



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

Unidad Iztapalapa

**División de Ciencias Sociales y Humanidades.**

**“Filosofías de la historia, historiografía/jistoriografía e imperialismo. La historia como base de la moral y la política romanas en el pensamiento de Cicerón, Séneca el Joven y Tácito.”**

Tesis que presenta:

**Francisco Miguel Ortiz Delgado.**

Matrícula: 2163801047

para obtener el grado de:

**Doctor en Humanidades –Línea Filosofía Moral y Política.**

Directora: **Dra. María del Carmen Trueba Atienza.**

Jurados:

Dr. Jesús Rodríguez Zepeda.

Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman.

Ciudad de México, diciembre 2020.

*A Noemí P. C.*

## Índice.

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>7</b>
<b>Abreviaturas y siglas.....</b>	<b>11</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>15</b>
<b>Capítulo 1. Concepciones de “historia” y de “filosofía de la historia”.....</b>	<b>19</b>
1.0 Introducción capitular.....	19
1.1 ¿Qué es la historia?.....	22
1.2 Las interpretaciones y narraciones sobre la historia.....	36
1.3 Propuesta de cuatro tipos de “filosofías de la historia”.....	60
1.4 ¿Qué tipo de “filosofías de la historia” practicaron G. Vico, F. Hegel y M. Voltaire?...64	
1.5 Pormenores de la reflexión filosófica sobre lo jistórico, sobre la representación de lo histórico y sobre lo propiamente histórico. ....	76
<b>Capítulo 2. Cicerón parte I: política y moral.....</b>	<b>89</b>
2.0 Introducción capitular.....	89
2.1 El concepto de “imperialismo”: el contexto histórico del expansionismo real. ....	93
2.2 La historia como hito-historia. ....	106
2.3 La Trans-Hito-Historia ciceroniana y la <i>virtus</i> como su <i>telos</i> . ....	124
2.4 La “conservación del Estado” como objetivo principal del <i>telos</i> de la Trans-Hito-Historia; los casos de la defensa templada de la patria de L. Junio Bruto, de T. Manlio Torcuato, de Claudio Marcelo, <i>et al.</i> .....	137
2.5 Tipos de hechos del pasado humano. ....	151
2.6 <i>Civilis prudentia, sapientia, philosophia</i> .....	163
2.7 Una idea de progreso en la Antigüedad.....	170
Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 2. ....	176
<b>Capítulo 3. Cicerón parte II: narración sobre la historia e imperialismo. 181</b>	<b>181</b>
3.0 Introducción capitular.....	181
3.1 Descripción, contenido y utilidad de las narraciones sobre la historia; <i>historia magistra vitae</i> . ....	185
3.2 Imparcialidad, veracidad y partidismo en las narración-historias/narración-jistorías ciceronianas. ....	206
3.3 Explicación-justificación del imperialismo romano por medio del uso de la Trans-Hito-Historia. ....	216

3.4 El imperialismo virtuoso y el sacrificio de la vida.....	234
3.5 La guerra y la paz romanas. El caso de Numa Pompilio.....	245
3.6 Epílogo: el final del cosmos o <i>ekpýrosis</i> o destrucción de “todo”; los casos de las destrucciones de Cartago y de Corinto.....	258
Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 3.....	268
<b>Capítulo 4. Séneca parte I: sabios-virtuosos y omni-historia.....</b>	<b>273</b>
4.0 Introducción capitular.....	273
4.1 Los sabios-virtuosos.....	276
4.2 La historia que mejor moraliza es la hito-historia.....	295
4.3 Catón de Útica, el más ejemplar sabio pro-absoluto clío-simbólico.....	302
4.4 Una historiografía moralizante.....	310
4.5 La hito-historia ejemplar de las mujeres en la historiografía senecana; los casos de Lucrecia, de Clelia, <i>et al.</i> .....	326
4.6 La historia y la para-historia como una unidad u omni-historia.....	331
Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 4.....	355
<b>Capítulo 5. Séneca parte II: Cosmos e imperialismo.....</b>	<b>361</b>
5.0 Introducción capitular.....	361
5.1 La Trans-Omni-Historia en el pensamiento integrador humano/no-humano senecano.....	363
5.2 Las indefectibles capacidades para la <i>virtus</i> y para el vicio.....	387
5.3 Características de, y formas de <i>nocere a</i> , la Cosmópolis.....	394
5.4 Corroboraciones hito-históricas del Orden de la Cosmópolis; los casos de Calígula, de Apicio, de Claudio Marcelo, <i>et al.</i> .....	398
5.5 Patriotismo e imperialismo éticos.....	404
5.6 El imperialismo romano virtuoso en concordancia con el Cosmos (y los poderes de conquista de la China Zhou, de Persia y del Imperio Sasánida, como concordantes con el Cosmos).....	420
5.7 Reflexiones prácticas sobre la guerra.....	430
Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 5.....	448
<b>Capítulo 6. Tácito: azar, pragmatismo y guerra.....</b>	<b>453</b>
6.0 Introducción capitular.....	453
6.1 Tácito cultivador de la jistoría y escritor de jistoriografía.....	454
6.2 <i>Res magnae, res leves</i> .....	460
6.3 Una jistoriografía sin filosofía de la Trans-Historia.....	468
6.4 La anti-Trans-Historia en Tácito; el <i>fatum</i> como <i>fors</i> y los casos de Quintilio Varo, de Germánico Julio César, del emperador Claudio, <i>et al.</i> .....	475

6.5 La moral y el imperialismo. ....	493
6.6 Comparaciones interculturales político-morales (entre egipcios-macedonios-seleúcidas-partos y romanos). ....	515
Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 6. ....	523
<b>Conclusiones generales. ....</b>	<b>529</b>
<b>Bibliografía y referencias citadas. ....</b>	<b>547</b>
Fuentes primarias; ediciones y traducciones de las obras antiguas latinas y griegas .....	547
Fuentes secundarias; bibliografía, hemerografía y referencias modernas .....	554
<b>Índice de tablas y anexos. ....</b>	<b>603</b>



## Agradecimientos.

Para poder haber realizado la presente tesis intervinieron muchísimas personas e instituciones. Quiero expresar mi más profundo y sincero agradecimiento a todas ellas. Agradezco a mi país, México, por haber brindado todas las bases educativas e institucionales para estudiar tan apasionantes temas, según expongo a continuación.

Agradezco a la maestra de historia de mi primaria en Pátzcuaro (Michoacán), “Srita. Ortiz”,<sup>1</sup> por haberme inculcado un deseo por conocer el pasado humano, en especial la del imponente Imperio Purépecha, lo cual me llevaría finalmente a interesarme, de adulto, por el escabroso tema de la conquista de unos pueblos por otros. Estoy agradecido a las bibliotecas públicas mexicanas, en especial a la de Ciudad Valles (mi ciudad natal en San Luis Potosí), las cuales durante mi adolescencia me brindaron el espacio y la tranquilidad para incrementar mi cultura. Agradezco al eminente historiador David Wright-Carr quien, en mi bachillerato en San Miguel de Allende, me enseñó a seguir los más altos estándares de rigurosidad y veracidad en las investigaciones de ciencias sociales y humanas. Gracias al estado de Tamaulipas por haberme permitido terminar el bachillerato en una de sus instituciones públicas. Ya en mi educación formalmente humanista, agradezco a la Universidad de Guanajuato, por mis primeros pasos serios en torno a las humanidades. En tal institución, por azar, volví a tener la guía del Dr. Wriqth. Y en ella me fue permitido tomar cursos extracurriculares con el recientemente fallecido erudito Dr. Álvaro Matute; gracias al Dr. Javier Corona por su apoyo institucional. Aún más agradecimiento tiene de mi parte la Universidad Nacional Autónoma de México donde conocí magníficos profesores; sin el conocimiento que ahí me transmitieron el Dr. Ricardo Salles de Almeida –sobre filosofía estoica–, el Dr. Luis Muñoz Oliveira –sobre ética–, el Dr. Mauricio Pilatowsky –sobre historia mundial y análisis de los discursos “historiográficos”–, la Dra. Elsa Cross Anzaldúa –sobre el mundo antiguo griego y oriental–, el Dr. José Molina Ayala –sobre el pensamiento helenista– y el Dr. Ricardo Martínez Lacy –

---

<sup>1</sup> Lamentablemente no recuerdo su nombre de pila, y no me fue posible averiguarlo.

sobre historia Antigua–, no hubiera podido continuar con un doctorado en Humanidades como el que he realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa (UAM-I).

En un plano más personal, quisiera agradecer primeramente a mi esposa, Noemí Pérez Cabrera, por *su amor, su apoyo y su comprensión* en todos estos años de investigación. De ella he aprendido demasiado, lo cual me ha ayudado en el plano académico, pero sobre todo en el vivencial y cotidiano. Ella ha moderado mis radicalizaciones tanto intelectuales como existenciales; sin su compañía y sin su cariño los extremos me hubieran devorado –no habrá suficiente espacio aquí para agradecerle completamente. Asimismo, debo toda mi gratitud a mi querida madre, Gricelda Delgado Lucero, quien, a base de enormes trabajos, fue artífice material de mi educación. Mi mamá hizo posible que tuviera a la mano excelentes libros (siempre recordaré con cariño a aquellos primeros libros que leí en mi vida, en Zirahuén, cuyos mapas de distintas partes del mundo despertaron mi imaginación y curiosidad); ella trabajó incesantemente desde que tengo uso de razón y nunca cesó, ni cesa, de ayudarme; gracias a ella mis primeros años fueron un venturoso periplo o unas constantes migraciones. Agradezco a mi abuelo materno, Ignacio Delgado, quien indirectamente –cuando nací, él ya no estaba–, a través de mi madre y de mi abuela, me despertó un fuerte interés por la historia mundial. A mi abuela materna, Conchita Lucero, por transmitirme ese espíritu mordaz que muchas veces me invade al leer. A mi tía, Nazaria Delgado, por siempre haberme instado a seguir estudiando, así como a mi tío Urbano Delgado. Gracias a mi padre, Francisco Ortiz, y a mis tías (Rosario, Socorro, Lucrecia) y tíos paternos (Antonio, Armando) de San Felipe (pueblito cuasi-olvidado, a excepción de sus Torres Mochas, de Guanajuato que también fue y es mi hogar), por su apoyo incondicional hacia mi carrera. Inmensas gracias quiero dar por igual a mi familia política: a Margarita Cabrera, por su infinita comprensión e inmensa paciencia (para conmigo y para con todo el mundo, es un encanto de persona); a José Pérez, por aceptarme en su familia y por su gran generosidad; a mis dos cuñados (Francisco y Antonio), por su muy grata compañía.

Mi inmenso agradecimiento lo doy también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), por otorgarme la beca doctoral sin la cual simplemente no se hubiese podido seguir adelante. Agradezco a la Universidad Autónoma de Campeche, a la Universidad de Guanajuato, a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a la Università degli Studi di Palermo, al municipio de Isquia (Italia), por brindarme sus espacios y sus tiempos para presentar avances y esbozos de mi investigación doctoral. Asimismo, aprecio que la Universidade Estadual de Campinas (Brasil) y la Universidad Industrial de Santander (Colombia) se hayan interesado en mi investigación y que hayan publicado, cada una, un artículo indirectamente

derivado de la presente tesis. Gracias al Mtro. Daniel Sefami Paz por iniciarme en el estudio del latín y por su gran camaradería durante sus clases. Agradezco al personal de la biblioteca Samuel Ramos de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), al de la biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas, al de la biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas y al de la biblioteca general de la UAM-I, por su amabilidad y accesibilidad. Gracias a los profesores de la UAM-I que en los Seminarios de Exposición de Avances me han otorgado unos sesudos, críticos, amigables y encomiables comentarios, en específico a la Dra. Dulce María Granja, al Dr. Francisco Piñón Gaytán, al Dr. Gustavo Leyva y al Dr. Enrique Dussel.

Agradezco de manera infinita a mi asesora de tesis la Doctora Carmen Trueba Atienza quien ha sido grandemente paciente y abierta hacia mis ideas y pensamientos; gracias por haber confiado en mi proyecto y en mí; gracias por haberme integrado en su Seminario de Retórica y Argumentación que me permitió conocer mejor a investigadores como la sapientísima Dra. Carmen Rovira y el erudito Dr. André Laks. La guía de Carmen Trueba ha sido y es invaluable. Agradezco al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda por también haber creído en mi proyecto. Mis agradecimientos también están con el Dr. Álvaro Fernández Fernández quien, por mera amabilidad, me ha dado sabios consejos para mi tesis en materia filológica, área en la que en lo absoluto soy conocedor, y me ha compartido múltiples textos. Gracias a todo el personal administrativo de la UAM-I. Sin todas esas personas trabajadoras, administradores y/o profesores, que laboran en bibliotecas e instituciones educativas, una tarea como la que nos imponemos los humanistas nunca se podrá llevar a cabo.

En fin, aunque sea un lugar común tengo que reafirmar que, sin los pensadores e investigadores del pasado reciente y del pasado lejano, la presente investigación hubiera sido imposible. Gracias por igual a todos ellos.



## Abreviaturas y siglas.

### 1. Abreviaturas y siglas de los textos antiguos.

Las abreviaturas de los textos grecorromanos que utilizo son las sancionadas por el *Oxford Classical Dictionary*,<sup>2</sup> a excepción de las de *De brevitae vitae* y *De vita beata*, las cuales son tomadas del *A New Latin Dictionary*<sup>3</sup> (debido a que en el *Oxford Classical Dictionary* no se incluyen).

Abreviatura.	Significado.
<i>Agr.</i>	<i>De vita et moribus Iulii Agricola</i> / <i>Agrícola</i> , de Cornelio Tácito.
<i>Ann.</i>	<i>Annales/ Anaes</i> , de Cornelio Tácito.
<i>Brev. Vit.</i>	<i>De brevitae vitae/ Sobre la brevedad de la vida</i> , de Lucio Anneo Séneca “el Joven”.
<i>Constant.</i>	<i>De constantia sapientis/ Sobre la firmeza del sabio</i> , de Lucio Anneo Séneca.
<i>De or.</i>	<i>De oratore ad Quintum fratrem (Rhetoricā)/ Sobre el orador</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus de oratoribus/ Diálogo sobre los oradores</i> , de Cornelio Tácito.
<i>Diog. Laert.</i>	Diogenēs Laertios/ Diógenes Laercio.
<i>Div.</i>	<i>De divinatione/ Sobre la adivinación</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Ep.</i>	<i>Ad Lucilium epistulae morales/ Epístolas morales a Lucilio</i> , de Lucio Anneo Séneca.
<i>Epict. Diss.</i>	<i>Διατριβαί/ Disertaciones por Arriano</i> , de Epicteto.
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ἠθικὰ Νικομάχεια/ Ética Nicomáquea</i> , de Aristóteles.
<i>Fat.</i>	<i>De fato/ Sobre el destino</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Fin.</i>	<i>De finibus bonorum et malorum/ Del supremo bien y del supremo mal</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Germ.</i>	<i>De Germania/ Germania</i> , de Cornelio Tácito.
<i>Heród.</i>	Heródoto.
<i>Hist.</i>	<i>Historiae/ Historias</i> , de Cornelio Tácito.

<sup>2</sup> Oxford, OUP, 2012, disp.: <https://oxfordre.com/classics/page/abbreviation-list/>, cons. octubre 2016.

<sup>3</sup> Lewis, Charlton T./ Short, Charles, *A New Latin Dictionary*, Nueva York, Harper & Brothers Publishers, 1891, p. X, disp.: <https://archive.org/details/LewisAndShortANewLatinDictionary/mode/2up>, cons. noviembre 2016.

<i>Metaph.</i>	<i>Τὰ μετὰ τὰ φυσικά/ Metafísica</i> , de Aristóteles.
<i>Mur.</i>	<i>Murena</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Nat.</i>	<i>Sobre la naturaleza de los dioses</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Off.</i>	<i>De officiis ad Marcum filium/ Acerca de los deberes</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Panath.</i>	<i>Παναθηναϊκός/ Panatenaico</i> , de Isócrates.
<i>Phd.</i>	<i>Φαίδων/ Fedón</i> , de Platón.
<i>Pol.</i>	<i>Πολιτεία/ Política</i> , de Aristóteles.
<i>Prov.</i>	<i>De Providentia/ Sobre la Providencia</i> , de Lucio Anneo Séneca.
<i>QNat.</i>	<i>Quaestiones naturales/ Cuestiones naturales</i> , de Lucio Anneo Séneca.
<i>Rab. Post.</i>	<i>Pro Rabirio Postumo/ En defensa de Gayo Rabirio</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Rep.</i>	<i>De re publica/ De la república</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Resp.</i>	<i>Πολιτεία/ La república</i> , de Platón.
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> .
<i>Tranq.</i>	<i>De tranquillitate animi/ Sobre la tranquilidad del espíritu</i> , de Lucio Anneo Séneca.
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes/ Disputas tusculanas</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Verr.</i>	<i>Verrinas</i> , de Marco Tulio Cicerón.
<i>Vit. Beat.</i>	<i>De vita beata/ Sobre la vida feliz</i> , de Lucio Anneo Séneca.

