

DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique, *Arte y Poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004, 670 pp.

Los estudiosos de la obra y del pensamiento de Nietzsche pueden estar de enhorabuena, pues acaba de ser publicada una voluminosa obra sobre uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Nietzsche, y al que no siempre se le ha dado la atención que merece: me refiero a su concepción del arte y a su relación con el resto de su obra, sin el cual su filosofía perdería toda esa tensión creativa que genera. Para comprender sus escritos de madurez y, sobre todo, su crítica a los problemas tradicionales de la metafísica y epistemología, es imprescindible contar con esa guía hermenéutica, o «hilo conductor» (*Leitfaden*), que es su concepción del arte, pues en realidad todos los textos de Nietzsche se fundamentan sobre esta piedra angular, donde se asientan y conviven todas las producciones culturales, como su lugar originario. Sólo a la luz de sus intereses estéticos se puede apreciar mejor la estructura de su pensamiento. No es extraño, por eso, que no pocas veces se hable de que la filosofía de Nietzsche pueda considerarse, en cierto sentido, como una filosofía «estética», en cuanto que sus puntos de vista y sus expectativas están vinculadas al *arte*.

Con este libro se nos ofrece otra manera de ver la obra y el pensamiento de Nietzsche, mucho más sensible, más vitalista, y más productiva, porque llega directamente hasta lo más profundo de la existencia humana, que es precisamente donde alcanza la intuición artística. El autor, el profesor Luis Enrique de Santiago Guervós, ha realizado un gran esfuerzo para poder ordenar las ideas dispersas y fragmentarias de Nietzsche sobre el arte. El resultado es una obra coherente, profunda y completa, en la que se entretajan los más diversos puntos de vista desde los que se

aborda el arte. Partiendo del paradigma de la música, se detiene el autor en la estética dionisiaca de Nietzsche con todos sus elementos. También juega un papel importante en esta proyección el lenguaje, que Nietzsche interpreta desde el punto de vista figurativo, dando una importancia relevante a la metáfora y a la retórica. La última parte tiene que ver con la idea de la «voluntad de poder» y, en concreto, con la «fisiología del arte», en la que Nietzsche quiere buscar un fundamento empírico a su idea sobre el arte.

El autor distingue tres *etapas* en la evolución de la estética de Nietzsche, que más o menos coinciden con los períodos que normalmente se establecen sobre el desarrollo de su pensamiento. Se puede hablar de un *primer periodo* juvenil, dominado fundamentalmente por su entusiasmo romántico, por la metafísica de Schopenhauer y por los ideales artísticos wagnerianos. Esta primera etapa tiene su máxima expresión en *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche plantea el problema del arte desde la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco, tomando como paradigma la música. Una *segunda etapa*, o periodo intermedio, correspondería al periodo crítico que comienza en *Humano demasiado humano*, donde el arte y el artista se convierten en objeto de la psicología. El desarrollo del pensamiento estético de Nietzsche se ve truncado por una experiencia vital excepcional. Después de haber estado sometido a la influencia de Wagner, y después de haber esperado que una nueva cultura se alzara sobre los fundamentos de un nuevo arte, experimenta la terrible decepción de su ruptura con todo lo que ello implica. En una *tercera etapa*, esa desconfianza respecto de los artistas y del arte, en general, comienza a remitir en la *Gaya ciencia* y en *Así habló Zaratustra*, de tal manera que se puede hablar ya de una reconciliación con el arte hacia 1887, con la publicación de su obra, *Genealogía de la*

moral. Nietzsche da a conocer en esta última etapa de su pensamiento sus más profundas intenciones respecto al significado que para él tiene el arte. Se completa el libro con una interesante y útil *Bibliografía* en la que se recogen las aportaciones principales sobre la concepción del arte en la obra y el pensamiento de F. Nietzsche.

Marta García García
Universidad de Salamanca

NICOLÁS MARÍN, Juan A. y BARROSO, Óscar, *Balance y perspectivas de la Filosofía de X. Zubiri*, Granada, Ed. Comares, 2004.

El filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) es uno de los pensadores más profundos del siglo XX. Basado extensamente en la historia del pensamiento, la teología, la lingüística, la ciencia moderna y los fundamentos de la metafísica, Zubiri dialoga con el presente, pero aún más lo hace con el futuro.

Dos décadas después de su fallecimiento, la ubicación de su patrimonio intelectual ha variado de forma considerable. Por una parte, han sido publicados casi la totalidad de sus textos póstumos, que representan en este caso mayor volumen que lo publicado en vida del autor. Por otra parte, cabe decir que el número de investigadores que trabajan analizando, desarrollando, valorando y criticando su filosofía ha aumentado notablemente, hasta unas cotas que empiezan ya a ser complicadas de abarcar. Esto se traduce actualmente en un gran número de libros, tesis doctorales, artículos..., que han visto la luz en este período. De modo paralelo han ido surgiendo o consolidándose un fuerte número de grupos de investigación, seminarios, reuniones y equipos de trabajo, etcétera, en distintos países, fundamentalmente en Iberoamérica y en el continente europeo. Al mismo tiempo han ido traduciéndose algunos de los textos más

relevantes de X. Zubiri a otras lenguas, tales como al inglés, al francés y al italiano básicamente. Todas estas circunstancias han provocado un impacto fundamental en la exégesis del total de la filosofía zubiriana. A pesar de los avatares históricos de esta interpretación, actualmente ya a nadie se le ocurre cuestionar la placenta filosófica fenomenológica-hermenéutica en que se gestó. En efecto, Zubiri integra en esa placenta filosófica características e influjos de génesis muy variada y con niveles de aceptación o crítica también diferentes sensiblemente.

Toda esta suma de hechos han convenido en elaborar una revisión y puesta al día de la situación presente. A esta tarea da respuesta el volumen que aquí presentan J. A. Nicolás y O. Barroso, ambos profesores en la Universidad de Granada. Trátase de formular un estado de la cuestión en el cual, por una parte, se realice un balance de la situación de los estudios e interpretaciones de la obra zubiriana; y por otra parte, se revisen los enfoques de desarrollo futuro que presenta en estos momentos la filosofía de Zubiri. No se trata solamente ni básicamente de hacer historia del pensamiento, sino de insertar más bien la filosofía zubiriana en el panorama actual y probar su rendimiento para afrontar los problemas que en la actualidad plantea el ser humano, en su vertiente filosófica.

Dada la importancia del proyecto, éste solamente era abordable por un conjunto de investigadores y estudiosos de la obra de X. Zubiri, dispuestos a ejecutarlo. Afortunadamente este conjunto de personas ha posibilitado que hoy se puedan presentar los frutos en este volumen. Esto, por otra parte, refleja la pluralidad de personas, intereses y exégesis que vienen a confluír en la actualidad alrededor de la obra de X. Zubiri. Lógicamente, cada autor es el único responsable del contenido de su escrito. Asimismo, diversa es (por no decir inabarcable) la temática que habría que tratarse. En este

volumen se ha seleccionado lo más representativo posible, sin más acotación que la que impone la propia elaboración del volumen.

