

NEW LEFT REVIEW 142

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 2023

ARTÍCULO

LOLA SEATON	Sobre el «capitalismo político»	7
NATHAN SPERBER	Partido y Estado en China	35
ANAHID NERSESSIAN	Notas sobre el tono	63

LA SITUACIÓN DE GRAN BRETAÑA

PETER WOLLEN	La nueva ola británica	87
RAYMOND WILLIAMS	La ficción y el teatro	95
ERIC HOBSBAWN	La sociedad, la nueva y la vieja	III
RALPH MILIBAND	Si el Partido Laborista gana...	125
PERRY ANDERSON	Giorgio Fanti	139

CRÍTICA

ROBIN OSBORNE	¿Es importante el mundo antiguo?	155
GREY ANDERSON	Grandes narrativas	168

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

ts
traficantes de sueños



CRÍTICA

Pierre Vesperini, *Lucrèce: Archéologie d'un classique européen*, París, Fayard 2017, 400 pp.

Pierre Vesperini, *La philosophie antique: Essai d'histoire*, París, Fayard 2019, 496 pp.

ROBIN OSBORNE

¿POR QUÉ TENDRÍA QUE IMPORTARNOS EL MUNDO ANTIGUO?

Lo que nos atrae del mundo griego y romano es la mitología. No solamente esa mitología que se explora en los grandes poemas épicos de Homero y Virgilio, o en las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, sino el mito mismo del «mundo clásico», el mundo que contempló, por una parte, el nacimiento de la democracia y, por otra, el de la filosofía, la ciencia de la razón. Pero, al mismo tiempo, hay también un apetito de saber más acerca de la realidad histórica de los mundos griego y romano. Detrás de la fachada del «cuerpo clásico», la investigación reciente se ha preguntado, ¿cómo eran *realmente* los cuerpos griegos y romanos?

Pierre Vesperini es un iconoclasta. El objetivo que busca derribar es el mito de que el mundo griego y romano haya sido el cimiento y el catalizador de la concepción moderna, científica y razonada del mundo. En el ya largo debate sobre si «los griegos son como nosotros», un debate que en Francia ha sido especialmente animado, Vesperini se alinea con quienes desearían responder claramente que «no». Y, al menos en lo que se refiere a la filosofía, con quienes argumentan que la filosofía y el filósofo en la Antigüedad griega y romana no eran lo que son hoy en día.

Al adoptar simultáneamente ambas posturas, Vesperini se ha creado para sí mismo un lugar intelectual especial. En Francia, a finales del siglo XX la concepción del mundo griego antiguo estaba dominada por el estructuralista radical Jean-Pierre Vernant y por sus colegas en el Centre Louis Gernet. Vernant insistían en que «los griegos no son como el resto», que

«Tucídides no es un colega», etcétera. Pero, por otro lado, Vernant, en *Mythe et pensée chez les grecs* (1965), se adhería también a la opinión de que fueron los escritores griegos de la Antigüedad quienes habían dado el paso decisivo desde el mundo del mito al mundo de la razón. Mientras que algunos de sus colegas de entonces —en concreto Marcel Detienne en *Les grecs et nous* (2005)— han señalado varios de los problemas que esto plantea en el mundo del mito, Vesperini se centra en los problemas que esta postura suscita en el mundo de la razón.

Pero, si los mundos griego y romano eran tan diferentes, y si la idea de que los filósofos de la Antigüedad pusieron los cimientos de la razón moderna es un mito del que deberíamos deshacernos, ¿por qué deberíamos interesarnos por ellos? ¿No nos ha hecho ya suficiente daño «el mundo clásico», ofreciendo a quienes tenían la buena fortuna de poder adquirir conocimiento de dos lenguas muertas difíciles una forma sencilla de afirmar su superioridad sobre el resto? ¿Por qué debería importarnos en absoluto el mundo griego y romano?

En los dos libros que aquí reseñamos, Vesperini, investigador del CNRS y *alumnus* de la *École française* de Roma, emprende dos caminos complementarios para hacer estallar los mitos sobre la filosofía antigua y su relación con el mundo moderno. En *Lucrece: Archéologie d'un classique européen*, el objetivo de Vesperini es la corriente encarnada de manera especial por *The Swerbe*, de Stephen Greenblatt, cuyo subtítulo es *How the World Became Modern* (en la edición de bolsillo, *How the Renaissance Began*, y en castellano, *De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*) publicado en 2011 acreedor del National Book Award for Nonfiction, del premio Pulitzer de no ficción generalista y del James Russell Lowell Prize de la Modern Language Association. Vesperini opina que Greenblatt estaba equivocado en todos los aspectos: el epicureísmo no era ese hiperracionalismo que Greenblatt describe; Lucrecio no era un filósofo, sino un poeta; su poema no representa adecuadamente la doctrina epicúrea; y el supuesto redescubrimiento de Lucrecio en la edad moderna temprana ni fue un gran descubrimiento ni fue un acontecimiento de consecuencias importantes.