## 2. Abreviaturas de publicaciones académicas periódicas.

<i>AC</i>	<i>L'Antiquité Classique.</i>
<i>AHSS</i>	<i>Annales. Histoire, Sciences Sociales.</i>
<i>AJP</i>	<i>The American Journal of Philology.</i>
<i>ARP</i>	<i>Accordia Research Papers.</i>
<i>BICS</i>	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies.</i>
<i>BJHP</i>	<i>British Journal for the History of Philosophy.</i>
<i>CAL</i>	<i>Critical Analysis of Law.</i>
<i>CJQH</i>	<i>Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution.</i>
<i>ClasQ</i>	<i>Classical Quarterly.</i>
<i>CRHF</i>	<i>Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía.</i>
<i>DHA</i>	<i>Dialogues d'Histoire Ancienne.</i>
<i>DRA</i>	<i>De Rebus Antiquis.</i>
<i>DRIF</i>	<i>Daimon. Revista Internacional de Filosofía.</i>
<i>EAC</i>	<i>Entretiens sur l'Antiquité Classique.</i>
<i>EJST</i>	<i>European Journal of Social Theory.</i>
<i>HG</i>	<i>Historia y Grafía.</i>
<i>HH</i>	<i>História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography.</i>

<i>HPT</i>	<i>History of Political Thought.</i>
<i>HSCP</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i>
<i>HTSPH</i>	<i>History and Theory. Studies in the Philosophy of History.</i>
<i>JAP</i>	<i>Journal of Ancient Philosophy.</i>
<i>JHI</i>	<i>Journal of the History of Ideas.</i>
<i>JPH</i>	<i>Journal of the Philosophy of History.</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies.</i>
<i>KCOGR</i>	<i>Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques.</i>
<i>LH</i>	<i>Letras Históricas.</i>
<i>Mph</i>	<i>Metaphilosophy.</i>
<i>NT</i>	<i>Nova Tellus. Revista Semestral del Centro de Estudios Clásicos.</i>
<i>OSAP</i>	<i>Oxford Studies in Ancient Philosophy.</i>
<i>PA</i>	<i>Politica Antica. Rivista di Prassi e Cultura Politica nel Mondo Greco e Romano.</i>
<i>PACEH</i>	<i>Pasado Abierto. Centro de Estudios Históricos.</i>
<i>PF</i>	<i>Praxis Filosófica.</i>
<i>PJAP</i>	<i>Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy.</i>
<i>PP</i>	<i>Past &amp; Present.</i>
<i>PRSC</i>	<i>Prometheus. Rivista di Studi Classici.</i>
<i>PS</i>	<i>Political Studies.</i>
<i>RETHH</i>	<i>Revista Expedições. Teoria da História e Historiografia.</i>
<i>RH</i>	<i>Revue Historique</i>
<i>SCHEC</i>	<i>Siècles. Cahiers du Centre d'Histoire "Espaces et Cultures".</i>
<i>SHHA</i>	<i>Studia Historica. Historia Antigua.</i>
<i>TRF</i>	<i>Tópicos. Revista de Filosofía.</i>
<i>VL</i>	<i>Vita Latina.</i>

### 3. Otras abreviaturas y siglas.

Abreviatura.	Significado
a.e.c.	antes de la era común (correspondiente a "a.C.").
aprox.	aproximadamente.
AUP	Amsterdam University Press.
<i>cf.</i>	<i>confer/ compare.</i>
cfr.	confróntese.
CIP	Clarendon Press.
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
cons.	consultado.
coord.	coordinadora/coordinador.
coords.	coordinadores/coordinadoras.
CUP	Cambridge University Press.
disp:	disponible en:

e.c.	era común (correspondiente a “d.C.”).
ed.	editora o editor.
eds.	editoras y/o editores.
ÉS	Éditions du Seuil.
EUP	Edinburgh University Press.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
frag.	fragmento.
HUP	Harvard University Press.
n.	número.
óp. cit.	ópere citato.
OUP	Oxford University Press.
p.	página.
pp.	páginas.
PEUB	Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
PUP	Princeton University Press.
RAE	Real Academia Española de la Lengua.
s.	siglo.
trad.	traductora o traductor.
trads.	traductoras y/o traductores.
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana.
UCHP	University of Chicago Press.
UCP	University of California Press.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.
UOP	University of Ottawa Press.
v.	volumen.
YUP	Yale University Press

**Nota.**

*Cabe aclarar que en general yo no proporcionaré traducción o versión propia alguna de los textos de Cicerón, Séneca el Joven, Tácito, ni de los de ningún otro autor antiguo (sólo en contadas ocasiones lo hago, de lo que se hará puntual mención), esto con el propósito de que no se estime que, al otorgar mi versión de un texto antiguo, se está obedeciendo a una agenda específica y parcial o que estoy otorgando una traducción sesgada hacia mis intereses. Utilizo en la presente tesis traducciones que son conocidas y reconocidas por su carácter crítico.*

## Introducción.

### Objetivos de la tesis.

El análisis llevado a cabo es integral y posee los siguientes dos objetivos básicos:

- I) *El descifrar la noción o descripción de “historia” y/o de los hechos humanos pretéritos en general, y*
- II) *el descifrar la perspectiva sobre el imperialismo y el expansionismo militar a través de la historia,*

*en tres autores latinos, a saber, Marco Tulio Cicerón, Lucio Anneo Séneca y Cornelio Tácito.*

A partir de los dos objetivos iniciales, desarrollo cinco puntos. Para cada uno de los tres autores busco:

- III) Establecer cuál es el sentido, el orden y la estructura que, si es el caso, son asignados a la “historia” en su devenir, es decir, asignados a los hechos humanos del pasado (averiguar si hay una “filosofía especulativa de la historia” en los autores).
- IV) Establecer cuál es la metodología que es estimada correcta para la investigación sobre los hechos del pasado humano (averiguar qué “proto-filosofía crítica de la historia” desarrollaron los autores).
- V) Establecer y ejemplificar cuál es el papel asignado a la moral en el imperialismo y el expansionismo “históricos-reales”.
- VI) Establecer y ejemplificar cuál es el papel asignado a los hechos de la “historia” en el desarrollo filosófico de la moral (averiguar cuál es la dialéctica entre la filosofía moral y la “filosofía especulativa de la historia”, si la hay, de los autores).

VII) Establecer y ejemplificar cuál es la justificación moral otorgada al imperialismo y a la guerra “históricos-reales”.

*El leitmotiv de la tesis consiste en la dilucidación sobre la reflexión que llevó a cabo cada uno de los tres autores latinos sobre los hechos de la “historia”, esto es, sobre los hechos humanos pasados en-sí. Particularmente, he estudiado y descrito lo que cada uno de los tres latinos considera y describe como hecho virtuoso, hecho vicioso, hecho memorable, hecho glorioso y/o hecho intrascendente o insignificante, dentro de su particular historiografía.*

En esta tesis he desarrollado una visión propia sobre tres pensadores romanos, en sentido amplio. Mi visión sobre los antiguos latinos analizados se originó primordialmente mediante *un análisis en torno a diversos estudios sobre “teorías de la historia”, “teorías de la historiografía” y “filosofías de la historia”, que han aparecido a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, y que han aparecido tanto en el pensamiento continental europeo, como en el anglosajón y/o en el ibero-american.*

Tal visión la fui desarrollando a través de la aplicación combinada, *a las obras de los tres autores antiguos*, de las diversas teorías metodológicas y filosofías analizadas. Por ende, al abarcar e implementar las propuestas de diversas escuelas y geografías del pensamiento, he sido consecuente con un tajante rechazo a la idea de que “Everybody should be grounded in the Classics, but it is fine for Classicists to be ignorant of everything else.”<sup>4</sup>

### **Planteamientos propositivos (posibles contribuciones originales).**

La investigación no se circunscribió a los siete objetivos descritos en el apartado anterior (objetivos que giran en torno a tópicos muy conocidos y estudiados a lo largo de cientos de años), sino que *plantea varias nuevas proposiciones, las cuales son materializadas en contribuciones originales a partir de una nueva terminología que propongo en el capítulo primero.*

Estoy consciente que algunas de mis proposiciones, expuestas a lo largo de todo el presente texto, podrán ser consideradas, *por algunos especialistas*, como demasiado

---

<sup>4</sup> Terrenato, N., “The Deceptive Archetype”, óp. cit., p. 61. Además, continúa Terrenato (ídem, p. 62), lamentablemente “the vast majority of practitioners hardly ever ventures outside the boundaries of Classics, happy with empirical and substantive conclusions, or at best with ad hoc theories to explain a single event or trend.”

“propositivas” o como plenamente inviables y/o llenas de “anacronismos”. Pero, para lidiar con las posibles consideraciones anteriores y como muchos de los problemas académicos no han sido mas que problemas de terminología y semántica, precisamente estableceré y propondré una propia nueva terminología estricta a seguir en mi trabajo (en el capítulo 1) basada y/o inspirada, por supuesto, en investigaciones y reflexiones previas de múltiples autores.

Luego, procederé a defender mis planteamientos propositivos (capítulos 2-6) y será el lector, claro, quien juzgará si realicé o no una buena defensa de tales planteamientos, y si son o no correctos.

Los planteamientos propositivos que defenderé son los siguientes:

Proposición A: *Cicerón desarrolla una “filosofía especulativa de la historia”, del tipo que habré de llamar filosofía de la Trans-Hito-Historia.*<sup>5</sup>

Proposición B: *Séneca desarrolla una “filosofía especulativa de la historia”, del tipo que habré de llamar filosofía de la Trans-Omni-Historia.*<sup>6</sup>

Proposición C: *Tácito sigue a una visión filosófica de la historia que habré de llamar filosofía de la anti-Trans-Historia, en tanto que considera que el devenir histórico está dominado por el azar.*<sup>7</sup>

Proposición D: *Cicerón, Séneca y Tácito, salvando las diferencias, establecen e identifican la existencia en la historia de un “imperialismo virtuoso” y/o práctica virtuosa de la guerra, esto es, un imperialismo que ha seguido y que sigue a una moral particular.*

### **Arquitectónica.**

La tesis está estructurada en seis capítulos. El Primero de ellos es solo sobre terminología pues se encuentra dedicado a definir, establecer y proponer los términos que emplearé en la tesis. Los capítulos Segundo y Tercero están dedicados al político, jurista y filósofo, Marco Tulio

<sup>5</sup> Proposición que, subrayo, puede ser considerada inviable debido a que algunos expertos consideran que no existe propiamente una “filosofía especulativa de la historia” sino hasta la modernidad (hasta el siglo XVII o XVIII). *La presente tesis argumentará reiteradamente contra esta perspectiva.*

<sup>6</sup> Decimos lo mismo que de la Proposición A.

<sup>7</sup> Proposición que puede ser considerada inviable debido a que algunos expertos no considerarían acertado que en el pensamiento de Tácito el azar domine a la historia.

Cicerón. Los capítulos Cuarto y Quinto están dedicados al filósofo, político y pensador Lucio Anneo Séneca. El capítulo Sexto está dedicado al historiador Cornelio Tácito.

Cada uno de los seis capítulos cuenta con una breve introducción descriptiva y está dividido a su vez en subcapítulos (entre cinco y siete subcapítulos por cada capítulo). Tras el último capítulo entrego un somero apartado de conclusiones generales. Es indispensable remarcar que el contenido del presente texto ha sido pensado siempre con el propósito *final* de sustentar, o invalidar, los siete objetivos establecidos (I-VII) y las cuatro proposiciones propositivas (A, B, C y D).

## Capítulo 1. Concepciones de “historia” y de “filosofía de la historia”.

Detrás de las designaciones están los conceptos, o como dice el filósofo "a las significaciones les brotan palabras; lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se les provea de significaciones". La indistinción terminológica es semillera de monstruos. Pero, por lo visto, nadie quiere advertir la angustiosa necesidad en que se está de fijar de una buena vez por todas las debidas precisiones.

Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*.

Una buena definición debe de ser concisa, es decir, exponer el concepto que se trata de definir con toda precisión y de un modo completo, en el menor número de palabras. La definición describe el significado de una determinada palabra, usada para designar un determinado fenómeno.

Johan Huizinga, *El concepto de la historia*.

Además, es ingenuo pensar que la concepción de la historia es igual a la definición de las palabras relacionadas con ella.

Ricardo Martínez Lacy, *Historiadores e historiografía de la Antigüedad Clásica*.

The philosophy of history is undergoing something of a revival. Much has happened since its heyday in the 1960s when methodological discussions concerning the structure of explanation in history and the natural sciences were central to the philosophical agenda.

Giuseppina D’Oro y James Connelly, “Collingwood, Scientism and Historicism”.

### 1.0 Introducción capitular.

El objetivo del presente capítulo es exponer, explicar y justificar el aparato terminológico que se empleará en los subsiguientes capítulos. Lo anterior, aparte de ser un un importante paso metodológico en cualquier investigación académica, se realizará con el concreto propósito de aminorar los equívocos ante la polisemia del término “historia”. Así, el propósito del capítulo

es otorgar una nueva terminología para ciertos conceptos ya existentes y con ello tratar de evitar confusiones innecesarias.

Sin embargo, el fin que se persigue también será, con esta terminología que propondré, enriquecer la discusión en referencia a las “filosofías de la historia” y a la “historiografía”, al designar términos específicos para conceptos específicos vinculados con las ideas y acepciones de “historia”, como lo son “historia mundial”, “Big History”, “ciencia histórica”, etc. En las siguientes líneas se encontrarán pues las definiciones que permitirán comprender lo que denominaré como “filosofía de la Trans-Historia” de Cicerón y de Séneca y lo que identificaré como la tendencia a una “filosofía de la anti-Trans-Historia”<sup>1</sup> en Tácito. En los capítulos posteriores al primer capítulo, la terminología que aquí propongo será, espero, muy útil para esclarecer y diferenciar con claridad, por ejemplo, a la a) “especulación filosófica en torno a la ‘historia’”, de b) “la especulación filosófica en torno a la disciplina que investiga la ‘historia’”, de c) “la narración que reconstruye la ‘historia’”, de d) “el texto escrito que narra la ‘historia’”, etc. Es decir, la terminología propuesta dejará ver que, entre otras cuestiones, a) y b) son dos tipos de filosofía muy diferentes, y dejará reconocer que existe una especulación filosófica consolidada sobre las repercusiones morales, políticas, sociales, etc., de c) y d), que es diferente a la especulación a) o b). Todo esto siendo muy necesario en un trabajo que también abordará un tema que intrínsecamente pertenece al llamado “cambio histórico”, el imperialismo.

El capítulo presente explica entonces la terminología a utilizar en términos generales, en un orden que explico a continuación. Primero, otorgo mi definición particular de historia basándome en un sentido amplio y comúnmente usado del vocablo “historia”. Segundo (en 1.1.1), defino un tipo muy específico de investigación de los hechos del pasado humano, esto recurriendo al análisis de los sentidos del vocablo del griego antiguo *ἱστορία*, *historía*, en específico a los sentidos en que se encuentra en las obras de Heródoto y de Platón. Tercero (también en 1.1.1), defino dos tipos concretos de narraciones sobre los hechos del pasado humano, y un tipo de narración escrita sobre los mismos hechos, igualmente basándome en el uso de *ἱστορία*, *historía*, de Heródoto y otros autores. Cuarto, a partir del uso de *ἱστορία*, *historía*, por parte de Platón propongo un concepto que abarca sólo a los hechos del pasado no-humano y otro concepto que refiera a un tipo particular de investigación sobre estos hechos. Quinto (en 1.2.1), reflexionando sobre las observaciones de Reinhart Koselleck en torno al devenir del término “historia” en alemán, propongo un concepto que implica una concepción metafísica de

---

<sup>1</sup> Filosofía de la Trans-Historia y filosofía de la anti-Trans-Historia son definidas más adelante en el apartado 1.3.

los hechos del pasado humano. Sexto (también en 1.2.1), reflexionando sobre las definiciones de Johan Huizinga y de otros autores en torno a la disciplina que estudia los hechos del pasado humano, propongo un término y una definición concretos para tal disciplina. Séptimo (en 1.2.2), reflexionando sobre las observaciones de Huizinga en torno a la definición de “historia”, propongo dos particulares concepciones de la escritura sobre los hechos del pasado humano. Octavo, reflexionando en torno a las acepciones comunes de “historiar”, sancionadas por la Academia Española de la Lengua, proveo de una definición particular de “historiar” y de “historiador”. Noveno (en 1.2.3), a partir de las observaciones de investigadores como Pierre Vilar, propongo otros tres conceptos que referirán a tres tipos concretos de interpretar a la historia, y propongo un concepto para referir a personas, objetos o lugares, con una importancia de índole “histórica”. Décimo (en 1.2.4), a partir de las definiciones de “historiografía” otorgadas por la Academia Española de la Lengua, propongo una definición propia de historiografía y propongo dos conceptos más vinculados a ésta (“jistoriografía” y “disciplina-jistoriografía”).

Una vez realizado lo anterior, proveo de una subsección (1.2.5) para ejemplificar la terminología establecida, la cual se utilizará con rigor para evitar equívocos y ambigüedades. Luego, procedo con el estudio y la definición de lo que es la “filosofía de la historia”. Estableceré cuatro tipos de “filosofías de la historia” bien diferenciadas entre sí (en 1.3). El nombramiento y definición de cada una de las cuatro me permitirá explicar con mayor claridad en qué consisten las “filosofías de la historia” que cada uno de los tres autores de la Antigüedad desarrolló y/o siguió. Una vez nombradas y definidas aquellas cuatro, las ejemplificaré (1.4) con un muy somero análisis, que se llevará a cabo en orden cronológico, sobre el pensamiento de: Giambattista Vico (1668-1744), Marie Arouet Voltaire (1694-1778) y Friedrich Hegel (1770-1831). Después (1.4.1), argumentaré la pertinencia de mi división cuatripartita contraponiéndola con los análisis y las definiciones sobre la “filosofía de la historia” elaborados en el siglo XX por: Antonio Caso (1883-1946), Benedetto Croce (1866-1955), Karl Löwith (1897-1973), Karl Jaspers (1883-1969), William Henry Walsh (1913-1986), Christopher Dawson (1889-1970) y Jorge J. E. Gracia (1942-). Posteriormente (en 1.5.1) explicaré que una de las cuatro “filosofías de la historia” propuesta, la que puede entenderse como una filosofía anti-metafísica sobre los hechos del pasado humano no se ha reconocido como subárea específica de la filosofía, y que sin embargo existe teniendo una gran eclosión durante los últimos dos siglos, pues la han practicado filósofos como Karl Popper o Emile Cioran. Por último, en la subsección final (1.5.2), principalmente mediante el análisis de la división de la filosofía realizado por Aristóteles y por los estoicos, expongo la vinculación y la imbricación

de cada una de las cuatro “filosofías de la historia” con otras (sub-)áreas reconocidas de la filosofía, para con ello comprender mejor sus respectivas naturalezas.

## 1.1 ¿Qué es la historia?

El vocablo castellano “historia”, y su equivalente en muchas otras lenguas, posee una multiplicidad de significados, sentidos y/o usos que, aunque tienen en común una alusión al pasado, difieren entre sí grandemente. La polisemia del término<sup>2</sup> ha complicado grandemente las discusiones académicas, ha oscurecido con pertinacia el abordaje de temas que van desde la metodología de la disciplina “histórica” hasta las “filosofías de la historia”.

Para establecer la terminología que usaré en el presente texto, fue necesario un breve recuento geneológico del término “historia”. Recurrí a la etimología, a los usos recogidos en diccionarios, y al significado y uso que reconocidos pensadores contemporáneos le han dado al vocablo “historia”, para así establecer y distinguir distintos conceptos, dándoles diferentes vocablos a las distintas acepciones de “historia” y a sus términos vinculados como “historiografía”, “historia natural”, “Gran Historia”, etc.

