos pretextos filosóficos, Másmela redacta un par de ensayos más con el objeto de integrar la variedad de temas filosóficos sugeridos por Kleist. El libro cierra con un ensayo titulado "La filosofía moderna y la postura subversiva de Kleist". En éste, Carlos Másmela intenta definir algunas ideas que permiten cierta aproximación a la resolución de los conflictos planteados. Para Másmela, Kleist abre la posibilidad de proyectar el espíritu humano como aquello orientado por el asombro insondable de un todo, en donde el centro de gravedad es la fuerza motriz de la armoniosa unidad *entre* hombre y mundo.

Luis Xavier López-Farjeat  
Universidad Panamericana

Robert W. SHARPLES (edited by): *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot (GB): Ashgate Publishing Ltd. 2001, 181 pp.

Este volumen procede del *Coloquio Keeling* de 1998, cuyo tema fue la influencia, interpretación y recepción de Aristóteles en la historia de la filosofía. El editor ha recopilado las conferencias de la reunión y algunas de las réplicas. El resultado es un libro heterogéneo en calidad, método y originalidad. Tiene, sin duda, el mérito de dar cabida lo mismo al estilo anglosajón que al "continental", representados respectivamente por dos de las mejores plumas de los estudios aristotélicos: Jonathan Barnes y Enrico Berti.

El primer capítulo es la introducción de SHARPLES: "Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?" Todo "ismo" —piensa el editor— es problemático. El aristotelismo no es la excepción. Por lo pronto, es cuestionable cómo debemos juzgar a los seguidores inmediatos del Estagirita. ¿De acuerdo a su fidelidad al maestro? Sharples articula la cuestión en tres puntos: (1) ¿Fue Aristóteles suficientemente autocrítico?; (2) ¿La fidelidad de los discípulos implica que ellos

deben ser menos críticos con el Maestro que lo que el propio Aristóteles fue consigo mismo?; (3) ¿Qué interés tiene para nosotros saber si los seguidores de Aristóteles fueron en realidad aristotélicos?

El editor despacha las preguntas con cierta premura. En pocas líneas, nos explica que Aristóteles posee diferentes significados para diferentes personas. Se explica así la amplitud de registro de los aristotelismos. En última instancia, el criterio para calificar la autenticidad de un aristotélico es la interpretación que Aristóteles hace de sí mismo. En otras palabras, para saber si tal o cual intérprete de la *Física* es genuinamente aristotélico debemos acudir al propio Aristóteles. Tal idea es, en mi opinión, tautológica y poco iluminadora: aristotélico es quien se apega a la interpretación que Aristóteles hace de sí mismo. Habrá que preguntar a Sharples cómo sabemos si estamos interpretando "aristotélicamente" las auto interpretaciones de Aristóteles.

Aún cuando el propósito del editor no fue proporcionarnos una teoría de la exégesis aristotélica, sino una introducción al volumen, me temo que Sharples sucumbió a la tentación de lan-

zar al aire algunas tesis que hubiese sido preferible desarrollar ampliamente.

El segundo capítulo fue escrito por Helen S. LANG: "Philoponus' Aristotle: The Extension of Place". En él, Lang analiza la lectura que Filopón hace del argumento aristotélico sobre la noción de lugar.

Es bien sabido que Aristóteles rechaza la definición de lugar como intervalo. El Estagirita afirma en *Física* IV, 4, 211b 14ss: "la forma es extremo del objeto, mientras que el lugar lo es del cuerpo que contiene". Tal definición fue abandonada por Teofrasto y Estrato de Lampsacus, quienes concibieron el lugar como intervalo. En el siglo VI a.C., Filopón retomó la discusión y se inclinó por los discípulos en detrimento del maestro.

En el comentario a *Física* IV, 4, Filopón objeta la concepción aristotélica de lugar en términos de límite. El nervio de la posición de Filopón es la identificación entre lugar, superficie y extensión tridimensional (p. 12). Lang estudia con detenimiento las objeciones y las desarticula argumentando que —para Aristóteles— toda superficie es límite, pero no todo límite es superficie.

Lang concluye que no se trata

de una cuestión de detalle. Filopón transforma profundamente el pensamiento de Aristóteles: el mundo, sus partes, los principios naturales, el objeto de la física. El "intervalo" (*tò diástema*) de Platón y el "límite" de Aristóteles han devenido "extensión" en Filopón.

Ahmed HASNAWI escribe el tercer capítulo: "Topic and Analysis: The Arabic Tradition". Se trata de un texto fundamentalmente expositivo, que destaca por su erudición y trabajo de fuentes. De no poca utilidad resulta el apéndice (pp. 51-62).

Hasnawi parte de la discusión sobre la estructura del *Organon*. En Occidente prevaleció la estructura que actualmente conocemos. En la tradición árabe, por influjo la tradición tardo alejandrina, *Retórica* y *Poética* fueron obras incluidas en el catálogo del instrumental lógico. Los árabes fueron más allá de los alejandrinos, pues pusieron en marcha un programa con base en esta concepción del *Organon*. El papel de la retórica y la poética en estos aristotélicos ha sido relativamente estudiada. No obstante, piensa Hasnawi, poca atención se ha puesto al papel de los *Tópicos* en tal estructura del *Organon*.

