

Herencia, deuda y responsabilidad

Conversación con André Laks

José María Llovet Abascal
Universidad Panamericana, México
jllovet@up.edu.mx

André Laks, nacido en 1950, estudió en la École Normale Supérieure y en la Universidad de Lille 3 en Francia, donde fue alumno de Jean Bollack y por muchos años profesor de griego y de filosofía antigua. Fue también profesor en la Universidad de Princeton de 1990 a 1994, y de la Sorbona de 2007 a 2011. Fue miembro de la Wissenschaftskolleg zu Berlin en 1999/2000 y del Institut Universitaire de France de 1998 a 2008. Actualmente es profesor de la Universidad Panamericana en México. Sus principales áreas de interés son: los presocráticos, Platón, Aristóteles, la historiografía del pensamiento antiguo y la teoría hermenéutica. La colección de fragmentos de los primeros filósofos griegos que ha editado con G. W. Most aparecerá simultáneamente en dos ediciones bilingües en otoño de 2016, en inglés por Harvard University Press (colección Loeb, nueve volúmenes) y en francés por la editorial Fayard.

José María Llovet (JMLL): En 2016, finalmente verá la luz la colección *Early Greek Philosophy*, publicada por Loeb Classical Library y editada y traducida por usted, en colaboración con Glenn W. Most. También aparecerá la versión francesa, titulada *Les debuts de la philosophie grecque*, publicada por la editorial Fayard. Se trata, sin duda, de una contribución mayúscula a los estudios clásicos, especialmente a los estudios de los llamados «presocráticos». ¿Cómo nace un proyecto de esta envergadura?

André Laks (AL): En realidad el proyecto nació a partir de una propuesta de Loeb. En francés, la única recopilación abaricante que existe consiste en una simple traducción de la obra de DK con notas añadidas (hay, naturalmente, sendas ediciones y traducciones dedicadas a autores o grupos de autores particulares, especialmente Parménides). Hay más material en inglés, usualmente dirigido a un público estudiantil, sin griego. Nuestra idea era no solamente reunir buena parte del material disponible, en el idioma original y con la traducción, sino también dar a los usuarios la oportunidad de orientarse en él sin que eso implicara un compromiso con una determinada interpretación.

JMLL: ¿Cuántos años les tomó a Glenn W. Most y a usted realizar este trabajo?

AL: La primera idea de esta edición se remonta a los años de 2006 y 2007, pero realmente no pusimos manos a la obra sino hasta 2008 y 2009. Debimos haber trabajado alrededor de ocho años. Inútil es decir que ciertos períodos fueron más intensos que otros, y también que hubo algunos decaimientos. En vista del resultado –ocho volúmenes en Loeb y un volumen de alrededor de 1,700 páginas en Fayard–, podemos pensar, sin embargo, que el trabajo fue bastante veloz.

JMLL: ¿Diría usted que esta colección está destinada a reemplazar *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Diels y Kranz?

AL: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Diels y Kranz, es una colección irremplazable, pues al menos la numeración de los fragmentos y los testimonios permanecerá como una numeración de referencia, igual que la edición de Bonitz –para hacer una comparación inexacta, pero elocuente– será siempre una edición de referencia para Aristóteles. Además, la edición de Diels-Kranz (DK) es, en un sentido, más completa que nuestra colección: hemos renunciado, en efecto, a un cierto número de capítulos, a menudo los más cortos, que estaban consagrados a los autores menores o

a autores de los que no sabemos casi nada, como Ideo o Clidemo, o que, por importantes que puedan ser, no tienen un perfil propiamente filosófico (por ejemplo Teágenes, Enópides, Damón, Menéstor, Critias, Ion de Quíos). A otros, los hemos integrado en un capítulo consagrado a alguien más (Metrodoro de Lámpsaco, por ejemplo, está incluido en Anaxágoras; los democritianos Metrodoro de Quíos, Nausífanos y Diótima de Tiro son mencionados en el capítulo dedicado a los atomistas). No hemos tampoco querido dar el mismo peso que DK al material órfico, pues sin negarle su lugar, hemos decidido tratarlo de manera diferente. Así, mientras que la última edición de DK (1951/52) tiene 90 capítulos, la presente colección tiene 43. En muchos aspectos, sin embargo, nuestra edición cubre un terreno más vasto que la de DK; de entrada, porque publicamos muchos textos que DK no incluyeron, ya porque fueron consignados en ediciones monográficas y otros estudios posteriores a DK, ya porque se trata de descubrimientos más recientes –como el papiro de Derveni o el de Estrasburgo, que contiene fragmentos de Empédocles–. Y hay que añadir que, por razones sobre las que volveré más adelante, hemos decidido incluir un autor que *Die Fragmente der Vorsokratiker* debió por definición excluir en razón misma de su título, a saber, Sócrates.

JMLL: ¿Diría que el propósito de su edición es distinto al de la de DK?