Paso pues a definir lo que entenderé por *historia*, a saber, será *el conjunto de los hechos pretéritos realizado por el ser humano*. Esta definición/concepción de lo que es historia que propongo no es nueva, concuerda con las siguientes definiciones y/o descripciones de conocidos pensadores: la “historia” “is concerned with every activity of man” dice George M. Trevelyan;<sup>3</sup> “History... refers to past collective experience”, afirma G. J. Renier,<sup>4</sup> entendiendo aquí que la “experiencia” proviene de todo lo percibido por el ser humano (y el percibir no es sino otro hecho o acto humano); “the essence of history consists in the very fact of happening”, asegura Friedrich Ratzel;<sup>5</sup> “historia” da “a entender la suma de lo que ha acontecido en el decurso del tiempo”, asevera Johann G. Droysen;<sup>6</sup> “Cada hombre, cada individuo, con su

---

<sup>2</sup> Es completamente certera la siguiente observación de James Harvey Robinson: ““History” is so vague a term at best, and has during the past twenty-five hundred years undergone such considerable changes in character [...], that it is well for one to review its somewhat startling vicisitudes”: *The New History*, Nueva York, The MacMillan Company, 1912, p. 26.

<sup>3</sup> Citado en: Carneiro, R. L., *The Muse of History...*, Nueva York, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 14.

<sup>4</sup> Citado en: Carneiro, R. L., *The Muse of History...*, óp. cit., p. 14.

<sup>5</sup> Citado en: Carneiro, R. L., *The Muse of History...*, óp. cit., p. 14.

<sup>6</sup> *Histórica*, Barcelona, Editorial Alfa, 1983, p. 8.

cotidiana actividad origina la historia”, “Los múltiples quehaceres que los múltiples individuos que forman la humanidad, originan la historia”, describe Leopoldo Zea.<sup>7</sup>

Luego, reitero que por *historia*, y concordando con los pensadores mencionados y con otros, entenderé exclusivamente a: *los hechos del pasado realizados por humanos* (y sin importar si esos hechos son: “importantes” o no, “significativos” o no, “transformadores” o no, “memorables” o no, “revolucionarios” o no, etc; esto es, se trata de los hechos pretéritos humanos sin ninguna característica o cualidad en particular).<sup>8</sup> Para cualesquiera otras acepciones reconocidas de “historia” emplearé otros vocablos.

Entonces (valga la circularidad), a los hechos del pasado realizados por algún ser humano los llamaré “hechos históricos”. En otras palabras, entiendo a un “hecho histórico” como, sencillamente, una “acción humana en el pasado”. Así, cuando me refiera a *historia* hablaré siempre y únicamente de *cualesquiera* acciones humanas en el pasado, entendiendo que estas acciones-sucesos en su conjunto completo adolecen de cualquier sentido específico. Para hablar de la *historia* o de una parte de la *historia* como poseedora de un sentido y/u orden específico –asignado– emplearé otros vocablos, que explico más adelante. Concibo, así, a lo “histórico” como lo *perteneciente y relativo a los hechos humanos en el pasado* o, en otros términos, hechos humanos pasados = hechos históricos.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> “El sentido de la historia...”, *Teoría*, año 2, n. 2, 1985, p. 29

<sup>8</sup> Tomando como certero aquello de que “en virtud de un heliotropismo secreto, todo lo que ha acontecido [por obra del ser humano] se vuelve hacia el sol que surge en el cielo de la historia”: Benjamin, W., “Tesis de filosofía...” (IV), en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 61.

<sup>9</sup> Luego, no concuerdo con el análisis de Edmundo O’Gorman que concluye que un hecho natural, como una tormenta, la cual “ayudó” a que se lograra la victoria de un determinado ejército, y la derrota de otro, *puede* ser considerado como hecho histórico; seguirá siendo equívoco, a mi ver, considerar que “tanto del lado de lo sobrenatural y divino, como por el lado de lo natural y físico es posible que el hecho histórico rebase el límite de las operaciones estrictamente humanas”: “Historia y vida”, en *La teoría de la historia...*, México, Secretaría de Educación Pública/ Setentas, 1974, p. 129. En mi interpretación, la tormenta es un hecho de la naturaleza que es no-histórico; los que serán históricos, si los hay, son los hechos humanos en respuesta a la tormenta. Por ejemplo, son históricas las acciones humanas que llevaron al triunfo o la derrota de un concreto ejército, esto es, los sucesos producto de hechos humanos. Pues, si se considera lo que O’Gorman identifica como la “asignación de intencionalidad” de un determinado hecho como el único factor para establecer que tal hecho es histórico, ¿qué límite habrá para designar a cualquier acontecimiento natural como histórico?, ¿será por igual un hecho histórico una neblina que impidió la visibilidad a una flota? ¿es histórico un día soleado –es decir el suceso atmosférico que permitió que determinado día fuese soleado– porque hizo posible el enfrentamiento de dos ejércitos que reusaban pelear bajo cielo nublado? Si le asignamos intencionalidad a la neblina o al día soleado que incidieron en las batallas, *bien podemos asignárselo a cualquier neblina y a cualquier día soleado simplemente porque incidieron en la inspiración de un literato o la de un científico para haber creado una obra maestra o haber logrado un avance científico transcendental*. Estos sucesos naturales se podrían convertir en “históricos”, lo cual, en mi opinión, sería una equivocación el hacerlo. Concluyo que un terremoto o cualquier otro fenómeno natural, por más sobresaliente que sea, no es un hecho histórico (a menos que sea provocado por el humano, y entonces, de cualquier forma, ya no estaríamos ante un hecho “natural”), pero sí lo son (históricos) *todos los actos humanos en reacción a tal terremoto* (y a esto se refiere en realidad el lenguaje coloquial cuando habla de un terremoto o una tormenta “históricos”).

Al hecho histórico tampoco lo entenderé en lo absoluto como *sólo* “un elemento de la materia de la investigación” de la disciplina llamada equívocamente “historia”,<sup>10</sup> sino que lo concibo como un elemento de la materia de cualquier tipo de investigación sobre cualquier aspecto del humano, esto en cuanto a que, *indefectiblemente*, cualquier tipo de investigación sobre el humano implicará analizar hechos humanos realizados en el pasado. Vamos, al “hecho histórico” lo describo como parte de la conformación de la realidad objetiva del humano en el pasado (no como la construcción intelectual e inevitablemente subjetiva de una determinada disciplina) y, por ende, materia de cualquier tipo de indagación, incluyendo las no científicas, incluyendo por ejemplo al simple averiguar en qué parte de la casa dejé ayer las llaves de mi automóvil. Así, la averiguación del paradero de mis llaves me llevará a tratar de recordar, de conocer y de reflexionar sobre los hechos históricos que yo (y otros) llevé a cabo ayer.

Cabe puntualizar, antes de continuar, que cuando coloco la palabra “historia” entrecomillada o en una frase entrecomillada –por ejemplo, en “filosofía de la historia”–, siempre estaré refiriéndome al vocablo en toda su polisemia y/o multi-interpretación común. En caso de citar la palabra en otro autor/autora trataré de, en caso de que no sea suficientemente claro del contexto, dilucidar el significado que le da tal autor/autora utilizando los términos que propondré. Evidentemente, *la mayoría de las veces* que cito una frase o párrafo que incluya el vocablo “historia”, el autor/autora citado no habla de la *historia* como la he definido sino en su polisemia.<sup>11</sup>

La historia, entendida como “el conjunto de los hechos pretéritos realizados por el ser humano” es, con ciertas variaciones, un uso *moderno* conocido y reconocido del vocablo. Según Juan Brom, tal significado aparece generalmente “Cuando empleamos la palabra historia, sin otra indicación”. Brom agrega además que “Hasta no hace mucho se restringía el concepto al periodo en el cual el hombre ha dejado testimonios escritos de su paso, pero esta limitación es a tal grado arbitraria que la historia abarca hoy toda la existencia del género humano, desde el momento en que aparece sobre la Tierra *hasta el presente*.”<sup>12</sup> Conuerdo plenamente con lo anterior, por lo que con historia, como la he definido, se abarca a los hechos pretéritos del

---

<sup>10</sup> Cf. Topolski, J., *Metodología de la historia*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 175-176.

<sup>11</sup> Asimismo, cuando se encuentre el vocablo “historia” en el título de una obra no se podrá mas que tratar de descifrar, intuir o colegir, del estudio del contenido de tal obra, lo que el autor, autora o autores, entendieron por “historia” –si es que le otorgaron un significado único concreto o la emplearon en su polisémico sentido (esto último es lo que ocurre la mayoría de las veces).

<sup>12</sup> Brom, J., *Para comprender la historia*, México, Nuestro Tiempo, 1984, p. 16. Enfatización mía.

humano desde la aparición de éste como tal, hasta hoy en día.<sup>13</sup> Luego, mi definición de historia abarca a cualquier época en que ha existido el ser humano, sin importar si éste haya desarrollado o no la escritura (o cualquier tipo de comunicación); cualquier suceso o hecho pasado de un humano o grupo humano es (parte de la) historia.<sup>14</sup>

El Oxford Dictionary, en su acepción dos establece que “history” es “The whole series of past events connected with a particular person or thing”.<sup>15</sup> Esta definición de “historia” concuerda parcialmente, pues no es idéntica, con lo que he definido como historia. No es idéntica en tanto que la sucesión de eventos definidos por el Oxford Dictionary puede estar conectada a cualquier “cosa” (“thing”), tomando por “cosa” también al universo completo, es decir puede abarcar también cualquier cuestión no humana, cuestión que no abarco con el término historia.

### 1.1.1 Los hechos del pasado y su investigación.

Por supuesto, la historia como “hechos pretéritos realizados por seres humanos”, no se encuentra en los primeros usos del antiguo término griego ἱστορία (*historía*). El vocablo “historia” en castellano, como los correspondientes o análogos vocablos en otros idiomas, sabemos, tienen su origen en el griego antiguo ἱστορία, cuya transliteración científica o romanización común es *historía* y donde el vocablo ἱστορία se pronuncia (en castellano) “jistoría” (y donde la transliteración científica o romanización –*historía*– puede confundir a los hispanohablantes –como a los francófonos u otros– en tanto que la “h” es muda en nuestro idioma).

Una de las primeras apariciones conocidas del sustantivo griego ἱστορία, en su versión jónica de ἱστορίη (*historíe*, pronunciado “jistoríe”), se encuentra como tal en Heródoto (484-425 a.e.c., aprox.) (teniendo ambas palabras, ἱστορία y ἱστορίη, como ancestros al sustantivo

---

<sup>13</sup> Con lo que se debe de entender que no existen, propiamente, “pueblos sin historia”. Todo grupo humano tiene historia, en el sentido en que la defino, porque absolutamente todos los pueblos, en tanto que, compuestos por humanos, han realizado hechos en el pasado (que es lo que constituye a la historia). En efecto, existe una “division artificielle entre sociétés dites primitives et sociétés proprement « historiques »” (Morin, M. S., “Pour une étude des contacts...”, *DHA*, v. 37, n. 2, p. 71), división que además es inútil y ya superada por muchos antropólogos, etnólogos, historiadores, etc. (Sin embargo, lo que sí puede haber son pueblos sin “jistoría”, sin “logo-jistoría”, sin “narración-historia/narración-jistoría”, sin “texto-historias/texto-jistorías” y/o sin “hito-historia”; estos últimos conceptos los explicaré con detalle más adelante).

<sup>14</sup> Con este concepto puedo entender a la división prehistoria/historia como una división del tiempo entre antes-de-la-aparición-del-humano/después-de-la-aparición-del-humano respectivamente. Propiamente, para mí, la “prehistoria” sería el conjunto de los hechos que sucedieron antes de la aparición de lo humanos. No existe pues una prehistoria con humanos; en cuanto aparece el ser humano aparece la historia.

<sup>15</sup> *Oxford English Dictionary*, disp.: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/history>.

ἵστωρ y/o al verbo ἱστορέω),<sup>16</sup> en sus *Historias*,<sup>17</sup> en donde encontramos tres usos distintos a lo largo del texto:

H1) “investigación” (o “interrogatorio”, “encuesta”);<sup>18</sup>

H2) “conocimiento o información obtenido de una investigación”

H3) “el relato o recuento escrito de una investigación”<sup>19</sup>

El sentido H1 se encuentra en *Historias* 2, 118 (2): “ἱστορήσι<sup>20</sup> φάμενοι εἰδέναί παρ’ αὐτοῦ Μενέλεω” “diciendo que ellos adquirieron esa información por *investigaciones* hechas al propio Menelao”.<sup>21</sup> En esta frase, *ἱστορία*, aparte del sentido de “investigación”, también puede ser traducida con el sentido H2: “asegurando que [ellos] lo sabían por *informaciones* recibidas del propio Menelao”.<sup>22</sup> En *Historias* 2, 119 (3), Heródoto vuelve a usar *ἱστορία* como H1 “investigación”: “τούτων δὲ τὰ μὲν ἱστορήσι<sup>23</sup> ἔφασαν ἐπίστασθαι”, “Sobre esto, decían que sabían una parte porque lo *habían investigado*”.<sup>24</sup>

El sentido H2 se encuentra en el inicio de las *Historias* donde se dice: “Ésta es la exposición del *resultado de las investigaciones* [ἱστορήσ] de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos [τὰ γενόμενα] humanos queden en el olvido [...]”; “Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ

<sup>16</sup> En la antigua Grecia se encontraba “la palabra *histor* [ἵστωρ], que significa testigo, juez, una persona que sabe, y también la palabra *historeo* [ἱστορέω (Pabón y Suárez de Urbina, J. M., *Diccionario manual...*, Barcelona, Vox, 2000, p. 313)], interpretada como buscar, inquirir, examinar. Se cree que todas estas palabras están interrelacionadas con la raíz indoeuropea *vid*, de la que deriva *video* en latín, *voir* y *savoir* en francés, *wissen* en alemán, *widzieć* y *wiedza* en polaco, *videti* en checo, y otra serie de palabras en muchos idiomas.”: Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 49. Los dos ancestros de *ἱστορία* y de *ἱστορή* se encuentran en uso en escritores anteriores a Heródoto, como Hecateo de Mileto (circa 550-475 a.e.c.), “Ἱστορεῖται δὲ καὶ ὅτι κέρατα παρατίθενται, καὶ ἐν σχήματι κριῶν, ὡς Ἑκαταῖός φησι” (*Hecataei fragmenta* 266=Eustacio de Tesalónica Γ, 6 (cursivas mías)); o Esquilo (circa 525-455 a.e.c.) quien en su *Prometeo encadenado* 632 dice “τὴν τῆσδε πρῶτον ἱστορήσωμεν νόσον” o en sus *Euménides* 454-55 dice “Ἀργεῖός εἰμι, πατέρα δ’ ἱστορεῖς καλῶς” (cursivas mías).

<sup>17</sup> Que datan del 440-430 a.e.c., aprox.

<sup>18</sup> En el sentido de “encuesta, entrevista, [e] interrogatorio de un testigo ocular”; cfr. Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 48.

<sup>19</sup> Liddell, H. G./ Scott, R./ Stuart Jones, H., *An Intermediate Greek-English...*, Oxford, CIP, 1940.

<sup>20</sup> Cursivas mías.

<sup>21</sup> Cursivas mías; traducción libre mía a partir de la traducción al inglés de G. C. Macaulay (Londres/ Nueva York, Macmillan, 1890). Donde la traducción al inglés dice “saying that they had their knowledge by *inquiries* from Menelaus itself” (de nuevo, el énfasis es mío).

<sup>22</sup> O, como bien lo describe Thomas Tarver en su estudio sobre Varrón y el significado de *Logisticus*, aquí se encuentra a “ἱστορία” en el sentido de “any area of general intellectual enquiry”: “Varro and Philosophy”, en *Philosophia Togata II*, Oxford, CIP, 1997, p. 149. Es decir, como lo que se investiga o ha sido investigado.

<sup>23</sup> Cursivas mías.

<sup>24</sup> Cursivas mías; traducción libre mía a partir de la traducción al inglés de G. C. Macaulay, óp. cit.

χρόνω ἐξίτηλα γένηται” (Herod. 1, 1).<sup>25</sup> El uso H3 se encuentra en Herod. 7, 96 (1): “[...] no cito en el curso de mi *obra* [escrita], pues, con vistas al objetivo de la misma, no me veo forzosamente obligado”; “οὐ γὰρ ἀναγκαίη ἐξέργομαι ἐς ἱστορίησ λόγον”. Pues, en este último sentido, *ἱστορία* es entendida y traducida por obra escrita sobre el pasado humano que es producto de una investigación.

Quiero hacer notar que, en las cuatro frases citadas de Heródoto, el término *ἱστορία* siempre hace referencia, cualquiera que sea su sentido, a cuestiones humanas. Es decir, en la primera frase nos dice Heródoto que unos sacerdotes egipcios *investigaron* directamente con Menelao sobre la guerra de Troya, investigaron pues *una cuestión humana*. En la segunda frase se refiere que los egipcios sabían qué había pasado con Menelao tras estar en Libia porque habían investigado, es decir, habían investigado un asunto *sobre un ser humano* conocido. En la tercera frase tenemos que el conocimiento obtenido por Heródoto es sobre diversos *hechos humanos*. En la última frase se refiere el autor con *ἱστορία* a su obra, la cual es una narración(-interpretación)<sup>26</sup> de *hechos humanos* producto de una investigación. En total, los tres sentidos primeros de *ἱστορία* empleados por Heródoto, refieren a una investigación, un conocimiento o una narración *sobre asuntos del ser humano* (en concreto, sobre los asuntos específicamente políticos y sociales de, si se quiere, la *oikoumene*), y no sobre asuntos de, digamos, los astros, las hormigas, los cuarzos o los sauces.

La misma invariable alusión a hechos humanos se puede encontrar en el uso de *ἱστορία* realizada por Tucídides de Atenas, otro de los investigadores más antiguos reconocido como “historiador” en Europa.<sup>27</sup> En las propias palabras de Tucídides, éste escribió su obra para “ὄσοι

<sup>25</sup> Según J. Wikarkaj citado en: Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 48. En este sentido *ἱστορία* aparece al menos cinco veces en toda la obra superviviente de Heródoto.

<sup>26</sup> Considero, como lo hacen muchísimos otros investigadores, que cualquier narración sobre lo investigado de la historia es una interpretación, pues, concordando con J. Huizinga, “lo único que nos ofrece la Historia [la jistoria, véase más adelante mi definición de ésta] es una cierta idea del pasado, una imagen inteligible de un fragmento del pasado. No es nunca la reconstrucción o la reproducción de un pasado dado. El pasado no es dado nunca. [...] Cada cual se rinde cuentas del pasado con arreglo a las pautas que le señalan su cultura y su concepción del mundo.”: “En torno a la definición...”, en *El concepto de la historia*, México, FCE, 1980, pp. 91 y 93. En conclusión, cualquier fragmento y/o aspecto del pasado humano que alguien quiera investigar (y narrar) será un recorte subjetivo-interpretativo de tal pasado; lo que el sujeto cognoscente indaga de la historia es una interpretación de la historia: es lo que cree –interpretativamente– digno de indagar, es lo que su pensamiento y/o su psique, su creencia, su tradición, su cultura, etc., le sugiere o dice que debe de indagar. Al final, es cierto que “As apropriações e usos do passado podem ser encontrados em todas as áreas do conhecimento que têm o passado como objeto” (Hecko, L., “História Antiga...”, *RETHH*, v. 4, n. 2, 2013, p. 166), donde esas apropiaciones y usos no son sino *interpretaciones*.

