

WILLIAMS, G. D. - VOLK, K. (EDS.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2016, 304 pp., ISBN 978-0-19-999976-7.

Los trece capítulos reunidos en el presente volumen son producto de la reelaboración de los *papers* que diversos especialistas en filosofía antigua, literatura latina e historia social romana presentaron en el congreso “Latin Philosophy” (Universidad de Columbia, 2012). Como señalan los editores en la Introducción (pp. 1-9), tanto el congreso como la preparación del libro apuntaron al logro de tres objetivos: 1) entender la expansión del discurso filosófico en latín a fines de la República y a principios del Imperio como una importante manifestación de una verdadera “revolución” cultural a mayor escala; 2) examinar la filosofía romana a partir de una agenda interdisciplinaria; 3) poner el énfasis en la época imperial, en general, y en Séneca, en particular, a fin de arrojar luz sobre un área relativamente poco explorada por Griffin y Barnes en *Philosophia Togata* I y II, dos notables precursores del presente libro. El libro se divide en cuatro grandes partes (“Orientation”, pp. 13-29; “The Late Republic”, pp. 33-107; “Seneca”, pp. 111-210; “Beyond Seneca”, pp. 213-274), seguidas de un listado bibliográfico general (pp. 275-293), un Índice de pasajes (pp. 295-301), un Índice general (pp.302-304), un Índice de términos latinos y un Índice de términos griegos.

La Primera Parte incluye un solo capítulo (“Philosophy and *philosophi*: From Cicero to Apuleius”, pp. 13-29), en el que Harry Hine traza la historia del uso del préstamo griego *philosophus* desde fines de la República hasta la época de Aulo Gelio y Apuleyo en el siglo II d.C. Hine hace un repaso de la actitud tradicionalmente hostil que los romanos tuvieron hacia la filosofía, que permite explicar las connotaciones despectivas del término *philosophus* en época republicana. De acuerdo con esto, mientras que Cicerón y Séneca manifiestan sin inconvenientes su compromiso con la *philosophia* y se aplican a sí mismos el verbo *philosophari*, muestran una marcada renuencia a autodenominarse *philosophi*. Apuleyo, en cambio, es el primer escritor latino que directa y abiertamente se llama a sí mismo *philosophus*. Este cambio en el uso del término da cuenta, según Hine, no sólo de la creciente aceptación de la filosofía entre los latinos, sino también del diferente estatus de los *philosophi* en el siglo II d.C.

La Segunda Parte, que reúne un total de cuatro capítulos y que se centra en el período republicano, se abre con un trabajo a cargo de Katharina Volk (“Roman Pythagoras”, pp. 33-49), en el que la autora explora un episodio de la historia de la filosofía romana poco conocido. Así, busca indagar más allá del relato tradicional según el cual, desde el siglo II a. C. en adelante, los romanos se limitaron a recibir y a adaptar los sistemas

filosóficos griegos. Desde mucho antes, sostiene Volk, los romanos tuvieron una especial afinidad por la filosofía de Pitágoras, un movimiento intelectual que era percibido como de origen italiano y no como una importación del extranjero. Volk pone el foco no en la historia del pitagorismo como tal, sino en el papel que esta filosofía desempeñó en la construcción y comprensión que los romanos hicieron de su propia formación intelectual. En el capítulo tercero (“Philosophy is in the Streets”, pp. 50-62), James E. G. Zetzel propone reflexionar sobre lo que él denomina “un calculado malentendido”, esto es, el hecho de que, según él, Cicerón es nuestra mayor fuente para conocer la vida intelectual romana (incluyendo la filosofía) durante la República y, simultáneamente, el mayor obstáculo para obtener un retrato preciso de ella. En efecto, Cicerón no sólo exagera su propia importancia, sino que también representa una única forma –histórica, elitista y doxográfica– de escribir filosofía. Como argumenta Zetzel, existía un panorama filosófico mucho más rico en Roma, que estaba lejos de verse restringido únicamente a las *uillae* de la élite. El discurso alternativo que el autor identifica encuentra su manifestación literaria más cercana en las sátiras menipeas de Varrón, quien, no obstante su erudición, se esforzó por presentar sus ideas de una forma accesible al lector promedio. En el capítulo cuatro (“To See and to Be Seen: On Vision and Perception in Lucretius and Cicero”, pp. 63-90), Tobias Reinhardt nos ofrece un detallado análisis de los verbos de percepción *uidere* y *uideri*, tanto en *De rerum natura* de Lucrecio como en *Academica* de Cicerón, aproximándose a estas formas desde un modelo tomado de la lingüística cognitiva. Explorando las diferentes valencias de “ver” (ilusoria y verídica) que comprenden las formas *uidere/uideri* en Lucrecio y en Cicerón, Reinhardt promueve la reflexión sobre las posibilidades expresivas de la lengua latina en relación con la griega y, en última instancia, sobre la capacidad del latín en tanto medio para escribir filosofía. En el capítulo cinco (“Teaching Pericles: Cicero on the Study of Nature”, pp. 91-107), Gretchen Reydams-Schils pone en cuestión un lugar común de la crítica según el cual Cicerón, especialmente en *De finibus* 3, minimizaría la importancia de la física en comparación con la ética. A pesar de las reservas manifestadas en diversas obras respecto de recomendar una inmersión en el estudio de la física, según Reydams-Schils, Cicerón reconoce también que, bajo las circunstancias correctas, todas las ramas de la filosofía, incluyendo la física, pueden ser de provecho para el hombre de Estado y para la comunidad. Esta revalorización de la física habilita una nueva interpretación del final del libro primero del *De Officiis*, que la autora hace extensiva al tercer libro de *De finibus*.

