

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.

Dos son las líneas por las que Leibniz busca conceptualizar la naturaleza del mal. La primera retoma la consideración estética del mal como disonancia, según la cual la mayor perfección y belleza del universo exige el mal como un contraste y como la condición de bienes mayores. La metafísica leibniziana está recorrida por el principio de armonía universal, que incluye la disonancia como un elemento esencial. En esta perspectiva holista, el mal está al servicio del bien del conjunto del universo. San Agustín recurre también a la disonancia, pero más como una metáfora subordinada al concepto de privación. En Leibniz es más que una metáfora y empuja hacia una especie de ontologización del mal, ya que agregaría algo a la perfección del conjunto.

Esta línea está presente en Leibniz desde muy temprano pero se conjuga con la comprensión del mal como privación, que ofrece la posibilidad de un tratamiento más preciso. Sin embargo, entendida a la luz de la metafísica de Leibniz, esta doctrina sufre una transformación y no cabe interpretarla del mismo modo que en autores clásicos, como San Agustín y Santo Tomás. Echavarría hace notar que aunque Leibniz cree seguir el pensamiento de estos últimos, en su juventud conoce a ambos teólogos fundamentalmente de manera indirecta, a través de la obra de un autor de inspiración más bien plotiniana y hermética pero que dice seguir a Agustín y a Tomás. Se trata de Eilhard Lubin, autor de un *Phosphorus, de prima causa mali* (Rostock, 1586). Lubin entiende la creación como una especie de caída ontológica, de modo que la privación sería más bien una negación y coincidiría con el principio de limitación creatural. Justo es señalar que Leibniz no ontologiza el mal en sus primeros escritos, sino que llama privación a la imperfección creatural, condición del mal, mientras que mal positivo sería el acto libre y efectivo. Pero ésta y otras ambigüedades terminológicas, sumadas al hecho de que en la *Teodicea* llame mal metafísico a la imperfección de la creatura, hizo pensar a muchos intérpretes que defendió siempre una cierta ontologización del mal. Echavarría muestra con solvencia que las cosas no son tan sencillas y que hay que buscar las dificultades en su fuerte esencialismo.

Cada substancia finita es para Leibniz una expresión del universo entero, una perspectiva del mismo. Las notas que definen a cada individuo corresponden a las propiedades que puede tener en una serie posible que abarca a todo el universo, de modo que su *notio completa* refleja al mismo tiempo que el conjunto de sus propiedades, las del todo en el que puede existir. Esa *notio completa* contiene todas las acciones y pasiones de una cosa, que se siguen de la posibilidad que determina a cada individuo en una serie determinada. El fuerte esencialismo leibniziano se ve también en su manera de entender la participación, a saber no como la posesión limitada de una perfección, sino como la negación de lo que no corresponde a una cosa en virtud de su límite. En cambio, para una visión participacionista clásica, poseer limitadamente una perfección es no tenerla en plenitud. Se ve así la dificultad de entender el mal como privación sin una adecuada teoría de la participación. Por otra parte, si el mal está en definitiva comprendido en la noción completa de un individuo y ésta expresa la posibilidad de dicho individuo en un universo posible, se sigue que en realidad el fundamento de la posibilidad del mal está en el entendimiento divino.

En oposición a Descartes, para Leibniz las esencias dependen sólo del entendimiento divino, mientras que las existencias dependen de la voluntad. El origen de todas las esencias está en el cálculo combinatorio entre las perfecciones simples de la esencia divina, el cual arroja la composibilidad de unas esencias con otras en las infinitas series posibles. La ciencia

divina de simple inteligencia abarca tanto las relaciones necesarias como las contingentes, y también los bienes y los males precontenidos en los individuos de cada mundo posible. Es decir, que como las esencias tienen su sede en la región de las verdades eternas, la fuente del mal se encuentra también allí mismo. Por consiguiente, y como resultado de la primacía ontológica de lo posible sobre lo actual, la ciencia de visión queda reducida a la de simple inteligencia. Al entender la inteligencia divina como una especie de cálculo combinatorio, aunque infinito, Leibniz no logra desprenderse de entender la infinitud del intelecto divino de modo extensivo, más bien que intensivo.

A pesar de su insistencia en que Dios elige siempre lo mejor y en que el principio de razón suficiente llega hasta la especificación del acto, Leibniz defendió siempre la libertad divina en la creación. Dios mantiene la libertad al crear, porque no es contradictorio que un posible no exista. En todo caso, la contradicción que hay en que exista lo posible no realizado no yace en la posibilidad misma de la cosa, sino en su relación con la voluntad divina, que no quiere que exista. Si no fuera así, sólo sería posible lo actualmente existente.