<sup>27</sup> Tucídides “présente son traité écrit comme «une acquisition pour toujours» –une expression sur laquelle on aura à revenir. Il s'agit en effet de soumettre à un examen clair aussi bien les actions passées (*tà genoména*) que les actions à venir susceptibles d'offrir des ressemblances en raison de leur *caractère humain*, et de les juger ainsi utiles (*ōphélimoi*). Tirées du monde référentiel, les actions advenues seront donc sélectionnées et configurées dans

δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων”, esto es, “tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de *la naturaleza humana*”, énfasis mío (*Historia de la Guerra del Peloponeso* 1, 22, 4).

Otras de las primeras apariciones de la palabra ἱστορία, o sus variaciones, son encontradas en las obras de Hipócrates de Cos (460-370 a.e.c., aprox.), Isócrates de Atenas (436-338 a.e.c.) y Demóstenes de Atenas (384-322 a.e.c.). En el caso del médico Hipócrates se observa, en *Περὶ ἀρχαῖες ἰατρικῆς* (*Praeceptiones*) 13, el uso de ἱστορίας (plural nominativo, acusativo o vocativo de ἱστορία) en el sentido de “conocimientos” o “informaciones”. En el orador Isócrates se aprecia, en su obra *Panatenáico*, la frase “Elegiste componer un discurso [λόγον, *lógon*] [...] lleno de muchas noticias históricas y de filosofía”,<sup>28</sup> esto es, el ateniense también utiliza ἱστορία para designar “conocimientos obtenidos de investigaciones”, las cuales se encuentra en un λόγος, *lógos*. En el caso del político y orador Demóstenes, en el discurso *Sobre la corona*, ἱστορία es usada como “conocimiento”,<sup>29</sup> no obstante, la palabra bien puede también ser traducida por “investigación” o “profundización” (“insight”)<sup>30</sup> o por “recuento de lo investigado”, o bien, posee los tres sentidos a la vez (en tanto que Demóstenes con ἱστορία nos refiere una investigación, la cual también es/produce simultáneamente un conocimiento y también es una investigación/conocimiento que a la vez puede ser relatada o puede darse un recuento de ella).

Es apreciable entonces que, muchas veces, si la palabra griega ἱστορία es traducida por el moderno término de “historia” como “hechos o sucesos del pasado”, se descontextualiza su significado original, además de que, por la misma polisemia de la moderna palabra “historia”, llegaríamos ciertamente hacia una gran imprecisión. Por esto es por lo que propongo tres nuevos términos para referir a los tres usos antiguos de ἱστορία en Heródoto, en Demóstenes y en Éforo de Cime (s. IV a.e.c.);<sup>31</sup> usos que pertenecen a tres de los muchos significados del vocablo “historia” que se emplean hoy en día.

---

la perspective de leur utilité sociale ; au nom de la constance d'une certaine *nature humaine*, elles sont destinées à devenir exemplaires”: Calame, C., “Vraisemblance référentielle...”, *AHSS*, 67.- año, n. 1, 2012, p. 87 (cursivas mías en el texto en francés; cursivas en el original en el griego).

<sup>28</sup> “προελόμενον δὲ σε συνθεῖναι λόγον [...] καὶ πολλῆς μὲν ἱστορίας γέμοντα καὶ φιλοσοφίας”, *Panath.* 246.

<sup>29</sup> Según la traducción de A. López Eire: *Discursos II*, Madrid, Gredos, 1980.

<sup>30</sup> Según la traducción al inglés de C. A. Vince et al: *Demosthenes with an English...*, Cambridge/ Londres, HUP/ William Heinemann Ltd., 1926.

<sup>31</sup> Según Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 48.

Para “historia” como un tipo específico de investigación, la realizada por los “historiadores”, utilizaré el término “jistoría”; jistoría no será cualquier tipo de indagación sobre la historia sino *la investigación, con aspiraciones de veracidad,<sup>32</sup> de la historia; la cual tiene como objetivo explicar el cómo y el porqué<sup>33</sup> es que sucedió como sucedió esa misma historia investigada; cuyo método básico de investigación consiste en los tres puntos siguientes: a) utilización de todo tipo de fuentes (no sólo las escritas), b) corroboración de, o intento de corroborar, la autenticidad de cada una de las fuentes utilizadas y c) comparación de las fuentes.<sup>34</sup>* Nótese que haré uso de la pronunciación en castellano de la palabra griega *ἵστορία* para referirme a un tipo concreto de investigación sobre la historia. Retomo el sonido “j” que tiene el vocablo griego *ἵστορία*, para así poseer un vocablo en castellano, jistoría, que posea el/un sentido original-etimológico de *ἵστορία* como investigación y no confundir tal sentido con la historia que, repito, no es otra cosa sino el conjunto de los hechos humanos pretéritos.

Cualesquiera otros objetivos y otros métodos que pudieran asignársele a la jistoría los dejaré fuera de su definición, lo cual significará que a la jistoría puede poseer cualesquiera (otros) objetivo(s) y metodología(s),<sup>35</sup> siempre y cuando éstas ni eliminen ni contradigan a los

<sup>32</sup> Por supuesto, muchas jistorías contendrán enunciados y afirmaciones no veraces, pues, como cualquier investigación, puede errar en conseguir la verdad. O, como cualquier actividad humana, puede tener objetivos conscientes o inconscientes que eviten llegar a una completa verdad (si es que existe esto). El que una jistoría no logre dar con la “verdad” de una parte o toda la *historia* investigada no la hace que deje de ser jistoría; el requisito es sólo que *aspire (predominantemente)* a conocer la verdad (de la relación de cómo un acontecimiento o proceso sucedió como sucedió).

<sup>33</sup> Para explicar el cómo y el porqué de la jistoría, los “historiadores” se han apoyado de multitud de diversas filosofías, ideologías, disciplinas auxiliares (u otras no auxiliares), tradiciones (de pensamiento), ciencias, etc., pero, caso más raro, también se ha intentado no utilizar ningunas de las anteriores.

<sup>34</sup> Los puntos B y C implican por igual una reflexión crítica en torno a las fuentes, de las cuales no importará su número sino su *fidedignidad*. O, como explica Marc Bloch, “La critique historique n’a que faire de raisons arithmétiques. Dix personnes m’assurent qu’au pôle Nord la mer s’étend libre de glaces, l’amiral Peary, qu’elle y est éternellement gelée. Je croirai Peary, et le croirais encore si ses contradicteurs étaient cent, ou mille ; puisque seul entre tous les hommes il a vu le pôle. Un vieil axiome latin dit : *Non numerantur, sed ponderantur*. Les témoignages se pèsent, et ne se comptent.”: “Critique historique...”, *AHSS*, 5.- año, n. 1, 1950, p. 5. Y la crítica no es aplicada sólo por los historiadores pues, como asegura en otro lado el francés; “Hasta los policías más ingenuos saben que no se debe creer sin más a los testigos [...], desde hace mucho, uno se previene de no aceptar ciegamente todos los testimonios”: Bloch, M., *Apología para la historia...*, México, FCE, 1996, p. 187.

<sup>35</sup> El estudio y dilucidación de cuáles objetivos y cuáles metodologías puede o debe de tener la jistoría no es sino lo que actualmente se entiende por “teoría de la historia”, la cual mejor llamaré “teoría de la disciplina-jistoría”. Ésta, concordando con Álvaro Matute, es más que nada una “proposición” metodológica, “la mayoría de las veces novedosa, acerca de porqué y cómo hay que trabajar en la historiografía [esto es, en lo que yo llamo jistoriografía, según explico más adelante]”: “Introducción”, en *La teoría de la historia...*, óp. cit., p. 7.

objetivos y al método básico<sup>36</sup> descritos en el párrafo anterior.<sup>37</sup> En tanto que la definición “abierta” de jistoría permite la posibilidad que se pueda considerar la existencia de jistorías tanto científicas como no científicas (en el sentido moderno; el científico sólo es un método de entre muchos para llevar a cabo una jistoría),<sup>38</sup> así como de carácter mixto científico/no-científico/narrativo.<sup>39</sup> Dejo “las puertas abiertas” “a los legados [investigativos] que provienen del arte, los humanistas y el sentido común”, usando las palabras de Enrique Florescano.<sup>40</sup> Luego, mi concepción de “jistoría” *jamás* cerrará las puertas a los legados “no-científicos”, en especial a aquel “sentido común”, *sensus communis*, que nació como parte de la metodología jistórica precisamente en la Roma antigua y cuyo uso fue muy defendido por pensadores como Giambattista Vico o Hans-Georg Gadamer<sup>41</sup> (este último en aras de su método hermenéutico). Además, haciendo eco de Marc Bloch, la indagación jistórica, como la he descrito, posee

<sup>36</sup> Un ejemplo, entre muchos: la “historia total” tiene como propósito analizar la geografía, la sociedad, la economía y las *mentalités*, para verdaderamente poder explicar cómo y porqué sucedió como sucedió la historia: Bell, D. A., “Total History...”, en *A Companion to Western...*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 264. Esta metodología de la “historia total” no contradice al método básico de la jistoría (aunque propone otras cuestiones metodológicas). Por ende, las investigaciones jistóricas derivadas de la perspectiva de la “historia total” no dejan de ser jistorías. Luego, es mejor llamar “disciplina-jistoría total” a la “historia total”, y quizá llamar a sus particulares investigaciones sobre la historia, “jistorías totales”.

<sup>37</sup> Como mencioné, es posible hablar de “pueblos sin jistoría” aludiendo a aquellos que no han desarrollado un tipo de investigación y/o conciencia jistórica (como los antiguos galos o los antiguos germanos o los antiguos chichimecas o los antiguos hsiung-nu, etc.). Aclaro que no es necesario que un pueblo desarrolle una tradición de “relato crítico sobre el pasado”, ni mucho menos una jistoría científica (en el sentido moderno y/o europeo – eurocentrista– de “ciencia social”, o de “ciencia blanda”, etc.) para que ese pueblo sea un “pueblo con jistoría”. Concordando con Michel-Rolph Trouillot, las reglas para construir lo que llamo un relato jistórico, o lo que él llama relato con “historical truth”, “are not the same in all times and all places” (*Silencing the Past*, Boston, Beacon Press, 2015, p. 6), por ende, cualquier tipo de jistoría (de aquí mi definición abierta de este concepto), que haya desarrollado un pueblo (incluyendo la no-científica), es suficiente para *no* catalogarlo como pueblo o sociedad sin jistoría. A las sociedades o civilizaciones sin jistoría se les ha llamado también, ambiguamente, “ahistóricos”. Con el adjetivo anterior aludo por igual, inspirándome en el interesante artículo del académico indio Ashis Nandy (“History’s Forgotten...”, *HTSPH*, v. 34, 1995, pp. 44-66), a aquellos grupos humanos que no desarrollaron o desarrollan narración-jistorías (véase más adelante), y/o no tienen conciencia “logo-jistórica” (véase más adelante), *al estilo “moderno” u “occidental”*, y/o no tienen una visión hito-histórica del pasado humano (véase más adelante la definición de hito-historia). Luego, es preciso no emplear términos equívocos como “sin historia” o “ahistórico”. En mi entender, estos últimos conceptos, aplicados a las cuestiones humanas, llevan a la confusión. De acuerdo con mi definición de historia, no hay grupo humano que no sea histórico (no hay grupo humano que sea ahistórico o que no haga hechos históricos) en tanto que todo humano realiza acciones en el tiempo.

<sup>38</sup> En el siglo XVIII, M. A. Voltaire aseguraba que la “filosofía” era el método para esclarecer la historia y eliminar las fábulas que se asignan a ella; “Chez toutes les nations l’histoire est défigurée par la fable, jusqu’à ce qu’enfin la philosophie vienne éclairer les hommes ; et lorsque enfin la philosophie arrive au milieu de ces ténèbres, elle trouve les esprits si aveuglés par des siècles d’erreurs qu’elle peut à peine les détromper”: *Essai sur les mœurs*, en *Œuvres complètes...*, París, Garnier, 1878, p. 174. Para Voltaire la “filosofía” es la “disciplina-jistoría científica” la cual los positivistas han estimado esclarece, sin grandes fallas, al conocimiento sobre el pasado humano.

<sup>39</sup> En tanto que, como argumentan Paul Ricoeur, Henrik von Wright y otros, para realizar una jistoría invariablemente también se tiene que recurrir al análisis y creación de narraciones: Ricoeur, P., *Temps et récit. Tome I*, París, ÉS, 1983, especialmente pp. 133-135.

<sup>40</sup> Florescano, E., *La historia y el historiador*, México, FCE, 2003, p. 86.

<sup>41</sup> Gadamer, H. G., *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, p. 53.

“métodos de observación” y “reglas críticas” que “son fundamentalmente los mismos” en cualquier época del mundo<sup>42</sup> (incluyendo a la época de la antigua Roma, por supuesto). A saber, *a*, *b* y *c*, han sido elementos básicos de la investigación del pasado humano en casi cualquier época.

He señalado cómo se puede referir al primer sentido (H1) de ἱστορία empleado por Heródoto. Ahora, para referirme a H2, utilizaré un término compuesto, “logo-jistoría”, el cual se tratará del *conocimiento producto de la/una investigación jistórica*. Esto es, con logo-jistoría hablaré de cualquier tipo de conocimiento producido explícitamente por una jistoría, del tipo que realizó Heródoto o de cualquier otro tipo. En resumen, el método jistórico de Heródoto es doble: “involving investigation and judgment”, y en donde “Investigation depends on two sources, *personal observation and oral report*. In a famous passage in his account of Egypt, he stresses the importance of both observation and reports as he moves from describing the land and customs of the Egyptians to their history”.<sup>43</sup> Heródoto, se puede decir, estableció los puntos *a*), *b*) y *c*) de lo que llamo jistoría, como indispensables para una investigación sobre el pasado humano, pues siempre “After learning the stories told by his informants, Herodotus compared them with the accounts of informants from other cities or countries.”<sup>44</sup>

Para hablar del tercer sentido herodotiano de ἱστορία, H3, es decir, para aludir a una obra escrita sobre el pasado humano que es producto de una investigación, utilizaré otro término compuesto, a saber, “texto-jistoría”.<sup>45</sup> A ésta la defino como *una obra escrita, creada como una unidad, que contiene principalmente una narración-jistoría guía conformada por múltiples narración-jistorías y/o narración-historias supeditadas a ella*.

Para comprender la definición anterior evidentemente es menester establecer qué es “narración-jistoría” y “narración-historia”: a la primera la defino como *una narración-interpretación de una parte de la historia*,<sup>46</sup> *que tiene la intención de ser veraz, que puede ser*

<sup>42</sup> Bloch, M., *Introducción a la historia*, México, FCE, 2006, p. 80.

<sup>43</sup> Stadter, P. A., “Historical Thought...”, *óp. cit.*, p. 41.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Mi concepción de “texto” es acotada: con texto refiero sólo a una obra escrita, y por escritura englobo a escrituras pictográficas (como el caso de códices o cómics “históricos”), ideográficas, audiovisuales, etc., pero nunca comprenderá narraciones orales, a obras puramente visuales o a ningún otro tipo de obra que no conlleve un tipo de escritura (las obras audiovisuales pueden ser reducidas, en mayor o menor medida, a “pura” escritura, lo mismo que los relatos hablados, etc.).

<sup>46</sup> Y desde una particular perspectiva pues, como observa Claude Lévi-Strauss, “En cuanto uno se propone escribir la historia de la Revolución Francesa sabe (o debería saber) que no podrá ser, simultáneamente y a igual título, la del jacobino y la del aristócrata. Por hipótesis, sus totalizaciones respectivas [...] son igualmente verdaderas.”: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2003, p. 374.

*oral o escrita, que es resultado de una jistoría y que explica el cómo y el porqué aconteció como aconteció aquella parte de la historia que narra-interpretar, a la segunda la defino como una narración-interpretación de una parte de la historia, que tiene la intención de ser veraz, que es oral o escrita, que no es resultado de una jistoría y que explica el cómo y el porqué aconteció como aconteció aquella parte de la historia que narra-interpretar.*

Es decir, con el sentido H3 Heródoto nos habla de una obra específica, su obra escrita intitulada *Historias*, la cual en nuestros términos no es sino una texto-jistoría.<sup>47</sup> Este concepto secundará a apreciar que, siguiendo a François Châtelet “lo importante para hacer inteligible la formación del Espíritu historiador no es tanto saber si Heródoto cuenta exactamente la batalla de Salamina, sino más bien saber cómo la relata y por qué lo hace.”<sup>48</sup> El historiador se forma conociendo cómo se construyen las texto-jistorías. No obstante, los historiadores, como lo hacen los filósofos, considero *contra* Châtelet, *también* pueden tratar de encontrar la “vivencia efectiva” en que nace una texto-jistoría; los filósofos, como lo hacen los historiadores, *también* pueden hacer crítica de las texto-jistorías. No es posible, como dudaba Gadamer, que el historiador “pierda sus derechos frente al filósofo y su arbitrariedad apriorista”,<sup>49</sup> ni es posible, considero, que el filósofo quede desplazado por el historiador y sus más “sólidos” datos empíricos, pues cada uno tiene objetivos últimos distintos.

La texto-jistoría *Historias* de Heródoto, sin embargo, no es idéntica a la narración principal que ella misma contiene. Una texto-jistoría consiste primordialmente en una narración-jistoría escrita pero no se agota en ésta, también contiene y/o se sostiene en otras narración-jistorías o narración-historias, y además también puede contener gráficas, ilustraciones, mapas, disquisiciones filosóficas, antropológicas, sociológicas, científicas, etc. (que ayudan a comprender su narración-jistoría eje); pues, una texto-jistoría consiste principalmente en una narración-jistoría pero no es idéntica a ésta. La obra de Heródoto, por ejemplo, es una texto-jistoría escrita por un griego del siglo V a.e.c., la cual consiste principalmente en una narración-jistoría escrita sobre la historia política y social del Imperio Aqueménida y de las ciudades-estado griegas de la Antigüedad (principalmente de los siglos VI y V a.e.c.). Pero la susodicha texto-jistoría herodotiana también nos da cuenta de otras narración-jistorías, como la de la de las Guerras Médicas o las del origen de las costumbres,

---

<sup>47</sup> En definitiva, los relatos escritos sobre la historia que compuso Heródoto conforman propiamente una texto-jistoría en tanto que, para componerlos, *a)* utilizó diversas fuentes, *b)* las corroboró y *c)* las comparó.