AL: La razón principal por la que nuestra colección cubre un campo más vasto que el de DK es que ofrecemos numerosos textos que Diels excluyó por razones que tienen que ver con su proyecto, pues lo que le interesaba era reconstruir las doctrinas originales de los primeros filósofos griegos sobre la base de los fragmentos y los testimonios. A esta dimensión, que conservamos, hemos querido agregar una presentación del modo en el que los fragmentos fueron apreciados, leídos e interpretados desde su propia época hasta el fin de la Antigüedad. De ahí que la presentación del material sea muy diferente de la que propuso DK. Los capítulos de DK descansan sobre una distinción formal entre testimonios (A) y citas literales (B); a estos dos conjuntos se añaden secciones (C)

tituladas de distintos modos (Ecos, Imitaciones, etc.), concebidas de manera muy confusa y que fungen como apéndices de las dos secciones principales. Por regla general nosotros proponemos en los capítulos dedicados a los autores tres secciones designadas con las letras (P), (D) y (R) y que no se corresponden con las tres secciones de DK:

- (P) para «Persona»: reúne la información y los datos, fidedignos o ficticios, acerca de la persona, la vida, el carácter y los dichos del filósofo en cuestión.
- (D) para «Doctrina»: reúne información sobre el contenido de las obras originales, se trate de fragmentos literarios o de testimonios sobre su contenido.
- (R) para «Recepción»: reúne los textos con los que se puede ofrecer un panorama de la historia de la recepción en la Antigüedad de una doctrina de determinado autor, se trate de citas, de críticas o de su utilización. Es la parte más novedosa en comparación con el material disponible de DK, y es también la que contiene la mayor cantidad de textos nuevos.

JMLL: Esta nueva colección ¿está integrada sólo por textos que han sido considerados tradicionalmente filosóficos?

AL: Cuando Loeb nos hizo la propuesta, nos pusimos a pensar cómo podríamos ejecutarla de la manera más original y efectiva posible, dado que queríamos dirigirnos tanto a los especialistas como a los estudiantes y a los lectores cultos. Otra novedad es que tenemos, además de los capítulos dedicados a los autores, algunos capítulos dedicados a unos corpus temáticos. Hemos dado así un lugar a las representaciones del mundo y del hombre que podrían ser llamadas «pre-filosóficas», no solamente de Homero y Hesíodo, sino también de otros autores arcaicos. Hemos dado también un lugar al corpus hipocrático –en el que las relaciones con la disciplina filosófica en vías de formación son particularmente estrechas (cap.

29)–, a la noción de «sofista» (cap. 42) y al tratamiento de filósofos y sus filosofías en autores dramáticos, tanto cómicos como trágicos (cap. 43).

Nuestro primer capítulo presenta además un carácter especial de índole metodológica: el objetivo es introducir al lector en diversos aspectos de la «doxografía» antigua, un género dedicado al registro y al resumen de las opiniones de los filósofos, cuyos inicios se remontan al período preplatónico, al que Aristóteles dio carta de ciudadanía y que es una de nuestras más importantes fuentes de información sobre los inicios de la filosofía griega. Los textos reunidos en estos capítulos temáticos se señalan usando la letra (T).

Naturalmente, conviene mencionar el hecho de que ofrecemos la traducción –tanto para el volumen publicado en Estados Unidos como para el publicado en Francia– de todo el conjunto de textos editados, mientras que DK no ofrece, de acuerdo con su orientación fundamental, sino la traducción de los fragmentos originales. De manera general, nuestra colección, aun queriendo ser útil a los especialistas, pretende poner a disposición de un público más amplio la información de la que disponemos acerca de los comienzos de la filosofía griega.

JMLL: ¿Ofrecen alguna especie de guía para la interpretación y el estudio de los textos?

AL: Dada la amplitud, la complejidad y el carácter controversial de las cuestiones centrales ligadas a este campo de estudio, hemos optado por no tratarlas en una introducción general, pues habría tenido que ser, además de muy extensa, en algunos aspectos necesariamente dogmática y superficial. No estamos tampoco comprometidos con problemas de interpretación. Las notas son limitadas y se atienen a información factual o a esclarecimientos indispensables. Nuestra comprensión de los textos y de los problemas implicados se ve de alguna manera reflejada, más allá de la traducción, en la manera en que hemos seleccionado, configurado, secuenciado e introducido los pasajes con intertítulos. Para poner un ejemplo, he aquí el

plan del capítulo dedicado a Anaxágoras. Un plan así figura en las introducciones a cada capítulo y funciona como guía de lectura. No creo que exista cosa parecida en ninguna de las colecciones de los fragmentos disponibles de los presocráticos:

Plan del capítulo de Anaxágoras

P

Cronología (P1-P5)

El meteorito del Egospótamos (P6-P7)

Otras predicciones (P8-P9)

Su hostilidad hacia Demócrito (P10)

Anaxágoras en Atenas (P11-P26)

 Su paso de Jonia a Atenas (P11-P12)

 Discípulos de Anaxágoras en Atenas (P14-P22)

 Eurípides (P14)

 Tucídides (P15)

 Arquelao (P16-P17)

 Pericles (P18-P22)

 El proceso de Anaxágoras (P23-P26)

Otro discípulo: Metrodoro de Lámpsaco (P27)

Carácter (P28-P32)

Apotegmas (P33-P41)

Sobrenombre (P42-P43)

Una anécdota dudosa (P44)

Últimos años y honores (P45-P48)

Iconografía (P49)

D

Un solo escrito (D1)

Tres resúmenes que se remontan a Teofrasto (D2-D4)

Epistemología (D5-D8)