En *La philosophie Antique: Essai d'histoire*, el objetivo de Vesperini es la manera en la que la historia de la filosofía se ha escrito como una prehistoria de lo que hoy es la filosofía. Es decir, lo que la historiografía ha hecho ha sido encontrar precedentes para hacerse las preguntas que la filosofía cree que deberían hacerse hoy y para los argumentos que se emplean hoy para abordar esas cuestiones. Este planteamiento no solamente deja al margen el contexto en el que se escribía la filosofía, las condiciones materiales que le permitieron surgir; tampoco logra preguntarse qué era la filosofía en la Antigüedad. La historia de Vesperini desvela lo que se llamaba entonces *philosophia* y a quién se le denominaba *philosophos* en la Antigüedad griega

y romana; analiza lo que sabemos sobre las cuestiones que se planteaban, las vidas que llevaban, las lecciones que impartían y las obras que escribían.

Vesperini deja muy clara esta intención en la breve introducción a *Lucrece: Archéologie d'un classique européen*, describiendo su método como el de un antropólogo que cartografía una sociedad exótica, que se afana en dejar a la vista cómo piensa esa sociedad. Comienza entonces su etnología en la Atenas del siglo III AC, en el «jardín» de Epicuro. Lo que Vesperini desea que sepamos por encima de cualquier otra cosa acerca de Epicuro es que, más que el padre de la física atómica moderna, era un hombre que presidía un culto de iniciación que ofrecía la posibilidad de convertirse en un dios; que él mismo era venerado como un dios, con un festival mensual celebrado el día 20 de cada mes; y que hablaba como un oráculo. Nada de esto se cuestiona en la investigación moderna (para un panorama general, véase *The Athenian Garden*, del difunto clasicista americano Diskin Clay). Incluso en la Antigüedad, escritores como Cicerón, Plinio y Plutarco ya habían señalado la tensión entre esas prácticas y los preceptos del propio Epicuro que proclamaban que los dioses no tenían interés por la humanidad, acusándolo de insinceridad en su práctica de la religión. («The Atheism of Epicurus», del papirólogo Dirk Obbink, recoge las pruebas). Mientras que la investigación sobre la filosofía antigua ha elegido en buena medida seguir el precepto e ignorar la práctica, como hizo Lucrecio, Vesperini insiste en que aceptar a Epicuro implica aceptar también el ritual religioso.

Si Epicuro no es lo que suponíamos que era, Vesperini pasa a continuación a demostrarnos que Lucrecio tampoco. En el mundo en el que vivía Lucrecio, Roma había capturado a Grecia y había sido a su vez conquistada por ella. Roma se había enriquecido enormemente con sus conquistas y estaba resuelta a disfrutarlas. Lo que en Grecia habían sido piezas funcionales para comunidades construidas, al menos parcialmente, en torno a cultos religiosos, en Roma se convirtieron en parte del botín, que se exhibía por derecho propio. Las estatuas sacadas de los santuarios se convirtieron en «arte», las obras interpretadas en los festivales en honor del dios Dionisos se convirtieron en «literatura». Roma creó para sí misma una «Grecia imaginaria» que era un lugar de conocimiento. Un conocimiento para ser consumido en un ocio que la riqueza de la conquista había por su parte posibilitado, pero un conocimiento que también alimentaba la manera en la que Roma se ocupaba de sus propios asuntos. Cicerón vinculaba en parte el impacto de su elocuencia al conocimiento griego que era capaz de desplegar. Roma fue el lugar en el que encontró su primer hogar una curiosidad que no esperaba relacionar con los dioses aquello que descubriría.

La información histórica sólida de la que disponemos acerca de Lucrecio es mínima, pero ya en la Antigüedad su poesía generó una vida para él (Vesperini señala tajantemente a su «yo ficticio»). *Lucrece: Archéologie d'un*

classique européen insiste en que reconozcamos que los poetas romanos estaban al servicio de ricos clientes que buscaban un entretenimiento que esperaban que llegara empapado de conocimiento del griego; de hecho, la labor del poeta era transferir al latín ese conocimiento del griego, para mayor gloria de su cliente. *De rerum natura*, de Lucrecio fue un poema de encargo. El hombre que se lo encargó fue Cayo Memio.