Con todo esto se ha organizado todo el material en cinco apartados. El primero está dedicado a escritos biográficos y bibliográficos. A Zubiri no le gustaba escribir sobre sí mismo, lo que dificulta hasta casi hacer imposible integrar textos de índole autobiográfica. Se han insertado dos de los escasos escritos en los que el pensador habla de su propia obra: el Prólogo a la edición en inglés de *Naturaleza, Historia, Dios*, y el texto del discurso preparado para la recepción del Premio «Ramón y Cajal», que se le concedió en 1982. Se puede leer también en este apartado el testimonio personal de uno de sus mejores amigos, Pedro Laín Entralgo, y algunos otros trabajos en los cuales se refleja algún aspecto de su vida o su integración en la sociedad intelectual española. Al final se añade un breve listado de libros y se señalan las bases bibliográficas principales en las que se puede encontrar una información extensa y rigurosa tanto de su producción bibliográfica, como sobre la misma.

En la segunda parte se ha pretendido revisar y actualizar la exégesis siempre problemática de los principales ámbitos filosóficos a los que Zubiri dedicó sus energías. Así se dedican trabajos al análisis de la antropología, la noología, la ontología, la filosofía de la naturaleza y de la ciencia, la historia, la ética, la estética y la filosofía de la religión. En cada uno de estos escritos se abordan las ideas esenciales del ámbito correspondiente y se pasa revista a las cuestiones que han resultado conflictivas de forma especial, bien por su grado de dificultad en la interpretación, bien porque *de facto* haya habido exégesis claramente divergentes. Se ha querido también en este grupo de colaboraciones ubicar la posición de Zubiri en el marco de la filosofía actual y sus conexiones con el contexto en el que se integra.

El tercero de los apartados asume trabajos que analizan las fundamentales vinculaciones de la filosofía zubiriana con la historia del pensamiento, en una doble dirección: cómo recibe e interpreta Zubiri la filosofía de los principales autores de nuestra tradición, y además cómo dichos pensadores influyen en la constitución del mismo pensamiento zubiriano. Ya que toda filosofía se construye en diálogo crítico con las filosofías que la han precedido, se persigue con estos textos acotar las raíces históricas de la reflexión de Zubiri, la crítica que hace de los distintos planteamientos y el intento de superación de los mismos. De todos estos influjos, unos son más explícitos y otros permanecen latentes y solamente un atento y minucioso análisis puede sacarlos a la luz. Todos ellos han querido ser objeto de los escritos aquí ofertados. Esta misión es crucial para posicionar a Zubiri en su marco histórico-filosófico y calibrar su aportación a la historia de la filosofía.

La originalidad y dificultad de la filosofía zubiriana ha ocasionado que a veces las interpretaciones de su pensamiento hayan puesto en un segundo plano la cuestión de los influjos y divergencias con otros pensadores. Se intenta con este grupo de escritos contribuir a ver estas interconexiones de manera sistemática. Algunas de ellas son más patentes y otras más solapadas, algunas han sido más analizadas por los estudiosos y otras no tanto. Se han escogido concienzudamente trabajos que abarcan desde Aristóteles hasta nuestros días. El listado de autores que han interactuado con Zubiri podría ser vastísimo, por lo que se ha hecho una amplia selección. Aunque este listado podría completarse obviamente, se ha deseado recapitular al menos los influjos filosóficos más decisivos que Zubiri ha recibido.

El apartado cuarto suma un grupo de textos de carácter prospectivo. Se han seleccionado trabajos que hacen una valoración crítica del potencial que la filosofía zubiriana posee para tratar cuestiones que en la

actualidad están reclamando vías de solución. Lógicamente, con esto se pretende ir «con Zubiri, más allá de Zubiri». Porque el filósofo español construyó básicamente una potente metafísica, su obra tiene repercusiones en todos los ámbitos donde interviene de modo decisivo el pensamiento. De aquí que su influencia haya alcanzado hasta áreas *a priori* muy distantes de la filosofía primera. Esto explica que se hayan abordado temáticas tan variadas como la bioética, la psiquiatría, la globalización, la filosofía y la teología de la liberación o cuestiones de ética y de filosofía política. En todos estos ámbitos la obra de Zubiri ha dado muestras de fecundidad para arrojar luz sobre cuestiones abiertas, cuya solución ha de crearse puesto que no está escrita en ningún sitio. Nos situamos así al filo mismo tanto de nuestra situación intelectual en los albores del tercer milenio, como del pensamiento zubiriano. Con ello se prolonga el proyecto de Zubiri y se pone a prueba en contextos en los cuales el propio Zubiri ni tan siquiera pensó.

En síntesis, el objetivo de este volumen es hacer una contribución a la puesta al día de la investigación zubiriana, tanto en sus aspectos de interpretación interna como en lo que tiene de aprovechable para la discusión con otros diseños filosóficos de cara al tratamiento y resolución de problemas que en la actualidad, en cuanto intelectuales del siglo XXI, tenemos planteados.

Sergio Rodero Cilleros
Universidad de Granada

GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz (ed.), *El Alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. Pamplona, Eunsa, 2006, 255 pp.

Las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad de Navarra, desde 1999 y bajo la dirección del profesor Juan Cruz

Cruz, iniciaron una valiosa labor de recuperación, traducción y exégesis de algunas de las obras más emblemáticas de la escolástica española, agrupadas bajo el título: «Colección Pensamiento medieval y Renacentista». La obra que aquí reseñamos, viene a constituir el número 75 de esta línea editorial.

Tras siete años de publicación interrumpida, la colección ha podido mantener la lozanía de los primeros días, integrando una serie de proyectos de investigación. Tal es el caso del titulado «El Tratado del hombre en Domingo Báñez (1528-1604)», dirigido por el profesor de Navarra José Ángel García Cuadrado. Los frutos de su labor se han materializado en tres obras incluidas en la colección (números 2, 13 y 21) y concluirá este año con la presentación de la obra traducida y comentada de Domingo Báñez de 1588 a la que responde el proyecto (número 77, en preparación). Igualmente, forma parte de este proyecto el simposio celebrado los días 27 y 28 de Septiembre del año 2004 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, «El alma humana, esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)». Las ponencias que en esos días se presentaron, junto con el ajuste crítico y prólogo a la traducción de un artículo de la *Scholastica commentaria* de Báñez allí presentado, constituyen la obra de igual título, editada por la profesora Cruz González-Ayesta. El libro está integrado por siete estudios y una traducción, debidamente completada con una introducción y su ajuste crítico. Nos atendremos en el comentario al orden propuesto en el índice de la obra.

Serge-Thomas Bonino –Instituto Católico de Toulouse. *Le thomisme moderne de Dominique Báñez*–, centra su atención sobre el procedimiento exhibido por Báñez en su comentario a la Suma Teológica. Insertando al ilustre dominico en la tradición de los comentaristas de su misma orden, y en especial, trasladando al papel las enseñanzas aprendidas años antes en las

mismas aulas de la facultad de teología en la que ahora escribe como uno más de aquellos Maestros. En efecto, asume las prácticas de Vitoria por mediación de Soto y en particular de su maestro Medina: la atención primordial a las fuentes y la observación escrupulosa al orden expositivo y al espíritu y finalidad teológica que vertebran los escritos del santo de Aquino. Ahora bien, lejos de detenerse en recoger y aplicar la herencia próxima, Báñez introduce algunas de las interpretaciones de Cayetano y del Ferrariense, lo cual proporciona al comentario del medinense su singularidad, hasta tal punto, que es posible hablar de un «estilo» exegético bañeciano (p. 35). Debido a la influencia que su comentario tuvo en la escolástica de finales del XVI, provocaría una «italianización del tomismo español», o lo que es lo mismo, daría lugar a «un tomismo más escolástico» (p. 34).