Fragmentos extraídos del inicio del libro de Anaxágoras (D9-D14)
Nada viene de la nada (D15-D21)
Todas las cosas están en todas las cosas (D22-D25)
La inteligencia (D26-D28)
Etapas de la cosmogonía (D29-D32)
Cosmología (D33-D52)
 El mundo (D33-D35)
 Astronomía (D36-D52)
 El éter (D36-D37)
 El sol y la luna (D38-D49)
 Cometas y meteoritos (D50-D52)
Meteorología (D53-D57)
 Trueno, relámpago y otros fenómenos relacionados (D53)
 Nubes, nieve y granizo (D54)
 Arcoíris y otros fenómenos relacionados (D55-D56)
 Vientos (D57)
La Tierra (D58-D67)
 La Tierra descansa sobre el aire (D58-D61)
 Temblores de la tierra (D62-D63)
 El mar (D64-D65)
 La inundación del Nilo (D66)
 Piedras (D67)
Biología (D68-D95)
 Zoogonía (D68)
 Alma (D69)
 Sensaciones (D70-D79)
 Principios generales (D70-D71)
 Visión (D72)
 Tacto y gusto (D73)
 Olfato y audición (D74-D77)
 Relación entre el tamaño de los animales y la agudeza de su percepción (D78)
 La sensación es dolorosa (D79)
 Hombres y animales (D80-D81)
 Sueño y muerte (D82)
 Respiración (D83)

Reproducción (D84-D92)
 Origen del semen (D84)
 Contribución del padre y de la madre
 respectivamente (D85-D87)
 Embriología (D88-D90)
 Singularidades acerca de la reproducción animal
 (D91-D92)

Plantas (D93-D95)

Matemáticas (D96-D97)

Una interpretación moralizante de Homero (D98)

R

Primeras referencias y alusiones a Anaxágoras (R1-R3)

 Demócrito (R1-R2)

 Herodoto (R3)

 Eurípides (DRAM. T75-T80)

 Esquino el socrático (PROD. R3)

Juicios de Platón y de Jenofonte sobre la teleología de Anaxágoras
(R4-R7)

 Platón (R4-R6)

 Jenofonte (R7)

Reconstrucciones y juicios peripatéticos de las doctrinas de
Anaxágoras (R8-R23)

 Comparación con Anaximandro (cf. R19)

 Comparación con Empédocles (R8)

 Teleología (R9-R10)

 La inteligencia (R11-R13)

 Identificación de los componentes últimos de Anaxágoras
 en las «homeomerías» aristotélicas (R14-R15)

 La crítica aristotélica del infinitismo de Anaxágoras
(R16-R17)

 Los principios de Anaxágoras pueden ser reducidos a dos
(R18-R19)

 El principio del proceso cosmogónico (R20-R21)

 La clepsidra (R22)

- La crítica de Teofrasto a la teoría de las sensaciones (R23)
- Noticias doxográficas que dependen de influencias posteriores (R24-R30)
 - Lecturas platónico-aristotélicas (R24-R25)
 - Arcesilao incluye a Anáxagoras entre sus predecesores (R26)
 - Una lectura ecléctica (R27)
 - Los epicúreos (R28-R29)
 - Epicuro (R28)
 - Lucrecio (R29)
 - Una lectura estoicisante (R30)
- Anaxágoras según Simplicio (R31-R34)
 - Simplicio matiza la crítica que Platón hace a Anaxágoras (R31)
 - Simplicio defiende a Anaxágoras contra la crítica de Aristóteles (R32-R33)
 - La transmisión de los fragmentos de Anaxágoras: un ejemplo (R34)
- Un juicio anónimo sobre el estilo de Anaxágoras (R35)
- Un aforismo atribuido a Anaxágoras en la tradición siríaca (R36)
- Anaxágoras en la «Asamblea de los filósofos» (R37)

JMLL: En la presentación que se hace de los autores se observa una intención pedagógica y divulgativa. ¿Diría que se trata de una obra de consulta general?

AL: Aunque varios de los atributos de esta colección hacen de la obra una destinada a un público amplio y a la consulta general, la comunidad de especialistas también debe considerarse tomada en cuenta, no solamente porque la división del material en (P), (D) y (R) ofrece numerosas e interesantes perspectivas, sino también por los criterios editoriales que tomamos: a pesar de apoyarnos en las ediciones más recientes de los textos que reproducimos –se trate de ediciones de autores presocráticos o de quienes los citan–, no hemos dudado en adoptar a veces un texto diferente al de las ediciones corrientes y proponer nuevas lecturas cuando nos parecía que el texto así lo requería.

Hemos tomado también la decisión de reproducir, gracias a la ayuda que nos han ofrecido muchos colegas, unos textos en siríaco, árabe, armenio y hebreo. Entre éstos, los que DK reprodujo eran ofrecidos sólo en traducción al alemán.

JMLL: Supongo que la colección tendrá también índices de autores y términos y una tabla de correspondencias con la edición de DK...

AL: Por supuesto. Además, hemos añadido en la edición francesa un índice selectivo de nombres de personas y un glosario de términos griegos.

JMLL: ¿Cuáles diría que fueron las principales dificultades a las que se enfrentaron en la organización del material?

AL: Las dificultades han sido, sobre todo, conceptuales: la organización de los textos desde un punto de vista temático, de modo que se refleje en los planes de los capítulos. Puede ser simple en ciertos casos, pero también puede ser un quebradero de cabeza. Hemos cambiado el plan muchas veces; también la relación entre apartados y subapartados y, por lo tanto, la numeración, así como la división de los textos. Cada modificación implica modificaciones en otras partes, no sólo de un mismo capítulo, sino también de otros, pues a pesar de la enorme disparidad de materiales de los que disponemos por los diferentes autores y los diferentes corpus, hemos querido asegurar a nuestra presentación la mayor homogeneidad posible. Además, está el hecho de que las dificultades comunes a todo editor y traductor se ven aquí multiplicadas por la cantidad de autores tratados, desde los primeros filósofos hasta Damascio. La lista de obras consultadas ocupa 45 páginas en la edición de Loeb...