Memio procedía de una antigua y noble familia romana, se casó con la hija del dictador Sila y se convirtió en tribuno de la plebe en el año 66 AC y pretor en el 58 AC, posición desde la que atacó lo que había hecho Julio César como cónsul el año anterior antes de partir a gobernar Bitinia (en el norte de Turquía) durante un periodo de dos años, llevándose con él a los poetas Helvio Cinna y Cátulo (este, decepcionado por la escasa recompensa, se vengó mediante una aguda sátira de la explotación sexual sufrida por ambos por parte de Memio en los poemas 10 y 28).

De rerum natura se clasifica dentro de la tradición de las épicas helenísticas sobre asuntos eruditos, junto con la de Arato sobre astronomía y la de Nicandro sobre los remedios para los venenos. Lucrecio está presumiendo de su habilidad como poeta adoptando un tipo de erudición que normalmente se expresa en prosa y convirtiéndola en el tema de un poema épico. Vesperini subraya que el poema de Lucrecio debe entenderse exactamente así: una pieza de virtuosismo poético, no un intento serio de convertir a sus lectores a una filosofía concreta. *De rerum natura* no pretendía únicamente dar fama a los nombres de Lucrecio y Memio, sino confirmar su erudición. Vesperini no encuentra ninguna razón para considerar a Lucrecio ni a Memio como epicúreos convencidos, como no la habría para pensar que la larga lista de romanos que tradujeron a Arato estaban motivados por el deseo de enseñar astronomía. Sus pruebas para afirmar esto de Memio proceden de la correspondencia de Cicerón. Después de que se le exiliara de Roma en el año 52 AC por haber intentado acceder al consulado mediante sobornos, Memio se había instalado en Atenas, donde adquirió las ruinas de la casa de Epicuro. Lejos de ser un acto de piedad, la intención de Memio era demoler las ruinas y explotar el potencial inmobiliario del lugar. Nuestra mejor prueba de la erudición de Memio es la halagadora carta que le mandó Cicerón (*Ad familiares*, 13,1) para disuadirle de hacerlo (y que, aparentemente, funcionó).

Clave para la visión que tiene Vesperini de Lucrecio es la manera idiosincrática en la que el poema se confronta con las opiniones de Epicuro. Las «cosas de la naturaleza» resultan ser no solamente la naturaleza física atómica del mundo, sino la cultura también: la esclavitud y la libertad, la pobreza y la riqueza, la guerra, la paz y el amor. De hecho, el poema acaba tratando no solamente de los temas favoritos de Epicuro, sino de los asociados con otras escuelas filosóficas, incluyendo a los cínicos y a los

seguidores de Aristóteles, de manera que el poema acaba convirtiéndose en una especie de compendio filosófico, pero es también un compendio poético y Lucrecio se sirve generosamente de las formulaciones recogidas de otros poetas. (Vesperini, curiosamente, tiene reticencias a exagerar esta cuestión. «No estaba teniendo lugar ningún diálogo subterráneo que necesitase descodificarse sobre la base de estos ecos», escribe, con una desdenosa nota al pie dedicada al pionero de los estudios intertextuales latinos, Gian Biagio Conte). Lejos de considerar a Lucrecio como una voz clamando en el desierto, Vesperini lo retrata como un poeta que seleccionó todos los grandes éxitos favoritos de los romanos. En su opinión, los extensos argumentos de *De rerum natura* a favor de la mortalidad del alma no son intentos desesperados de convencer a un público que opina de otra manera; su amplitud está pensada para ofrecer la máxima gratificación a sus lectores, que ven así fortalecidas con astucia las opiniones que ya sostienen. En cambio, las opiniones epicúreas que se cotizaban poco en Roma, como, por ejemplo, que el placer es el bien supremo o que habría que abstenerse de hacer política, están más o menos ausentes.

El poema de Lucrecio fue un éxito también. Vesperini, en unas pocas y elocuentes páginas, nos muestra la frecuencia con la que se mencionaba al autor en la Antigüedad por parte de historiadores, gramáticos, oradores, poetas y cómo sus frases se escogían y se replicaban en epitafios en verso a lo largo y ancho del Imperio romano; de hecho, incluso en los grafitis de Pompeya. Su obra, y el anecdotario que creció en torno a su autor, fue también adoptado por los padres de la Iglesia. Se abrió camino, no solamente en el *lexico* medieval, sino también en las antologías medievales. El escaso número de manuscritos supervivientes de Lucrecio, argumenta Vesperini, no se debe al rechazo de su obra, dado que muchos otros escritos han desaparecido sin que tengamos razón ninguna para pensar que no fueran apreciados, sino simplemente a la facilidad con la que casi cualquier texto antiguo podía perderse. No había una cuestión de censura: cualquier autor pagano era potencialmente problemático y Lucrecio recibía tratamiento de estrella en las *Vidas de Virgilio*, que se leían ampliamente.