Por su parte, José Luís Fuertes –Universidad de Salamanca. *Experiencia de la finitud y trascendencia en D. Báñez*–, enfrenta el comentario de Báñez con toda una época. El ansia renacentista de subrayar al sujeto en el plano de la realidad llega en los tiempos de Báñez a su final. El individuo pierde el crédito ilimitado del que había disfrutado durante casi dos siglos. Acontece la extenuación, y devienen las soluciones de postrimería: escepticismo y fideísmo de diversa intensidad son ofrecidos cuales hojas de parra para ocultar la desnudez del Adán Barroco. Báñez intenta suturar la herida, restaurándola en su misma raíz: la existencia. Como fiel discípulo de Santo Tomás, interpreta el «esse» en clave de «acto de ser». La existencia más que una propiedad trascendental del hombre es una apertura a la trascendencia, al destino sobrenatural que le aguarda al hombre junto a su creador. Lejos de ser la atención a la existencia, un punto de vista propio de aquella filosofía que nos es más cercana, el «giro copernicano» tanto en filosofía como en teología, ha sido impreso «desde la misma escolástica»

de la mano de Báñez y del repensamiento de la modernidad iniciada por la Escuela de Salamanca que Vitoria inaugurara (p. 76).

Santiago Orrego –Universidad Católica de Chile– *La inmortalidad del alma ¿«debate» entre Báñez y Cayetano?*–, siguiendo la tendencia mostrada en un trabajo anterior publicado en esta misma colección –número 56–, continúa en este ensayo, ofreciendo cuantos remedios sean necesarios para aliviar a la escolástica española de la esclerosis que padece desde el periodo de las luces. Avanza, haciéndose cargo de uno de los *topoi* que se ciernen sobre Báñez, lanzado por Gilson: el ser «el más tomista de todos los tomistas», es decir, la atribución al Catedrático de Prima, de la paternidad del denominado tomismo rígido (p. 77). Sin negar dicha facultad, es necesario precisar sus límites, pues por éste se ha entendido la sumisión a la letra del santo a la hora de elaborar los comentarios, y en especial, en seguirle exclusivamente en el uso de las tesis aristotélicas. Centrándose en la cuestión de la inmortalidad del alma que Báñez incluye en su *Scholastica Commentaria*, observa Orrego, contraponiéndolo al comentario al *De anima* realizado por Cayetano, la distancia que separa a los dos compañeros de religión, en lo que hace a la elección de las fuentes, o lo que es igual, el diverso grado de apertura intelectual que muestran en sus respectivos escritos. Mientras Cayetano aparece fuertemente imbuido por el aristotelismo en su escuela paduana de adopción, que le lleva, cual Pomponazzi, a negar la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, Báñez muestra en este punto una tendencia mucho más abierta. No se ata a ninguna escuela, sino que atiende «a una amplia gama de tradiciones filosóficas» (p. 91). La presunta italianización sufrida por Báñez, apuntada por Bonino, parece que debe ser revisada. Báñez no duda en incluir argumentos tomados del Fedón, alegando resueltamente, que son los mismos que habría tomado su

maestro Tomás en su comentario. Si por tomismo riguroso se entiende la dirección de la investigación teológica y filosófica por la vertiente única del aristotelismo, habría, como evidencian estos escritos, que borrar la denominación de la etiqueta. Por deslizamiento, finalmente, habría que aplicar la misma operación a la filosofía bañeciana.

Juan Cruz-Cruz –Universidad de Navarra. *El estado de inmortalidad: un problema de enfoque*–, presenta un estudio personal de carácter metódico, resultante de su amplio conocimiento del pensamiento de Santo Tomás, que ayuda a comprender precisamente la cuestión de la presencia del aristotelismo en la escuela tomista, discutida más arriba. El Angélico en sus escritos filosóficos asumió dos perspectivas: un enfoque «estricto» y un punto de vista «amplio» (nota 1, p. 95). Como explica Cruz, la primera postura supone el uso y la aplicación de manera exclusiva de los procedimientos empíricos y racionales a la hora de hacer frente a una cuestión. En el segundo planteamiento, el santo por el contrario no se atiene en sus inquisiciones a sus solas fuerzas, sino que busca el refrendo en toda la tradición filosófica. En la cuestión de la inmortalidad del alma, la asunción de la herencia le lleva a admitir postulados de difícil concierto bien con el uso natural de la razón o bien con el dogma cristiano. En especial, aquellos de raíz neoplatónica como es la hipótesis extranatural de las inteligencias separadas. Esta doble dirección, y en consecuencia sus contradicciones, la siguen sus discípulos, y está presente en el comentario de Báñez. En opinión de Cruz, las dificultades tanto en la teoría del alma de Santo Tomás como en la de Báñez pueden salvarse poniendo entre «paréntesis cualquier alusión argumentativa a un ámbito jerarquizado de sustancias separadas, y recalar sólo en los datos» de la experiencia (p. 106).

José Ángel García Cuadrado –*Origen y principio del alma humana: la interpretación de Domingo Báñez*– demuestra en su

ensayo la posibilidad de repensar algunos planteamientos bañecianos para ser aplicados a un problema actual. Teniendo como telón de fondo el problema moral-religioso del aborto, se apoya en la tercera parte del Comentario de Báñez a la Suma, para poner en cuestión el enfoque instrumental que realiza la ética contemporánea del embrión humano. Desde la interpretación de la biología aristotélica –teoría de la animación– y de los comentarios del angélico a la misma, en particular, en términos de la doctrina del *actus essendi* como acto primero y primera perfección, es posible derribar la visión del embrión como hombre potencial, para considerarlo como novedad actual en el ámbito de la realidad, y de este modo contradecir la tesis abortista.

Eudaldo Forment –Universidad de Barcelona. *El problema de la concordia entre predeterminación y libertad*– ofrece, a nuestro juicio, una de las exposiciones más claras y a la par profundas, de cuantas pueden encontrarse acerca del controvertido problema de los auxilios que la divina gracia dona al hombre como criatura y ser participado. Por otro lado, el escrito tiene la no floja virtud de distinguir en la cuestión el ámbito filosófico y el teológico, ofreciendo de este motivo la posibilidad al lector de entrar sin confusión en el campo de interés que le convenga. Desde el punto de vista filosófico la solución que Báñez opone a la de Molina, y con él a toda la escuela jesuita, muestra la posibilidad de comprender cómo la moción divina (predeterminación) no anula la libertad humana; al contrario, la posibilita y garantiza, pues por su acción la voluntad humana es verdaderamente libre. Finalmente, se estudian las diferentes interpretaciones, que las diversas escuelas realizaron en torno al modo de esa moción: inmediata, física, o simultánea. No menor, finalmente, resulta la apretada visión del contexto histórico de la disputa, que ofrece Forment.