JMLL: Me imagino que ya solamente la recopilación de los textos fue un trabajo titánico y supongo que una de las primeras decisiones que hubo que tomar fue la de si se iba a respetar o no la idea de la «cesura socrática». Recuerdo que en su libro *Introducción a la filosofía*

presocrática, usted explora el origen del término «presocrático» y las consecuencias que tuvo en la historiografía moderna de la filosofía antigua. Parece que la cesura socrática ha hecho poca justicia al pensamiento presocrático, pues ha contribuido a presentarlo como un mero preámbulo de Sócrates, Platón y Aristóteles. Para no pocos profesionales de la filosofía, es atinado todavía lo que Aristóteles escribió acerca de la filosofía primitiva: que balbucea «por ser nueva y hallarse en sus comienzos». La elección del título *Early Greek Philosophy* ¿obedece al menos en parte a la intención de combatir este prejuicio?

AL: Sí, evidentemente. No nos hemos prohibido el uso del término «presocrático» en nuestras introducciones cuando sería artificial no recurrir a él; pero lo hemos evitado en la medida de lo posible en razón de sus connotaciones indeseables. Por un lado, desde el mero punto de vista cronológico, Sócrates es contemporáneo o incluso más viejo que algunos «presocráticos». Por otro lado, aunque es indudable que Sócrates representa una sacudida enorme para la historia de la filosofía, eso no autoriza a clasificar en relación con él a quienes no pudieron conocerlo o que no fueron influidos por él. De hecho, contrariamente a lo usual en las colecciones de naturaleza similar, hemos consagrado un capítulo a Sócrates, tomando en cuenta lo que fue a los ojos de sus contemporáneos: un «sofista» de un género particular. Es verdad que también hemos evitado usar este último término de manera despreocupada, pues sus connotaciones no son menos problemáticas que las de «presocrático». En cualquier caso, nuestra colección mira más bien a los autores «preplatónicos» que a los autores «presocráticos», de acuerdo con la línea divisoria que también observó Nietzsche. Por casualidad esta línea divisoria también corresponde a una división entre autores cuyas doctrinas nos han sido transmitidas fragmentariamente (o que no escribieron, como Sócrates) y los primeros autores filosóficos cuyo corpus ha sobrevivido integralmente o en gran parte.

JMLL: ¿Eso quiere decir que la cesura socrática –que se ha entendido sobre todo como una cesura temática, o sea, la transición de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del hombre– es artificial o que por lo menos, desde su punto de vista, se le ha dado más importancia de la que tiene? También en *Introducción a la filosofía presocrática* usted explica que la historiografía moderna marcó esta división bajo la influencia de Cicerón, contra la división que Diógenes Laercio había hecho entre un linaje itálico presidido por Pitágoras y Ferécides de Siros y un linaje jonio que procedía de Tales y Anaximandro. En este esquema Sócrates era sólo un eslabón entre Arquelao y el resto de los socráticos, pero no el punto de inflexión más decisivo de la filosofía griega. ¿Me equivoco entonces si creo que en la organización de los textos y autores de la colección *Early Greek Philosophy* se intentó recuperar al menos en parte la división hecha por Diógenes Laercio?

AL: Eso no es del todo exacto; por un lado, porque en el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles ya integra a Sócrates en una historia continua de la filosofía, que comienza con los primeros filósofos y termina en él mismo; por otro lado, porque la sucesión de filósofos –no solamente de los primeros filósofos, sino el conjunto de los filósofos griegos por él conocidos–, desde los inicios hasta el siglo II d. C., obedece en Diógenes Laercio a un esquema bipartito estrictamente geográfico, que es legítimo y útil en una cierta medida, pero que conduce también rápidamente a aberraciones y a artificios historiográficos, cuando reposa sobre construcciones doxográficas artificiales y es aplicado de manera rígida.

JMLL: Tal vez estas aberraciones y estos artificios historiográficos fuesen inevitables, tomando en cuenta la accidentada historia de la transmisión de los textos antiguos. Me gustaría tocar ahora este tema. Creo que la historia de la filosofía antigua tiene una dificultad especial. A diferencia de la filosofía medieval o de la filosofía moderna o contemporánea, está en una buena medida conformada por fantasmas: textos y autores desaparecidos de los que sabemos muy poco a partir de citas de segunda mano, testimonios dudosos o

descuidados e incluso en algunos casos, palimpsestos. Numerosos textos que han llegado íntegros hasta nosotros se han revelado como apócrifos, repletos de interpolaciones o también editados o mutilados por un censor. Usted participó en la traducción y edición del papiro de Derveni, el manuscrito más antiguo de Europa, que fue hallado en 1962 al interior de un jarro de bronce. El último siglo ha visto la recuperación de algunos textos que se consideraban perdidos y el hallazgo de otros de los que ni siquiera se tenía noticia. Vale la pena mencionar, por ejemplo, la recuperación de buena parte de un comentario a las *Categorías*, hallado en el palimpsesto de Arquímedes y que según los estudios más recientes podría ser de Alejandro de Afrodiasias o de Porfirio. Otros descubrimientos recientes han hecho posible la recuperación de textos o fragmentos de Esquilo, Arquíloco, Arquímedes, Empédocles, Epicuro, Eurípides, Menandro, Píndaro, Safo y Sófocles. Según H. Gerstinger, antes del descubrimiento del papiro, unos 2,000 autores griegos eran conocidos en la Hélade, pero sólo se preservaron obras completas de 136 y fragmentos de otros 127. A la luz de esto: ¿es aventurado afirmar que estamos en posesión de una buena parte de la mejor producción filosófica, científica, historiográfica y literaria de la Antigüedad? ¿O cree usted que el panorama es mucho menos halagüeño y que con los textos a nuestra disposición somos capaces de ver apenas la epidermis de lo que fue realmente la civilización griega?