No hubo entonces un movimiento medieval en contra de Lucrecio ni tampoco un momento renacentista de redescubrimiento. Vesperini se lo pasa pipa revelando los errores que contiene la historia de Greenblatt de un tan Ione Poggio Bracciolini recuperando textos paganos de las manos de monjes ignorantes, mostrando que los monjes no eran ignorantes, que Bracciolini trabajaba en compañía y que no era un criptopagano, sino que abrazaba una postura cristiana corriente; de hecho, Bracciolini puso en peligro deliberadamente a otro humanista, Lorenzo Valla, al señalar la distorsión de las opiniones (epicúreas) de un personaje como si fueran las opiniones del autor. Ninguno de los textos que se usan para decir que hubo un «giro

epicúreo» en los años posteriores a 1400 se sostienen bajo el escrutinio de Vesperini: intercambios lúdicos han sido leídos de manera literal y no se ha prestado atención a los procesos de negociación de las relaciones personales.

Pero, en cualquier caso, en opinión de Vesperini, no había necesidad de un giro epicúreo, porque ninguno de los dogmas del epicureísmo de los que se ha dicho que señalaban la modernidad eran en realidad nuevos. Las ideas de que el placer era el máximo bien, que el mundo consiste en átomos y vacío, de que no hay Providencia y que el alma es mortal y no está sujeta a un castigo después de la muerte, todas esas ideas habían sido transmitidas durante el periodo medieval bajo múltiples formas: mediante los 400 versos de Lucrecio conservados por los gramáticos, mediante las exposiciones del atomismo de Servio, repetidas por Isidoro de Sevilla y por los comentarios medievales sobre Ovidio y Persio, y mediante los análisis ciceronianos del pensamiento epicúreo. Dante, por supuesto, hacía figurar a los epicureos en su Infierno.

La familiaridad con estos temas, se argumenta en *Lucrece: Archéologie d'un classique européen*, queda clara por el hecho de que el obispo de París en el siglo XIII tuviera la necesidad de prohibir su enseñanza. Vesperini piensa que Lucien Febvre tenía razón: era imposible no creer en Dios en el siglo I AC y, por lo tanto, Lucrecio no representaba una amenaza; la investigación que ha afirmado lo contrario es culpable de distorsionar las pruebas y pasar por alto el elemento lúdico en los textos que analiza. En los siglos posteriores, Lucrecio no fue objeto de especial condena durante la Contrarreforma ni elevado a la categoría de icono durante la Ilustración. La erudición atea del siglo XVIII no derivaba su ateísmo de Lucrecio, ni de ningún otro escritor de la Antigüedad, y la física de Lucrecio era implausible para la Ilustración. Había poca interacción con Lucrecio, aunque su nombre siguió siendo un estandarte bajo el que apiñarse. No fue hasta la universidad del siglo XIX, sostiene Vesperini, que se volvió a debatir con él.

Dado que *Lucrece: Archéologie d'un classique européen* demuestra esencialmente que Lucrecio no era un filósofo, en el sentido moderno del término, y que a lo largo de la historia su poema no ha sido una herramienta eficaz para fomentar la idea de que dios o los dioses no tienen nada que ver con el mundo humano o para popularizar el atomismo, la cuestión que se plantea es: ¿cuál es el sentido de estudiarlo? La conclusión de Vesperini aborda esta cuestión. Su respuesta es sólida. Reiterar los mitos acerca del pasado es algo peor que inútil. Conduce no solamente a una imposibilidad de entender el pasado, sino que propone un presente falso (no es únicamente que Lucrecio no «impulsara» la modernidad, sino que la «modernidad» no es una cosa única que pueda impulsarse) y que clausura las facultades críticas. El valor de estudiar a Lucrecio no radica en que sea nuestro precursor, sino precisamente que entender su mundo es encontrarse con una cultura

muy diferente de la nuestra; aprender lo contingente que es el orden de nuestro propio mundo y descubrir qué era lo que tenían los antiguos y que nosotros hemos perdido. Vesperini piensa que hemos perdido dos cosas en concreto: la cultura de la dialéctica (el debate abierto sobre grandes temas) y la apreciación de la belleza. La belleza para él no es una cuestión añadida o estrechamente estética.

Publicado dos años más tarde, *La philosophie antique: Essai d'histoire* es, en cierto sentido, una exploración de la cultura antigua de la dialéctica y una demostración de lo diferente que son el mundo griego y romano del nuestro, pero también es una explicación de por qué ese mundo es diferente, y reserva algunas sorpresas a quienes hayan leído *Lucrèce: Archéologie d'un classique européen*. *La philosophie antique: Essai d'histoire* es, una vez más, una obra polémica, ahora no solamente contra un grupito de eruditos despistados, que han divulgado una línea equivocada acerca de un autor clásico, sino contra la manera en general en la que se ha escrito la historia de la filosofía occidental. El objetivo del ataque esta vez es la invención de la filosofía antigua por parte de Hegel y de otros eruditos alemanes. Lo que está en juego es lo que «realmente era» la filosofía en la Antigüedad.

