

ponderan las [muchas] deficiencias del iuspositivismo en general; pero igual tratamiento recibe el iusnaturalismo racionalista. No se trata de aceptar cualquier clase de iusnaturalismo y de rechazar todo tipo de iuspositivismo, sino de recuperar lo que de valioso pueda haber en ambas corrientes. Se hace hincapié en la compatibilidad del iusnaturalismo analógico-icónico con versiones de iuspositivismo moderado, en la conveniencia de conjugar la fundamentación racional iusnaturalista con la importancia de la positivación de los derechos humanos.

*Derechos humanos y naturaleza humana* ofrece una lógica aplicable al tratamiento de lo humano. El "dilema" es resuelto armonizando los disyuntos. La supuesta "falacia naturalista" de acuerdo con la cual no se puede extraer un "deber ser" de un "ser", normas prescriptivas de enunciados descriptivos, es desenmascarada como falaz en determinadas circunstancias. Los mismos iusfilósofos cercanos a la filosofía analítica que conciben los derechos humanos como derechos morales aceptan el vínculo entre moral y derecho. Como ya se apuntó, se citan otros argumentos para cuestio-

nar la pretendida falacia naturalista.

Para concluir, el libro aquí reseñado exhibe el vigor y la fertilidad de una fundamentación iusnaturalista clásica de inspiración aristotélico-tomista de los derechos humanos. Lejos quedó aquella tesis de acuerdo con la cual no se encuentran derechos humanos en los escritos del Doctor Angélico debido a que éste es ajeno a los derechos subjetivos que arrancan con el nominalismo.

*Victor Hugo Méndez*  
*Centro de Estudios Clásicos*  
*Instituto de Investigaciones*  
*Filológicas-UNAM*

**Stephen L. BROCK (ed):**  
*L'attualità di Aristotele*, Roma:  
 Amando Editore 2000, 191 pp.

Dos años después de la publicación de *Fides et ratio*, nos hemos encontrado con que poco a poco van apareciendo los primeros frutos editoriales encaminados a rescatar el valor de la tradición clásica y a mostrar que el patrimonio filosófico del pensamiento antiguo, con todo lo que de sabiduría y verdad encierra, se haya en perfecta asonancia y sintonía con la inquietud marcadamente metafísica que ha

caracterizado a la filosofía cristiana.

Ya hacía falta un libro en el que se destacaran, a través de un conjunto de artículos realizados por diversos estudiosos del pensamiento de Aristóteles, las aportaciones más actuales del Estagirita entre los diversos campos de su producción literaria (hermenéutica, filosofía analítica, filosofía de la ciencia, filosofía práctica, etcétera). Y el resultado es francamente muy satisfactorio. Pues a través de sus 10 capítulos, creo que se ha conseguido el propósito de mostrar lo que puede seguir ofreciendo al hombre de nuestro tiempo, una filosofía que después de 2500 años, por ser universal (en cuanto que pertenece a toda la humanidad) sigue teniendo de qué hablar.

Stephen L. Brock, (destacado medievalista estadounidense, autor de *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Edinburgh 1998), a cuyo cargo corrió la edición de tan estimable obra, pone de relieve en su *Prefacio* la necesidad, no ya sólo de conocer lo que la tradición ha aportado, sino de re-apropiárnosla, es decir, de volver a hacer propio lo que de ella dimana. Ello me ha recordado un hecho que bien pue-

de aplicarse a Aristóteles: que la tradición no es calca servil de lo dicho por él, sino que más bien consiste en internalizar, *i.e.*, en hacer entrañable lo que de verdadero pervive en él. Porque aunque ha tenido sus altibajos y sus grandes detractores (Brock cita a Hobbes, para quien Aristóteles había sido “el peor maestro que jamás haya existido”), el pensamiento aristotélico no ha desaparecido nunca, manteniendo una continuidad admirable a lo largo de la historia del pensamiento. Otro asunto es el relativo al carácter sistemático del pensamiento aristotélico, con relación a lo cual, apunta Brock, que el caso de Aristóteles representa un *sistema* bajo dos aspectos: primero, porque su filosofía representa un todo orgánicamente ordenado de partes distintas entre sí, pero manteniendo siempre una cierta unidad; y segundo, bajo la consideración de que su pensamiento, aun manteniendo orden y unidad, es un sistema “abierto” y versátil, es decir, que en él cabe seguir integrando nuevos conocimientos sucesivos, que está abierto a múltiples usos, y que no es completamente acabado o redondo (como quizás lo sería —pienso— el caso de Hegel, o más paradigmáticamente

el caso de Spinoza, ambos son ejemplo de lo que justamente no representa Aristóteles).