AL: Una primera cuestión sería evidentemente la de saber qué quiere decir “conocer aquello que fue realmente la civilización griega”. ¿Conocemos realmente qué fueron el Renacimiento o el siglo XX? Lo que es cierto es que tenemos más materiales y datos; aunque entre más datos tenemos, se vuelven en cierto modo más complicadas las cosas, y quedan abiertas a perspectivas diferentes. Desde este punto de vista, pienso que el enriquecimiento de los estudios clásicos no puede venir única, ni principalmente, de material nuevo, sino de nuevas reflexiones sobre la relación específica que mantenemos con la Antigüedad. Hay debates y renovaciones bastante interesantes, pero que desafortunadamente permanecen aún ignoradas por los

especialistas de la disciplina, ya que no han sido formados para apreciar su alcance. Pero independientemente de ello, es muy difícil responder a tu pregunta. Por un lado, porque responderla supondría que nosotros podemos comparar lo que tenemos con lo que no tenemos y, por otro lado, porque todo depende, evidentemente, de los criterios de los que disponemos para juzgar lo mejor.

Muchas obras maestras nos han sido transmitidas y un número significativo de ellas lo han sido en razón de elecciones y decisiones deliberadamente tomadas por los griegos mismos, quienes si no lo han garantizado, han al menos favorecido su transmisión. Pero existe también otro buen número de textos que, por interesantes que sean como documentos históricos, no tienen de ninguna manera la misma estatura; podríamos admitir, desde cierto punto de vista, que su pérdida no habría sido tan lamentable si otros, en lugar de ellos, hubieran sido conservados: tenemos a Diógenes Laercio, pero no los textos originales de los estoicos, que él resume en el libro VII de sus *Vidas*.

Podemos citar diferentes ejemplos de textos cuya transmisión ha sido de carácter más o menos aleatorio: los grandes corpus, por ejemplo el de Platón o Aristóteles, incluyen obras que no son manifiestamente auténticas pero que provienen de imitadores o discípulos, y que no forzosamente son de un nivel muy elevado (algunos diálogos seudoplatónicos son francamente malos); al contrario, sí contamos con 17 tragedias completas de Eurípides, de las cuales 10 tienen un título que comienza con la letra *eta* (*Electra*, *Helena*, *Heracles*) o con *iota* (*Ifigenia en Áulide*, *Ifigenia en Táuride*, *Ion*), y solamente 7 canónicas, ello es porque son resultado de la selección realizada por los críticos alejandrinos –como en el caso de Sófocles y Esquilo–: ello se debe, a fin de cuentas, a la suerte de la preservación parcial de una edición alfabética de sus obras, pues, ¿quién dirá que, entre las 10 piezas que nos han llegado de esa forma, no hay obras maestras? Es cierto, por lo tanto, que hemos perdido mucho. Hay que añadir, sin embargo, que los descubrimientos que continuamos haciendo, sobre todo gracias a los hallazgos papirológicos, por extraordinarios que sean, se inscriben dentro de un horizonte que ya nos es familiar.

Completan nuestro conocimiento y permiten algunas veces (no siempre) zanjar cuestiones que fueron objeto de discusión entre los estudiosos de otros tiempos. Pero no creo que exista, dentro del dominio de la Antigüedad griega, descubrimiento comparable al de la biblioteca de Nag-Hammadi, que ha transformado verdaderamente la visión que podemos formarnos de los primeros siglos del judeocristianismo. El papiro de Derveni, por ejemplo, aporta, sin duda, novedades, pero se inscribe perfectamente dentro del marco de lo que ya sabíamos. Esto es también así con el papiro de Estrasburgo y, hasta donde tengo noticia, de los restos del comentario de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles en el palimpsesto de Arquímedes.

JMLL: ¿Hay algún texto perdido que usted eche de menos especialmente?

AL: Hay muchos. Yo diría: todo lo que no conocemos de los grandes trágicos, pero también de otros que han sido eclipsados, los autores socráticos menores, la cuasitotalidad de la filosofía helenística (sobre todo las obras de Crisipo y los 37 libros *Sobre la naturaleza* de Epicuro, de los que podemos entrever su importancia gracias al papiro de Herculano). El libro de Heráclito, del que conocemos frases, pero del que no se sabe verdaderamente a qué tipo de texto pertenece (mientras que la cuestión no se plantea en el caso de los otros grandes presocráticos), etcétera, etcétera, etcétera...

JMLL: Me gustaría saber qué piensa usted acerca de la difundida tesis de Pierre Hadot, según la cual la filosofía antigua es un modelo del verdadero quehacer filosófico, entendido como la transformación de uno mismo y del entorno y no meramente como la construcción de un discurso racional bien argumentado. Creo que para Hadot la enseñanza más valiosa de los filósofos antiguos no es una doctrina determinada, sino más bien su manera de hacer filosofía: el filósofo antiguo no sólo se involucraba intelectualmente con un problema o un tema, sino también existencialmente. ¿Está usted de acuerdo con esta tesis?