También Lucas Francisco Mateo-Seco. –Universidad de Navarra. *Providencia y libertad en Domingo Báñez*–, se acerca a la cuestión *De auxiliis*, pero para atender al conocimiento que Dios posee de los futuros contingentes libres. Siguiendo la orientación del angélico expresada en los artículos 13 y 14 de la Suma Teológica, defenderá contra Molina, que Dios no sólo conoce los futuros en sí y en sus causas, sino que los conoce además en su eternidad, con conocimiento inefable, fundado en la infinita perfección de su acto de ser. Finalmente, al estudiar el problema del pecado deviene la cuestión de la relación entre la libertad divina y la humana, que se resuelve afirmando la participación de la criatura en dicho acto, en virtud de la gratuidad del creador.

Juan José Gallego –Universidad S. Vicente Ferrer, Valencia. *Domingo Báñez, Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomas cuestión 3, artículo 4: «Si en Dios se identifican la esencia y la existencia»*–, en el transcurso del congreso leyó una traducción del artículo cuarto de la cuestión tercera, de la primera parte de la *Scholastica commentaria* de Báñez. En el transcurso del debate, el profesor José Luis Fuertes brindó los resultados de su labor científica –el estudio de las primeras ediciones de la *Scholastica*, procedentes del fondo de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca, sign.: 46392 y 46393– al dominico valenciano, para que el importante artículo viera la luz en la manera crítica que aquí se presenta. La labor se completa con otro ofrecimiento del profesor Orrego para realizar una introducción adecuada del artículo –*El tratado de Báñez sobre la existencia creada: génesis y sentido de una cumbre metafísica*–. Además de sintetizar y ordenar los contenidos del artículo señala con acierto la correspondencia existente entre el artículo, y la *Disputación Metafísica* número XXXI de Francisco Suárez, en la que niega precisamente el postulado que defiende Báñez

aquí: la distinción real entre la esencia y la existencia.

Ángel Poncela González
Universidad de Salamanca

REALE, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona, Herder, 2004.

Afirma Nietzsche que «*todo lo que es profundo ama la máscara*». Este pensamiento, asegura Reale, es una de las claves para la correcta comprensión del *Banquete* platónico. Nadie puede dudar de que constituye una de las cimas de la filosofía y la literatura griega y universal. Pero el autor de este estudio considera que la obra contiene mucho más de lo que se puede observar a simple vista. Cada uno de los personajes muestra parte de su pensamiento y su personalidad por medio del discurso que Platón les hace pronunciar. Sin embargo, lo verdaderamente valioso de las palabras de los asistentes al simposio es lo que se oculta tras la máscara que luce cada uno de ellos. Y es que el filósofo se esmera en presentar dos perspectivas desde las que comprender e interpretar el diálogo: una superficial, que resultará evidente para cualquier lector, y otra profunda, que requiere desvelar lo que se halla oculto. En realidad, la idea que Reale quiere transmitir es que cualquiera podía, en la Grecia clásica, leer y disfrutar este diálogo, pero los auténticos destinatarios del mismo son los compañeros y discípulos de la Academia, aquellos que ya conocían las doctrinas del maestro y eran capaces de comprender todo lo que subyace a los discursos y de descifrar los mensajes enmascarados que Platón introduce en su obra. Sin duda, nos hallamos ante una de las cuestiones más interesantes de la filosofía platónica, a saber, la relación entre oralidad y escritura: sólo aquéllos que ya tienen

conocimiento de sus doctrinas por medio de la oralidad son capaces de comprender la profundidad de lo escrito, lo que se oculta detrás de la máscara.

El *Banquete*, como no podía ser de otra manera, está plagado de elementos dionisiacos. Reale destaca la importancia del comportamiento de Sócrates quien, antes de entrar en casa del poeta trágico Agatón, en honor del cual se celebra el simposio, se detiene para concentrarse y recibir la inspiración de la que después dará muestras. Al entrar, se sienta junto a Agatón y ambos ponen de manifiesto lo diferente de sus concepciones acerca de la sabiduría, pues el poeta entiende que el conocimiento puede transmitirse de unos a otros de la misma manera que el vino pasa de unas copas a otras. Con esta conversación se inicia la disputa entre poesía y filosofía que concluirá con los discursos de Sócrates y Alcibíades.

Cuando los asistentes se disponen a beber, Erixímaco, atendiendo a las peticiones de Fedro, propone entonar una serie de elogios al dios Eros, puesto que los poetas no le han prestado la atención que merece. Los comensales lo aceptan y es precisamente Fedro el encargado de exponer el primer discurso. Reale considera que este personaje constituye la máscara del joven inteligente, amante de la poesía y los bellos discursos, al que le falta preparación filosófica. No expone la naturaleza de Eros, sino las virtudes que los hombres adquieren gracias a él, habla del efecto y no de la causa. Lo fundamental de su discurso es la afirmación de que Eros es uno de los dioses más antiguos, engendrado inmediatamente después de Caos y Gea, además del mayor inspirador de valentía y honradez entre los hombres. A pesar de la brillantez de sus palabras y de sus innegables dotes, Fedro se limita a exponer, sin demostrar, determinadas ideas, basándose exclusivamente en la autoridad de Hesíodo o Parménides.

La máscara de Pausanias, siguiente personaje en entonar su discurso, encubre la concepción de la Atenas culta, además de determinadas concepciones de origen sofístico. Lo más destacable es la distinción de los dos Eros, en correspondencia con las dos Afroditas, Urania o Celeste y Pandemos o Vulgar. Esto supone que el amor presenta una doble cara: Eros puede ser noble y digno de alabanza o profundamente aborrecible. Hay aquí un rechazo implícito de la religiosidad pagana, desde una perspectiva racionalista propia del espíritu sofista. No debemos olvidar que Pausanias es discípulo de Pródico, conocido por su afición al lenguaje y las distinciones semánticas. El presupuesto que subyace a su discurso es que los valores son convencionales y añadidos a las cosas, pues no los poseen en sí mismas. Con ello se quiere poner de manifiesto que las acciones son neutras en sí mismas y su valoración depende del modo en que sean llevadas a cabo. Su postura relativista se hace aún más patente cuando utiliza como argumento las costumbres y leyes de otros lugares. En definitiva, el hecho de que se considere bueno o malo que un joven conceda sus favores al amante depende tan sólo de las intenciones y el comportamiento de éste, de si pretende que su amado progrese en virtud y sabiduría o busca exclusivamente satisfacción sexual.

