

interpretaciones consagradas tradicionalmente. Por esa razón trata con todas sus fuerzas y todo su talento de que no sea *su* lectura, sino mucho más que eso.

En esta misma línea habría que entender el realmente sabroso capítulo final, dedicado al análisis de la justicia tributaria en Aristóteles. Una auténtica justicia distributiva también en lo que respecta a los “males” o a las cargas derivadas de la necesidad de crear trabajo o de asegurar una educación única y regulada. Y es que el de Estagira deja claro que somos parte de la ciudad, y que por tanto sería de justicia contribuir con nuestros impuestos a paliar la pobreza y la ignorancia, repartiéndonos proporcionalmente el peso de esos dos grandes males que siempre amenazan con que la ciudad deje de cumplir su fin propio, esto es, que la ciudad deje de serlo.

Hay algo que también sería indiscutible, y es que el profesor Soto consigue con este trabajo algo endiablidamente difícil. Su sobriedad, su humildad, esa virtud tan rara en los tiempos que corren y que los ingleses denominan *self-effacing*, consistente en borrarse uno a sí mismo de lo que dice y lo que hace, al final dejan al lector paciente paradójicamente entusiasmado con la teoría aristotélica de la justicia, y su capacidad de iluminar nuestra actualidad. Nuestra terrible actualidad.

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

DE AQUINO, Tomás: Comentario al Libro XII (*Lambda*) de la Metafísica de Aristóteles. Traducción: Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok. Buenos Aires: Ágape Libros, 2011, 223 págs.

La publicación de la versión bilingüe del comentario de Tomás de Aquino al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles viene a llenar un vacío en la serie ya publicada por la Universidad de Navarra de diversos libros de esta obra capital de la filosofía medieval. Esta versión se debe a dos profesoras que tienen ya una trayectoria amplia de trabajo en este campo. Ana Mallea es directora del Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio, en Buenos Aires. Ha traducido del latín al castellano obras de Tomás de Aquino, como el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, el *Comentario a la Política de Aristóteles* y la continuación de Pedro de Alvernia, la *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales* y el *Comentario de los Analíticos posteriores*. Marta Daneri-Rebok es profesora de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en Tucumán, cofundadora del Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio y miembro del Consejo editorial de la revista *Versiones*.

El interés del comentario de Tomás al libro XII excede en cierto modo al de otros comentarios del Doctor común, dado que el sentido de este tratado aristotélico ha suscitado una fuerte controversia entre los intérpretes del pensamiento aristotélico. En este sentido, las páginas que le dedica Tomás constituyen una referencia inapreciable para quien desee adentrarse en el contenido de esta polémica.

En efecto, el sentido de los textos en los que Aristóteles ha expresado sus ideas acerca de la divinidad ha sido históricamente motivo de viva polémica entre los comentaristas e intérpretes, ya desde la antigüedad. Los primeros comentaristas helenísticos de las obras aristotélicas encontraron en ellos la justificación para hacer patente su ideal de la *symphonia*, la concordancia esencial entre las filosofías platónica y aristotélica, pues lo que se enunciaba críticamente Aristóteles –la existencia de un primer principio, motor de todos los movimientos, autoconocimiento, causa final amada por sí misma, etc.– se consideraba que podía complementarse con la reflexión sobre la naturaleza de la divinidad que había llevado a cabo Platón. De este modo, los dos maestros griegos no habrían hecho sino colaborar en la construcción del gran sistema de la sabiduría común. Lo que a uno le faltaba lo aportaba el otro, y, así, la claridad en la exposición de la existencia de un Uno trascendente a la realidad material, origen del ser y de la vida, de supuesto origen platónico, era complementada por el estudio de la realidad natural, la precisión en los conceptos y el recurso a técnicas lógicas depuradas de Aristóteles. Sin embargo, pese a la persistencia de esta inclinación sinfónica, el reverso de este proceso fue el hecho de que, aun en el seno de esa filosofía común, concordataria de la obra de los dos maestros griegos, denominada «neoplatonismo», se fueron acentuando las diferencias entre dos formas de abordar las cuestiones metafísico-teológicas. Se constituyó, así, el platonismo doctrinal, o, por mejor decir, la inclinación «platonizante» del neoplatonismo, en que se ponía especial énfasis en la separación y la trascendencia del Uno respecto de la materia. Por el contrario, en el neoplatonismo «aristotelizante» se tendía a buscar nexos y a elaborar doctrinas que facilitarían la explicación de la transición e, incluso, interactividad, entre el mundo espiritual y el material.