<sup>48</sup> *El nacimiento de la historia II*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 528-529.

<sup>49</sup> *Verdad y método I*, óp. cit., p. 255.

creencias y usos sociales de egipcios, lidios, medos, etc. Así, se tiene una sola texto-jistoría hecha por Heródoto, las *Historias*, pero dentro de ella se encuentran múltiples narración-jistorías. Las *Historias* tienen como narración-jistoría (escrita) guía la que da cuenta de la política aqueménida y griega de la Antigüedad, pero la de Heródoto no es ni será la única narración-jistoría de la política aqueménida y griega de los siglos VI y V a.e.c.

Los conceptos de “narración-historia” y de “narración-jistoría” son indispensables ante la postura de “Los filósofos actuales [quienes] recuerdan a historiadores y lectores la inevitable disparidad entre las palabras y las cosas (lo que está afuera), entre las convenciones idiomáticas acerca del mundo externo y sus contenidos reales.”<sup>50</sup> Es a esa disparidad a la que también apelo para la proposición de mi terminología a usar.

En Platón (427-347 a.e.c.) y en Aristóteles (384-322 a.e.c.) se halla ἱστορία también con el sentido de *investigación*, sin embargo, ambos pensadores no sólo la usaron para hablar sobre la “investigación sobre los hechos humanos”<sup>51</sup> sino también la usaron en el sentido de “investigación sobre la naturaleza”. En el *Fedón* Platón dice “ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὃ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν:”, es decir, “El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman ‘investigación de la naturaleza’” (*Phd.* 96a). Aristóteles tituló a una de sus obras *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, lo cual se ha traducido como *Investigación sobre los animales*<sup>52</sup> pero, más literalmente, como *Historia de los animales*.<sup>53</sup> Como vimos arriba, Heródoto y Demóstenes utilizan ἱστορία para referir una investigación de los hechos *humanos*. Platón y Aristóteles en cambio la utilizaron también para referirse a una investigación *sobre la naturaleza*, φύσεως, a una investigación de sobre la matemática (o la astronomía, etc.) en el caso del *Fedón* de Platón, y a una investigación sobre los animales en el caso de las

<sup>50</sup> Appleby, J./ Hunt, L./ Jacob, M., *La verdad sobre la historia*, Barcelona, Andrés Bello, 2000, p. 231.

<sup>51</sup> Dejo a un lado, por encontrarse fuera de mis propósitos de estudio, el abordaje de la reflexión aristotélica sobre ἱστορία en este sentido de investigación o relato de los hechos humanos, sentido que se encuentra dentro de un conspicuo pasaje de la *Poética* (1451b), donde famosamente la cataloga Aristóteles como “menos filosófica” que la poesía.

<sup>52</sup> “[...] la *Investigación de los animales* aparece no sólo como la realización de un amplio programa, sino como una primera representación del cosmos animal, una zoología pionera y esquemática, autónoma y presentada como <investigación personal>, en el sentido griego del término *historía*”: M. Vegetti, citado en: García Gual, C., “Introducción”, en Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992, p. 22.

<sup>53</sup> En el que se dedica a indagar, por supuesto, la naturaleza animal, o, en palabras de Aristóteles, “es necesario tomar por separado cada especie y examinar su naturaleza propia” (*Investigación sobre los animales* 1, 491a). Lo anterior aún cuando el autor igualmente aborde, sólo con propósitos comparativos, a la naturaleza biológica del humano.

*Investigación sobre los animales* de Aristóteles. Por ende, el sentido de “investigación” de ἱστορία en algunas de las obras de Platón y de Aristóteles no refiere a una jistoría porque no se trata de una investigación sobre la historia, sino una investigación sobre otra cuestión, la naturaleza. Luego, este sentido muy concreto de ἱστορία, me condujo a asignar un vocablo concreto a un tipo de investigación moderna muy concreta, que puede confundirse y se confunde con otras, a saber, a aquella que indaga los *hechos no-humanos pretéritos de forma jistórica*.

Hoy en día, para mayor confusión de todos, tal y como se hacía en la antigüedad griega con ἱστορία, también se emplea la palabra “historia” para hablar de una investigación jistórica sobre el pasado no-humano. Se dice, por ejemplo, que ciertos astrónomos investigan y relatan la “historia” de las estrellas y que sus textos son “historias del cosmos o de las galaxias”. Con el objetivo de evitar esta confusión utilizaré otro “nuevo” término compuesto, “para-jistoría”, el cual habrá de designar a *la investigación, con aspiraciones de veracidad de los hechos no-humanos del pasado, la cual tiene como objetivo explicar el cómo y el porqué es que sucedió como sucedió esa misma historia investigada, y cuyo método de investigación es el jistórico*.

En concreto, el objeto de estudio de la para-jistoría son “los hechos no-humanos del pasado”, donde a estos hechos los denomino, con propósitos de distinción,<sup>54</sup> “para-historia”<sup>55</sup> (término que será sumamente útil cuando se analice el pensamiento de Séneca el Joven). Aquí el prefijo (de origen griego, que significa “sobre”, “al margen de”, “anormal”, “incorrecto”) “para-” anexado a historia, es empleado para enfatizar la existencia de una diferencia entre el pasado no-humano o para-historia, y el pasado “producido” por el humano o historia. Pues, tiene la intención de hacer énfasis en que, por ejemplo, “la historia de los planetas” o “la historia de los dinosaurios” no es en verdad historia sino una aparente o “anormal” historia o “para-historia”.

Luego, la para-historia la defino como *el conjunto de los hechos pretéritos no-humanos*. La para-historia puede ser estudiada mediante la para-jistoría, donde ésta consiste, según su definición propuesta, en una investigación con los mismos objetivos y el mismo método con que la jistoría aborda a la historia (y que también aceptaría cualesquiera filosofías, ideologías,

---

<sup>54</sup> Y porque además “la definición de lo histórico tiene que establecerse mediante *una distinción expresa* respecto de lo no histórico”, donde “la historia es el proceso de la productividad humana”: Nicol, E., “La ciencia de la historia...”, *Teoría*, año 2, n. 2, 1985, pp. 19 y 21 (cursivas en el original).

<sup>55</sup> Y donde, siguiendo las palabras de Eduardo Nicol de la nota a pie anterior, la para-historia sería *el proceso de la productividad* no-humana.

disciplinas o ciencias auxiliares, tradiciones –de pensamiento–, etc., para llevarse a cabo). Y donde, por supuesto, también es estudiada<sup>56</sup> con otros métodos y propósitos distintos a los para-jistóricos, por la filosofía, la geología, la zoología, la botánica, la astronomía, la física, y cualesquiera otras áreas del saber.

El uso de ἱστορία que hacen Platón en el *Fedón* y Aristóteles en *Historia de los animales* también puede significar o ser interpretado, aparte de “investigación sobre los hechos naturales”, como el de “conocimiento de la naturaleza”, en contraste con el sentido de “conocimiento de lo humano” que se encuentra en Heródoto, Hipócrates, Isócrates o Demóstenes. A este uso preciso lo llamaré, consecuentemente, “para-logo-jistoría”, término compuesto el cual referirá al *conocimiento producido a partir de la para-jistoría*. Por último, puede haber una tercera forma de entender la φύσεως ἱστορίαν, *phýseos historían*, en el *Fedón* o en la *Historia de los animales*, a saber, “narración de lo investigado sobre la naturaleza” o “narración de lo investigados sobre los hechos naturales o no-humanos”. A este tercer sentido lo llamaré “para-narración-jistoría”, término compuesto que no será sino *la narración-interpretación oral o escrita de una para-logo-jistoría*.<sup>57</sup> Siguiendo este último sentido, podemos decir que en el *Fedón* Cebes quería a conocer (igualmente) las narraciones sobre las investigaciones de la naturaleza, o que en *Historia de los animales* Aristóteles (por igual) realiza una narración o recuento sobre su investigación de la naturaleza no humana. Y en este sentido “historia” aún es confusamente empleada; existen textos científicos que dicen ser o “la historia de las plantas”, o “la historia de los minerales”, o “la historia de las estrellas”, pero ninguno de ellos son narración-jistorías en verdad (pues las narración-jistorías propiamente sólo relatan los sucesos y hechos humanos – no los no-humanos– conocidos a través de una indagación metódica-crítica) sino que son, propiamente según mi definición diferenciadora, para-narración-jistorías.<sup>58</sup>

En fin, la materia de estudio de la equívocamente llamada “historia natural”,<sup>59</sup> que ha sido definida como “The close observation of organisms –their origins, their evolution, their behavior [...]”,<sup>60</sup> o como “the scientific study of plants and animals in their natural

<sup>56</sup> Así como la historia es investigada igualmente por la filosofía, la antropología, la sociología, la economía, etc., con distintos objetivos y metodología a como lo hace la disciplina-jistoría.

<sup>57</sup> Este concepto no es entonces englobado por el de narración-historia.

<sup>58</sup> Luego, enfatizo, ἱστορία podía significar en la Antigüedad, alternada o simultáneamente: la investigación, el conocimiento generado por una investigación o la narración de lo investigado, sobre los hechos pretéritos humanos y/o de los hechos pretéritos no-humanos.

<sup>59</sup> Precisamente por esta equivocidad, parece que el término “historia natural” tenderá a desaparecer. De cualquier forma, este término, como refiere Huizinga (para el idioma holandés) “abre la posibilidad de una determinación conceptual completamente distinta”: “En torno a la definición...”, óp. cit., p. 92.

<sup>60</sup> Wilcove, D. S./ Eisner, T., “The Impending Extinction...”, *Chronicle of Higher Education*, n. 47, 2000, B24.

environments”,<sup>61</sup> no es en lo absoluto identificable ni con la jistoría ni con la para-jistoría, aunque puede servir y sirve para realizar una para-jistoría. Valga comentar que la para-jistoría, como la hemos definido, ha sido utilizada por la llamada “Big History” o “Gran Historia”, la cual se puede describir como un abordaje investigativo del pasado que busca, según Ted Peters, la “strictly scientific reconstruction of nature’s history”,<sup>62</sup> donde la “nature’s history” abarca tanto a la historia de la naturaleza humana como a la para-historia de la naturaleza no-humana. Esto es, la “Big History” es un abordaje simultáneamente jistórico y para-jistórico con las miras puestas tanto en lo histórico como en lo para-histórico (como la perspectiva que, según veremos, tendrá Séneca).

## 1.2 Las interpretaciones y narraciones sobre la historia.

### 1.2.1 Trans-Historia y disciplina-jistoría.

Reinhart Koselleck refiere que, el actual sentido del vocablo alemán *Geschichte* (“historia”), como hecho o suceso, se originó en el alto alemán.<sup>63</sup> El vocablo del alto alemán, *geschicht* (de donde viene *Geschichte*), significa G1) “evento, asunto”, o G2) “lo que sucede a partir de uno, hecho, obra”, o G3) “una serie de acontecimientos, azar y destino”.<sup>64</sup> Estos sentidos de *geschicht* coinciden, dicho sea de paso, aunque no son idénticos (con la posible excepción de G1), con mi definición de historia como “los hechos del pasado humano”.

En cambio, *Geschichte* es definida ya en el alemán moderno, en 1752, por Johann Martin Chladenius en su *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, como “Una serie de eventos [...] [donde] la palabra serie significa no meramente una cantidad o una multiplicidad; sino que muestra también el vínculo de los mismos entre sí y su conexión mutua.”<sup>65</sup> Conexión que, dice Koselleck, se “alzaba por encima de los meros acontecimientos y sucesos. Es la ‘gran historia

<sup>61</sup> Herman, S. G., “Wildlife Biology...”, *The Journal of Wildlife Management*, v. 60, n. 4, 2002, pp. 933-946.

<sup>62</sup> Peters, T., “Big History...”, ponencia en las conferencias *Teaching and Researching...*, San Rafael, International Big History Association/ Dominican University of California, 2014.

<sup>63</sup> Véase Koselleck, R., *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010.

<sup>64</sup> Ídem, p. 28.

<sup>65</sup> J. M. Chladenius (*Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752, p. 7) citado en: Koselleck, R., *historia/Historia*, óp. cit., pp. 31-32. Chladenius, al definir “historia”, “insiste toutefois sur le caractère fragile et facilement indistinct des traces historiques (à l’opposé de la certitude des traces de dieu dans le monde)” (Morsel, J., “Traces ? Quelles traces ?...”, *RH*, fascículo 680, 2016, p. 844); lo cual no le priva de su carácter trans-histórico a tal definición-concepción porque, por más frágil que sea el saber de aquella disciplina, puede permitir un acceso a un conocimiento trascendental.

[gran *Geschichte*]', como decía Gottlieb J. Planck en 1781, la que 'se va anudando a través de tantas historias [*Geschichten*] más pequeñas'."<sup>66</sup> Y comenta que: "la conexión dinámica de los efectos no sólo se interpretaba como un constructo racional [...], sino que se le reconocía como un ámbito autónomo que guía [sic], en su complejidad, toda experiencia humana." Continúa Koselleck describiendo la genealogía del sentido actual de *Geschichte*, afirmando que éste se elevó

[...] hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o progreso social. [...] Resulta natural que detrás de esta nueva conceptualidad que remitía la historia [*Geschichte*] a sí misma como agente se vislumbrara, oculta o transformada, la providencia divina, cosa que, además, era correcta desde el punto de vista de la historia [*Geschichte*] efectiva. [...] Lo que distinguía especialmente el nuevo concepto de una "historia [*Geschichte*] en general", su logro especial, es que ya no era preciso remontarse hasta Dios. Con ello iba de consuno el que quedara despejado un tiempo que era propio sólo de la historia [*Geschichte*] y que abarcaba, como acentuaba Chladenius frente al uso lingüístico habitual, los tres ramos temporales: "Las cosas futuras forman parte de la historia [*Geschichte*] [...] pues últimamente el conocimiento de lo futuro se capta muy estrecha y brevemente frente al conocimiento de lo pasado; así, tenemos alguna especie de conocimiento del futuro, no sólo por la revelación, sino también en la astronomía y en los asuntos civiles".<sup>67</sup>

A este sentido específico y moderno de "historia", de *Geschichte*,<sup>68</sup> que es pues descrito como el conjunto de los sucesos y hechos humanos que son/tienen una unidad ontológica y que poseen un *telos* y que son también concebidos como vinculados por una "racionalidad", conjunto que guía "toda la experiencia humana" que implica, ocultamente o de forma transformada, una Providencia (o un ente análogo como el Destino) y que, aunque no de forma explícita, abarca los tres tiempos (pasado, presente, futuro), lo llamaré, a falta de un vocablo preciso para designarlo en el castellano, "Trans-Historia".

Más concretamente, la Trans-Historia la definiré como: *la totalidad de la historia interpretada como poseedora de un sentido y una lógica (ontológicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado al proyectarse hacia el presente y el futuro.*

---

<sup>66</sup> Koselleck, R., *historia/Historia*, óp. cit., p. 32.

<sup>67</sup> Ídem, pp. 33-35.

<sup>68</sup> En donde se debe de tener en cuenta que, como acertadamente observa Sophie Marcotte-Chénard, "la *Geschichte* exprime la totalité de ce qui advient dans le monde humain par opposition au monde naturel. L'histoire comprise en ce sens désigne le déroulement historique en tant que tel: il s'agit d'un concept universel et englobant. L'émergence d'une réflexion proprement *philosophique* sur l'histoire est concomitante à l'apparition de cette nouvelle acception du concept.": "Interpréter la temporalité...", en *Karl Löwith*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal, 2019, p. 206 (cursivas en el original).

Koselleck, en su estudio de la genealogía del concepto alemán *Historie*, nos refiere que, en 1705, en un diccionario de geografía, se establecía que la *Historie* es la “Ciencia de las historias [*Geschichten*]”.<sup>69</sup> Es decir, la palabra alemana *Historie* significa la disciplina del, la habilidad para, o la ciencia del, estudio de la historia (el conjunto de los sucesos o hechos humanos del pasado). Entonces, la *Historie* definida por aquel diccionario no es sino lo que llamaré “disciplina-jistoría”. A este vocablo compuesto lo defino como: *la disciplina, y la habilidad-conocimiento, que tiene como objetivo principal la realización de jistorías y, por extensión, aunque no indispensablemente, tiene como otro objetivo la realización de narración-jistorías*.<sup>70</sup>

Koselleck también puntualiza que en el siglo XV *Historie* fue definida como “un discurso escrito de lo hecho tal como sucedió”. Es decir, es posible englobar a este sentido de *Historie*, cuando se trata de un discurso producto de una investigación, en lo que he denominado narración-jistoría. El investigador alemán relata que a partir del siglo XV los conceptos de *Historie* y de *Geschichte* se fueron fusionando, sucediendo que “Al final, no fue la palabra *Historie*, sino *Geschichte* la que fusionó los dos campos semánticos [historia y narración-jistoría] en uno.”<sup>71</sup> Para evitar la polisemia que tienen el vocablo alemán *Geschichte* y el vocablo castellano “historia”, es indispensable mantener muy clara la distinción entre, principalmente: historia, jistoría, logojistoría, narración-jistoría, disciplina-jistoría y texto-jistoría. Es sumamente confuso que una palabra como *Geschichte* posea cuatro de los seis conceptos anteriores:

Finalmente, en 1775, Adelung registraba el triunfo de la “historia” [triunfo del vocablo alemán *Geschichte* sobre el vocablo *Historie*]. La expresión tiene tres significados de igual rango, que ya no ha perdido desde entonces: “1. Lo que ha sucedido, una cosa sucedida [lo que llamo propiamente historia] [...], 2. La narración de esta historia o de los eventos acontecidos; la Historia [*Historie*] [cuando sea producto de una investigación, se trata de lo que he llamado narración-jistoría] [...] 3. El conocimiento de lo [sic] eventos acontecidos [lo que he llamado logojistoría], la ciencia de la historia [lo que he llamado disciplina-jistoría] [...]”.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Koselleck, R., *historia/Historia*, óp. cit., pp. 39-40.

<sup>70</sup> Esto último en tanto que, como bien argumenta Johann Gustav Droysen, “Humanamente no podemos aprehender las cosas de manera más aguda y segura que mediante la palabra y mediante el pensamiento que se mueve en palabras, y poseemos las cosas tan sólo claras y determinadas en la medida en que las hemos traducido a nuestro lenguaje, esto es, a nuestros conceptos, juicios, conclusiones y al sistema infinitamente flexible y preciso de nuestro representar y pensar.”: *Histórica*, óp. cit., p. 78.

<sup>71</sup> Koselleck, R., *historia/Historia*, óp. cit., p. 41.

<sup>72</sup> Ídem, p. 44.