AL: Siempre he pensado que la tesis de Pierre Hadot, sobre todo, evidentemente, en sus versiones popularizadas (porque, por razones comprensibles, ha tenido gran éxito), pero también en muchas de sus formulaciones originales, simplificó las cosas de manera impropia, y que formuló mal la pregunta. Me parece que Pierre Hadot generalizó en toda la filosofía antigua una tendencia identificable, en particular, en Sócrates quizás y en unos sistemas helenísticos y posthelenísticos, pero que sin duda no es sino determinante para ellos. Esto dicho, hay que ahondar en la cuestión: un bonito tema de tesis.

JMLL: ¿No le parece, sin embargo, que la tesis de Hadot es defendible desde una perspectiva muy general? Seguramente, si examináramos la validez de su tesis caso por caso –y sobre todo si pensamos en el período comprendido entre la muerte de Sócrates y el comienzo de la era imperial– no sería difícil hallar a uno que otro filósofo para el que la filosofía no implicara una opción fundamental. Pero ¿no es cierto que al menos en la mayoría sí es posible reconocer un vínculo bastante estrecho entre el quehacer filosófico y la elección de un modo de vida determinado? ¿No es cierto que Aristóteles estaba convencido de que la filosofía debía tener un impacto profundo en la elección de vida de una persona? Creo que esto es válido también para la mayoría de los filósofos antiguos, como piensa Hadot, al menos hasta el inicio de la era imperial –y también mucho después, sólo que él afirma que es precisamente en la era imperial cuando surgen ciertos grupos de estudiosos para quienes la filosofía ya es sólo un mero quehacer académico, desvinculado de su elección de vida–. Si pensamos en términos de generalizaciones, de tendencias, de un cierto espíritu al hacer filosofía, sin pretender hacer un juicio demasiado riguroso, y sin ignorar que también puede ser un asunto de grado: ¿no es cierto que hay una tremenda diferencia entre el filósofo profesional moderno –pero sobre todo contemporáneo– y el filósofo antiguo, en términos de ese compromiso existencial?

AL : Yo personalmente creo que la tesis de Hadot no solamente es nostálgica, sino que termina siendo también contradictoria. Si lo que quiere decir es que nosotros tenemos sólo la teoría, mientras que ellos tenían además el modo de vida, creo que habría que responder que no tiene por qué establecerse una diferencia ni mucho menos una oposición entre ambos, pues de hecho la teoría en Platón y Aristóteles es un modo de vida. Lo que fundamentalmente interesa a Hadot es presentar la filosofía antigua como un «ejercicio espiritual». El marco de referencia es mucho más religioso que práctico. Ese marco puede ser útil para arrojar luz a unos casos. Hubo algunos estoicos para quienes la teoría era inútil; los epicúreos consideraban que la teoría era importante, pero subordinada. Pero para Aristóteles la vida consistía, entre muchas otras cosas, en estudiar los moluscos en las playas de Lesbos. Elaborar una tesis omniabarcante me parece irrelevante. Lo que es curioso en Hadot es el éxito que tuvo, y esto debe relacionarse con el hecho de que a todos nos interesa la cuestión de cómo debemos vivir; en principio nos resulta atractivo cualquier planteamiento de este tipo. Pero la cosa es mucho más complicada. Debo decir que Hadot también supo matizar sus posiciones. Insisto: puede ser un bonito tema de tesis, donde las relaciones intelectuales entre Pierre Hadot y Michel Foucault, ambos profesores en el Collège de France, tendrían que ser consideradas.

JMLL: Me gustaría que hablara un poco acerca de la situación de los estudios clásicos en el mundo. Quisiera que nos concentráramos primero en el tema de la enseñanza del griego y el latín. Mientras que en la Baja Edad Media el griego fue bastante desatendido en Occidente, a partir del Renacimiento tuvo un impulso extraordinario. El historiador Paul Johnson asegura que el primer *best seller* fue la edición del Nuevo Testamento en griego de Erasmo de Rotterdam, del cual había 300,000 copias en 1530. El Humanismo, la Reforma y la Contrarreforma hicieron que el griego adquiriera un papel protagónico en la formación intelectual del universitario europeo durante los siglos XVII y XVIII. Entre 1801 y 1885, hubo 19 presidentes en Estados Unidos, de los cuales 8 sabían griego y latín. A lo largo

del siglo XX, ambas lenguas fueron progresivamente eliminadas de casi todos los programas de estudio de Europa y América, al menos como asignaturas obligatorias. Aprender griego y latín en el bachillerato o la universidad es todavía una posibilidad real para el estudiante europeo promedio, pero es un hecho que la gran mayoría de las instituciones de enseñanza media y superior de Occidente han abandonado de manera sistemática la pretensión de dar a todos sus alumnos una sólida formación clásica. ¿Cree usted que este diagnóstico es correcto? ¿Le parece preocupante?

AL: La situación de la enseñanza del latín y del griego, y de manera general de los estudios clásicos ha, en efecto, cambiado radicalmente en el transcurso de los últimos cuarenta años. Pertenezco a una generación para la que el latín era, si no obligatorio, al menos fuertemente recomendado desde el cuarto año de liceo y en la que las mejores generaciones del área de ciencias, a partir del segundo año, recibían una sólida enseñanza del griego. Esto cambió y creo que el cambio es irreversible. Por otro lado, no creo que debamos lamentarlo necesariamente. Las condiciones sociales han cambiado, y la democratización de la enseñanza, querámoslo o no, no puede vivir de los programas de antaño. Una parte de la enseñanza tradicional de las lenguas antiguas, por sólida que haya sido (y lo fue), servía de hecho como un instrumento de selección, una función ciertamente necesaria, pero que puede fácilmente ejercerse de otras maneras, y era comúnmente el vehículo de transmisión de prejuicios y de representaciones ideológicas ciegas y engorrosas, que más que abrir el espíritu, lo cerraban. Hace falta reflexionar, mucho más de lo que lo hemos hecho, sobre las razones por las que conviene mantener la posibilidad de aprender las lenguas antiguas, a qué nivel de estudios, y con qué medios. Yo personalmente no creo que tenga mucho sentido mantener la enseñanza de estas lenguas a nivel secundaria, sobre todo si se va a hacer mal. Lo que ocurre en la mayoría de los casos es que se mantiene bien que mal la posibilidad, pero los resultados suelen ser decepcionantes (hay naturalmente excepciones) y esto desalienta a los alumnos. Tendría mayor sentido hacerlo en unos cuantos liceos, como el ruso, el chino