Es conocido que los griegos establecieron una analogía entre microcosmos y macrocosmos, entre hombre y universo. Erixímaco, máscara del médico-naturalista, acepta la división realizada por Pausanias, pero opina que su alcance es mucho mayor, ya que debe extenderse a la totalidad del universo. Hay un Eros bueno y otro malo, el primero concede sus favores a las partes sanas de los cuerpos, mientras el segundo a las enfermas. La salud, al igual que la música, se basa fundamentalmente en la armonía, que también la astronomía descubre en las revoluciones de los planetas y el orden de las estrellas. Y es precisamente

el buen Eros el artífice de tal armonía. El discurso de Erixímaco va un poco más allá que el de Pausanias, y tras él se encuentra no sólo la figura de Empédocles sino, sobre todo, la de Heráclito. Uno de sus fragmentos, que se refiere a la armonía de lo discordante, es malinterpretado por el médico, incapaz de comprender lo metafísico que hay más allá de la mediación sintética de los opuestos, el principio supremo capaz de infundir amor y concordia en los opuestos, del que sí hablará Aristófanes.

Las palabras del conocido comediógrafo constituyen uno de los pasajes más celebrados de la obra de Platón. Su discurso narra un mito según el cual, antiguamente, los seres humanos eran esféricos y poseían por duplicado todos sus órganos actuales. Eran unos seres tan poderosos que su soberbia obligó a Zeus a dividirlos por la mitad, de tal manera que, desde aquel instante, el deseo de todo hombre y mujer es el de reencontrarse y unirse a la mitad que les fue arrebatada, recomponer la unidad perdida. La conclusión del discurso de Aristófanes es que Eros es el anhelo de recuperar la naturaleza perdida, la aspiración a la unidad y al todo originario. Reale destaca la maestría literaria de Platón, pues ve en estas palabras una alusión a las doctrinas no escritas, accesible tan sólo a los iniciados y allegados del filósofo. Las referencias constantes al deseo de hacer uno lo que ahora son dos se interpretan relacionándolas con los pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles en los que se hace alusión a los principios supremos de lo Uno y la Díada. Los amantes no entienden el cómo ni el porqué de su irrefrenable deseo de recuperar la naturaleza perdida. Y es que, según afirma Reale, el Uno no puede consistir en un mero agregado de partes separadas, sino que el deseo de convertir en uno lo que antes eran dos supone aspirar al Bien Supremo que es el Uno trascendente que todo lo unifica.

Llega el turno del homenajead Agatón, cuyo discurso servirá de contrapunto a

las palabras de Sócrates. El estilo del poeta es claramente deudor de la retórica gorgiana y su discurso busca la sonoridad y la perfección del estilo descuidando por completo el contenido del mismo. Agatón opina que los discursos anteriores han alabado los dones que Eros procura pero no han mostrado quién ni cómo es el dios. En contra de lo dicho por Fedro, es la más joven de las divinidades y, además, es bello, bueno y feliz en grado sumo. Posee asimismo las cuatro virtudes cardinales que Platón ha presentado en la *República*. Por todas estas razones, es causa de los mayores bienes, tanto para hombres como para dioses.

Sócrates se queja entonces de que todos han buscado los elogios y las bellas palabras, pero han descuidado la verdad del asunto. Desea, con su estilo habitual, plantear unas preguntas a Agatón antes de entonar su discurso. El poeta ha confundido al amante con el amado, atribuyendo a aquél las virtudes de éste. Lo mismo hizo Sócrates una vez, cuando conversaba con Diótima, sacerdotisa de Mantinea, la cual le reveló los más profundos misterios del amor. Eros es el amante, el que desea. Pero el que tiene deseo, lo tiene necesariamente de algo de lo que carece. Siendo Eros deseo del Bien y la Belleza, carecerá, en consecuencia, de ellas. Esto no significa que sea feo ni malo, sino intermedio entre ambos, como la recta opinión media entre el conocimiento y la ignorancia. Eros no es un dios, como suele pensarse, sino una entidad intermedia que comunica a dioses y hombres, es un daimon que, como afirma Platón, mantiene unido el todo consigo mismo, estableciendo así un puente entre lo sensible y lo inteligible y ejerciendo una función similar a la que se asigna al Bien en el *Fedón* y la *República*. Es amante de la belleza, pues nació en la fiesta del nacimiento de Afrodita, siendo hijo de Poros (el recurso y la abundancia) y Penía (la pobreza, la carencia). A juicio de Reale, esta naturaleza bipolar de Eros encubre,

una vez más, las doctrinas metafísicas de Platón, pues ambos constituyen la Díada de lo Grande y lo Pequeño, cuya mediación sintética es llevada a cabo por el Uno o Bien.

El brillante juego dramático de Platón continúa con el diálogo entre Sócrates y Diótima, siendo aquél la máscara del Agatón que no puede ser directamente refutado en su propia fiesta, mientras la sacerdotisa representa al propio Sócrates, al filósofo guiado e inspirado por la musa filosófica. Eros es, ante todo, deseo de lo bello, de engendrar en la belleza, tanto a nivel físico como espiritual. La generación constituye el modo por medio del cual lo mortal participa de la inmortalidad, pues Eros es ese ímpetu que nos impulsa a buscar todo lo bueno de lo que carecemos. La inmortalidad del alma ya ha sido probada en el *Fedón* y Platón no desea detenerse de nuevo en tales demostraciones. Y precisamente la belleza de los cuerpos es el primer peldaño en el ascenso hacia la Belleza en sí. El amor que despierta Eros llevará al conocimiento de que no es sino una e idéntica la belleza que descubrimos en diversos cuerpos, lo cual implicará el descubrimiento de la superioridad de la belleza de las almas, más estable y duradera, y también de la que, gracias a su armonía, encontramos en las normas de conducta y las leyes. Las ciencias, al ocuparse del orden y la medida, son expresión inmediata de la Belleza inteligible, último peldaño de la escalera erótica, que no es relativa ni sufre modificación alguna.

En este punto, cuando parece haberse alcanzado la más alta cima y que el diálogo debe concluir, Platón introduce un nuevo giro en la escena, haciendo aparecer en la fiesta a Alcibíades borracho. Toma una jarra para beber y, en consecuencia, ha de pronunciar un discurso en honor de Eros. Pero, dado que está ebrio, no se encuentra en condiciones, por lo que pide entonar un discurso en alabanza del hombre erótico por excelencia, que es Sócrates. Alcibíades narra sus intentos de seducción, a los que el

filósofo siempre había logrado escapar. Y es que aquél pretende intercambiar armas de bronce por armas de oro, es decir, su belleza física por la intelectual de Sócrates, por su sabiduría y eso es algo que no puede aceptar.

De esta manera, Platón introduce una nueva máscara que esta vez no encubre a ningún otro personaje, sino al mismo Dionisos, que ha sido desplazado al iniciarse la serie de discursos, expulsando a los flautistas, bebiendo con moderación y entonando discursos. Pero el ebrio Alcibíades encarna a la perfección el espíritu dionisiaco y además servirá para establecer las conclusiones del diálogo. Su visita tenía como propósito la coronación del trágico Agatón, pero finalmente concede tal honor a Sócrates, a quien no esperaba encontrar allí. El final del diálogo constituye una firma del autor, en el que pone de manifiesto el triunfo de la filosofía sobre la poesía: Agatón, Aristófanes y Sócrates son los únicos que quedan despiertos y, antes de que los dos primeros se duerman, Sócrates les obliga a reconocer que quien posee el arte de poetizar ha de ser capaz de componer igualmente buenas tragedias y comedias. Y es que el verdadero poeta no es otro que el filósofo, es decir, el que entona discursos fundados en la verdad, englobando así lo cómico y lo trágico. La filosofía, en conclusión, aúna lo apolíneo y lo dionisiaco, convirtiéndose así en una poesía filosófica «que vence a todo el mundo en discursos, no sólo anteayer como tú, sino siempre».