Antes de avanzar más, es pertinente ya otorgar una definición concreta de “historiador”. Por éste entenderé a *la persona que realiza jistorías*.<sup>73</sup> Al historiador no lo describiré como aquel que realiza una “exposición de lo sucedido”<sup>74</sup> en la historia, pues existen otros especialistas y no-especialistas que bien pueden realizar tal exposición-interpretación, como lo son los periodistas o los abogados que reconstruyen un crimen. El historiador, para mí, no será sino quien investiga la historia jistóricamente. Es decir, el historiador no será sino quien realiza narraciones, exposiciones, teorizaciones, delimitaciones, reflexiones, etc., sobre la historia, que *son resultado de una actividad jistórica*.

Continuando con la disciplina-jistoría, es necesario tener en consideración que ésta es una de las categorías que más han sido definidos y redefinidos en las últimas décadas, o siglos. Una de las razones de este exceso de definiciones es el interés de los “historiadores profesionales” por definir, describir, delimitar, crear, lo que es su campo de estudio (con la frase previa implícito que el historiador profesional es quien por lo regular define la disciplina-jistoría,<sup>75</sup> aunque muchos otros tipos de investigadores profesionales, incluyendo muchos filósofos, epistemólogos, también han definido a la disciplina-jistoría, y a la jistoría, y con la misma o mayor validez reflexiva).

Veamos, con ánimos demostrativos, algunas definiciones de disciplina-jistoría. En términos sucintos, E. Bernheim la definió como “la ciencia de la evolución del hombre

<sup>73</sup> La otorgada es una definición deliberadamente amplia que permitirá abarcar muchas interpretaciones de lo que es ser “historiador”. Pues, en esta definición podemos incluir a concepciones que conciben al “historiador” como “científico” y/u “objetivo” y/o “artista” y/u “retórico” y/o “moralista”, etc., *o como ninguno de los anteriores*. Por ejemplo, puede abarcar a la completa y precisa descripción del historiador, realizada por Hayden White, como la persona que tiene la labor de describir “the encounter between man’s various projected ideals of life and the social-psychical world operative around and within himself which that ideal is meant to explain, contain and order” (“The Abiding Relevance of Croce’s Idea of History”, *Journal of Modern History*, n. 35, 1963, p. 118, citado en: Moses, A. D., “The Public Relevance...”, *HTSPH*, v. 44, n. 3, 2005, p. 346), pero también puede abarcar a las concepciones que lo conciben como un “científico” riguroso en todo el sentido positivista del término.

<sup>74</sup> Humboldt, W. Von, “Sobre la tarea del historiador”, en *Escritos de filosofía...*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 61.

<sup>75</sup> Por ello, “L’intérêt nouveau des historiens pour la philosophie n’a pas donné lieu à l’émergence d’une nouvelle philosophie de l’histoire, mais bien plutôt à l’objectivation des vieux sédiments philosophiques dans leurs pratiques ordinaires. L’épistémologie néo-weberienne apparaît comme le cadre le plus accueillant pour penser de manière dynamique la spécificité de nos pratiques. On oublie souvent de préciser que Weber ne s’est privé ni de la longue durée ni de la généralisation”: Fabiani, J. L., “La généralisation dans les sciences...”, *AHSS*, 62.- año, n. 1, 2007, p. 25. Esto es, los historiadores profesionales y académicos de las últimas décadas recurren con frecuencia a la filosofía (a la teoría y a otras disciplinas como la sociología) no para realizar interesantes especulaciones metafísicas, sino para refundar, delinear y “mejorar”, una y otra vez, los principios epistemológicos de su disciplina. Por lo que, por ejemplo, en 1948, Lucien Febvre reacciona negativamente, desde su postura de historiador, ante la publicación de libros de índole filosófico-jistórico, como con el texto *L’esprit européen* del filósofo Léon Brunschvicg: “Nous, qui ne sommes point des philosophes - mais, en tant qu’historiens, *des usagers de la philosophie*, sommes-nous, pouvons nous être pleinement *satisfaits* par des livres de ce genre? Je suis bien forcé de répondre; *Non.*”: “Esprit européen...”, *AHSS*, 3.- año, n. 3, 1948, p. 298 (énfasis mío).

considerado como ser social”, la que estudia “los hechos determinados en el tiempo y el espacio” “en su conexión de causalidad psicofísica”;<sup>76</sup> W. Bauer como “la ciencia que intenta describir y explicar, volviendo a vivirlos, los fenómenos de la vida en aquello en que se trata de los cambios que las relaciones de los hombres con las diversas colectividades sociales llevan consigo, seleccionándolos [...]”;<sup>77</sup> Leopold von Ranke como la ciencia “de lo que realmente sucedió”; Marc Bloch como “La ciencia de los hombres en el tiempo”;<sup>78</sup> Edward Carr como la disciplina que es “un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el pasado y el presente”;<sup>79</sup> Juan Brom como “la ciencia que estudia al hombre a través del tiempo”;<sup>80</sup> etcétera. Mi definición propuesta de disciplina-jistoría como “la disciplina de las jistorías” es una que deja abierto el camino a considerarla o no como una actividad rigurosamente científica. Y es una definición que acepta como válidas todas las definiciones de disciplina-jistoría que he citado en el párrafo presente,<sup>81</sup> así como muchas otras.

Hago énfasis en que el concepto propuesto de disciplina-jistoría puede o no tratarse de una ciencia, y en que el concepto propuesto de jistoría puede o no tratarse de una actividad científica. Disciplina-jistoría y jistoría pueden aceptar, en su práctica, distintas metodologías (mientras éstas no contradigan ni eliminen a los pasos metodológicos *a*, *b* y *c*, que establecí como básicos para la jistoría), pueden aceptar distintos abordajes (e ideologías) y pueden aceptar otros objetivos (mientras éstos no contradigan ni eliminen al objetivo básico que establecí en la definición de jistoría). En efecto, la disciplina-jistoría puede aceptar distintas epistemologías o distintas posturas filosóficas para realizar jistorías. Entonces, el concepto propuesto de disciplina-jistoría reconoce como parte de ella a los tipos de jistoría realizadas con anterioridad a la Modernidad (como sugiere Huizinga se haga);<sup>82</sup> reconoce como parte de ella a las jistorías “precientíficas”.

<sup>76</sup> *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, citado en: Huizinga, J., “En torno a la definición...”, óp. cit., pp. 87-88.

<sup>77</sup> *Einführung in das Studium der Geschichte*, citado en: Huizinga, J., “En torno a la definición...”, óp. cit., p. 88.

<sup>78</sup> Bloch, M., *Introducción a la historia*, óp. cit., p. 31.

<sup>79</sup> Carr, Edward H., *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 40.

<sup>80</sup> Brom, J., *Para comprender la historia*, óp. cit., p. 20.

<sup>81</sup> Concluyendo que la disciplina-jistoría, al igual que la sociología, es una disciplina “qu'elle n'a jamais cesse d'être refondée depuis ses multiples [...] fondations.”: Fabiani, J. L., “Une sociologie transcendente?”, *AHSS*, 65.- año, n. 6, 2010, p. 1431. Pues en efecto ha habido “innombrables tentatives de refondation épistémologique de l'histoire [disciplina-jistoría] depuis le XVIIIe”: Escudier, A., “«Temporalisation» et modernité...”, *AHSS*, 64.- año, n. 6, 2009, p. 1269.

<sup>82</sup> Huizinga, J., “En torno a la definición...”, óp. cit., p. 91.

Huizinga afirma que, en 1921, W. Bauer en su *Einführung in das Studium der Geschichte* estableció que:

Historia es la ciencia que intenta describir y explicar, volviendo a vivirlos, los fenómenos de la vida en aquello en que se trata de los cambios que las relaciones de los hombres con las diversas colectividades sociales llevan consigo, seleccionaándolos [sic] desde el punto de vista de su influencia sobre los tiempos posteriores o con respecto a sus cualidades típicas y concentrando la atención, fundamentalmente, en aquellos cambios que no pueden volver a repetirse en el tiempo ni en el espacio.<sup>83</sup>

La de Bauer es otra versión o interpretación de lo que entiendo por disciplina-jistoría, una bastante completa e interesante, pero una más de muchas versiones posibles. En castellano (como en otros idiomas), la palabra “historia” es entendida también como una disciplina con métodos particulares (en su segunda acepción, dice la RAE que la “historia” es la “disciplina que estudia y narra cronológicamente los acontecimientos pasados”),<sup>84</sup> tal disciplina puede ser definida de muchas formas, y la mayoría de estas formas (incluyendo la de Bernheim, la de Bauer, la de la RAE, etc.) *pueden* estar abarcadas por mi definición “abierta” de disciplina-jistoría.

Pero, a todo esto, Huizinga nos dice asimismo que la “historia”, en el idioma holandés:

[...] entendida *prima facie*, no designa en modo alguno una ciencia en sentido moderno. Indica: 1.- algo [humano] que ha acaecido, 2.- el relato de algo [humano] que acaeció, 3.- la ciencia que se esfuerza en relatar lo acaecido [del ser humano]. No será arbitrario afirmar que en el lenguaje [holandés] general la palabra historia suele emplearse en el segundo de estos tres sentidos. El primero apenas se emplea ya hoy: la palabra historia para designar “algo que ha acaecido” ha sido desplazada [en el idioma holandés]<sup>85</sup> por el término equivalente de suceso o acontecimiento. Sin embargo, aún se conserva el rastro del antiguo sentido en giros como los de “bonita historia, la que me cuentas”.<sup>86</sup>

El primer sentido de “historia” recogido por Huizinga en el párrafo anterior es lo que he distinguido como *historia* propiamente. El segundo sentido que identifica es más abierto que la definición que establecí para narración-jistoría, en tanto que ésta es la narración de algo que ha acontecido *pero* que ha sido investigado jistóricamente. El segundo sentido identificado por Huizinga puede referirse a una narración-jistoría, sin embargo, *también* puede referirse a los relatos de cuestiones acaecidas que no son productos de una investigación jistórica.

<sup>83</sup> Ídem, p. 88.

<sup>84</sup> *Diccionario de la Real...*, Madrid, 2018.

<sup>85</sup> Lo que dice aquí Huizinga no aplica precisamente al castellano u otros idiomas.

<sup>86</sup> Huizinga, J., “En torno a la definición...”, óp. cit., p. 89.

Por ejemplo, el relato casual de las actividades que yo (un humano) haga a mi primo sobre las actividades que realicé la semana pasada es uno que no es un producto de algo que investigué históricamente (ni siquiera se puede decir que lo investigué en ningún sentido, dado que yo lo viví directamente, y lo puedo relatar sin indagar más al respecto). Otro ejemplo, un relato de los hechos pretéritos realizados por humanos que se repite por tradición oral en el que se narran las aventuras (verdaderas) de un héroe comunal, el cual fue creado por el mismo héroe (antes de que se considerara héroe) o por uno o más testigos directos de las aventuras de este héroe, es otro relato (oral) que no es producto de una investigación histórica. Otros ejemplos de relatos sobre hechos pretéritos realizados por seres humanos pero que probablemente no fueron productos de ninguna historia son: la bitácora de un capitán, el diario de una mujer metida en política, el chisme del vecino, la crónica de lo más sobresaliente de un año, un reportaje televisivo de un accidente, etc. La mayoría de las veces, ninguno de los tipos de relatos enumerados son narración-historias, pero, en tanto que sean o son relatos con veracidad (o que intentan ser lo más veraces posibles) les asignaré un vocablo compuesto específico, el de “narración-historia”.<sup>87</sup> Y, para el caso de las obras escritas que fueron construidas principalmente para relatar una narración-historia guía, utilizaré aún otro término compuesto, a saber, “texto-historia” (no confundir con texto-historia, la cual ya fue definida), el cual defino en la siguiente subsección.

Al tercer sentido que Huizinga identifica en “historia”, es decir, “la ciencia que se esfuerza en relatar lo acaecido”, es posible englobarlo en el de disciplina-historia pues, aunque declaré que ésta no tiene como objetivo explícito narrar el pasado humano (sino investigarlo) (pero sí acepté que podía ser o no ser una ciencia), es reconocible que, para mostrar, difundir y/o materializar el producto de su objetivo, que es la susodicha investigación del pasado humano (es decir, su objetivo es realizar una historia), la mayoría de las veces es indispensable realizar una o más narraciones-interpretaciones (narración-historias) a partir de su producto(-conocimiento, la logo-historia). Luego, la disciplina-historia sí es una disciplina que también puede “esforzarse” en crear narración-historia(s), y que “relata lo acaecido” como dice la

---

<sup>87</sup> Considero que cualquier relato o narración de un suceso pasado humano que se ha vivido directamente, es decir, que cualquier relato de la historia que no es producto de una investigación (histórica o no), es también una interpretación debido a que se hace a partir de lo que su constructor *crea* indispensable relatar para hacer inteligible su narración a los demás, y a partir de (esto muchas veces de forma inconsciente) lo que él *estima* más sobresaliente o indispensable en lo acaecido. Decía Huizinga al respecto: “También el simple relato es ya la transmisión de un sentido, y la asimilación de este sentido puede revestir un carácter semiestético”: “En torno a la definición...”, óp. cit., p. 92.

definición de Huizinga, en tanto que *investiga la historia para generar un conocimiento, la logo-jistoría*, la cual se da a conocer, *general y paradigmáticamente*, de forma narrativa.<sup>88</sup>

### 1.2.2 La narración y/o escritura de los hechos del pasado.

La “texto-historia” será así un vocablo que servirá para designar lo siguiente: *una obra escrita, creada como una unidad, que contiene principalmente una narración-historia guía conformada por múltiples narración-historias y/o narración-jistorías supeditadas a ella*. Ejemplos de texto-historias son las narraciones escritas del pasado humano como: la crónica escrita de una vivencia, la bitácora, el acta escrita de un juicio, el diario de una persona, un reportaje periodístico, etc., todas las cuales se construyeron sin llevar a cabo investigación alguna *de índole jistórica*.

Huizinga creó también una particular definición original para “historia” (Hu1), separada de las que recoge del uso común de tal palabra en el holandés o alemán. Dice que la “Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas del pasado”.<sup>89</sup> Hu1 se trata de una definición que, en sus palabras, tiene la meta de sobreponerse “a la separación violenta y perturbadora entre la actividad consistente en investigar la Historia [realizar jistorías] y la [actividad] consistente en escribirla [realizar narración-jistorías escritas/texto-jistorías]”.<sup>90</sup> La separación de la que habla Huizinga es sumamente importante y, por más que sea descrita como violenta y perturbadora, necesaria. Aunque ya había distinguido la narración-jistoría como una cuestión directamente vinculada pero diferente a la jistoría, no había señalado que existe una acepción más de “historia” que necesita de su propio término, a saber, la que refiere a la actividad de escribir los resultados de lo investigado jistóricamente sobre la historia, actividad que llamaré “grafo-jistoría”. Con este último vocablo compuesto designaré entonces a *la escritura de la texto-jistoría*.

Conuerdo con José Gaos, y otros, en que pueden identificarse seis “operaciones” básicas para que la “historiografía” exista o, en nuestros términos, *es necesario de seis operaciones para que la grafo-jistoría exista*, las cuales son: “heurística, crítica, hermenéutica,

---

<sup>88</sup> Otras formas de logo-jistoría son, por ejemplo, las estadísticas, las cronologías, las demografías, las genealogías, las dataciones, las conceptualizaciones, los descubrimientos de falsificaciones o datos erróneos, las refutaciones exitosas, etc. Toda esta logo-jistoría (nacida de una actividad que implica un proceso interpretativo) no siempre es difundida en forma narrativa-interpretativa, sino que muchas veces se trata de meros nuevos conocimientos, nuevos datos (que ya después serán o no, a su vez, interpretados y convertidos en narración).

<sup>89</sup> Huizinga, J., “En torno a la definición...”, *óp. cit.*, p. 95.

<sup>90</sup> Ídem, pp. 95-96.

etiología, arquitectónica y estilística”.<sup>91</sup> La grafo-jistoría lleva a su vez a la necesidad de poseer un concepto más para designar concretamente a *la escritura de la texto-historia*, así, a esta última la llamaré “grafo-historia”. Debo subrayar la importancia de este último concepto, el cual es uno que consiste evidentemente en una “producción espiritual” humana, como lo indica la definición de “historia” huizinguiana, y que abarca diversas formas escriturísticas: la “del cronista, la del autor de memorias, la del filósofo de la historia, la del sabio investigador. Abarca la más modesta monografía arqueológica en el mismo sentido que la más grandiosa concepción de la historia universal”;<sup>92</sup> y abarca por igual la escritura de la narración sobre el pasado humano de los periodistas, los columnistas, los reporteros, etc.

La escritura narrativa de la historia proveniente del cronista, del autor de memorias, del filósofo, del arqueólogo, del científico, del periodista, del columnista o del reportero, *puede* ser grafo-historia, si el resultado es una obra que explica por qué ocurrió como ocurrió la historia que relata y que *no* es un producto de una investigación jistórica, aunque sí puede ser el resultado de otro tipo de investigación, como la científica, la filosófica, la periodística, etc.<sup>93</sup>

La definición (Hu1) de Huizinga de “historia” como la “forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas del pasado [humano]” alude a varios conceptos que he diferenciado con claridad: a IHu1) la jistoría<sup>94</sup> porque sólo con la investigación crítica y metodológica, en sentido amplio, de la historia una cultura podría rendir cuentas de la misma historia; a IIHu1) la texto-jistoría porque mediante la creación de narraciones-interpretaciones coherentes y unitarias de la logo-jistoría, una cultura puede dar cuentas de la historia; a IIIHu1) la texto-historia porque, al final, una cultura puede dar cuentas del pasado narrándolo sin recurrir a una investigación

<sup>91</sup> Matute, A., “Heurística e historia”, en *El concepto de heurística...*, México, Siglo XXI/ UNAM/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2000, p. 149. Propongo también, paralelamente y al margen, el vocablo compuesto de para-grafo-jistoría para designar a “*la escritura de la para-narración-jistoría*”.

<sup>92</sup> Huizinga, J., “En torno a la definición...”, óp. cit., p. 96.