Echavarría señala un lapsus voluntarista en Leibniz, para quien en un escrito (*De libertate et necessitate*) querer elegir lo mejor no se seguiría de la naturaleza divina, sino que sería el primer acto de su voluntad libre. Pero el filósofo alemán apela a la distinción entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis* para sostener que no se puede demostrar *a priori* el carácter óptimo de lo elegido, aunque *ex eventu* se pueda demostrar que Dios elige lo mejor. En una de tantas fórmulas que al tiempo que muestran la agudeza y hondura de Leibniz, dejan la cuestión nuevamente irresuelta, leemos en las *Notes sur Bayle*: “Dios es necesariamente aquél que quiere lo mejor. Pero no es aquél que necesariamente quiere lo mejor” (citado en p. 246). Al querer evitar el necesitarismo y toda proximidad con Spinoza, Leibniz sostiene, pretendiendo seguir en esto a la filosofía tradicional, una necesidad moral en Dios de elegir lo mejor, que no se sigue de la naturaleza divina. Esa necesidad sería meritoria y laudable, ya que Dios tiene siempre la posibilidad de crear otros mundos menos perfectos. Es por eso que Leibniz se ve compelido a justificar que Dios haya creado este mundo en el que el mal es tan abundante. Comoquiera que sea, se va afirmando la tesis de que el mejor de los mundos posibles es una ficción metafísica que se sigue de una filosofía esencialista.

No puede dudarse que Leibniz buscó siempre exculpar a Dios del mal. Sin embargo, su originalidad no impide que arrastre una y otra vez problemas metafísicos de fondo, que se reflejan en cada nuevo paso de su especulación. La parte final del libro, la más extensa, lo muestra con claridad al tratar el pensamiento leibniziano sobre la permisión del mal. Si nos atenemos a la doctrina temprana de los grados de perfección y de la gradación de bienes, el mal no es verdadera oposición al bien, sino una relativa inferioridad de perfección, en cuyo caso la permisión sería en realidad volición. Leibniz explicó también la permisión diciendo que Dios quiere la serie que contiene males, pero la quiere *per accidens*, en virtud de los bienes. En una tercera teorización del tema, sostiene que Dios quiere indirectamente el mal como el músico las disonancias. Pero también aquí, entender el mal como disonancia implica una cierta positividad del querer divino, algo que Leibniz quiere evitar. En los escritos de madurez, aunque no evita toda ambigüedad e inconsistencia, dirá que Dios no quiere el mal de culpa, pero sí quiere permitirlo.

El tema de la permisión supone el problema de cómo entender la relación entre la causalidad divina y la libertad creada. La libertad es para Leibniz algo espontáneo con razón.

De modo que la indiferencia del acto libre no hay que entenderla como una indiferencia de equilibrio molinista, sino como la propia de la contingencia o no necesidad de la inteligencia finita. Pero el filósofo alemán da un paso más. La autodeterminación de la voluntad consiste en que sus operaciones provienen de su propia substancia. Y como ésta corresponde a una noción completa, no desaparece la ambigüedad sobre el origen de la acción mala. Lo mismo se advierte en el tratamiento del error como una percepción confusa, del pecado como consecuencia de que el bien honesto no atrae infaliblemente mientras que el bien agradable *hic et nunc* sí y de la gracia suficiente como de un idea o percepción distinta en el fondo del alma. Cualquiera de estas tesis podría mantenerse sin mayores consecuencias, pero unidas a la doctrina de la noción completa y del combate de los posibles, tienen como consecuencia que la libertad creada no parece tener un radical dominio de su juicio práctico y que la creación parezca una obra escrita de antemano.

Un aspecto de primera importancia es la polémica sobre la permisión del pecado de Adán. Leibniz advertía que las posiciones en el ámbito del catolicismo y en el del protestantismo eran semejantes, tanto en lo explícitamente formulado como en las consecuencias que se derivaban de las posiciones tomadas. En esa discusión adquiere especial relevancia la distinción entre la voluntad antecedente de Dios de salvar a todos y la voluntad consecuente o decretoria, por la cual existe el mundo. La permisión sería un acto de la segunda, que surgiría de la composición de todas las voluntades antecedentes. Perfección metafísica y perfección moral van juntas para Leibniz, pero algunos males son necesarios para alcanzar la mayor perfección del universo. En efecto, la perfección de las cosas es mayor si se permite el pecado y como éste es el mejor de los mundos posibles, si incluye males, es que sin ellos no podrían darse los mayores bienes. La causa de la elección de este mundo, con sus males, es la necesidad moral de la voluntad divina, puesto que elegir un mundo menos perfecto implicaría faltar a la regla universal del obrar divino y sería un mal mayor que el permitir los males que implica el mejor de los mundos posibles. El comienzo del mal no estaría entonces en la libertad de la creatura, sino en la decisión divina de crear lo mejor, dándose así una “virtual absorción de la voluntad consecuente en la antecedente” (p. 397).

