

liten la comprensión y valoración de la fe en cuanto saber testimonial.

F. Conesa

Thomas A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, Rusconi Libri, Milano 1991, 182 pp., 13, 5 x 22.

El lector encontrará en este libro ideas sumamente sugestivas y hasta «revolucionarias» (así las califica Giovanni Reale en la *Presentación*, p. 10) para leer e interpretar los escritos de Platón. La tesis de base sostenida por Th. A. Szlezák es que hoy día todo filósofo y científico expone en sus escritos todas las nuevas ideas y las adquisiciones de su investigación, sin reservarse nada; pero éste es un modo de comportamiento «adquirido e impuesto», dice el A., desde el Iluminismo y una característica de la edad moderna y contemporánea; por el contrario el mundo antiguo clásico no compartía tal concepción.

Según Szlezák, ese mundo antiguo, y en especial Platón, concebían que a la escritura se pueden confiar muchísimas cosas, pero no las pocas de «máximo valor». Éstas deben sólo confiarse en el plano o dimensión de la oralidad. Las razones de esta actitud las veremos a continuación.

Aparte del interés específico que las observaciones de Szlezák tienen para entender los escritos de Platón y, más en general, de la antigüedad clásica, si yo ahora me hago eco de tales observaciones es a causa del valor que encuentro en ellas para la hermenéutica Bíblica, muy notoriamente, para los Evangelios canónicos.

Podríamos resumir en tres las consideraciones que más prolija y brillantemente expone Szlezák a lo largo de su densa obra.

1) Platón no consignó en sus escritos todo lo que había pensado, sino que en ellos encontramos con profusión omisiones y referencias, ideas no explícitamente dichas. Tales reservas tienen precisas finalidades e intenciones. «Platón no pensó nunca en confiar a la escritura su entera filosofía» (p. 72).

2) Los diálogos platónicos se mueven en el plano preciso del «diálogo», esto es, Platón expone sólo aquellos argumentos que puedan ser comprensibles por el interlocutor o deuteragonista del diálogo (sea real o ficticio), pero no los últimos y más profundos, en los que está la clave de solución del problema debatido, pero inaferrables para ese deuteragonista, al menos en el momento de la discusión. En los diálogos se observa un procedimiento ascensivo. El protagonista de los diálogos es siempre el verdadero «Filósofo»: Sócrates las más de las veces; en los últimos diálogos el Extranjero de Elea, o Timeo o el Ateniense. Este protagonista del diálogo recurre a los primeros y supremos Principios, conduciendo hacia el mundo de la Ideas al deuteragonista, pero muy mesuradamente y del modo justo, manteniendo en reserva —*callando* cuando y cuanto es necesario— aquellas razones que no podrían ser comprendidas por el deuteragonista.

3) El procedimiento ascensivo se funda en la distinción que Platón posee entre lo *esotérico* y lo *secreto*. Para Platón lo secreto no pertenece al conocimiento de la esencia de las cosas, sino que con él se pretende retener el poder político, profesional, económico, etc., que proporciona el conocimiento de las cosas. Los pitagóricos, por ejemplo, practicaban el secreto por motivos de ambición política; las sectas médicas, ejercían el secreto para adquirir el prestigio social y económico que comportaba el conocimiento de la medicina. «La finalidad del secreto es la adquisición o retención del poder de la liga que mantiene el secreto» (p. 162).

Bien distinta es la esotería platónica, que deriva del puro conocimiento de «las cosas de mayor valor», sin tener relación con la adquisición o retención de una situación privilegiada de poder. Por eso, la esotería no está vinculada a callar por otros fines que no sean los de la prudencia y el bien mismo del deuteragonista. Comenta G. Reale en la *Presentación* (p. 16) que él ve aquí una relación con la máxima sapiencial de Jesús: «No deis las cosas santas a los perros ni echéis vuestras perlas a los cerdos» (Mt 7, 6). Es claro en ambos casos (el de Platón y el de Jesús) que una conducta así sólo trae consecuencias perniciosas para el que no las entiende y para el que se las ofrece de manera imprudente.

La esotería no va, pues, en la línea de ocultar la verdad, sino de defenderla, evitando que sea interpretada de manera torcida, incluso, contradictoria. Pienso que el ámbito de la esotería puede tener relación con el de lo implícito: no siempre es el momento de decir todo, por múltiples causas, entre otras, porque hablar o escribir es, al menos en muchas ocasiones, el arte de resumir. De otro modo el discurso se haría inadecuadamente prolijo o se perdería el hilo del razonamiento.

Las consideraciones de Szlezák me parece que ofrecen posibilidades interesantes en su aplicación a la Biblia, de modo eminente a muchos de los *logia Iesu*, que, en mi entender, suelen decir de modo implícito mucho más de lo que a primera vista parecerían enunciar, pues hacen referencia al ser teándrico de Jesús y a los misterios de Dios. La consideración general de que la Revelación oculta (deja sin revelar) mucho más de lo que revela, es una profunda verdad y realidad.

J. M. Casciaro

Ronald L. HALL, *Word and Spirit*, Bloomington-Indianapolis 1993, VIII + 218 pp., 16 x 24.

Kierkegaard es conocido como inspirador del pensamiento existencialista, con lo que ello supone de crítica y ruptura del racionalismo imperante en la modernidad. Esta obra trata de describir esa crítica del pensamiento ilustrado e idealista, crítica que el Autor halla expresada especialmente en un texto titulado «Los estadios inmediatamente eróticos», que forma parte de su obra «Either/Or».

La tesis fundamental sostenida por Hall es que para Kierkegaard la identidad de la persona humana se encuentra en su espíritu y en su vida espiritual — no meramente intelectual—. En este punto el postmodernismo no habría sabido comprenderle rectamente.

La vida espiritual se realiza en la fe, relación absoluta del hombre con el único Absoluto, relación que relativiza todo lo demás. La crítica kierkegaardiana al mundo moderno se centra en denunciarlo como un mundo sin espíritu, sin fe, egoísta; como un mundo que no es capaz de trascender la barrera de lo psíquico y alcanzar el nivel de lo espiritual; un mundo que cae en el neopaganismo.

El Autor recorre en su itinerario algunos tópicos muy queridos del pensador danés: la analogía estética como introducción al binomio psíquico/espiritual; el análisis del acto de elocución (*dabbar*) como expresión adecuada del espíritu; el desenmascaramiento de lo demoníaco en la mundaneidad y la sensualidad (*Don Giovanni*); la denuncia de la forma espiritualista que puede adoptar lo demoníaco: el cientismo y la ironía romántica (*Fausto*).

El último Capítulo de la obra se dedica al postmodernismo, visto como