Vesperini empieza mostrando que la filosofía antigua no siempre ha sido lo que se asume hoy que es. El libro comienza con las *Vidas y enseñanzas de los famosos filósofos* de Diógenes Laercio, el compendio del siglo III acerca de todo tipo de figuras eruditas, seguido por la obra de Walter Burley del siglo XIV, *De vita et moribus philosophorum veterum*, una recopilación de anécdotas antiguas, la mayoría con un sesgo moral, y *Histoires philosophiques*, de Hornius (Georg Horn), del siglo XVII, una contextualización de los filósofos griegos dentro de la historia cristiana, desde la expulsión del Paraíso hasta la Encarnación. Vesperini entonces excava en los orígenes de la versión de la historia del pensamiento griego que aún predomina hoy desde la Ilustración alemana y, en concreto, desde la obra de Hegel. Es una versión dominada por el relato de cómo el mito fue sustituido por la razón, una historia que Vesperini demuestra sin ninguna dificultad que hoy es aún hegemónica, desafiada únicamente por estudios que han sido marginados (en este punto, podríamos señalar que probablemente esta sea la primera reseña detallada de la obra de Vesperini en el mundo anglófono).

Al demostrar que la manera en la que se construye hoy la historia de la filosofía griega no es cómo se había hecho siempre suscita la cuestión de cómo debería escribirse esta. Vesperini la aborda de frente. Lo que le molesta es el monopolio establecido por la versión que escribe la historia de la filosofía griega como la historia de fondo de la filosofía moderna, que se convierte en *la* historia. Como señala agudamente, cualquier relato que cuente una historia diferente, por ejemplo, explorando las condiciones materiales que hicieron posible que se hiciera filosofía (con independencia

del significado que cada cual atribuya a este término), debe calificarse como «la historia social de la filosofía antigua», y así una y otra vez. Sin embargo, Vesperini no quiere simplemente colocar la filosofía griega y romana en su contexto histórico; no le interesa construir una narración que escoja diferentes aspectos de la Antigüedad como los más importantes. Quiere escribir lo que denomina una historia «nominalista», rastrear lo que se consideraba como filosofía en la Antigüedad griega y romana por mucho que ese nombre se le haya dado de una forma aparentemente azarosa. Quiere saber qué es lo que hacían realmente esas personas a las que se les llamaba *philosophoi*.

La philosophie antique: Essai d'histoire pasa entonces a ofrecernos esa historia nominalista. En la Antigüedad los únicos auténticos *sophoi*, es decir, quienes saben más que quienes son sabios, eran las deidades. Los seres humanos competían para acercarse todo lo que podían al conocimiento divino. El núcleo del relato de Vesperini es que los filósofos griegos no estaban intentando emanciparse de los dioses, estaban intentando convertirse en dioses o, al menos, acercarse lo más posible a ellos. Mientras que las historias convencionales insisten en que Tales de Mileto pensaba que el mundo estaba hecho de agua, Vesperini apunta que, según el testimonio de Aecio, pensaba que el mundo estaba lleno de dioses, encontrando lo animado dentro de lo inanimado, con los imanes y el ámbar como pruebas clave. Anaxágoras también, conocido por ser el filósofo que entendía que el mundo estaba gobernado por el *nous* (la mente o el intelecto), se convierte en el hombre para quien el *nous* es dios; supuestamente juzgado, no por ateísmo, sino por introducir nuevas enseñanzas sobre los dioses.

Centrándose después en Atenas, Vesperini nos advierte contra el intento (platónico) de vigilar qué es lo que cuenta como «auténtica» filosofía, insistiendo en que *philosophia* abarcaba el discurso sobre múltiples tipos de conocimiento, sobre todo lo que se veía y escuchaba; la forma y el contenido no estaban divididos. La marca particular de la filosofía en Atenas, defiende, era la dialéctica. Se podía desarrollar políticamente de maneras aterradoras, como cuando los atenienses masacraron a los hombres de Melos, simplemente porque podían, pero también se desarrollaba en acciones que mostraban desdén por los dioses, entre las más conocidas, las parodias de los misterios eleusinos y la vandalización de las estatuas de Hermes. Pero ni los «sofistas» ni Sócrates aprobaron esas acciones.