El autor proporciona bases pa-

ra desarrollar en el futuro un extenso estudio sobre la definición de *topos* en los comentadores árabes. La espina dorsal son las consideraciones sobre los *topoi* en el *Tratado sobre los Tópicos* de Averroes y el *Tratado del análisis* de al-Farabi.

El trabajo de Hasnawi concluye sugiriendo la influencia de Temistio en ambos autores y, por tanto, la presencia de Boecio, cuyas consideraciones sobre la lógica dialéctica son relevantes en la tradición medieval.

"Aquinas on Aristotle on Immortality" de William CHARLTON estudia los argumentos de santo Tomás en tres obras al respecto: *Summa Theologiae*, *Summa contra gentiles* y *Quaestio Disputata de anima*. El trabajo de Charlton no se limita a repetir aquello de que la originalidad de la *Contra gentiles* se explica por haber sido escrita para refutar y convertir a los musulmanes.

En la *Summa Theologiae* y en la *Questio Disputata*, Tomás argumenta la inmortalidad del alma basándose en *De Anima* III, 4, mientras que en la *Contra gentiles*, depende más de Platón. Charlton se adhiere *grosso modo* a esta interpretación clásica en la bibliografía, pero añade que tal diferencia también tiene otro

origen concomitante.

Santo Tomás enfoca el problema de la inmortalidad del alma de diversas maneras porque inconscientemente está respondiendo a una tensión inherente la doctrina cristiana sobre el tema. Esta tensión, piensa Charlton, procede del doble origen de esta creencia: las enseñanzas platónicas y las judías.

En ciertos ambientes del judaísmo —no sin fundamentos en el *Antiguo Testamento*— la inmortalidad es considerada un premio de Dios exclusivamente reservado para los justos. Según Charlton, esta postura es más cercana a Aristóteles que la de Platón. En apoyo de tan audaz hipótesis, se invoca tentativamente un pasaje de la *Eudemia* (1177b 31-4) y el hecho de que Aristóteles fuese de una familia de médicos, devotos de Asclepio. Los asclépidas creían que cierta inmortalidad sería la recompensa otorgada por la divinidad a los médicos, servidores de la humanidad doliente. Charlton considera plausible que Aristóteles suscribiese tal creencia.

En este sentido, aventura Charlton, Aquino hubiese hecho mejor en desarrollar la tradición judía —la inmortalidad como

premio sobrenatural a la virtud— en vez de adscribirse a la neoplatónica.

Este artículo es valioso. Su autor conoce con detalle las fuentes aristotélicas y tomistas y las no pocas dificultades aledañas. No obstante, me parece que se afana excesivamente en buscar una tesis original; no se contenta con el acucioso análisis de textos.

La tensión entre el platonismo y el aristotelismo de Tomás ha sido estudiada. También ha sido objeto de sinnúmero de debates los motivos de Tomás para inclinarse por Aristóteles. No olvidemos que sobre el Estagirita gravitaban todo tipo de sospechas e, incluso, de severas condenas. Esta es la pregunta que de verdad apremia a los tomistas: ¿Por qué Tomás se empeña en conciliar el *De anima* con la doctrina cristiana?

Charlton advierte con tino que la doctrina sobre la otra vida, propugnada en algunos ambientes del judaísmo, no coincide ni con la de Platón ni con la del Cristianismo. Precisamente por eso, la sugerencia de Charlton históricamente no ha lugar. Tomás no podía asumir la doctrina judía y desarrollarla, pues era cristiano. En el cuerpo de creencias cristianas medievales, era

absolutamente inaceptable que la inmortalidad fuese "selectiva".

De esta suerte, el trabajo de Charlton pierde vigor. Desconcierta, por ejemplo, que no se cite ni una sola vez a Ralph McInerny, quien ha dedicado muchas páginas al tema y que pasa por ser uno de los expertos en el punto. Los estudios de McInerny sobre el averroísmo latino me parecen suficientemente fundados para descalificar la hipótesis aventurada por este autor.

En el capítulo V M.W.F. STONE replica a Charlton. Como era de esperar, no discute los detalles que bien explicados están en el trabajo. Stone se limita a contextualizar históricamente: "The Debate on the Soul in the second Half of Thirteen Century".

Siguiendo el parecer de la mayoría de los expertos, el replicante acepta que el hilemorfismo aristotélico, el neoplatonismo y las creencias judeocristianas sobre la resurrección de los muertos son fuentes, más o menos incompatibles, de santo Tomás. Pero al contextualizar la postura de Tomás en el paisaje del aristotelismo medieval, queda de manifiesto que Charlton está pidiendo a Tomás que "deje

de ser cristiano".

BARNES se encuentra en el capítulo VI: "Locke and the Syllogism". El artículo es espléndido y discute la validez de las prevenciones del empirista inglés contra la silogística aristotélica. Después de revisar los pasajes príncipes del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Barnes concluye que Locke entiende de una manera estrecha la silogística aristotélica.