o el japonés, y dar la posibilidad de estudiar las lenguas antiguas en la universidad de manera rigurosa y efectiva. No puedo aquí sino remitirte a un libro que acaba de publicarse en Francia, de Pierre Judet de La Combe, *L'Avenir des Anciens. Oser lire les Grecs et les Latins (El porvenir de los antiguos. Atreverse a leer a los griegos y a los latinos, 2015)* para alimentar la reflexión.

JMLL: Me gustaría que abundara un poco más en esta cuestión. ¿Qué relevancia puede tener para el hombre y la sociedad contemporáneos el estudio de la filosofía antigua? ¿Es posible y deseable establecer un diálogo entre los autores clásicos y el hombre de nuestros días? No creo que valga la pena siquiera discutir la importancia que tienen las humanidades y las artes en la formación de un ciudadano del siglo XXI: creo que para cualquier persona medianamente sensata siempre será importante que la juventud se acerque a las artes plásticas, la literatura, la filosofía, el cine, etc. Desde la Baja Edad Media y hasta el siglo XX, sin embargo, la educación del hombre libre se asoció fuertemente con el acercamiento a los clásicos. Fue quizá un mecanismo que mantuvo a la civilización occidental atada a sus raíces, al margen de los vaivenes históricos y de las revoluciones culturales, y en ese sentido puede considerarse que la nostalgia de los clásicos suele estar presente en los espíritus más conservadores –aunque no exclusivamente–. En una civilización cada vez más plural y cada vez más preocupada por el reconocimiento de las diferencias, parece imposible y poco deseable la apelación a una herencia que ya no se considera común y que parece además promover ideas y conductas en muchos casos incompatibles con el espíritu de la época. ¿Por qué aprender política de un defensor de la esclavitud natural, como Aristóteles, o de un promotor de los estratos sociales, como Platón?

AL: Me parece que la Antigüedad Grecorromana no proporciona, si es que alguna vez lo hizo (tal vez lo hizo en ciertas épocas y circunstancias, por ejemplo en la teoría política del siglo XVIII), una serie de principios vinculantes bajo cuyo marco se pueda

responder a cualquiera de los problemas contemporáneos. Es, a lo mucho, el origen o tal vez el comienzo de una serie de rasgos típicos de la cultura occidental. Si ese origen o ese comienzo es absoluto o sólo “para nosotros”, o sea, para la cultura en cuestión, no es inmediatamente relevante, aunque tal vez lo sea en otro nivel; basta pensar en las siguientes preguntas y las posibles respuestas que se les puede dar: ¿la racionalidad surgió en Grecia? (No, pero cierto tipo de racionalidad, sí) ¿Y las matemáticas? (No, pero cierto tipo de matemáticas, sí). ¿Y la democracia? (Sí). ¿Y la tragedia? (Sí).

Si la Antigüedad Grecorromana constituye en sí misma un problema, es porque los comienzos constituyen en sí mismos una clase muy especial de vinculación, cuya extrañeza quizá pueda ser insinuada con una expresión oximorónica: un comienzo es una vinculación que no vincula, es un «vínculo no vinculante». Este oxímoron, de hecho, está ya incorporado en la misma palabra “antigüedad”, tan pronto como no la construimos como un mero marcador cronológico, sino como el primer miembro del binomio Antigüedad/Modernidad (una versión importante de este binomio es el de Antigüedad/Cristiandad). La idea de un vínculo no vinculante, entonces, sólo refleja el hecho de que la Modernidad supuestamente introdujo algo radicalmente novedoso, comparado con lo que eran todavía sus comienzos, con los cuales, sin embargo, tenemos una deuda.

Quizá la noción de deuda sea la más importante, pues la novedad puede generar distintas clases de respuesta. Las enseñanzas de Marción en el siglo II d. C. son un modelo eminente de reacción a la novedad. Marción quiere deshacerse de los comienzos y quiere excluir la Biblia hebrea del canon cristiano, conservando únicamente los Evangelios; en contraste, la tipología y de manera más general la alegoría son políticas interpretativas desarrolladas para salvar una herencia; y en último lugar, se pueden leer los textos a la luz del conocimiento histórico. Estas tres maneras de relacionarse con la herencia constituyen también maneras distintas de entender

la responsabilidad: la primera la niega y las dos últimas responden a actitudes más modernas, que siempre se encuentran en tensión.