<sup>93</sup> Además, es plausible concebir la existencia de una “teoría de la grafo-jistoría”, la cual es parte de la teoría de la disciplina-jistoría, no obstante, va más allá de ésta al formar parte por igual de la teoría del lenguaje, la teoría lingüística, la retórica, la estética, etc. La teoría de la grafo-jistoría forma parte tanto de lo que identificaré como “filosofía de la jistoría” y de lo que llamaré “filosofía de la representación-de-la-historia”. El análisis de la grafo-jistoría, como tal, según observa F. Ankersmit, ha sido “neglected by historical theory [teoría de la disciplina-jistoría], which has traditionally concentrated on historical *research*” (citado en: Zammito, J., “Ankersmit and Historical...”, *HTSPH*, v. 44, n. 2, 2005, p. 158). Esto es, la teoría de la disciplina-jistoría se ha concentrado, entendiblemente, en los procesos epistemológicos de la jistoría y ha dejado a un lado, hasta recientemente (hasta las últimas décadas del XX), el análisis de los procesos de escritura y lectura (impacto-recepción en el lector) de los resultados de una jistoría. Es decir, ha dejado a un lado tanto el análisis de la poiésis de la narración-jistoría como el análisis de la naturaleza de la narración contenida en la jistoriografía general. A esta teoría de la grafo-jistoría/jistoriografía es a la que dedicaron la mayor parte de sus esfuerzos, por ejemplo, aunque con muy distintas posiciones, estudiosos como F. Ankersmit y H. White.

<sup>94</sup> Como con sus productos la logo-jistoría y la narración-jistoría.

jistórica de ese mismo pasado. Para evitar confusiones, es menester hablar de la jistoría, la narración-jistoría y la narración-historia, como conceptos reconociblemente distintos.

Paso ahora a establecer lo que entenderé por *historiar*, a saber, *componer cualquier tipo de narración-interpretación, escrita, oral o de otro tipo, sobre una parte de la historia, para explicar verazmente cómo ocurrió como ocurrió ésta*. Veamos, el verbo “historiar”, según la RAE en su primera acepción, significa: “Componer, contar o escribir historias.”<sup>95</sup> Retomo así al sentido de “componer” asignado a “historiar”, donde “componer” implica analizar una parte de la historia y/o de la para-historia y otorgarle un sentido a ésta. Derivado de lo anterior, la grafo-jistoría y la grafo-historia<sup>96</sup> son sólo dos formas de la acción de historiar. Pues, con este verbo se hará alusión al acto de componer una narración-interpretación sobre el pasado, la cual puede ser la composición de una narración-interpretación pictórica o escultórica o cinematográfica o estadística o lúdica, etc., y no sólo la composición de narración-interpretaciones escritas, como lo son la texto-historia y la texto-jistoría (las cuales son resultados de las formas de historiar grafo-histórica y grafo-jistórica, respectivamente). Construir una narración-historia, una narración-jistoría, una para-narración-jistoría, una texto-historia, una texto-jistoría o una para-texto-jistoría, es, todo ello, historiar. Pero historiar también será, por ejemplo, crear un conjunto de relieves o de pinturas sobre ciertos hechos de la historia (los constructores de, digamos, la Columna de Trajano, fungieron como historiadores).

Por lo que, sin tener que ser especialista ni investigador, cualquier individuo puede historiar: el funcionario que compuso la narración-interpretación de la guerra que acaba de ganar su imperio historió; la reportera que compuso con celeridad la narración-interpretación de un terremoto reciente, la cual será transmitida en un programa de noticias de televisión, historió; el vecino que escribe su narración-interpretación de la pelea callejera que presencié ayer, historió; la pintora que capta en su obra una imagen fidedigna de un campo de batalla real, historió. Es viable que ninguno de estos tres personajes sea historiador o historiadora, al no *realizar jistorías*<sup>97</sup> para la realización de sus narraciones (escritas y/o visuales), y que, de

---

<sup>95</sup> Disp.: <http://dle.rae.es/?id=KX4xxnm>

<sup>96</sup> Así como lo que se podría denominar como “para-grafo-jistoría” y como “para-grafo-historia”.

<sup>97</sup> Probablemente François Hartog tenga razón en que fue en la Grecia antigua donde nació el historiador como “autor” explícito de texto-jistorías. Pero esto aceptando que previamente existían en Mesopotamia o en Egipto historiadores *anónimos* que construyeron auténticas texto-jistorías antes que los griegos. Dice el estudioso francés: “Si los griegos no son los inventores de la historia [aquí en el sentido de grafo-jistoría/texto-jistoría], sí lo son del historiador como sujeto-escritor. Tal modo de afirmación de sí y de la producción de un discurso no ha sido únicamente el producto de la historiografía [jistoriografía] solamente. Por el contrario, es la marca, propiamente

cualquier forma, los cuatro historiaron. En otros términos, ni el funcionario, ni la reportera, ni el vecino, ni la pintora, realizaron una jistoría para construir su narración-interpretación de la historia, por ende, no son historiadores, aunque sí historiaron. No obstante, suponiendo que sí realizaron una jistoría para la construcción de sus respectivos relatos (escritos o pictóricos) entonces pueden ser considerados como historiadores ocasionales (pues no se tiene que ser, necesariamente, “historiador profesional” para poder realizar jistorías).

### 1.2.3 El clío-símbolo, la hito-historia, la omni-historia y la meta-Trans-Historia.

El especialista francés Pierre Vilar reconoce nueve usos para el moderno vocablo *histoire*, “historia”:

V1) El conocimiento de una disciplina que estudia determinadas cuestiones del pasado –especificadas concienzudamente por el autor– o lo que él llama “*historia-conocimiento*”;

V2) la materia del conocimiento mencionado (V1) o lo que él llama “*historia-materia*”;

V3) “el recuerdo colectivo que se conserva” de un hecho o del pasado humano (un tipo específico de lo que él denominó “*historia-materia*”);

V4) el “conjunto de hechos que condicionan una vida humana” (otro tipo de “*historia-materia*”);

V5) “los mecanismos de la sociedad” que nos permiten comprender esa misma sociedad a lo largo del tiempo (una interpretación de lo que debe ser una parte importante de la “*historia-materia*” para el investigador);

V6) “los hechos <destacados>, conservados por la <tradición>” (otra interpretación de lo que debe ser la “*historia-materia*”);

V7) “cualquier cosa pasada”;

V8) una cuestión abandonada, desprovista de interés, relegada; y

V9) “una especie de personaje mítico emitiendo sus propios juicios” (p. ej., en “la historia me juzgará”).<sup>98</sup>

---

la firma, de esta época de la historia intelectual griega (entre los siglos VI y el V a. de C.), que vio al mismo tiempo que entre los artistas, los filósofos de la naturaleza, los médicos, el ascenso del ‘egotismo’.”: *Evidencia de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 36.

<sup>98</sup> Vilar, P., *Iniciación al vocabulario...*, Barcelona, Altaya, 1999, pp. 17-27.

Para algunos de los usos de “historia” que identifica Vilar aún no he propuesto otros indispensables (para la eliminación de la ambigüedad terminológica) términos específicos, por lo que a continuación realizo esta proposición-especificación. El vocablo propuesto de “disciplina-jistoría”, estimo, ya abarca al sentido V1. El vocablo historia, propiamente, abarca a V2. No obstante, para los sentidos V3, V4 y V6 propongo el término compuesto “hito-historia”, que es definido en el siguiente párrafo. Para V5, V7 y V9, emplearé los términos compuestos “clío-símbolo”, “omni-historia” y “meta-Trans-Historia, respectivamente, los cuales son definidos más adelante. Para el sentido V8 no utilizaré ningún vocablo específico, mucho menos el de “historia”; sencillamente, frases como “los casetes son historia” (significando que los casetes son algo ya relegado, superado, en vías de desaparecer) *no serán utilizadas en la presente investigación por su ambigüedad* y, en el ámbito académico, se deberían de modificar por frases más puntuales como “los casetes están superados”. La revisión del concepto “historia” de Vilar lleva entonces hacia otros campos conceptuales que no he explorado, los cuales es muy necesario determinarlos terminológicamente. Paso entonces a especificar lo que es “hito-historia”, “clío-símbolo”, “omni-historia” y “meta-Trans-Historia”.

La hito-historia la defino como *el conjunto de hechos históricos interpretados, por cualesquiera personas,<sup>99</sup> como los más importantes y/o transformadores del pasado humano en general o de un pasado humano en particular; hechos considerados como los únicos de los que se puede afirmar que conforman la historia, esto porque muchas veces son considerados como los únicos en verdad cognoscibles*. A partir de esta definición, la hito-historia puede ser identificada tanto con el sentido de Vilar V3, como con los sentidos V4 y V6.

El sentido V4 es abarcado por lo que establecí como hito-historia porque el “conjunto de hechos que condicionan una vida humana” *es una interpretación de ciertos hechos de la historia* de una persona como “los más sobresalientes e importantes” y, por ende, como los hechos que condicionaron a esta persona. El sentido V6 es otra hito-historia porque “los hechos <destacados>, conservados por la <tradición>”, es una interpretación, a partir de una tradición, *de una parte de la historia*, como la más sobresaliente e importante. El concepto de hito-historia es sumamente útil, según veremos, para el análisis del pensamiento de los antiguos latinos –

---

<sup>99</sup> No sólo los especialistas en el pasado. Como sucede en el éxito o fracaso de ciertas ideas o interpretaciones, en la asignación de lo hito-histórico juegan un papel más decisivo las intrínsecas vicisitudes del devenir humano. Hechos que fueron (interpretados como) hito-históricos ya no lo son, otros que nunca lo han sido lo serán.

tanto de Cicerón, como de Séneca y Tácito—, y en general para la comprensión de la concepción de historia tanto en el mundo pre-moderno como en el moderno.

La hito-historia es la forma de interpretar a la historia que la mayoría de los historiadores modernos, desde el siglo XVIII aproximadamente, han seguido (y transmitido) y que, siguiendo el análisis de Ashis Nandy,<sup>100</sup> tiene como base ineludible la práctica deliberada y exacta del recuerdo y, por ende, implica la investigación fiel (y muchas veces “científica” o “cuasi-científica”) del pasado que se recuerda o que se debe de recordar. Subrayo que existen otras formas de interpretar a la historia aparte de las hito-históricas, formas que no implican el reconocimiento de acontecimientos “importantes”, “trascendentes” (para una comunidad o para la humanidad entera) y/o que “tienen que ser recordados”; por ejemplo, las interpretaciones de la historia que se rigen bajo un principio deliberado de “silencio”, “olvido” o “forgetfulness”.<sup>101</sup> Un caso de las anteriores es la “visión mitológica” del tiempo, la cual organiza las experiencias del pasado humano sin una necesidad de recordar clara y exactamente a tales experiencias de la historia.<sup>102</sup> Y donde a estas últimas visiones del pasado humano las podemos denominar como “ahitohistóricas” (pero nunca como “ahistóricas”). Valga decir, a propósito, que, a una interpretación de una parte de la historia como hito-historia que sea derivada explícitamente de una o más jistorías, es viable denominarla “hito-historia jistórica”.

¿Qué es el “clío-símbolo”? Cuando estamos ante una frase como la siguiente: “el pueblo de San Cristóbal considera historia a este árbol”, con “historia” se está significando que aquel *x* árbol es considerado colectivamente *importante* por los habitantes de San Cristóbal, por cualesquiera razones (culturales, ideológicas, políticas, de tradición, de morbo, por su impacto, por agradecimiento, y un largo etcétera), en referencia al devenir de de San Cristobal. No obstante, no es para nada recomendable seguir utilizando el vocablo “historia” para este significado sancionado en la frase, en primera, porque se presta a confusión, pero, más importante, porque de acuerdo con la definición propuesta de historia, ésta no está compuesta por seres vivos, como el árbol, ni por objetos, ideas, lugares, etc., sino sólo por hechos. Hemos visto que ni siquiera en su origen los griegos empleaban ἱστορία (*historía*) para referirse a una

---

<sup>100</sup> Nandy, A., “History’s Forgotten...”, óp. cit., pp. 47 y 66.

<sup>101</sup> *Ibidem*. La existencia de visiones no hito-históricas o a-hito-históricas sobre la historia implican que, para conocer y dar cuenta del pasado humano, no es indispensable “remade [it] into history”: Nandy, A., “History’s Forgotten...”, óp. cit., p. 53. Esto es, para dar cuenta del pasado, no es indispensable rehacerlo en “hito-historia/narración-jistoría” moderna (o, mejor dicho, el pasado humano puede rehacerse más allá de la forma de “hito-narración-jistoría” moderna).

<sup>102</sup> Nandy, A., “History’s Forgotten...”, óp. cit., pp. 46-47.

persona, un objeto o un lugar, tal sentido se originó mucho después y se presta a las mayores confusiones.

Luego, es necesario otro vocablo para referirse al significado concreto de “historia” dentro de frases como “el pueblo de San Cristóbal considera historia a este árbol”, uno que no lleve la palabra “historia” en él y que simultáneamente aluda a los individuos, objetos, ideas o lugares, del pasado humano en general pero que hayan interactuado con el pasado humano propiamente. Propongo que tal vocablo sea el de “clío-símbolo”, el cual entenderé como *uno de los individuos, los objetos, los lugares, las ideas, los conceptos, las fechas, etc., que es interpretado, por cualesquiera personas,*<sup>103</sup> *como el más importante y/o transformador del pasado humano en general o de un pasado humano en particular y, por ende, (muchas veces) considerado como uno de los únicos que debe de ser recordado y/o, si es el caso, conservado.*

Me permito parafrasear el análisis realizado por Topolski en torno a las ideas de Heinrich Rickert sobre la historia y la jistoría, para otorgar una más amplia idea de lo que considero clío-símbolo: “Napoleón y Goethe son individualidades históricas, pero un hombre de la calle no lo es. Esto ocurre porque Napoleón y Goethe *encarnaron ciertos valores*, aunque una persona relacionada con Napoleón también se convirtió en una individualidad así”.<sup>104</sup> Ambos, Napoleón y Goethe, de acuerdo con lo anterior, son clío-símbolos (con este vocablo refiero pues a lo que en muchas ocasiones se denomina “individualidades históricas”, frase que estimo también como sumamente equívoca), así como son clío-símbolos los individuos relacionados con ellos (en tanto que generalmente las personas otorgan importancia y trascendencia a quien –y lo que– se asocia con lo ya estimado importante y trascendental).

Así, el *x* árbol de San Cristóbal es estimado como clío-símbolo (o “historia”, si se persiste en asignarle este otro sentido al vocablo “historia”) por los habitantes de tal poblado, principalmente porque encarna ciertos valores importantes *para ellos*. En un plano más amplio, si, por ejemplo, en nuestro planeta mayoritariamente se estima a Louis Pasteur como clío-símbolo es porque él encarna ciertos valores importantes para “toda” la Tierra, según cierto grupo de personas (mundialmente mayoritario quizá, en este caso). En particular, empleando las conclusiones de Johann G. Droysen, un individuo clío-símbolo, como Napoleón, Goethe o Pasteur, es

---

<sup>103</sup> No sólo los especialistas en el pasado humano investigado jistóricamente, esto es, entre otros, no sólo los historiadores.

<sup>104</sup> Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 113. Cursivas mías.

[...] un momento en la corriente infatigable de la historia, sólo uno de los medios a través de los cuales se mueven y se realizan las configuraciones del mundo moral; momento que, de todos modos, es en su lugar un medio especialmente eficaz y significativo. En cuanto tal y sólo en cuanto tal lo busca la investigación, lo interpreta la interpretación; no a causa de su personalidad, sino de su significación [jstórica y/o hito-histórica]<sup>105</sup>

Regresando al sentido o definición de Vilar V5, la “historia” como "los mecanismos de la sociedad", es posible decir que este sentido es uno que es clío-simbólico: los “mecanismos” referidos se tratan de clío-símbolos en tanto que ellos son *ideas* y *procesos* (no se trata de hechos históricos) *intepretados como “importantes y transformadores”* de la historia social.

Antes de pasar a otra categoría, podemos agregar que, a los humanos, seres vivos, ideas, objetos, lugares, etc., interpretados como clío-símbolos como resultado de una o más jstorías, es posible llamarlos “clío-símbolos jstóricos”. No obstante, hay que acotar que “una valoración efectuada por un historiador [u otro especialista o erudito] no basta por sí sola para imprimir un nivel histórico [esto es, un nivel clío-simbólico] a los objetos [individuos, lugares, conceptos, etc.] de los que se ocupa”;<sup>106</sup> por esto, en ciertas sociedades de ciertas épocas se estimaron clío-simbólicos a individuos, objetos, ideas, etc., que para otros eruditos de otras sociedades y/o épocas no lo son. Cabe subrayar que, *tanto los objetos y lugares* (edificios, naves, cementerios, etc.) *no-clío-simbólicos como los clío-simbólicos* del pasado humano que han sobrevivido hasta el presente (y que sobrevivan en el futuro) pueden ser, y de hecho son, materia de estudio de cualquier jstoría porque son, en palabras de Droysen, “restos actuales del pasado” y, como *restos*, son “testigos tanto más elocuentes de tiempos pasados.”<sup>107</sup>

La omni-historia, que considero abarca al sentido V7 de “historia” como "cualquier cosa pasada", la defino, para mayor precisión, como: *los hechos del pasado tanto humano como no-humano*. Es decir, la omni-historia es el conjunto de los hechos que conforman tanto a la historia como a la para-historia; son los hechos del pasado “en general”. El concepto de omni-historia se puede encontrar en, por ejemplo, ciertas posturas (filosóficas o no) que conciben la Naturaleza como poseedora de un *telos* específico para su devenir el cual abarca tanto los hechos históricos como a los hechos para-históricos. Pues, existen abordajes (filosóficos) del devenir que no entremezclan deliberadamente al pasado humano y al no-humano, a esta perspectiva de los hechos del pasado habrá que llamarle omni-historia.

---

<sup>105</sup> Droysen, J. G., *Histórica*, óp. cit., p. 216.

<sup>106</sup> Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 113.

<sup>107</sup> Droysen, J. G., *Histórica*, óp. cit., p. 52.

La “Trans-Historia” la entenderé, por su parte, como *la interpretación de la totalidad de la historia como poseedora de un sentido metafísico y/o trascendental* que abarca más allá del pasado porque proyecta a ese sentido al presente y al futuro. La Trans-Historia puede interpretar a la historia como si fuera una cadena de hechos unidos por una lógica, como una secuencia racional de hechos históricos que van desde la aparición del ser humano hasta un (posible) *final (en el futuro) de los tiempos humanos*.

Cuando metafóricamente se considera a este frecuente tipo de visiones de la historia como si fuera una persona o una personificación de la providencia o de sus advocaciones, como el Progreso o el Bien o la Felicidad común o la Evolución, etc., la cual juzga a los individuos y sus hechos de acuerdo con que estén en concordancia o no con sus planes, predisposiciones y metas, estamos entonces ante la concepción de historia como “meta-Trans-Historia”.