El trabajo de Carlo Natali (profesor de la Universidad de Venecia) que lleva el título de *Aristóteles y el renacimiento de la retórica*, propone una revalorización de la retórica aristotélica (revalorización iniciada según Natali, por Charles Perelman y H. G. Gadamer), pues "hace ya tiempo que se admite la existencia de una afinidad entre la retórica aristotélica y las argumentaciones dialéctica y práctica, pero apenas recientemente se ha llegado a vislumbrar la existencia en Aristóteles de una racionalidad propiamente retórica, es decir, al fin se ha comprendido que el entimema es una verdadera especie de silogismo: la contingencia de su conclusión no es función del mero contenido de sus premisas, sino de la relación lógica misma entre éstas, es decir, de su misma forma" (p. 12). Claro está que ello crea un problema: porque si el elemento central de la retórica es el entimema como forma de argumentación (y no la seducción que ejercen las palabras, como en el caso de la retórica de Gorgias), entonces es la *validez lógica* del argumento la que debería ser criterio para distinguir entre una

buena y una mala argumentación, que es lo que sucede justamente en el terreno dialéctico. ¿Pero cómo será ello posible en el terreno retórico, en donde una argumentación puede ser juzgada como aceptable aunque sea formalmente inválida? ¿Bastará simplemente con ser persuasivos? Esta es la cuestión que subyace de fondo.

El segundo trabajo que se recoge, pertenece a Ignacio Yarza (profesor de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma), y se titula *La actualidad de la ética de Aristóteles*. Me parece que su preocupación podría seguir la línea de lo que los latinos solían expresar bajo el conocido aforismo de que: *non omne quod licet, honestum est*. Así como para los latinos, "no todo lo lícito desde el punto de vista jurídico, es lícito desde el punto de vista moral", así también, en esa misma línea, Yarza cree que una teoría ética no puede regirse exclusivamente sobre los deberes impuestos por la ley, sino que es necesario que esté fundada sobre la felicidad y la virtud, como lo propuso Aristóteles. La cuestión es relevante, teniendo en cuenta que hay actualmente ciertas voces procedentes de las éticas deontológicas (y aún utilitaristas y dialógi-

cas), que consideran que sería mejor asegurar primero el orden social y la convivencia, a través de un mínimo de reglas que todos pudieran acoger, a pesar de las distintas maneras de pensar de los individuos, y sólo en segundo lugar ocuparse de hacer nacer la virtud entre éstos últimos. Pero como Yarza afirma (y es aquí en donde se manifiesta en primer lugar la vigencia de la ética aristotélica): “una teoría ética como la de Aristóteles, desarrollada desde la perspectiva de la primera persona (a diferencia de la segunda o tercera persona), y que considera la virtud como su elemento determinante, es no sólo actual sino necesaria, porque todo planteamiento ético que prescinda de la noción de bien, o lo introduzca en un segundo momento, resultará inacabado, además de que no resultaría posible justificar teóricamente ni llevar a la práctica una propuesta tendiente a garantizar el orden social y a resolver los problemas de la justicia” (p. 34). Yarza enfatiza pues en el hecho de que para Aristóteles hay algo más importante para un hombre que conocer las leyes que debe cumplir: conocer la vida que debería vivir y el tipo de persona que debería ser. En un segundo momento, Yarza se de-

tiene en el carácter *dialéctico* de la ética aristotélica (que no es otra cosa que la capacidad de la razón práctica para descubrir el bien humano, luego de ser confrontado con cualquier otra propuesta tendiente a refutarlo o aceptarlo si se demuestra como racionalmente superior), y cierra su exposición mostrando que en ella se palpa una *apertura*: lo que equivale a decir que en Aristóteles no se encontrará nunca una teoría ética acabada que ofrezca *la* solución a todos o a muchos de los graves problemas de nuestra época (porque en él juegan un papel importante la experiencia y, como es natural, el acto moral es algo complejo y rico), sino que, como toda racionalidad práctica, permanece siempre abierta a la reflexión, a una reflexión que ponga a prueba el rigor y la coherencia de dicha racionalidad, porque sólo así se hallará en condiciones de responder a los nuevos problemas que las teorías y circunstancias de la sociedad moderna nos presentan.