Ignacio García Peña
Universidad de Salamanca

LÁZARO PULIDO, Manuel, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica del ser finito*, Roma, Fratelli Editore di Quaracchi, 2005.

Sin duda el tema de la creación constituye una de las grandes aportaciones del

pensamiento cristiano medieval. Lo fue desde San Agustín hasta Occam. Pero, en la tradición franciscana, la creación, como donación gratuita del amor divino, ocupa el puesto de privilegio. Llama, sin embargo, la atención que San Buenaventura no dedique expresamente ninguna de sus obras al estudio de la creación. No obstante, es el juicio sobre el que gira lo que se ha denominado el «neoplatonismo cristiano» del Doctor Seráfico.

Precisamente uno de los primeros hallazgos de este amplio y reflexivo estudio del profesor Lázaro Pulido es haber centrado su investigación en el concepto bonaventuriano de creación. Y lo es, además, porque lo hace con una total coherencia.

La obra establece, primero, el sentido de la creación, como expresión de la voluntad libre y generosa de Dios, que difunde su bondad en el libro del mundo. La creación es, por ello, entendida como signo y símbolo de la gracia divina, según la concepción hermenéutica gadameriana, que el autor explica en el primer capítulo.

El segundo capítulo resulta fundamental para contextualizar la obra de San Buenaventura, dentro de la historia de la filosofía medieval, en la que destaca como tema recurrente el de las relaciones entre la filosofía y la teología. El profesor Lázaro Pulido sitúa con precisión la posición del doctor Seráfico y, en amplio diálogo con los principales intérpretes del pensamiento de San Buenaventura, establece las coordenadas desde la que tiene perfecto sentido hablar de la filosofía del santo franciscano como una «metafísica de la expresión», en la que el ser creado es un ente, pero es, ante todo, obra de Dios. Con ello, concluye el segundo capítulo, que forma con el primero una introducción teórica imprescindible para comprender en su justo sentido la tesis central de la obra, que no es otra que la afirmación de la criatura como signo, símbolo, espejo e itinerario del hombre hacia el Creador.

El tercer capítulo define con claridad los términos fundamentales de esta metafísica de la expresión, que se asienta sin duda en el ejemplarismo de influencia platónico-agustiniana y culmina en una teología simbólica que tiene su origen en el Pseudo Dionisio y su continuación en la obra de Hugo de San Víctor. En cuanto al ejemplarismo, el autor presenta un minucioso análisis de la centralidad del Lógos divino en esa participación de las criaturas de la bondad divina, así como los modos de relación entre el Creador y la criatura, que aporta una profunda comprensión de la «reductio» y la «divisio», modos privilegiados de esa relación. Por lo que respecta a la teología simbólica, el autor profundiza en la tradición neoplatónica cristiana, señalando las diferencias entre la visión impersonal de carácter plotiniano y la concepción cristiana del amor personal, principio y fuente de la creación, entendida como libro e imagen que eleva a la criatura a su causa ejemplar.

Tras esta fundada explicación del ejemplarismo lógicamente el estudio penetra en la metafísica expresiva del ser finito, que el autor rastrea con singular pericia en las páginas del *Itinerarium*. Indudablemente la naturaleza ontológica de la criatura exige previamente el conocimiento del creador, en tanto que Ser, pero sobre todo como Bien. La apuesta personalista bonaventuriana alcanza en este momento su cúspide, pues sin renunciar a concebir a Dios como el Ser, lo sublima con la idea de Bien, que convierte al Ser en principio y culminación de toda comunicación. El Bien es razón última y fundamento, como prefiere llamarlo San Buenaventura, de toda comunicación, de toda efusión del ser. Una comunicación que procede por la vía del amor y por la vía de la generación y del conocimiento. En consecuencia, si el ser es la razón última de toda perfección absoluta de la esencia divina, el bien es el fundamento principal de su comunicación tanto en la comunión trinitaria, como por medio

de la creación, que es expresión de su amor hacia fuera de la vida divina. Y, como consecuencia, de este bien difusivo, la criatura no puede ser sino vestigio, imagen y semejanza, que son el itinerario que eleva al hombre hasta la bondad creadora. La metafísica de la expresión entiende la criatura como signo, al modo agustiniano, y como símbolo, siguiendo la huella neoplatónica, haciendo residir la esencia metafísica del ser creado en su misma significación de lo divino.

Con perfecta coherencia viene a continuación la explicación bonaventuriana del cosmos, como ámbito de la expresión de la bondad creadora. Aunque no hay una obra cosmológica del Doctor Seráfico, el profesor Lázaro Pulido ha rastreado con rigor los textos en los que puede adivinarse su modelo cosmológico. Analiza estos textos en el contexto del relato de la creación y en el contexto de la historia de la salvación, llegando a unas sugerentes conclusiones sobre el modelo del cosmos y el modelo antropológico que se esconde en aquellos textos. El amplio análisis de este punto culmina en la perfecta armonía de la visión de San Buenaventura con la cosmovisión franciscana, que sitúa al hombre en el centro del universo, haciéndole contemplador y amante de la belleza y el esplendor del amor divino que aparece ante sus asombrados ojos como una escala que conduce a la luz creadora e iluminadora de todo hombre que viene a este mundo. El capítulo concluye, por tanto, en la perfecta armonía de la visión bonaventuriana del hombre y del cosmos con la filosofía y la teología de San Francisco, cuyo punto de apoyo es la consideración de Cristo, el Verbo de Dios, como recapitulación de lo creado, como punto de encuentro de la criatura y del Creador.

Y esta idea profundamente franciscana de Cristo, como clave paradigmática de la metafísica expresiva del ser finito en su ansia eterna de retornar al seno del Padre, ocupa el sexto capítulo de la obra, que es el que denota con mayor claridad los amplios

conocimientos teológicos de lo que el autor hace gala. El misterio del amor trinitario, en el que hay una inacabable corriente de amor, que constituye la fuente de la comunión de las tres personas divinas, llena esta página, en las que el lector puede descubrir la fontalidad del Padre y la Trinidad como expresión del desbordante Bien de Dios. De la Teología del Verbo increado, el autor nos lleva, de la mano de los textos del Doctor Seráfico, a la Teología del Verbo encarnado, para concluir con la Teología del Verbo Inspirado, el Cristo Maestro del sermón universitario de San Buenaventura, en el que el santo franciscano nos habla del verbo inspirado como expresión de la sabiduría divina y camino de retorno al Padre. Y, de nuevo, termina el capítulo con acento franciscano, expresando la esencia de la Teología de la imagen, que tiene como centro a Cristo, crucificado, camino de conversión de la criatura a la fuente del Bien.

