

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK, *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie* (“International Plato Studies” 39), Academia, Baden Baden 2019, pp. 777, ISBN 978-3-89665-745-9.

Thomas Alexander Szlezák es uno de los representantes más brillantes de la filología clásica contemporánea. En el volumen objeto de esta reseña, Szlezák recoge 34 artículos publicados entre 1981 y 2015. Sus trabajos se han centrado en la interpretación de los textos filosóficos antiguos, especialmente los relacionados con la historia del platonismo. Es, asimismo, un destacado defensor de la corriente que basa la interpretación del filósofo ateniense en un profundo conocimiento no sólo de los escritos transmitidos, sino también de la así llamada tradición indirecta y la doctrina no escrita del fundador de la Academia. En este volumen, Szlezák reúne contribuciones que van desde los orígenes de la literatura occidental hasta la filosofía contemporánea. Los trabajos se publican en un orden temático-cronológico. Es imposible reseñar en detalle en esta sede un volumen que reúne los importantes resultados de la dedicación de una vida a la investigación del pensamiento griego. No sólo es imposible por el número de las contribuciones, sino también porque las perspectivas son tan innovadoras y tan atinadas que para un lector atento abren preguntas fundamentales de la ciencia filológica, la humana y la ciencia en general.

En el trabajo que abre el volumen ofrece un análisis comparativo de la *Iliada* con el poema de Gilgamesh (*Ilias und Gilgamesh Epos*, 13-36). Mientras la *Iliada* se caracteriza, a pesar de las innumerables digresiones, por una absoluta y coherente unidad que no es tanto la ira, cuanto las consecuencias desastrosas de las pasiones y la necesidad de unidad de acción (todo eso se indica en sus primeros versos), la épica de Gilgamesh, por lo que se puede observar sin conocer las lenguas en las que ha sido vertida, aparentemente no tiene tan formidable unidad. El análisis pone en evidencia importantes diferencias literarias entre ambos poemas en las que se manifiestan las circunstancias culturales en las que se originan. Ahora bien, ¿puede proyectarse la genialidad de Homero a toda la épica griega relacionada con el ciclo troyano? No poseemos los testimonios necesarios para ello, pero ya Aristóteles ponía el acento en la unidad poema como característica distintiva frente a las otras versiones del ciclo. La misma *Odisea* muestra ya otra relación con la concentración y la unidad. Todo parece indicar que lo que muestra la obra es que es producto de un genial poeta y no de tradiciones aleatorias que se reúnen casualmente.

Los cuatro trabajos siguientes (37-141) están dedicados a la tragedia, tres a Sófocles y uno a Eurípides. En un análisis de la *Electra* de Sófocles (*Sophokle's Elektra und das Problem des ironischen Dramas*, 37-61) S. defiende la autenticidad de la parte final de la tragedia y la interpretación clásica de la ‘ironía trágica’ frente a las interpretaciones que se han propuesto fundamentalmente entre los investigadores anglosajones. El análisis pone de manifiesto la necesidad de comprender las obras a

partir del contexto religioso griego¹. El análisis del *Edipo en Colona* (*Der angeklagte Ödipus. Zum Charakter des Titelhelden im Oedipus Coloneus*, 62-83) resalta precisamente esa perspectiva y la complementariedad con el *Edipo rey*. Algo poco entendido por la crítica contemporánea o las reescrituras de la tragedia es la significación de la maldición que afectaba la estirpe de los labdácidas. Las interpretaciones que buscan la culpa individual confunden la idea de polución con la noción cristiana del pecado y no entienden cuál es la función de Edipo. El héroe se caracteriza por ‘aceptar’ una mancha que le ha sido transmitida y de la que no es culpable por su acción. Por el contrario, en el *Edipo en Colona* su aceptación se ve recompensada con el cumplimiento del oráculo sobre su muerte. No obstante, su sacrificio no implica que la mancha se haya borrado de su estirpe, los dioses lo reciben individualmente, pero no lavan, probablemente no pueden, la mancha. Interpretar la versión de Sófocles en términos de infracción y perdón no se corresponde con la realidad espiritual de la Grecia clásica. En *Sófocles o la libertad de un clásico* (*Sophokles oder die Freiheit eines Klassikers*, 84-122) S. resalta el carácter político de la obra y la independencia del trágico frente al discurso democrático, su simpatía con el héroe valiente que sabe enfrentarse desde el poder o desde el llano a la presión de la masa. Con razón, destaca el carácter aristocrático de Sófocles y su libertad frente al consenso del ambiente público. La última contribución de esta parte dedicada a los poetas trágicos se interna en dos nociones presentes en la obra de Eurípides, el frenesí y el pudor respetuoso (*Mania und Aidos. Bemerkungen zur Ethik und Anthropologie des Euripides*, 123-141). Mientras el primero es enviado por los dioses, el segundo es un fenómeno propiamente humano y en el que los dioses no intervienen para ayudar a los hombres. En esta noción ve S. una contribución del poeta al progreso ético y a la superación de la moral de amigo/enemigo. A continuación, se presenta una contribución sobre la visión de la democracia ateniense de tres pensadores (*Polis-Arche-Adikia. Deutungen Athens bei Sophokles, Thukydides und Platon*, 142-156). En los tres autores subraya S. el compromiso con Atenas, aunque tengan fuertes reticencias con la degeneración de la democracia que se produce durante la etapa imperialista y la guerra del Peloponeso.