En varios lugares clave de su obra, Echavarría escoge a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino como punto de confrontación con Leibniz. Este recurso es justificado, ya que, por un lado, es el mismo Leibniz quien cree seguir el pensamiento de ellos, pero además, por otro lado, una adecuada lectura de los dos grandes teólogos permite ver no sólo la enorme distancia que los separa de Leibniz en más de un punto, sino la mejor manera de evitar los escollos en los que el filósofo alemán no puede dejar de encallar. Echavarría hace notar la gran diferencia entre Leibniz y Santo Tomás acerca de la permisión del mal. Para Santo Tomás, en efecto, el acto malo se sigue de una libre no consideración de la regla por parte de la creatura. Ese no considerar la regla no es un acto propiamente dicho, sino que hay que considerarlo un no-acto. La privación, en la que consiste el mal, se sigue entonces de una negación, cuya causa no hay que buscar, sencillamente porque no la tiene. Ese no-acto es posible por la actualidad limitada de la creatura, que puede decirse que en cuanto a sí misma procede *ex nihilo*, pero no tiene una causa creadora, ya que al no ser algo positivo, no puede tener causa. También para Santo Tomás, como para la mayor parte de la tradición, un mundo en el que nadie pecara, sería un mundo mejor. Esto no va en detrimento de que la culpa de uno pueda ser ocasión de la salvación de otro, ni de que la Encarnación posterior al pecado sea causa de que la perfección que así alcanza el mundo

creado sea mayor que la que alcanzaría sin la Encarnación, pero en ningún caso la culpa de uno es condición indispensable de la salvación de otro ni mucho menos su causa. Los compromisos ontológicos de Leibniz (la teoría de las disonancias, la virtualidad ontológica del mal, los males como condición necesaria de bienes, la noción individual completa, etc.) lo empujan hacia la dirección contraria. Por consiguiente, las conclusiones del autor del presente estudio no podrían ser más acertadas: "(...) toda interpretación del *felix culpa* que convierta al mal en una condición necesaria para la obtención de cierto bien, y no lo considere una mera ocasión, esconde, de forma más o menos velada, una concepción esencialista" (pp. 441-442); "(...) el sistema de Leibniz es una verdadera «metafísica de la permisión del mal»" (p. 459).

Cabe indicar por último una reflexión del autor que pone en cuestión el pretendido optimismo leibniziano. En efecto, la tendencia a considerar el límite creatural en términos negativos más que participativos trae consigo "un velado pesimismo metafísico" en Leibniz (p. 460), según el cual la creación sería más una caída que una absoluta ganancia.

El libro de Echavarría reúne admirablemente pensamiento metafísico y *scholarship*. Es una obra de primer nivel tanto para conocer el pensamiento de Leibniz sobre el tema estudiado, como para adentrarse con seriedad en el problema mismo de la permisión del mal. Y no es de extrañar que ambos objetivos se cumplan a la vez, ya que probablemente ningún filósofo se ocupó tan insistentemente del tema como el de Hannover.

Juan F. FRANCK

ROCCO LOZANO, Valerio: *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid: Maia ediciones, 2011, 228 págs.

La investigación de Valerio Rocco Lozano representa la primera contribución significativa sobre el papel jugado por Roma y la *Romanitas* en el pensamiento del joven Hegel, esto es, anterior a la publicación de la *Phänomenologie des Geistes*, desde el volumen colectivo editado por Luca Illetterati y Antonio Moretto titulado *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*¹.

La influencia del pensamiento griego y de lo helénico en Hegel, y más en general en todos los protagonistas de la Ilustración alemana, es algo bien conocido desde hace tiempo por todos los especialistas², pero nadie hasta ahora se había ocupado de un estudio paralelo, de una mirada dirigida hacia Roma y no hacia Esparta o Atenas. Con esta primera y original investigación, Valerio Rocco ha pretendido llenar este vacío en la *Hegel-Forschung*.

Se sabía que muchas de las ideas de los revolucionarios de 1789 y de los intelectuales románticos se habían inspirado en la cultura clásica griega y latina, pero no estaba del todo

¹ Cfr. Luca Illetterati y Antonio Moretto (eds.), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.

² Cfr. Jacques Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme Allemand: Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Springer, Dordrecht 1967; Jacques D'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, PUF, Paris, 1974.