El Bien constituye el fundamento de la metafísica de la expresión del ser creado. Tomando su origen desde las páginas de Plotino y siguiendo por los difíciles senderos del Pseudo-Dionisio, el autor nos lleva a descubrir en algunas de las más hermosas expresiones del *Itinerarium* la huella omnipresente del Bien. Un Bien que se difunde por naturaleza, pero que no lo hace de la forma necesaria e impersonal en que nos lo presentan los neoplatónicos, sino como fruto de la voluntad libre y amorosa del Creador. Un amor liberal, una donación gratuita, una entrega sin límites. Frente a la dimensión ascensional y pasional que presenta el concepto platónico del amor, como deseo de aquello de lo que carece el amante, San Buenaventura, sin renunciar a este ascenso o regreso a la fuente del amor, insiste con notable originalidad en el carácter descendente y liberal del amor de Dios. El itinerario y el ascenso de la criatura hasta su origen es sólo causa de su procedencia de ese Bien que le dio el ser y la belleza. El amor a Dios proviene del amor de Dios,

porque nos hizo a su imagen y semejanza y, con ello, nos infundió el deseo de amarle, porque Él nos amó primero.

La discusión del autor con algunas de las últimas interpretaciones de este concepto del Bien, desde la denominada onto-teología, le llevan al autor a finalizar con unas conclusiones sencillas y claras, que recogen con precisión los puntos fundamentales de la metafísica del Bien personal en San Buenaventura.

La conclusión final del libro es más bien una apertura hacia el futuro. El autor, con indudable inteligencia, nos ofrece esta documentada y profunda investigación, como un instrumento válido para el estudio de otros muchos problemas que siguen incitándonos en la obra de San Buenaventura.

Y lo mismo cabe decir de la completa bibliografía que cierra el volumen, que el autor ha utilizado con profusión en las numerosas notas críticas que enriquecen el estudio. Un estudio que ofrece una sugerente perspectiva de un autor decisivo en la historia de la filosofía medieval y en la configuración de algunas de las más importantes categorías de la metafísica occidental. Y todo ello dentro de un estudio original y riguroso de un asunto que merecía una monografía como la que el profesor Lázaro Pulido nos ofrece en este libro sobre la creación en Buenaventura.

Pablo García Castillo
Universidad de Salamanca

OTAOLA GONZÁLEZ, Paloma, *El De musica de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2005, 158 pp.

El estudio monográfico de la profesora Otaola sobre esta significativa obra agustiniana representa un modelo de investigación rigurosa y de claridad expositiva, que permite, tanto al lector profano, como al

especialista acercarse con facilidad al texto comentado. Los seis capítulos de que consta analizan, mediante un lenguaje sencillo y preciso, las profundas corrientes filosóficas y estéticas que confluyen en la obra, la trama original que se desenvuelve en sus páginas y las abundantes interpretaciones que ha suscitado, con especial atención a las que han visto la luz a lo largo del siglo XX.

El capítulo primero constituye una ajustada reseña y una ponderada visión de los estudios sobre el *De musica*. Siguiendo la lógica que exige toda investigación rigurosa, la autora comienza presentando el estado de la cuestión, es decir, traza el amplio panorama de los estudios precedentes sobre la obra agustiniana. Además de presentarnos las diversas perspectivas desde las que ha sido interpretada la teoría de la música agustiniana, que contiene al menos una teoría rítmica (libros II-V), una revisión original de la teoría pitagórica del número y la armonía (libro I) y una visión neoplatónica de la música, como camino de ascenso del alma desde la armonía sensible hasta la inteligible (libro VI), el análisis se centra especialmente en la determinación de las fuentes y en la fecha y el orden de composición de los libros, que ha suscitado posturas contrapuestas entre los intérpretes.

El capítulo segundo sitúa con notable claridad la obra agustiniana en el contexto de las disciplinas liberales, trazando la continuidad entre el concepto griego de *paideia*, las *humanitates* latinas, de inspiración ciceroniana, y la expresión medieval de las siete artes liberales que son fruto de la filosofía neoplatónica. Interesante resulta la original visión de San Agustín, que la autora presenta a través de un análisis, tanto del *De musica*, como del programa que presenta el libro II del *De ordine*. Los dos rasgos esenciales de las disciplinas liberales son, según San Agustín, el carácter matemático que les da su rango científico y su sentido propedéutico de preparación para la contemplación de lo inteligible. Estos dos

rasgos aparecen claramente en el *De musica*, cuyos cinco primeros libros constituyen el desarrollo de la estructura matemática de la ciencia de la armonía y del ritmo, siendo el sexto la culminación filosófica del cultivo de música que consiste en la contemplación de la armonía inteligible, del cielo al que llevan las artes liberales, tanto en la versión platónica como cristiana.

El capítulo tercero estudia todos los pormenores de los seis libros. Destaca especialmente el análisis de los problemas que plantea la fecha de composición del sexto en relación con los anteriores, la unidad de contenido y la estructura general de la obra. La autora se detiene con acierto en mostrar la coherencia y la perfecta articulación de las tres partes de la obra: la primera (libro I) reflexiona sobre las leyes de los números, la segunda (libros II-V) las aplica a los fenómenos musicales, mostrando su efecto sobre los oyentes y la tercera (libro VI) descubre en el fundamento matemático de la música un peldaño para el ascenso filosófico del alma al mundo inteligible. Así se comprueba la inserción de la obra en la corriente pitagórica, que considera al universo como expresión de la armonía y el número, y en la tradición platónica, que invita al alma a convertir el ritmo y la música sensible en escala que conduce a la contemplación de la belleza originaria, de la realidad primera de la que alma se apartó al perder las alas. Y esta misma tradición rítmica, como bien explica la autora, tuvo una singular recepción en la teoría musical española, tanto de Juan Bermudo, como de Francisco Salinas, autores a los que la profesora Otaola ha dedicado sendas monografías.

El capítulo cuarto ilustra con total claridad la definición agustiniana de la música como *scientia bene modulandi*, que suele atribuirse a Varrón y es citada por Censorino, pero que adquiere un sentido pleno en el *De musica* de San Agustín. La definición, profusamente citada con posterioridad, establece que la música es una ciencia,

una disciplina, que logra medir, modular, armonizar el movimiento ordenado del cosmos con la inmutabilidad del alma, aportando dos notas originales que marcan su diferencia con la tradición pitagórico-platónica: primero, que la música no es sólo ciencia teórica racional, sino también práctica, pues si la armonía es objeto de la contemplación racional, que se distingue del arte imitativo del canto de los animales, no excluye sin embargo la experiencia, el oído educado capaz de percibir el ritmo y la medida del verso pronunciado en voz alta y el placer que produce la escucha de la palabra poética y su musicalidad. Y, en segundo lugar, San Agustín se aleja del excesivo racionalismo pitagórico, al considerar que la música no es sólo armonía matemática que percibe la razón, sino actividad que produce placer, un placer estético intelectual, como había sugerido Platón, al poner en boca de Sócrates la afirmación de que «la filosofía es música, la más alta» (*Fedón* 61 a), uniendo así poesía y filosofía como inspiración que proviene de las musas.