En el séptimo trabajo, S. analiza la teoría y la praxis de la traducción documental (*dokumentarisches Übersetzen*) del gran filólogo W. Schadewaldt (*Wolfgang Schadewaldt als Übersetzer*, 157-181), en especial las dificultades entre la lengua de partida y la de llegada. La aspiración luterana a mantener la literalidad de la lengua de partida extiende hasta los límites de la ruptura con el espíritu de la lengua de llegada, un problema estético especialmente en la traducción de poesía y la posibilidad de mantener entre las dos lenguas la unidad entre contenido y forma.

¹ La designación ‘religión griega’ y sus derivados los utilizo aquí por razones prácticas, aunque implica una cierta equiparación con fenómenos de relación con lo sagrado posteriores y de características muy diferentes.

Las contribuciones siguientes están dedicadas al pensamiento filosóficos. Encabezan cuatro trabajos dedicados a Aristóteles y a su relación con la filosofía de los principios de Platón. En el primero (*Alpha Elatton: Einheit und Einordnung in die Metaphysik*, 182-220), S. considera que el libro no representa una parte de la obra, sino que son simplemente restos de los trabajos que acompañaron la creación del tratado y que, probablemente, se encontraran al final del rollo con el texto del primer libro, pero que no tienen relación directa con él (220). La crítica aristotélica a la derivación académica de la realidad en los libros M y N de la *Metafísica* (*Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles Darstellung in Metaphysik M und N*, 221-246) es considerada por S. como poco fundamentada por no reconocer los planteamientos y los modelos de pensamiento de los académicos, así como la coherencia de éstos en el ascenso de las Ideas a los principios (245). La dependencia intelectual de Aristóteles de la filosofía de su maestro se analiza en el capítulo siguiente (*La prosecuzione di spunti platonici nella Metafisica di Aristotele*, 247-264). S. encuentra estos puntos de coincidencia en la noción de ciencia primera, en el método aporético, en el análisis del estado de la cuestión y en la noción de la filosofía como ciencia universal y como la que tiene un mayor grado de veracidad. Por último, queda el aspecto ético del conocimiento y su relación con la felicidad.

Un trabajo sobre el origen académico de una palabra clave también para el Liceo (*Von der τιμή der Götter zur τιμότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte*, 265-285) abre el conjunto de contribuciones en las que expone su teoría sobre la relación de la forma dialógica con la doctrina no escrita. La idea de que hay un conocimiento más valioso por encima de lo escrito es una pieza fundamental para la hipótesis de S. de la existencia de una filosofía de los principios no escrita. En una comparación entre las diferentes posiciones respecto del esoterismo filosófico en Platón y en cinco filósofos alemanes (*Sechs Philosophen über philosophische Esoterik*, 285-305), concluye que mientras que en éstos hay aspectos de la filosofía que son incommunicables, para Platón los principios no pueden comunicarse antes de tiempo, pero sí es posible la comunicación. El grupo de nueve trabajos que siguen está dedicado a diversos aspectos de su hipótesis, en especial a análisis de los pasajes fundamentales del *Fedro* y a una defensa de la autenticidad de la Epístola VII (*Dialogform und Esoterik: Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros*, 306-322; *Wer braucht den Siebten Brief? Methodische Überlegungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons*, 325-342; *Are There Deliberately Left Gaps in Plato's Dialogues?*, 343-357; *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "venire in soccorso al discorso"?*, 358-380; *Mündliche Dialektik und schriftliches „Spiel“: Phaidros*, 381-397; *Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4*, 398-408; *On the Meaning of Key concepts in Plato's Criticism of Writing. A Philological Approach to Phaedrus 274b-278e*, 409-418; *Abschied von einem „Klassiker“: 50 Jahre nach Vlastos' Rezension von Krämers „Arete bei Platon und Aristoteles“*, 419-431). En estos trabajos de carácter polémico fundamentalmente contra interpretaciones anti