Central para el método filosófico de Sócrates, señala Vesperini, era la afirmación de saber que no sabía nada. Esa afirmación tenía un lado político subversivo, ¿cómo podría alguien participar en el gobierno cívico si no sabía nada? Pero también tenía un lado positivo: ser consciente de que no se sabe nada es purificar el alma. Así resulta que la Academia de Platón no era una escuela, sino una asociación religiosa; su implicación desastrosa en la política práctica en Siracusa, narrada por Vesperini a partir de la *Séptima*

carta de Platón, consistió en intentar convencer a los gobernantes de que se centraran en el autogobierno; y los diálogos eran únicamente una manera de atraer estudiantes, de expresar lo que no podía comunicarse mediante la escritura, el conocimiento que procede de los dioses. Esta es una línea de pensamiento que conduce directamente a los cínicos y a entender su renuncia de lo que es vivir como humano en tanto que una manera de convertirse en divino.

Si el Platón de Vesperini sorprende, aún más lo hace su Aristóteles. *La philosophie antique: Essai d'histoire* nos recuerda que las obras que tenemos de Aristóteles nunca estuvieron destinadas al consumo público. Hemos perdido sus obras destinadas al público y solamente tenemos las notas de sus clases, obras que son difíciles precisamente porque son un registro de cómo pensaba una y otra vez. En el relato «nominalista» de Vesperini, deberíamos ver a Aristóteles no como el autor polímata de tratados lógicos, sino como el compositor del *Himno a la virtud*, que celebraba cómo Hermias de Atarneo se convertía en dios. Este es el Aristóteles al que Plutarco describe debatiendo sobre la iluminación divina (*epopteia*) como parte de la filosofía, cuyo testamento mostraba una enorme preocupación por el ritual religioso, preocupación compartida por sus discípulos.

Quien haya leído *Lucrèce: Archéologie d'un classique européen* no se sorprenderá de que, cuando Vesperini pase a los epicúreos, sea su práctica cultural lo que llame su atención. Igualmente, el análisis de Alejandría empieza con el Mouseion, o casa de las musas, la biblioteca que Ptolomeo encargó a Demetrio de Falero que creara para él. El examen que hace Vesperini de su completa colección de textos termina destacando que el Mouseion era una asociación religiosa, con su propio sacerdocio, que albergaba manuscritos que ofrecían rutas para convertirse en dios, argumento que ilustra con la historia de Tesalos de Tralles procedente de la *Colección de astrólogos griegos*. Siguiendo al filólogo y fraile dominico francés Festugière, Vesperini insiste en que estos no son textos griegos derivados de textos egipcios, sino que se insertan perfectamente en la tradición de Platón, de los cínicos y de los estoicos.

Una vez más, quien haya leído *Lucrèce: Archéologie d'un classique européen* se esperará la «revolución romana» que llega a continuación. Los romanos se convirtieron en el primer público real externo para la filosofía griega y fueron los primeros en clasificarla. Distinguieron tres tipos de *philosophia*: enciclopédica, iniciática y ética, una guía para la vida. Vesperini examina la relación de amor-odio de los romanos con la filosofía griega de acuerdo con este criterio. Así como rechazaron los cultos místéricos —el hecho más conocido, en el edicto sobre la devoción a Baco del 186 AC— los romanos rechazaron la filosofía iniciática. Su forma también les resultaba sospechosa: los filósofos atenienses que fueron enviados en embajada a Roma en el año 155 AC fueron expulsados debido a su amenazadora elocuencia, no por

el contenido de sus enseñanzas. Lo que los romanos abrazaron sin reparos fue la filosofía enciclopédica. A los filósofos griegos que llegaban a Roma se les valoraba por su conocimiento y por su capacidad argumentativa, no por su postura filosófica acerca de cómo funcionaba el mundo o por haber aceptado la verdad. Vesperini estudia con detalle algunas figuras –como Panecio de Rodas, Blossio de Cumas (consejero de Tiberio Graco), Filodemo de Gadara– y las compara con entrenadores personales. De la misma manera que los romanos seleccionaban conocimiento factual a partir de las obras enciclopédicas, recogían máximas éticas de las formas de vida filosóficas, pero sin abrazar ninguna filosofía de vida concreta. *La philosophie antique: Essai d'histoire* traza un detallado cuadro del mundo romano, es decir, del grecorromano, como un lugar de conversaciones eruditas.

Vesperini ahora da un giro que no puede deducirse de la lectura de *Lucrece: Archéologie d'un classique européen*, apuntando que dos factores cambiaron todo este cuadro. Uno de ellos fue la transición de la República al Principado en el año 27 AC. Una vez que había una persona instalada en el poder, era mucho más difícil pensar que todo lo que hacía falta era ganar la discusión. El gobierno de un solo hombre exigía alguna justificación y la encontró en la figura del Emperador como el buen pastor, que protege a sus ovejas unas de otras, así como de amenazas externas, y en el Emperador como sabio: tenía que saber controlarse a sí mismo, estar sometido únicamente a la Providencia, pero dispuesto a escuchar el consejo moral de otros. Para el resto, la preciada libertad se convirtió en libertad de expresión, no en libertad para determinar el futuro propio; y la filosofía se convirtió, en la frase de Vesperini, en «el opio de la aristocracia». El segundo factor que lo cambió todo fue el cristianismo. Vesperini dice que fue una filosofía iniciática nueva, que se las arregló para desplazar el foco desde esta vida a la siguiente. Después de haber conseguido que el gobierno imperial la adoptara, buscó también imponer su verdad a todo el mundo. La ortodoxia reemplazó la ortopraxis de los mundos griego y romano, y así los individuos dejaron de estar a cargo de sí mismos, puesto que desde ahora pertenecían a Dios.