El capítulo cuarto comprende un análisis exhaustivo de la teoría rítmica tal como aparece en los libros II-V. Tras un detallado estudio de las proporciones matemáticas, en las que se basan los metros de la poesía y los ritmos musicales, la autora realiza una exposición completa de los pies métricos y sus combinaciones en la métrica y la poética clásica, de la que toma sus doctrinas San Agustín, destaca cómo éste prefiere la armonía métrica y musical que produce agrado al que escucha más que de los preceptos métricos. Pero el punto más innovador se halla sin duda en la teoría agustiniana del tiempo del silencio, que demuestra que su obra es una teoría, no de métrica, que mide los pies y su extensión, sino de música, porque concibe como un todo sin solución de continuidad las sílabas y los silencios que permiten que puedan ser escuchadas y armonizadas en el alma. San Agustín enuncia por primera vez esta teoría

que afirma que «entre las sílabas hay intercalados silencios para completar la medida», lo que supone una teoría del ritmo que se percibe gracias a que las pausas y los silencios permiten completar la igualdad de los pies, como el espacio permite el movimiento de los cuerpos. Es una teoría del tiempo y del ritmo que supera la consideración espacial y numérica de la métrica tradicional.

El capítulo sexto recoge el estudio del libro sexto. En él, la autora explica primero el concepto de número en San Agustín, que presenta cuatro sentidos: el matemático, el musical o poético, entendido como ritmo, el filosófico, que no es sino el concepto pitagórico-platónico de armonía sensible e inteligible, y finalmente el sentido teológico que concibe a Dios como plenitud de la unidad, que expresa la sublimación del Uno neoplatónico en clave cristiana. Tras este análisis, aparece la concepción agustiniana de las cinco clases de ritmos que el alma es capaz de percibir: los ritmos o números sonoros o físicos, los oídos, los proferidos, los recordables y los judiciales. Sólo estos últimos, en cuanto son juicios del alma, son excelentes y eternos, mientras los cuatro primeros son ritmos temporales. Si, como sabemos, sólo en el alma medimos el ritmo y el tiempo, es necesario concluir que el placer estético que produce en el alma la contemplación de la belleza y la armonía la empujan a encontrar racionalmente a la fuente de la unidad y de la concordia universal. Los ritmos de la razón, los juicios de esa suprema facultad de juzgar que poseemos en la *ratio superior*, en la que habita la Verdad, conducen al descubrimiento del fundamento ontológico de toda belleza, de todo bien, de la unidad y del orden del cosmos y del ser humano: *Deus creator omnium*. Esta proposición armoniosa, «este verso... no sólo es agradable al oído por el sonido medido por los números, sino mucho más agradable al alma por la verdad de su contenido» (*De musica*, VI, 17, 57).

La obra se cierra con dos anexos sumamente pertinentes y una completa bibliografía. El primero recoge, en forma resumida, la biografía del obispo de Hipona, destacando los hitos más significativos de su formación académica y de su trayectoria personal, así como las obras más importantes correspondientes a los distintos períodos de producción intelectual de San Agustín. Una biografía que sirve de marco contextual al análisis hermenéutico que la precede. El segundo anexo recoge, en un cuadro completo, la lista de los veintiocho pies métricos que San Agustín toma de la métrica clásica. El cuadro incluye el nombre del pie, las sílabas largas y breves que lo forman, los tiempos de que consta, la proporción en que se hallan sus partes, así como un ejemplo de palabra latina que corresponde a cada pie. Es un cuadro ilustrativo y claro que permite al lector conocer todos los pies métricos en una visión sinóptica, lo que supone un acierto de la autora.

La bibliografía resulta de una extraordinaria utilidad. Primero aparecen las ediciones de las obras completas de San Agustín presentadas por orden cronológico. Le siguen las ediciones modernas y las ediciones del *De musica*, desde la de Migne hasta las ediciones electrónicas on-line y en CD-rom, que dan idea del rigor con que se ha realizado la investigación. A continuación se presentan las obras fuentes utilizadas: desde algunos diálogos de Platón y las obras de Plotino hasta los tratados de música de Arístides Quintiliano, Plutarco, Boecio, Casiodoro o la Armónica de Ptolomeo, sin olvidar las de Bermudo o Salinas. Finalmente, la bibliografía secundaria recoge las monografías y artículos principales sobre la tradición pitagórica, las disciplinas liberales y los tratados de música y las obras agustinianas relacionadas con el *De musica*, sin olvidar ninguno de los estudios sobre esta obra agustiniana.

La conclusión es realmente breve. Pero no olvida ninguno de los rasgos

esenciales del tratado agustiniano analizado. Primero, destaca la originalidad del obispo de Hipona al dedicarlo, no a la armonía o relación de los sonidos según su posición en la escala, sino al ritmo, entendido como movimiento medido de los sonidos y los silencios. Segundo, que la ciencia de la música es teórica, en cuanto supone la comprensión racional de las leyes matemáticas que gobiernan las relaciones entre los sonidos, pero es también práctica, en cuanto presta atención al efecto estético que producen los sonidos y los silencios que constituyen la armonía sensible. Tercero, es una ciencia de indudable inspiración pitagórico-platónica, ya que considera el número como fundamento de la música y de las demás disciplinas del *quadriivium*, que constituyen la preparación para la contemplación filosófica de la armonía inteligible y, lo que supone su fundamento neoplatónico y cristiano, la belleza y la música son escalas y ritmos temporales que conducen al alma al mundo de la vida y la verdad eterna, que ha dejado su huella en el hombre interior, en el que habita la Verdad. Finalmente, el tratado presenta algunos elementos originales: como la necesidad de partir de la experiencia sensible para remontarse a la reflexión racional sobre la música y, sobre todo, la función de los silencios como elementos musicales para alcanzar el equilibrio rítmico, como los átomos y el vacío, las palabras y los espacios entre ellas forman la armonía del cosmos y del discurso. Pero, mientras átomos y palabras, vacío y espacio, son términos

espaciales, los silencios pertenecen al tiempo interior del alma, que es capaz, gracias a esta percepción psicológica del ritmo, de progresar y ascender de la armonía sensible al mundo eterno de lo inteligible, pues en el alma está lo eterno en el hombre.

Por tanto, la breve, pero esencial conclusión del libro, recoge con exactitud el ponderado análisis de esta obra agustiniana que muestra, en todo su esplendor, la culminación de la tradición pitagórico-platónica de la armonía y del ritmo y la sublimación de la lectura neoplatónica del retorno del alma a la casa paterna, presentada con la maestría de la prosa agustiniana y explicada con la agudeza y la sencillez de una inteligente mirada estética y filosófica, que incita, como toda investigación profunda, a la inmediata lectura reposada del texto escrito por San Agustín.

El libro es, de este modo, una escala, un camino que nos lleva como un hábil lazarillo al encuentro con el texto del *De musica*, escrito por San Agustín, en forma de diálogo de inspiración platónica, cuando se preparaba para recibir el bautismo, pero probablemente terminado años más tarde, como parte de su proyecto de escribir un tratado sobre cada una de las disciplinas liberales. La fortuna ha querido que conserváramos esta obra, que la investigación llevada a cabo por la profesora Otaola nos permitirá leer y entender con agrado y delectación.

Pablo García Castillo
Universidad de Salamanca