esotéricas, S. defiende la existencia de importantes alusiones a la doctrina no escrita en los diálogos. Los dos artículos siguientes tratan aspectos literarios del diálogo platónico, en el primero, realiza un análisis pormenorizado de la segunda parte del libro V de la *República* y determina el horizonte de expectativa a través de la diferenciación entre filósofos auténticos y pseudo filósofos o charlatanes (*οὗς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος*, 432-441). En el segundo considera que el diálogo es una imagen escrita de un diálogo oral, pero que Platón deja claro que existe un abismo entre las dos formas de comunicación (*Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?*, 442-463). Para S. es evidente que se trata de una conversación ficticia y que no es el protocolo de una conversación real. Esta interpretación no parecería corresponderse totalmente con el pasaje del *Fedro* que sirve de base para toda su interpretación de la forma dialógica. Esta sección dedicada a la relación formal entre la obra escrita y la doctrina no escrita se cierra con dos artículos sobre la hermenéutica de Schleiermacher. En el primero realiza una comparación con las posiciones de sus antecesores Dieterich Tiedemann y Wilhelm Gottlieb Tennemann, con quienes el traductor de Platón polemiza. Estos estudiosos sostenían la existencia de una doctrina no escrita, mientras que el teólogo se aferra a la postura de la *sola scriptura* (*Schleiermachers „Einleitung“ zur Platon-Übersetzung von 1804: Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann*, 464-487). S. defiende lógicamente la posición de Tiedemann y Tennemann sobre la doctrina esotérica e intenta desarmar los argumentos del traductor de la obra Platón al alemán. En el trabajo ordenado a continuación (*Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts*, 488-508), S. somete a un análisis esclarecedor la metodología utilizada por Schleiermacher para interpretar los escritos de Platón y la influencia que ha tenido a lo largo de los más de dos siglos, especialmente su expansión por medio de los especialistas anglosajones que fueron influidos por la emigración alemana durante la dictadura del socialismo nacional en Alemania. Es especialmente brillante la refutación que lleva a cabo S. de los intentos de Steiner, Tigerstedt y Dorothea Frede por quitar importancia a la evidente influencia de Schleiermacher en los platonistas anglosajones. El tema de la relación entre los diálogos y la doctrina no escrita cierra con un análisis de la estructura del *Eutidemo* (*Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons Euthydemus*, 528-546) con el que S. intenta demostrar cómo ya en el supuesto período temprano Platón aludía a la existencia de una sabiduría esotérica superior. Con este núcleo hermenéutico están relacionados otros trabajos al final del libro. El problema de las razones de Platón para no exponer de forma completa su filosofía (*Platons Gründe für philosophische Zurückhaltung in der Schrift*, 639-648), en el que intenta exponer las razones por las que las objeciones habituales a la doctrina no escritas parte de una consideración a-histórica de los textos clásicos. En un trabajo polémico contra los negadores de la enseñanza oral de Platón sobre los principios, S. refuta todas las alegaciones contra la escuela de Tubinga. Especialmente atinado es su análisis del giro τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα (Arist.

Phys. 209b 14-15), aunque realiza demasiadas concesiones al sentido del giro griego ya que el participio de ninguna manera significa “así llamadas” e, incluso, la gramática Kühner/Gerth está en este aspecto equivocada. El giro no tiene nunca un sentido despectivo. Esto sólo puede afirmarse cuando el fundamento de la interpretación es una mala traducción. La selección de trabajos cierra con el último dedicado a este tema (*Hermeneutische Grundprobleme der Platon Deutung*, 685-704), en el que ofrece un panorama de la discusión del tema y demuestra la importancia de la recepción filosófica de la doctrina no escrita de Platón.