La Tercera Parte incluye cinco capítulos sobre diversos aspectos de la obra filosófica en prosa de Séneca el Joven. Basándose en la obra de George Lakoff y Mark Johnson, en el capítulo seis (“Tyrants, Fire, and Dangerous

Things”, pp. 111-128), Andrew M. Riggsby sostiene que en el tratado *De ira* Séneca ofrece un retrato de la dinámica interna y externa de este *affectus* en términos físicos, en tanto afirma que lo que lo caracteriza es la acción del calor sobre un fluido (la sangre) en un continente (el cuerpo). De esta manera, naturaliza el fenómeno de la *ira* al otorgarle fuerza literal a una metáfora cotidiana. A su vez, según Riggsby, esta metáfora habilita una nueva vía terapéutica, en tanto forzar voluntariamente los propios rasgos para que asuman la apariencia de la calma ejercerá presión sobre la *ira* interna, no meramente ocultándola, sino suprimiéndola. En efecto, si la ira se genera “realmente” por el calor y la presión ejercida sobre un fluido contenido, se sigue que puede ser controlada a partir de una intervención a nivel físico. En el capítulo siete (“Praecept(or) and Example in Seneca”, pp. 129-156), Matthew Roller investiga el uso y revisión que Séneca hace de una práctica cultural tradicionalmente romana, el discurso ejemplar. Si bien Séneca recurre a menudo al empleo de *exempla* como modelos para las acciones del presente, en las *Epistulae* 94 y 108 somete este discurso a una crítica minuciosa, señalando las deficiencias que presenta desde una perspectiva estoica. Así, como un hecho glorioso puede haber tenido su origen en un vicio y no en una virtud, sólo puede afirmarse que un alma es virtuosa luego de varias observaciones a lo largo del tiempo, cuestión que el discurso ejemplar, al poner el foco en una hazaña particular en un momento puntual, no puede garantizar. No obstante las deficiencias señaladas, Séneca se rehúsa a abandonar el discurso ejemplar y propone someterlo a revisión para que se ajuste mejor a la ética estoica. La figura del *praeceptor* pasa a ser clave en la reformulación estoica que propone Séneca de la dinámica de la ejemplaridad en tanto guía del destinatario a través de las diversas situaciones planteadas en las *Epistulae*. En el capítulo ocho (“True Greatness of Soul in Seneca’s *De constantia sapientis*”, pp. 157-171) Yelena Baraz examina, en primer lugar, la cualidad de *magnanimitas* o *magnitudo animi*, fundamental en la conceptualización del *sapiens* en el diálogo *De constantia sapientis*. Según Baraz, en la construcción que hace Séneca, la estructura evaluativa de la jerarquía social convencional es desplazada a una jerarquía con base en la *uirtus*, que coloca al *sapiens* en la cima. Con todo, el pensamiento jerárquico termina siendo una trampa pues al ubicar a sus dos mayores *exempla*, Catón y Estilbón, en una clasificación en la que Catón ocupa una posición “más alta”, Séneca termina por desestabilizar las credenciales de Catón como *sapiens*, en tanto la posición del *sapiens* no debería admitir mensurabilidad o diferencias de grado. La figura del *sapiens* reaparece en el capítulo nueve (“Minding the Gap: Seneca, the Self, and the Sublime”, pp. 172-191), donde Gareth D. Williams sostiene que el mecanismo literario de lo sublime desempeña un papel clave en la configuración que, en su obra en prosa, hace Séneca de la consciencia