La philosophie antique: Essai d'histoire concluye con la misma cuestión que *Lucrece: Archéologie d'un classique européen* ¿y entonces? ¿Por qué deberíamos importarnos el mundo antiguo? El conocimiento no necesita justificación, responde Vesperini. Una vez dicho esto, plantea una serie de puntos. Primero, el pluralismo que floreció en el mundo antiguo fue asesinado por «la tiranía de la verdad». El pensamiento ilustrado, desgraciadamente, conservó la idea de que el fin de la filosofía era la verdad, la convicción, la creencia. La fe se secularizó y la política se hizo doctrinaria. El cristianismo separó el alma del cuerpo y dividió el mundo entre quienes podían ejercer el liderazgo y quienes no podían (mujeres, judíos). La Antigüedad, argumenta Vesperini, nos ofrece tres reflexiones: que el escepticismo metafísico

y la conciencia ética pueden coexistir; que la investigación teórica debería concebirse como una apuesta en la que se juega la belleza; y que las oposiciones que sustentan el mundo moderno, ya sea la idea de que la filosofía no es literatura, ciencia, religión, retórica, etc. o de que el espíritu se opone a la carne, la naturaleza a la cultura, lo universal a lo particular, lo serio a lo lúdico, el individuo a la nación, la elite al pueblo, no son necesarias. La Antigüedad ofrece una vía de escape a las falsas divisiones perpetradas por el papel clasificatorio del pensamiento académico.

Ni que decir tiene que estos dos libros, tan eruditos como retóricamente hábiles (*Lucrece: Archéologie d'un classique européen* tiene sesenta páginas de notas en tipografía diminuta, *La philosophie antique: Essai d'histoire*, el doble), logran sus principales metas. Sospecho que pocas personas expertas en el periodo clásico o en la Edad Media se creyeron *The Swerbe* de Greenblatt (aunque Tim Whitmarsh ofreció una versión semejante en *Battling the Gods*, 2015), pero la refutación aquí es completa. Hasta el punto de que ello suscita la pregunta de qué es lo que ofrece este libro, aparte del considerable placer que regala observar un eficaz trabajo de demolición. Con *La philosophie antique: Essai d'histoire* la cuestión es diferente. Vesperini muestra que la manera en la que se ha escrito habitualmente la historia de la filosofía antigua produce un relato que, en realidad, nos dice muy poco acerca del lugar que ocupaba en el mundo clásico eso que los griegos y romanos llamaban *philosophia*, lo cual no va a impedir que los filósofos se interesen mucho más por las raíces del debate filosófico moderno que por lo que los griegos y romanos estaban dispuestos a incluir dentro de los confines de la filosofía.

La importancia y el interés de la obra de Vesperini no radica, en último término, en las bofetadas que recibe Greenblatt o quienes escriben las historias de la filosofía antigua. No reside en la demolición, sino en la construcción. Vesperini necesita demoler los mitos de Lucrecio y de la filosofía antigua, porque quiere convencernos de que el mundo clásico «real» nos ofrece un ejemplo que haríamos bien en seguir. Pero hay razones para estar en desacuerdo con el mundo clásico real de Vesperini. En primer lugar, el mundo de *Lucrece: Archéologie d'un classique européen* resulta ser muy diferente al de *La philosophie antique: Essai d'histoire*. En la primera obra, Vesperini nos muestra un mundo clásico en el que los romanos tienen una relación enormemente instrumental con los griegos. Así como los generales romanos robaban el arte griego como botín y exhibían esculturas destinadas a honrar a los dioses como si fueran obras de arte o, de hecho, por su valor pornográfico, del mismo modo Memio y Lucrecio, tal y como los retrata Vesperini, se volcaron en el epicureísmo por la posibilidad que les ofrecía para hacer avanzar sus carreras política y poética. Y, aunque el ascenso de Memio se truncó, Lucrecio tuvo tanto éxito que a lo largo del Imperio romano y durante todo el periodo medieval y más allá su forma

poética garantizó que se enterrara cualquier duda sobre su contenido. En cambio, *La philosophie antique: Essai d'histoire* nos muestra una Roma en la que la resistencia a la filosofía como iniciación durante la República, como un modo diferente de acceder a la divinidad, se sustituye por una aceptación generalizada de una idea así bajo el Principado, y donde el cristianismo suprime a los filósofos paganos considerados como rivales.