El empirista inglés entiende de manera casi *naïve* el *Organon*, como si argumentar silogísticamente fuese "contar uno por uno". La silogística aristotélica, por el contrario, es un sistema completo de lógica; pretende ser un sistema adecuado para representar cualquier razonamiento formal.

Barnes mete el estoque a fondo. Locke no rechaza la silogística por ser demasiado primitiva o limitada como instrumento lógico. Lo que en verdad rechaza Locke es la lógica formal y, con ella, las matemáticas.

Tal rechazo se explica, en buena medida, por la diatriba de Locke con Leibniz. Locke conoce la silogística por mediación de la escolástica tardía y de alguna manera la ve continuada en el propio Leibniz. Esto condiciona profundamente sus juicios

sobre la silogística.

La respuesta de François DE GANDT (capítulo VII) a Barnes ocupa escasamente dos páginas y se contenta con apuntar que Locke —como sus contemporáneos— estaba intoxicado con el aristotelismo escolástico reinante en las universidades. El mismo Leibniz, indica de Gandt, no logró escapar de Aristóteles ni de Occam. En este sentido, Locke no critica la lógica, ni mucho menos las matemáticas. El empirista se enfrenta contra el aristotelismo.

La réplica de François de Gandt no desarticula ninguno de los argumentos de Barnes. Se trata, más bien, de una consideración generalista.

“Brentano and Aristotle’s *Metaphysics*” se intitula la contribución de BERTI (cap. VIII). Su propósito es mostrar la influencia de Brentano en diversos intérpretes de Aristóteles, en particular en el tema de la relación entre substancia y accidentes. Por influjo de Brentano, esta relación es explicada en términos de derivación, esto es, de graduación. En la *Disertación* de 1862, Brentano pretende deducir las categorías a partir de la substancia y responder así a los reproches de Kant y Hegel por la supuesta deficiencia metodoló-

gica de Aristóteles. Según Berti, esta lectura se sitúa en la zona de influencia de Platón más que en la de Aristóteles.

Este “platonismo” de Brentano continúa en su explicación del dios aristotélico. Para Brentano, dios no sólo es causa final; también es causa eficiente, lectura con la cual comulga Berti. El profesor italiano se separa en este punto de Zeller. Según el historiador alemán, dios mueve por el mero hecho de existir. Todos los pasajes de *Metafísica* donde se atribuyen a dios alguna clase de *praxis* o *poiesis* expresan una visión popular, no genuinamente aristotélica.

Brentano es radical en la teología y Berti ya no sigue sus pasos. Dios es de alguna manera creador. Esto es demasiado para el profesor Berti, quien atinadamente advierte que esto indica un compromiso cristiano platonizante de Brentano. Esta idea también fue criticada por Zeller (1878) y decididamente refutada —piensa Berti— por Ross en su introducción a la *Metafísica*.

Las deficiencias exegeticas de Brentano en torno a *Metafísica* XII —concluye Berti— parecen proceder de su deseo por conciliar a Aristóteles con el Cristianismo.

El capítulo IX plantea la pre-

gunta "Is There Such a Thing as Nietzsche's Aristotle?". La autora —Monique DIXAUT— avisa al inicio que se trata de una pregunta retórica, pues ella carece de respuesta. Así las cosas, el artículo es sugerente, no taxativo.

Dixaut contrasta dos aspectos de la relación de Nietzsche con Aristóteles. Por un lado, está el Aristóteles investigador científico. En *Humano demasiado humano*, Nietzsche no trata al Estagirita como el paradigma de filósofo, sino el de científico. Por otro lado, Aristóteles es el hombre que intenta racionalizar lo que no puede ser racionalizado. Este aspecto de Aristóteles es encarnadamente atacado por Nietzsche, particularmente en su visión de la tragedia.

El volumen cierra con una discreta réplica de F. DE GANDT a la profesora Dixsaut (cap. X). Acierta la estudiosa —escribe de Gandt— al notar que para Nietzsche, Aristóteles no es un par de Platón. El autor de *Más allá del bien y del mal* se muestra más benigno con el Estagirita que con Sócrates y Platón.

De Gandt añade un buen punto de semejanza entre Aristóteles y Nietzsche: su concepción de la magnanimidad. Mo-

nique Disxaut no explota esta línea, en la que tanto Aristóteles como Nietzsche se encuentran lejos del cristianismo.

En conclusión, *Whose Aristotle?* es un volumen que aporta luces para problemas específicos y que, como en el caso de los trabajos de Berti y de Hasnawi, tienen, además, el innegable mérito de resumir magníficamente los precedentes históricos.

Como todo trabajo colectivo, sus aportaciones son de desigual calidad. Sharple ha hecho un buen trabajo de edición. Debe hacerse notar que el volumen, por la variedad de nacionalidades de los colaboradores, supera el lamentable autismo de algunas comunidades científicas hegemónicas.

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.