totalizante del *sapiens*. En este abordaje lo sublime es concebido no como un mero adorno o afectación estilística, sino como un estado de plenitud trascendente, que carece de oscilaciones y contradicciones internas. Se trata entonces de un elemento profundamente imbricado en la empresa filosófica de Séneca, que tiene su antecedente más inmediato en Lucrecio, y que ilustra un importante aunque poco estudiado aspecto de la conjunción entre la filosofía y las ambiciones literarias de la prosa senecana. En el capítulo diez (“The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca’s *Epistles*”, pp. 192-210) Margaret Graver reflexiona sobre lo que ella considera como una interesante reacción al epicureísmo por parte de Séneca. Aunque su compromiso con el estoicismo, tal como él lo concibe, es firme, Séneca se muestra cómodo explorando –y, ocasionalmente, respaldando– algunos aspectos del epicureísmo que por supuesto no involucran los postulados mayores de este sistema filosófico, sino ciertas observaciones empíricas sobre los fenómenos de la experiencia humana, que tanto los estoicos como los epicúreos se esfuerzan por explicar (por ejemplo, el temor a la muerte). Para Graver, la disposición senecana para admitir afirmaciones epicúreas en algunos contextos es reveladora de la naturaleza de su compromiso con el estoicismo: en la medida en que no hallamos en Séneca un claro partidismo, el encuentro con la escuela rival se convierte en ocasión no sólo de debate y refutación, sino también de enriquecimiento y creatividad filosófica.

La Parte Cuatro contiene tres capítulos que abarcan de Epicteto a Apuleyo, en los siglos I y II d.C., a Agustín, a fines del siglo IV d.C. En el capítulo once (“You’re Playing You Now: Helvidius Priscus as a Stoic Hero”, pp. 213-237), Wolfgang Mann examina la descripción que hace Epicteto de un encuentro entre el senador romano Helvidio Prisco y el emperador Vespasiano (*Discursos* 1.2.19-24). Mann relaciona esta anécdota con: 1) la tradición filosófico-literaria de conversaciones francas entre filósofos y déspotas, y 2) la tradición de narrar muertes “filosóficas”, plasmadas en los *exempla* de Catón, Séneca y Trasea Peto. Con todo, Mann sostiene que estos antecedentes son insuficientes, lo que le da pie para invocar la teoría estoica de las *personae* que presenta Epicteto para entender mejor la anécdota de Prisco. Richard Fletcher, en el capítulo doce (“Platonizing Latin: Apuleius’s *Phaedo*”, pp. 238-259), se ocupa de la traducción que hizo Apuleyo del *Fedón* de Platón. Al reflexionar sobre el papel de la traducción en la filosofía latina, consigue demostrar que si Cicerón latiniza a Platón, Apuleyo emprende una verdadera “platonización” de la lengua latina. En el capítulo que cierra el libro (“Why Ancient Skeptics Don’t Doubt the Existence of the External World: Augustine and the Beginnings of Modern Skepticism”, pp. 260-274) Katja Maria Vogt se dedica al tratado *De trinitate*, donde Agustín sostiene que la existencia de una “brecha” radical entre la

mente y el mundo puede funcionar como una forma de conexión con Dios. La propuesta de Agustín abre la posibilidad de que surja un nuevo tipo de escéptico que enfatiza la distancia entre la propia mente y todo lo que está fuera de ella. Para el escéptico moderno la idea de que tenemos un acceso privilegiado a los estados mentales es una limitación que bloquea el camino para adquirir conocimiento del mundo y no, como propone Agustín, un camino prometedor para alcanzar un mayor conocimiento.

A pesar de que los editores reconocen que el material en griego está cubierto sólo en forma limitada (Epicteto figura en el capítulo once, pero no hay trabajos que se ocupen de Musonio Rufo y Marco Aurelio), en conjunto, el presente volumen ofrece un excelente tratamiento de un tema sumamente amplio, que se destaca por la elevada calidad e interés de las contribuciones y por transmitir una idea del poderoso dinamismo que actualmente caracteriza a esta área de estudio.

SOLEDAD CORREA
Universidad de Buenos Aires-Conicet

Recibido: 12-07-2016

Aceptado: 12-07-2016