No es probable que especialistas en la época clásica acepten sin discusión estas construcciones. Vesperini dice explícitamente que sus libros son ensayos, no historias exhaustivas; su tratamiento de las pruebas es necesariamente parcial. Veamos, por ejemplo, una figura como Memio. Vesperini nos cuenta solo una pequeña parte de lo que conocemos de ese hombre, cuyas relaciones políticas en Roma eran muy intrincadas y cuyo destino político estaba sobredeterminado. La de Vesperini es una historia posible, pero sin duda no la única. No es importante. Pero cuando llegamos a los relatos que ofrece de diferentes filósofos de la Antigüedad en *La philosophie antique: Essai d'histoire* sí es importante.

El mayor interés de Vesperini es mostrar que, lejos de disociar la vida de la razón de la vida de la religión, los filósofos griegos estaban completamente inmersos en el mundo de los dioses. Selecciona de quién habla (no se analiza a Jenófanes, la prueba principal para quienes están interesados en la posibilidad del ateísmo en la Grecia clásica) y selecciona lo que dice de ellos. Pocas personas que hayan estudiado a Platón encontrarán al filósofo con el que se han familiarizado en la decisión de Vesperini de concentrarse en la experiencia política de Platón en Sicilia y en el estatus religioso formal de su escuela, mientras desdeña casi todos los diálogos, excepto unos pocos. Y, por mucho que el diálogo titulado *Leyes* se oponga enérgicamente al ateísmo, la mayoría de los diálogos están lejos de estar obsesionados por las relaciones con los dioses; en lugar de ello se ocupan de los problemas de definir las cualidades morales. Incluso el modelo de conocimiento idealista que Platón presenta en *La República* está sometido a una crítica minuciosa en *Parménides*. Así también, sea lo que fuere que Aristóteles escribió en el *Himno* en honor de Hermias y en las obras exotéricas perdidas, sus clases están dominadas por el intento de «salvar las apariencias», es decir, de explicar el mundo tal y como lo observamos y en sus propios términos, ya sea este el mundo de la ética y de la política o el mundo natural. Y con independencia de cual sea la conclusión a la que lleguemos sobre cómo reconciliar los preceptos y la práctica epicúrea, quienes conocieron a Epicuro a través de Lucrecio escucharon únicamente los preceptos y no la práctica.

El acertado argumento de que la *philosophia* en la Antigüedad cubría una gama mucho más amplia que la filosofía de hoy —y que reducir a los filósofos griegos y romanos a esos debates que los implican a nuestra agenda filosófica actual no es manera de comprenderlos históricamente— queda socavado

cuando el cuadro alternativo que se nos ofrece está también tan sesgado. Vesperini se arriesga a cambiar una visión parcial de lo que hicieron los filósofos griegos y romanos por una visión aún más parcial.

Es la naturaleza parcial de las concepciones que ofrece Vesperini lo que justifica la diferencia entre los dos libros. En *Lucrece: Archéologie d'un classique européen*, el detalle de la implicación cristiana con Lucrecio resulta importante para el razonamiento de Vesperini y proporciona un análisis detallado de la capacidad cristiana para acomodar textos divergentes. En *La philosophie antique: Essai d'histoire* ese detalle no importa y, en tan solo ocho páginas, se ofrece una cobertura general del cristianismo para sustituirla por una visión más apocalíptica de su impacto, una floritura retórica con la que terminar el libro. Dado el énfasis del argumento general del libro sobre la necesidad de observar minuciosamente lo que en la Antigüedad se entendía como filosofía y el campo que cubría, sorprende descubrir que al cristianismo no se le concede el mismo trato.

Vesperini quiere deshacerse de las mitologías habituales sobre Lucrecio y sobre la filosofía antigua, pero aún piensa que tenemos algo que aprender del mundo clásico. Su mundo clásico es un lugar de pluralismo admirable en el que forma y contenido se aprecian de manera inseparable, y un lugar de belleza (aunque, paradójicamente, de la lectura de su *Lucrece: Archéologie d'un classique européen* no se extrae mucha idea de la belleza de la poesía de Lucrecio). Hay mucho que aplaudir ahí. Pero es un mito, tanto como lo es el concepto del mundo clásico como un lugar de la razón. Entrenarnos para ver a través de los ojos de otros es un ejercicio valiosísimo, pero nos engañaríamos si pensáramos que lo que percibimos sobre los otros mundos no sigue determinado por los intereses de los mundos en los que vivimos.