En el cap. 3, William Wallace (Universidad de Maryland), nos ofrece un trabajo titulado *Aristóteles y la filosofía de la ciencia*, en el que comienza destacando una paradoja: la filosofía de la ciencia anglo-americana,

que en virtud de la influencia ejercida por Kuhn y los constructivistas sociales, ha basado por muchos años sus consideraciones en un tipo de argumentación que ha hecho de la *episteme* y la *physis* aristotélicas un conocimiento siempre falible y revisable (argumentación a la que precisamente se refiere Aristóteles en los *Tópicos*), hoy comienza a acercarse cada vez más al tipo de razonamiento *científico* desarrollado por Aristóteles en los *Análíticos Posteriores*. Y es que si las conclusiones científicas están perdiendo cada vez más su carácter de provisorias o meramente probables quizás se deba al hecho de que los llamados (por Wallace) *modelos de la naturaleza*, descansan sobre la permanente validez de las principales categorías físicas acuñadas por Aristóteles: a saber, forma y materia, y acto y potencia. Y así, mientras muchos habían considerado que las enseñanzas de Aristóteles sobre la forma eran completamente irrelevantes para la ciencia (v.g. hacia fines del siglo XVII), hoy parece que la forma en general no sólo juega un papel crucial en la ciencia del siglo XX, sino que dicho papel puede además extenderse a la forma natural o sustancial, el *eidos* o *morphé*,

como algo central en la doctrina aristotélica.

En el cap. 4, que lleva por título *Dos sentidos de la lógica en Aristóteles*, Kevin Flannery (Universidad Gregoriana) encuentra en Aristóteles la base para distinguir un tipo de disciplina lógica puramente formal (que sería sólo instrumento de la filosofía) de otro que está ligado a la "materia" del discurso, es decir, al significado (que sería propiamente filosófico). La actualidad de dicha distinción (que según Flannery ha llegado hasta nosotros a través del neoplatónico Ammonio Sakkas) se manifiesta con relación a las aporías afrontadas por la lógica formal moderna. Pues ésta, precisamente en su empeño por permanecer en un nivel formal, acaba por considerar el lenguaje ordinario (así como la lógica ligada a él) como insuficiente (así se explica la existencia de la metalógica). Como podrá imaginarse, en cambio, la solución aristotélica se halla más bien en la dirección de tratar de encontrar el fundamento del lenguaje en el significado (los *prágmata* en lenguaje ammoniano), lo que confiere a la racionalidad aristotélica, una plasticidad muy distante de la indeterminación que entrañan las formas o es-

estructuras lógicas con las que dicho discurso de ha identificado.

En el cap. 5, titulado *La presencia de Aristóteles en la filosofía moderna*, Enrico Berti (Universidad de Padua), examina la presencia de Aristóteles en los desarrollos ontológicos de la filosofía contemporánea. Es sabido que la determinación del significado en general requiere de ciertas condiciones ontológicas: por ejemplo, requiere de una sustancia que haga las veces de sujeto primero y propio de la predicación. En esta línea son notables los esfuerzos de algunos filósofos analíticos por construir, a través de la metafísica aristotélica, una ontología que manifieste las condiciones últimas del lenguaje. Pero Berti se da cuenta de lo limitados que pueden llegar a ser tales esfuerzos, debido sobre todo a la tendencia del pensamiento analítico a permanecer en un nivel más formal que ontológico. En su opinión, hace falta a los analíticos reconocer que el discurso aristotélico sobre la sustancia no estará completo si no se "abre" a una sustancia primera e inmóvil. Además, cuando la prioridad de Dios ha sido reconocida, ello ha sido de un modo *platonizante*, y no se funda en una prioridad del ser y de la causa eficiente, sino

en una prioridad de orden lógico-formal, una prioridad de significado. Y en el ámbito del significado, ha quedado abandonado, entre los diversos sentidos del ser, el primado atribuido por Aristóteles al acto (*energeia*). Y así se ha llegado a la paradoja de que esa filosofía analítica que nació de premisas empíricas, está adoptando cada vez más un sesgo platónico y anti-empírico, debido a esa tendencia analítica a privilegiar explicaciones de tipo lógico-lingüístico, propias de una "ontología formal".

En el cap. 6, denominado *La actualidad de la metafísica aristotélica*, Fernando Inciarte (Universidad de Münster) sitúa la noción de acto en un lugar centralísimo del pensamiento aristotélico, lo cual se manifiesta a lo largo de los diversos libros de la metafísica, al hablar primero acerca del principio de no contradicción, después sobre la sustancia y finalmente acerca de Dios. Este mismo orden expositivo seguido por Aristóteles reflejaría al mismo tiempo un proceso de purificación vital, y no meramente conceptual, por el que el pensamiento se va poco a poco liberando de sus contenidos accidentales, materiales y hasta "eidéticos", hasta llegar a la fuente misma de donde brota

todo: el acto puro. Aquí es donde se manifiesta el genio poético de Aristóteles, en el hecho de que su metafísica también ha venido a dar cuenta por medio de la noción de "acto", de su relación con el movimiento, el tiempo y la muerte. Es en esto en lo que residiría la actualidad histórica de la metafísica aristotélica.