En la selección S. también investiga la noción de ‘alma’ para Platón (*Der Begriff “Seele” als Mitte der Philosophie Platons*, 509-527). Según S. Platón es el descubridor de la noción de ‘alma’ como substancia emparentada con las Ideas y como vínculo del mundo material con el ideal. El alma no es una mera capacidad del cuerpo, sino una sustancia que tiene un parentesco con el mundo trascendente y, por ello, es inmortal. Es fundamental la analogía que Sócrates establece en la *República* entre el alma y el estado. No toma en cuenta aquí la diferencia entre las tres almas. Tal como expone Platón en el *Timeo* las dos almas inferiores son sustancias mortales. La inmortalidad se aplica sólo al alma divina en el cuerpo mortal. En su tratamiento de la alegoría de la caverna (*Das Höhlengleichnis [Buch VII, 514a-521b und 539d-541b]*, 547-568) ofrece un detallado análisis en el que defiende acertadamente que Sócrates, como representación del dialéctico, defiende el conocimiento del Bien, pero que este conocimiento no es un simple conocimiento discursivo (διανοητικὴ γνῶσις), sino un conocimiento noético producto de un contacto directo del sujeto con el objeto y que el Bien no se encuentra más allá del Ser como sostenía Krämer. Es interesante destacar que en el plano político defiende que Calípolis es para Platón realizable (568-569). Vuelve a defender la cognoscibilidad de la Idea del Bien en otro trabajo dedicado a analizar su función como *principium principiorum* en la *República* (*Die Idee des Guten als arche in Platons Politeia*, 569-590) en la que insiste en que el conocimiento del Bien no es discursivo y que es trascendente a las Ideas, e. d. que se encuentra en un estadio superior a éstas, pero que no es trascendente al Ser y, por tanto, incognoscible tal como van a sostener más tarde los neoplatónicos. En su exposición sobre el tratamiento de los principios en el *Timeo* (*Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien in Timaios*, 591-600) estudia nuevamente la técnica platónica de ir ampliando las referencias a los principios en un camino en espiral en el que en cada estadio hay una aparente corrección de lo afirmado en el anterior, pero que es en realidad una superación en el camino hacia los principios primeros que quedan fuera de la exposición escrita (cf. sobre todo p. 599). Un estudio sobre el discutido pasaje de Sexto Empírico en su *Contra los Matemáticos X 248-283* (*The Indefinite Dyad in Sextus Empiricu’s Report* (Adversus Mathematicos 10.248-283) and Plato’s Parmenides, 601-614) afirma que la relación entre la doxografía de Sexto y la teoría no escrita platónica no sólo puede demostrarse por la designación del segundo principio como díada indefinida (ἄοριστος δυάς), sino también por la estrecha relación que muestra con la segunda opción discutida en el *Parménides* que

se corresponde con que el Ser no es. Esa complementariedad refleja, según S., la complementariedad existente entre la obra escrita y la teoría de los principios no escrita. En una brillante interpretación de la dialéctica platónica, S. rompe con una tradición pseudo racionalista y rescata el sentido religioso y ético de la práctica de la filosofía para Platón (*Platonische Dialektik: der Weg und das Ziel*, 615-638). A pesar de que estamos limitados por el conocimiento fragmentario a través de la tradición indirecta de la doctrina no escrita, S. se interna en una detallada reconstrucción de los puntos que pueden ser certeramente comprobados. En lo fundamental, la dialéctica es sólo el camino que conduce a la meta de la *unio mystica* con las Ideas y el Bien. Ésta última consiste en un salto cualitativo que supera la dialéctica misma y que sólo es posible al alma ordenada. También es una importante contribución el trabajo sobre la relación de Platón con los pitagóricos según el testimonio de Aristóteles (*Platon und die Pythagoreer: Das Zeugnis des Aristoteles*, 667-684). En él S. cuestiona la imagen de un Platón heredero exclusivo de su maestro Sócrates y rescata al filósofo como culminación de una tradición filosófica que reelabora y supera toda la tradición anterior.

Los trabajos de S. muestran una selección de su impresionante producción en la que la contribución fundamental es el análisis literario de la relación entre la comunicación escrita y la oral. Toda la larga polémica sobre este tema estuvo y está en parte agudizada por la toma de posiciones extremas dependientes más de la situación política existente después de la victoria aliada en la segunda guerra mundial y en las que se implantó un prejuicio proveniente más de la posición de las corrientes existentes en los países occidentales victoriosos que en la realidad científica, e. d. en el análisis objetivo de los textos. La idea de que podía haber una doctrina ‘secreta’ en el pensador más importante parecía implicar una cierta complicidad con una ideología totalitaria. Era necesario salvar a un Platón “democrático”, más que entender realmente el pensamiento del filósofo². No es aquí el lugar de hacer un análisis detallado de ese movimiento, me limito a señalar un error que comparte, a mi entender la gran mayoría de los intérpretes: la falta de una visión sobre lo que significaban los fenómenos de la escritura, la lectura y la interpretación en la larga tradición desde la Antigüedad hasta nuestros días, en especial en el momento en el que vivía Platón y en el siglo XIX. La mayor contribución de S. y de la escuela tuinguesa en general es haber abierto una puerta hacia un conocimiento objetivo del importante legado de Platón.

Francisco L. Lisi
(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, UC3M)

² Estas afirmaciones son, sin duda, generalizaciones que no pretenden incluir a todos los estudiosos, sino sólo a una mayoría bastante amplia.