El ideal concordatario fue asumido por el pensamiento cristiano, aunque, desde Agustín, los filósofos cristianos se encontraran más cercanos al platonismo, que enfatizaba la superioridad del mundo espiritual. El Uno neoplatónico se recubrió fácilmente con los rasgos del Dios cristiano, en particular, y monoteísta, en general, y se inició un largo periodo en que la antigua ecumene romana, asomada a las orillas del Mediterráneo, habló en un mismo lenguaje teológico en que la divinidad única revelada en los libros sagrados adoptaba los rasgos de la divinidad filosófica helenística.

Aunque la modernidad llevó a cabo la definitiva separación entre la teología y una metafísica que adoptó el nombre de «ontología», alcanzando la polémica un estado de hibernación que parecía definitivo, a finales del XIX los filólogos alemanes comenzaron a elaborar nuevas hipótesis sobre la naturaleza de los escritos aristotélicos. En ese momento vuelve a aparecer la dificultad de precisar el sentido de los textos teológicos dentro del corpus metafísico. Unos trataron, por diversos medios, de justificar la coherencia del proyecto de Aristóteles, recurriendo a menudo a una explicación genética en que la teología se suponía que era o el comienzo o el final del proceso intelectual del Estagirita. En particular, el debate se centró en la contextualización del libro *lambda* de la Metafísica. Por ejemplo, Bonitz concluía que este libro podía haber sido un tratado independiente interpolado en el corpus metafísico. En cambio, para Jaeger, el discurso teológico era el signo de la influencia platónica en el joven Aristóteles, que iría reclamando cada vez más autonomía respecto de su maestro, hasta centrarse en la investigación sobre la naturaleza. Así, oponiéndose a la interpretación dominante entre los autores cristianos, según la cual la teología sería la culminación lógica del sistema aristotélico, para Jaeger el libro *lambda* sería, en la génesis de los escritos de Aristóteles, un tratado primerizo –a excepción del capítulo 8– en el que

se manifiesta con fuerza la influencia platónica, que luego desaparecería en los libros más ontológicos. Otros autores, en cambio, aun aceptando el método genético jaegeriano sitúan *Lambda* en el periodo tardío, lo que vendría, en cierto modo, a confirmar la hipótesis tradicional de que constituye la coronación del sistema.

A partir de Heidegger se ha atribuido a Aristóteles el origen del «olvido del ser», por cuanto sería el responsable de haber distinguido la ontología como *metaphysica generalis* de la teología como *metaphysica specialis*, y, en cambio no habría hecho la distinción entre el *ser* y el *ente*, lo que le lleva a afirmar que la *ousia* es la esencia del ente, que puede atribuirse en su grado máximo a Dios según una analogía de atribución que conduce a la univocidad. Se explicaría así la fácil absorción de la metafísica aristotélica en la teología escolástica medieval. Basándose en última instancia en esta tendencia a interpretar que existe una clara disociación entre la teología y la ontología en Aristóteles, la interpretación que se ha impuesto en las últimas décadas ha seguido la guía de Pierre Aubenque, quien defiende la imposibilidad de reconocer la coherencia entre el proyecto metafísico y el proyecto teológico aristotélico, lo cual no significa un resultado meramente negativo, sino que, en su vertiente positiva, viene a construir la imagen de un Aristóteles adaptado a nuestra época, ambiguo, perplejo, que fracasa en el intento por elaborar una «teología metafísica», escindida en una metafísica de la naturaleza que es posible pero incompleta, y una teología sobrenatural que completaría el sistema, pero que es imposible. Doble fracaso, pues, entonces la metafísica misma pierde su sentido en cuanto que apunta hacia un «más allá» de lo físico imposible de explicar, y debe diluirse, a su vez, en una lógica y una física, disciplinas ambas asumibles por lógica del pensamiento contemporáneo.