En el cap. 7, Ralph McInerny (Universidad de Notre Dame) presenta un trabajo denominado *Aristóteles y el pensamiento cristiano: ¿existen las sustancias aristotélicas?*, que sirve de telón para responder a la verdadera pregunta que ocupa la atención del lector: ¿es posible encontrar alguna diferencia radical entre la metafísica de Aristóteles y la de Tomás de Aquino? La cuestión se origina a partir del hecho de que para Aristóteles, la sustancia material comprende únicamente materia y forma, pero no la existencia (*esse*), ya que esta última supone el reconocimiento de nociones como *creación* y *contingencia* al modo en que se funda en *Génesis*. Pero Aristóteles no conoció el *Génesis*. Así que no parece haber lugar para la "existencia" de la sustancia aristotélica, lo que justifica la pregunta que aparece en el título. Para responderlo,

McInerny entra en discusión con la lectura de Santo Tomás hecha por Gilson en *El ser y los filósofos*, y considera que dicha obra sirve de poca ayuda para responder dicha pregunta, pues ofrece pocas pruebas. En su afán por responder, McInerny concluye que aquello que Aristóteles dijo acerca de lo que equivale al *esse* tomista, es decir, respecto de la sustancia, es algunas veces completamente diferente de aquello que enseñaba Santo Tomás: pues las sustancias aristotélicas existían necesariamente (no podían no existir, eran eternas) pero para Santo Tomás la sustancia era contingente (pues su creación les viene de su contingencia). A pesar de esto, la enseñanza de Aristóteles acerca de la sustancia entra "en bloque" en la comprensión de la sustancia tomista.

En el cap. 8, Héctor Zagal (Universidad Panamericana), más que proponerse examinar una noción concreta del *Corpus aristotelicum* como la mayoría de los trabajos recogidos en el libro, examina la actualidad de Aristóteles partiendo de una lectura sobre el espíritu metodológico de Aristóteles, más cercana a una labor de "reconstrucción" e interpretación que de simple investigación documental

y "arqueológica". Saltan a la vista dos cuestiones íntimamente relacionadas que aquí se abordan: a) ¿cómo hacia filosofía Aristóteles?, y por consecuencia: b) ¿cómo hacer, hoy por hoy, filosofía *ad modum Aristotelis*? La respuesta sería doble: a) por encima de un filosofar basado en la articulación metódica de fórmulas dogmáticas o reglas, y más centrado en la capacidad de adquirir el hábito de argumentar y pensar sobre la experiencia, Aristóteles constituye el paradigma del filósofo que confía en la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad (lo cual no convierte a la filosofía en un saber infalible pero sí racional y útil para orientar la propia vida); b) para hacer filosofía a la manera de Aristóteles sería recomendable actualmente poseer un bagaje cultural amplio, mostrando sobre todo un interés en la biología, la química y la ecología (disciplinas fascinantes por destacar la unidad del cosmos); explicar el papel fundamental de la naturaleza humana como base de la ética; cultivar la lógica simbólica y conocer la dialógica, procurando escribir al modo de los filósofos analíticos, que tanto gustan de los análisis rigurosos, pero recurriendo a ejemplos de la vida cotidiana. Finalmente, el

verdadero aristotélico de hoy debería tener presente lo dicho por Platón, palpar la versatilidad argumentativa de Santo Tomás, y mantener una actitud de diálogo con Kant y los kantianos (sobre todo con relación a las llamadas aporías y paralogismos de la razón pura, que es desde donde podría llegarse a ciertos puntos de contacto entre Kant y Aristóteles).