¿Nos sentimos responsables de la Antigüedad Grecorromana? Un marcionista moderno respondería que no. Fin de la cuestión. La fuerza de esta postura no debe subestimarse, creo, aunque la gente cuyo trabajo consiste en ocuparse de la Antigüedad ciertamente la consideraría irresponsable. De hecho, se podría sostener que los mercados financieros son formas modernas de marcionismo eficiente. Pero si la respuesta es «sí», entonces tal vez tenemos que distinguir entre dos niveles de responsabilidad:

1) Primero, en cierto nivel, quizá aburrido, pero no por ello menos importante, debemos simplemente defender los estudios clásicos, la enseñanza de las lenguas, etc.: hablar un lenguaje antimercado. No todas las universidades están dispuestas a hacer eso, y ya no podemos presuponer que espontáneamente se sientan atraídas a aceptarlo. Además, encontrar buenos argumentos requiere trabajo. Puedo ver al menos dos razones por las cuales la situación es difícil, una más práctica, la otra teórica. A un nivel práctico, la dificultad es que lo que tenemos a nuestra disposición son argumentos tradicionales acerca de los orígenes (o comienzos, tal vez), considerando que el concepto de «orígenes» se ha vuelto muy delicado de manipular, tanto académica como públicamente.

2) El «estar en deuda» (que en el presente contexto es la forma de responsabilidad en la que puedo pensar) es probablemente más fácil de manejar, pero tampoco está libre de problemas. La afirmación de Walter Benjamin de que traducir es cumplir con una deuda se acepta fácilmente porque traducir es una cuasinecesidad (la única precondition es el deseo de tener acceso a lo que uno no comprende, porque se desconoce el lenguaje en el que está expresado). Que en otro sentido el conocimiento histórico de la propia Antigüedad (a causa de todas las mediaciones que debe incorporar) se funda en alguna clase de deuda es otro asunto, pues la necesidad, en este caso, necesita estar previamente establecida.

Quiero formular esta dificultad de una forma provocativa y aporética: «mientras que el estar en deuda lleva fácilmente a usar y abusar de formas actualizantes y hasta alegóricas de interpretación, cualquier clase de esquema actualizante o alegórico es resistible al ser no histórico o antihistórico». Hay aquí una tensión inevitable. Están aquí en juego grandes cuestiones –¿qué es educar y qué es actuar políticamente?–. Nuestra relación con los antiguos está de alguna manera implicada en estas preguntas.

JMLL: Quisiera terminar con esta pregunta: tengo la impresión de que gracias a una serie de factores –como los adelantos científicos y tecnológicos, la evolución de las comunicaciones, el intercambio académico, el surgimiento de nuevas universidades en todo el mundo, la estabilidad relativa de Europa y Norteamérica desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y la aparición en los últimos dos siglos de estructuras académicas altamente especializadas– el clasicista goza hoy en día de un punto de vista privilegiado para el estudio de los textos antiguos. El Liddell-Scott tiene apenas 170 años de vida; hace apenas un siglo y medio que Bekker terminó de compilar las obras de Aristóteles y fijó la numeración canónica que se usa hoy en día en todo el mundo. El *Index Aristotelicus* de Bonitz tiene prácticamente la misma edad. La obra de Diels y Kranz tiene poco más de un siglo. El *Thesaurus Linguae Graecae* nació apenas en 1972. Creo que no exagero si digo que cualquier investigador contemporáneo se sentiría desarmado sin ninguna de estas herramientas, dado el caso de que tuviera que enfrentarse, como hizo Moerbeke en el siglo XIII, a manuscritos griegos en estado salvaje. Pero no solamente el clasicista contemporáneo tiene acceso a estas extraordinarias herramientas y a ediciones cuidadísimas de muchos de los textos más importantes: también puede acceder, fácilmente, a cientos, en algunos casos, miles de trabajos especializados sobre casi cualquier tema relacionado con el mundo clásico. ¿Es ingenuo pensar que a casi un siglo de la publicación del Aristóteles de Jaeger, que inauguró una nueva perspectiva en los estudios aristotélicos, poseemos hoy en día una comprensión mucho más profunda de Aristóteles de la que

tuvieron, si no los peripatéticos y los neoplatónicos, sí por lo menos la mayoría de los escolásticos y los renacentistas?

AL: No creo que se pueda hacer así la pregunta, en términos de profundidad y comprensión. Los estudios especializados, precisamente por ser especializados, no son necesariamente los más comprensivos (en el sentido de que ellos generalmente no abarcan más, e incluso a veces menos). Por otro lado, ni la especialización ni los fundamentos técnicos o tecnológicos garantizan la precisión ni el interés de las interpretaciones, es decir, la comprensión de problemas verdaderamente dignos de atención. Una parte de la tarea de los especialistas es o debería ser justamente la de identificar, dentro de la masa de trabajos publicados, a menudo por razones meramente institucionales –las necesidades de la institución y de la carrera–, aquellos que realmente cuentan. Eso no es fácil de hacer, ni en el plano individual ni en el plano de la comunidad de los investigadores. Dicho esto, hay en efecto progreso en la interpretación de los textos, como en todas las cosas: hay nuevos conocimientos que prohíben repetir lo que se decía hace cien años y hay libros que marcan un hito porque transforman fundamentalmente la perspectiva sobre un problema. Esto es raro, pero no hay que quejarse: es la lógica de toda empresa científica. De todas maneras, hay que cuidarse de generalizar: no solamente existen regresiones, no menos que progresos. Además no es fácil afirmar que se comprende mejor a Aristóteles en el presente de lo que lo comprendió, por ejemplo, un neoplatónico como Simplicio. Lo que no significa que nosotros no lo comprendamos, para usar aquí una famosa fórmula de Gadamer que generalmente no comparto, “de otro modo”.

Referencias bibliográficas

Judet de La Combe, P. (2015). *L'avenir des anciens, oser lire les Grecs et les Latins*. París: Albin Michel.