Si tiene sentido distinguir, en general, entre las obras teológicas y las filosóficas en Tomás de Aquino, no cabe duda de que el comentario que le dedica a la *Metafísica* de Aristóteles (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*) pertenece a estas últimas. Aunque es difícil precisar las fechas, parece que fue realizado entre 1269 y 1272 en París y quizá también en Nápoles. El motivo que pudo haber inducido al Aquinate a abordar la tarea de comentar los textos aristotélicos tiene que ver con su interés por proporcionar a los maestros en artes —que en aquellos años eran el objetivo de la censura de los teólogos— una guía para la lectura de Aristóteles que evitara los escollos de la interpretación averroísta, objeto de sospecha. El comentario a la *Metafísica* no siguió el orden de la obra original, pero se sabe que el del libro XII debió haber sido realizado antes que el del *De caelo*, que fue concluido hacia 1273. Precisamente, en la designación del comentario al libro XII se encuentra una clave que permite situar cronológicamente muchos de los escritos tomistas de esta época, pues antes de que, hacia 1271, dispusiera de la traducción de Moerbeke, que introduce el libro K, Tomás se refería a *Lambda* como libro XI.

Por lo que sabemos, en la época de Tomás se disponía de hasta cinco versiones latinas de la *Metafísica* de Aristóteles, de las que cuatro fueron elaboradas directamente a partir del texto griego y otra es árabo-latina. La más antigua es la de Jacobo de Venecia, del siglo XII, llamada *Metaphysica Vetustissima*. De la segunda mitad del mismo siglo es la *Translatio Vetus*, realizada, probablemente en Constantinopla. Ya de comienzos del XIII es la anónima *Metaphysica Media* o *Metaphysicae Mediae Translationis*, que es probablemente la que utilizaba Tomás en un principio, pues no incluía el libro K. La *Metaphysica Nova*, sobre la base del texto árabe, es atribuida por algunos a Miguel Escoto. Por último, a instancias de Tomás fue elaborada la *Metaphysica Novae Translationis* por Guillermo de Moerbeke,

quien, al parecer, sólo vertió por completo al latín el libro K, limitándose en los otros libros a corregir las versiones anteriores. Tomás trabaja bajo la influencia de Alejandro de Afrodisia, cuyo comentario, aunque se había perdido ya en el siglo XII, seguía ejerciendo influencia a través de del *Gran Comentario* (Tafsír) de Averroes, que compara constantemente el texto aristotélico con la interpretación de Alejandro, del que disponía de las primeras dos terceras partes en una traducción árabe tomada, a su vez, del siríaco. En conjunto, puede decirse que el comentario de Alejandro es el responsable de la creación de la «teología» de Aristóteles al identificarla con la teoría de los principios. La definición del primer principio como forma pura, su simplicidad, su actualidad eterna, su substancialidad o inteligibilidad son otros tantos atributos esenciales del principio divino, que se pensarían indudablemente aristotélicos a raíz del comentario de Alejandro.

Las traductoras reconocen las dificultades a las que han debido hacer frente, como el hecho de disponer tan sólo del texto latino editado por Marietti en Turín en 1950: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, que carece de la equivalencia con el texto aristotélico en la numeración Bekker, lo que dificulta en ocasiones la localización exacta del texto correspondiente que se está comentando. Por lo demás, quizá se echa de menos una introducción doctrinal más amplia que sitúe al lector ante el contexto de la obra, dado que una traducción parece necesariamente dirigida a un público más amplio que el simple especialista, que seguramente no requeriría tal cortesía. En definitiva, creo que se trata de un trabajo correcto, que viene a completar una serie de traducciones al castellano de una de las obras más eminentemente filosóficas del Aquinate.

Francisco LEÓN FLORIDO

ECHAVARRÍA, Agustín: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona: Eunsa, 2011.

El presente estudio sobre la metafísica leibniziana de la permisión del mal es una clara prueba de que no sólo es posible hacer historia de la filosofía y filosofía al mismo tiempo, sino que no puede hacerse con provecho una sin la otra. Evitando la fácil alternativa entre exponer el pensamiento de Leibniz siguiendo únicamente el suceder de sus escritos y desarrollarlo de manera puramente ahistórica y sistemática, con el riesgo de olvidar así la relevancia de lecturas, motivaciones y preocupaciones del autor, simplificando y en parte deformando su significado, Echavarría combina con rigor y eficacia ambos enfoques. Examina todos los escritos leibnizianos sobre el tema, incluso algunos inéditos al momento de realizar su estudio, y una amplísima bibliografía secundaria. Pero lejos de responder a un puro interés histórico o filológico, la reconstrucción de la metafísica de Leibniz está siempre en función de un juicio filosófico sobre su consistencia interna. El libro se divide en tres capítulos principales, en los que se estudian respectivamente la naturaleza del mal, la cuestión de su origen o fundamento y el tema central de su permisión por un principio infinito y creador. Como es de suponer, un capítulo da lugar al otro movido por las exigencias mismas del tema.