En el cap. 9, Lluís Clavell (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma), presenta un trabajo digno de figurar entre los artículos aquí descritos sobre *La presencia de Aristóteles en la encíclica Fides et ratio*, en que se recogen interesantes pasajes de la encíclica en que Juan Pablo II ha destacado el papel de la filosofía clásica (y por supuesto la aristotélica) respecto del cristianismo, poniendo de relieve la importancia del pensamiento griego como sabiduría natural, y como propedéutica para la sucesiva recepción de la Revelación, porque fueron filósofos precisamente como Aristóteles los que, debido a la vitalidad de su discurso racional, supieron purificar el conocimiento de Dios de sus respectivos elementos mitológicos y politeistas con los que se hallaba mixtificado originalmente. El esfuerzo mancomunado



do de razón y religión, tan importante dentro del pensamiento cristiano, tuvo como importante antecedente que preparó el terreno esa actitud de apertura metafísica a la trascendencia que se respira en los escritos de Aristóteles, para quien Dios, si bien no es concebido como creador, providente, revelador o salvador, no obstante funge como el principio absoluto y trascendente del cual dependen el cielo y la naturaleza, un ser eterno, viviente y óptimo, no separado por completo de las básicas y naturales aspiraciones religiosas de los hombres. Estas referencias a Aristóteles, así como otras referidas a la filosofía clásica, quedan asentadas en *Fides et ratio*, y Lluís Clavell las recoge y analiza encomiablemente.

Como culmen del libro (cap. 10), Angelo Campodonico (de la Universidad de Génova) nos comunica ciertas *Notas sobre la actualidad e inactualidad de Aristóteles*. Destaca un punto sobre el que Campodonico se detiene *ab initio*: "es digno de notarse el hecho de que Aristóteles, adoptando una pluralidad de métodos observados sobre el objeto, y permaneciendo fiel a una tendencia que en el fondo es *naturalista* (basada sobre todo en la atención que pone a la di-

mensión biológica y a sus análisis acerca de la conciencia sensible) tiende a respetar la complejidad del dato. Así, por ejemplo, su concepción acerca del carácter inmaterial del conocimiento intelectual, y de la apertura trascendente del alma sugerida por su idea de que 'el alma es en cierto modo todas las cosas', pone en discusión cualquier concepción *exclusivamente* naturalista-reduccionista de la razón. Así que su naturalismo siempre queda atemperado por su apertura a la trascendencia". Este hecho, así como su antropología integral, y la frescura que otorga a la evidencia del sentido común es parte de lo que explica la actualidad de los contenidos fundamentales del pensamiento aristotélico, de acuerdo con su autor.

La lectura de esta obra no muy voluminosa, escrita en italiano fluido, y acompañada de un índice de las obras de Aristóteles citadas a lo largo de ella, lo mismo que de un índice de autores, la hace completamente inexcusable para los estudiosos del pensamiento aristotélico. Poniendo a una lado las materias poética y política (que no figuran en esta obra), creo que se exponen las razones de la perennidad del pensamiento aristotéli-

co, desde las más importantes disciplinas filosóficas por él tratadas.

Ezequiel Téllez  
Universidad Panamericana

**María ELTON:** *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona: Universidad de Navarra (Departamento de Filosofía, Cuadernos de Anuario Filosófico, número 113) 2000, 115 pp.

Como bien indica la Dra. María Elton, profesora de la Universidad Católica de Chile y autora de este valioso volumen, la llamada *is-ought question* —expresión inglesa traducible, quizás, al castellano como “el problema del ‘es’ y el ‘debe (ser)’”; no obstante lo cual, la profesora Elton prefiere utilizar la fórmula en inglés a lo largo de su libro— fue clarísima y provocadoramente explorada por David Hume, desde su *Treatise of Human Nature* de 1739, a partir de la afirmación de que “en todos los sistemas de moral que me he encontrado hasta ahora —escribió Hume— [...] me sorprende de encontrar que en vez de las copulas *es* y *no es*, me hallo con un *debe* o un *no debe* [...]. El cam-

bio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran importancia [...]” (p. 5). Un ejemplo sencillo de lo dicho por Hume sería la proposición de que las personas *son* responsables y, por lo tanto, *deben* cumplir con sus obligaciones. De acuerdo con el autor del *Tratado*, si las personas fuesen, en efecto, responsables, de ello habría que inferir que *no faltarán* a sus obligaciones, aunque para casi todos los filósofos morales de la historia, la razón concluiría —*fatalmente*, pensaba Hume— que dichas personas *no deberán faltar* a todo compromiso. El equívoco residiría, de acuerdo con Hume, en suponer que la razón puede decirnos qué tenemos qué hacer o, más puntualmente, de movernos *por sí sola* a actuar en la dirección de cumplir con nuestras obligaciones. “Es imposible —remataba David Hume, citado por María Elton— que la distinción entre el bien y el mal sea hecha por la razón, (ya que) esa distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, de la cual la razón sola es incapaz” (p. 11).

Pudiera atenderse al hecho de que la mencionada postura humeana ha sido secundada históricamente en diversos contextos y por distintos pensadores, y ello para reivindicar la tesis general

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.