Digamos, cuando un analista político refiere que la “historia juzgará a Napoleón Bonaparte (no sus contemporáneos)”, se puede entender que la frase significa que (en la concepción del analista) la meta-Trans-Historia es la que juzgará a Napoleón, no los individuos que vivieron en la época de éste. Aquella frase, estimo, puede significar una de dos cosas: x1) que la Trans-Historia entendida como una racional entidad metafísica, mítica y/o religiosa es la que juzgará por sí misma los actos de Napoleón (y de aquí los individuos podremos conocer la cualidad moral<sup>108</sup> de Napoleón), o, x2) que las posteriores investigaciones, análisis y estudios (jstóricos, filosóficos, sociológicos, etc.), podrán juzgar mejor los actos de Napoleón, es decir, que “el conjunto de narración-historias/narración-jistorías –como una entidad– juzgarán a Napoleón”.<sup>109</sup> La reflexión de Giovanni Sartori puede arrojar más luz a nuestra explicación:

---

<sup>108</sup> Con “moral” entiendo, primordialmente, lo que José Gaos describe como “el conjunto de las ideas morales o acerca de la moralidad o inmoralidad, de la conducta o vida misma”: *Historia de nuestra...*, México, FCE/ El Colegio de México, 1983, p. 295.

<sup>109</sup> Si se nos quiere decir que será (x1) una meta-Trans-Historia la que juzgará a Napoleón, se puede establecer cómo lo juzgará (si como un “héroe” o un “villano” o ninguno de los dos), estableciendo primero una particular concepción de meta-Trans-Historia, la cual dependerá evidente y directamente del sistema filosófico/ideológico al que se siga. Por ejemplo, si un político francés de principios del XIX, contemporáneo a Napoleón, quien concibe a la historia como una Trans-Historia ilustrada y racionalista, es decir, si un político que sigue la filosofía de la (Trans-Historia de la) Ilustración escucha la frase “la historia juzgará a Napoleón Bonaparte, no sus contemporáneos”, seguramente él pensará (de forma metatextual y/o metafórica) que una personificación de la historia o meta-Trans-Historia, juzgará los actos de Napoleón como correctos/morales o incorrectos/inmorales de acuerdo a si el emperador de los franceses seguía o no, deliberadamente o no, los ideales de racionalismo, progreso, humanismo, etc., de la Ilustración, es decir, si seguía o no a los ideales asignados a la historia (la cual aquí, en tanto que estamos ante una concepción ilustrada de la historia, se transforma en Razón o Progreso y esta Razón o Progreso juzgará metatranshistóricamente a cada individuo de acuerdo a que haya seguido o no sus objetivos). Por el contrario, otras personas (posmodernas, nihilistas, ateas, etc.) que escuchasen la frase “la historia juzgará a Napoleón...”, podrían argumentar que la “historia”, en el sentido de meta-Trans-Historia, no puede juzgar a Napoleón ya que, podrían aseverar, que no existe en verdad una Trans-Historia, sólo hechos humanos pasados sin sentido ni lógica y, por ende, no puede haber una meta-Trans-Historia que juzgue a nada ni nadie.

Pero tomemos literalmente la frase “es la historia la que juzga”, poniendo atención ahora a las palabras [...]. La proposición, bajo esta nueva luz, se vuelve de una gravedad incalculable: parece sancionar *la ética del hecho consumado*. Extraída de su contexto originario [hegeliano], y recibida por la conversación corriente como una especie de *slogan*, ella viene a decir: el que vence tiene razón y el que pierde estaba equivocado. En suma, el único juicio válido es el del éxito y la humanidad se debe someter a los veredictos de los hechos y de la fuerza.<sup>110</sup>

Como bien subraya Sartori, la meta-Trans-Historia es una Trans-Historia interpretada como una “entidad” (consciente) que juzga que aquello que acontece, lo hace como lo hace, porque obedece a los principios racionales que ella misma (se auto-)establece. Pero se puede ir más allá y afirmar que una meta-Trans-Historia no sólo puede juzgar como (moralmente, ontológicamente) correctos a los hechos humanos “exitosos”, a los hechos de los “vencedores”, sino que también existen meta-Trans-Historias que pueden juzgar (moralmente, ontológicamente) correctos a los hechos humanos “malogrados”, a los hechos de los “vencidos”, en tanto que, pese a su fracaso, siguieron a los principios racionales que ella misma ha establecido.<sup>111</sup>

Veamos aplicada ahora la conceptualización propuesta a los cinco diferentes usos para el término “history”, “historia”, que el investigador británico Arthur Marwick reconoció:

- M1) Los eventos del pasado (humano),
- M2) la actividad de investigar los eventos del pasado (humano),
- M3) las interpretaciones del resultado de investigar los eventos del pasado (humano),
- M4) el conocimiento acumulado del pasado (humano) y
- M5) lo que es considerado significativo dentro del conocimiento acumulado sobre el pasado (humano).<sup>112</sup>

El uso M1 de “history” es lo que he llamado historia. El uso M2 es la jistoría. El uso M3 es, en gran parte, la narración-jistoría y/o la texto-jistoría. M4 es, en gran medida, la logojistoría, aunque también hay que reconocer que existe otro conocimiento del pasado que no ha sido generado por la investigación jistórica, el cual no tiene un nombre específico (que

---

<sup>110</sup> Sartori, G., *La política*, México, FCE, 2006, p. 25. Énfasis en el original.

<sup>111</sup> El asunto de la meta-Trans-Historia es uno que necesita mayor profundización y que por ahora hay que dejar a un lado.

<sup>112</sup> Citado en: Tucker, A., *Our Knowledge...*, Cambridge/ Nueva York, CUP, 2004, p. 1.

posiblemente sólo debemos llamarlo “conocimiento sobre la historia” o “logo-historia” para distinguirlo de la logo-jistoría). Sin embargo, para M5, y he aquí la principal razón por lo que analizo los sentidos de “historia” recogidos por Marwick, propongo un último vocablo compuesto, a saber, el de “hito-logo-jistoría”, el cual lo defino *casi* idénticamente a como lo describe Marwick: *lo que es considerado significativo sobre el conocimiento investigado jistóricamente del pasado humano*.<sup>113</sup> Este concepto es importante para hablar de aquella logo-jistoría que es considerada como la que designa y evidencia la existencia de una hito-historia.<sup>114</sup>

#### 1.2.4 La historiografía y la jistoriografía.

¿Qué es la historiografía? En la RAE la “historiografía” es definida como R1) “Disciplina que se ocupa del estudio de la historia”; como R2) “Estudio bibliográfico y crítico de los escritos sobre historia y sus fuentes, y de los autores que han tratado esas materias”; y como R3) “Conjunto de obras o estudios de carácter histórico”.<sup>115</sup>

Edmundo O’Gorman define “historiografía” de forma sencilla como “los estudios históricos”.<sup>116</sup> Armando Saitta describe a la “historiografía” como “la interpretación, valoración y explicación [y reconstrucción escrita] de los hechos” humanos.<sup>117</sup> Considero que tanto la definición de “historiografía” de O’Gorman como la de Saitta, y como muchas otras similares, son demasiado vagas y son muy entorpecedoras para el lenguaje y el estudio de los temas que nos competen por lo que, debido a que no son esclarecedoras, es indispensable dejarlas a un lado.

Por ende, regreso a las definiciones de la RAE. Para la definición R1 ya tenemos el concepto de disciplina-jistoría, que es relativamente equivalente. Para la definición R2 propongo, en cambio, el término compuesto “disciplina-jistoriografía” (que defino con más exactitud adelante). La definición R3, en tanto “conjunto de obras” de carácter histórico (que relatan la historia), hace referencia a lo que identifiqué como dos conceptos diferenciados: lo que llamaré propiamente “historiografía”, así como lo que llamaré “jistoriografía”.

<sup>113</sup> No propongo, para evitar por ahora complicaciones mayores, la existencia de una “para-hito-logo-jistoría”.

<sup>114</sup> En otras palabras, dentro del conocimiento generado por la práctica de la disciplina-jistoría hay ciertos datos que son empleados-interpretados por ciertos individuos para argumentar la existencia de sucesos o hechos de la historia que serían más importantes y trascendentes que otros (principalmente por ser considerados como los causantes del cambio o el desarrollo de una cultura, de una sociedad o de la humanidad; así como por otros motivos). Tales datos-conocimientos son la hito-logo-jistoría.

<sup>115</sup> *Diccionario de la Real...*, Madrid, disp.: <https://dle.rae.es/?id=KWv1mdi>

<sup>116</sup> O’Gorman, E., *Crisis y porvenir...*, México, UNAM, 2006, p. VII.

<sup>117</sup> Saitta, A., *Guía crítica...*, México, FCE, 1989, pp. 13-15.

Luego, a la historiografía la defino como, y solamente como, el *conjunto de texto-historias*.<sup>118</sup> Jistoriografía la defino como el *conjunto de texto-jistorías*. (Se puede sugerir aquí también, aunque no haré uso de él, el concepto de para-jistoriografía como *conjunto de para-texto-jistorías*). Historiografía y jistoriografía se distinguen primordialmente por el hecho de que la segunda es un conjunto compuesto de productos directos de la jistoría, tal diferencia tiene gran importancia, en especial para la Modernidad y su intención de distinguir a las narraciones-interpretaciones escritas sobre la historia producto de una investigación jistórica, de las narraciones-interpretaciones escritas sobre la historia que no son producto de una investigación jistórica.

Tanto la jistoriografía como la historiografía, puesto que ambas son conjuntos de obras escritas que consisten en narraciones-interpretaciones de la historia que tienen “la intención de apegarse a la realidad” y de ser tentativamente veraces, se diferencian de las narraciones-interpretaciones del pasado humano de índole *completamente* mágico y/o mitológico (pues no niego que las narración-historias y las narración-jistorías puedan contener estos elementos mágicos, teológicos y/o mitológicos, pero en las narración-historias/narración-jistorías estos últimos elementos no conforman a la explicación predominante de la historia), se distinguen pues de las que podríamos llamar “narración-mitohistorias”. Lo dicho es significativo en el pensamiento grecorromano, pues éste diferenciaba, o intentaba diferenciar, a las construcciones veraces y fidedignas de la historia, de las narraciones míticas, semi-jistóricas y/o ajistóricas de la historia. Geoffrey Ernest R. Lloyd observa que en muchas sociedades (pretéritas) la “historiografía” (entendida sin hacer la diferenciación que yo hago entre jistoriografía e historiografía) se desarrolló a partir de un rompimiento con la mitología, al comenzar a otorgar una alternativa no mágica o mitológica del pasado;<sup>119</sup> las narración-historias/texto-historias y las narración-jistorías/texto-jistorías nacieron por la fuerte necesidad de darle un orden terrenal a la memoria<sup>120</sup> del pasado humano.

---

<sup>118</sup> La historiografía no es (R1) una disciplina, mucho menos una que “makes sense of human past and other disciplines, including the analytical or narrativist philosophies of history”: Mudrovic, M. I., “Time, History...”, *JPH*, n. 8, 2014, p. 1.

<sup>119</sup> Lloyd, G.E.R., *Disciplines in the Making*, Nueva York, OUP, 2009, p. 59.

<sup>120</sup> Tengo que puntualizar que, al hablar de “memoria”, no me refiero, en ninguna parte de mi investigación al “polémico” concepto de “memoria histórica” (muy impulsado por Pierre Nora) y que Raquel Güereca Durán y Gerardo Lara Cisneros explican que es uno que “encuentra en las conmemoraciones, aniversarios, fechas simbólicas [...], un importante anclaje que se liga así en muchas ocasiones con la llamada ‘historia de bronce’. En estos casos la exactitud o varacidad histórica a menudo es sacrificada en función de los objetivos que el grupo promotor de la conmemoración persigue y que se acercan más a la devoción de orden religioso que a la precisión del historiador académico”: “Memoria histórica...”, *Septentrión*, n. 1, 2007, pp. 90-91.

Ergo, por ejemplo, lo que ha sido llamado por algunos “historiografía judía”, no es, en mi concepción, ni historiografía ni jistoriografía en tanto que aquella “is not critical of its sources of information about the past, which may include myths and legends about origins, however much it reshapes them for its own presentation. In this use of sources it did not yet share the skepticism of folk traditions that one finds within the classical historiography [jistoriografía] of Herodotus and Thucydides”<sup>121</sup> y de muchos otros autores; al conjunto de tales textos antiguos judíos podemos denominarlo “leyenda-grafía” o “leyenda-historiografía”, o de alguna otra forma. En cambio, por ejemplo, al conjunto de ciertas inscripciones monumentales o de los registros escritos creados por los asirios, babilonios, hititas y/o egipcios, es muy viable llamarlo historiografía (mas no, quizá, jistoriografía), en tanto que se trata de un conjunto de textos escritos que nos intentan transmitir, *apegándose* a la verdad (aún cuando ésta sea exagerada o más o menos manipulada –pero muchas jistoriografías también han caído en exageraciones y manipulaciones análogas) la narración de los hechos históricos realizados por los soberanos.<sup>122</sup>

En cuanto a la disciplina-jistoriografía, la defino como la *disciplina y la habilidad-conocimiento, que tiene como objetivo principal la realización de jistorías y/o de narración-jistorías sobre la historia de la disciplina-jistoría, la historia de las jistorías, la historia de las narración-jistorías, la historia de la grafo-jistoría y/o, principalmente, la historia de la jistoriografía*. Entendemos que la disciplina-jistoriografía, podrá ser entendida como una (sub)disciplina particular de la disciplina-jistoría (o como una subárea de ésta);<sup>123</sup> no obstante, el objeto de investigación de la disciplina-jistoriografía, a saber, la historia de la disciplina-jistoría/jistoría/narración-jistoría/grafó-jistoría/jistoriografía (equívoca y confusamente se ha dicho que los “historiadores de la historia” tienen por objeto de estudio a la “historia de la historiografía”),<sup>124</sup> puede también ser, y es, objeto de estudio de otras disciplinas como la teoría literaria, la sociología, la filosofía de la cultura, la epistemología, etc.

La definición R3 de historiografía sancionada por la RAE, en tanto que se trata de “estudios” sobre la historia, va más allá de lo que entiendo por historiografía/jistoriografía. Por ende, será mejor denominar a los estudios aludidos por R3 como, sencillamente, “estudios sobre

<sup>121</sup> Setters, J. Van, “Historiography in Ancient...”, en *A Companion to Western...*, óp. cit., p. 15.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> La “teoría de la disciplina-jistoriografía”, en cambio, es tanto un área particular como auxiliar de la disciplina-jistoría en cuanto puede ser una herramienta útil para “mejorar” la práctica de la grafo-jistoría.

<sup>124</sup> Véase Pasamar Alzuria, G., “The History of Historiography...”, en *History Under...*, Nueva York, The Haworth Press, 2004, pp. 113-116.

la historia” o “estudios sobre la historiografía o sobre la jistoriografía”, y no llamarlos ni historiografía ni jistoriografía, porque pueden tratarse también de estudios de índole literario, filosófico, sociológico, antropológico, etc. (y no sólo estudios disciplina-jistoriográficos), sobre las texto-historias y/o las texto-jistorías. El estudio de la naturaleza de las texto-jistorías y el saber el porqué y el cómo de la producción de texto-jistorías, son parte de los temas que estudia *la teoría de la disciplina-jistoriografía*.<sup>125</sup> Cabe comentar al respecto que concuerdo con Jean Chesneaux en que la teoría de la disciplina-jistoriografía actual es tecnicista y profesionalista, con un lenguaje intelectualista y con un afán productivista;<sup>126</sup> lo cual no es precisamente reprochable porque, en la generalidad, no es posible que una disciplina tan concreta tenga otras características. La “teoría de la disciplina-jistoriografía”, hay que tener en cuenta, no dejó de ser practicada durante la Antigüedad (griega, romana, china, etc.).

### 1.2.5 Ejemplos de terminología.

Con los términos propuestos, considero que he abarcado prácticamente todos los sentidos del polisémico e impreciso vocablo “historia”. Por supuesto, en este estudio me concentraré en sólo unos de entre todos aquellos conceptos, en específico, en ciertas concepciones de hito-historia, omni-historia y Trans-Historia en la Antigüedad Grecorromana.

Fue indispensable reconocer primero a todos y cada uno de los posibles sentidos de “historia” y asignarles términos particulares diferenciados porque los conceptos definidos en este capítulo ampliarán sobremanera, espero, a la magnitud de la discusión sobre las diversas perspectivas en torno a la historia, en torno a los hechos pretéritos realizados por humanos como conjunto(s), y en torno a la investigación, el conocimiento, la narración, la interpretación, y el uso político e ideológico, de los sucesos históricos y, además, de los para-históricos. En este apartado, por motivos expositivos, haré algunas ejemplificaciones del uso de los términos definidos en los apartados anteriores.

La hito-historia. Por ejemplo, con la frase “la hito-historia de Roma” me he de referir al conjunto de los hechos y los procesos del pasado real en-sí de “Roma” que son interpretados, por un individuo o por un grupo de individuos, como lo más sobresaliente e importante en el

---

<sup>125</sup> Arthur A. Assis bien refiere que la “teoría de la historia”, lo que yo he de llamar teoría de la disciplina-jistoría/disciplina-jistoriografía, tiene entre sus intereses conocer lo que motiva el interés por las texto-jistorías/(texto-historias): “Outra questão importante a ser resolvida por qualquer teoria da história relaciona-se com a determinação daquilo que motiva o interesse geral por textos históricos”: “A teoria da história...”, *Revista Brasileira de História*, v. 30, n. 58, 2010, p. 109.

<sup>126</sup> Chesneaux, J., *¿Hacemos tabla...?*, México, Siglo Veintiuno, 1981, pp. 80-81.

desarrollo y devenir (en todos los aspectos, pero principalmente el político-social)<sup>127</sup> de “Roma”. Ese conjunto de hechos pasados considerado sobresaliente varía, inevitablemente, de un individuo a otro y de un grupo de individuos a otro, tanto porque cada individuo o grupo tiene distintas interpretaciones de lo que es “Roma”, como porque tiene distintas interpretaciones de lo que es “importante” en el desarrollo de aquella urbe, entre muchísimas otras razones; la concepción de “Roma” como la concepción de lo “importante” o “trascendente” o “coyuntural”, etc., necesariamente variarán a lo largo del devenir histórico. Es decir, un individuo podrá tener o desarrollar una hito-historia de Roma y otro individuo, contemporáneo al anterior, podrá desarrollar otra distinta hito-historia de Roma, y un grupo de individuos podrá construir en un futuro aún otra hito-historia de Roma (así como otro grupo de individuos del futuro podrá tener otra concepción de la hito-historia de Roma), etc.

Segundo ejemplo, Vicente Riva Palacio. Lo que indagó y escribió el mexicano Riva Palacio sobre la Nueva España, en su obra *México a través de los siglos, Tomo IV*, consiste primordialmente en: una narración-jistoría porque su texto está hecho a partir del resultado o producto de (suponemos) una jistoría, a partir de una logo-jistoría, y porque, simultáneamente, tiene ese texto el objetivo de explicar cómo y porqué ocurrió la historia que narra. Su texto nos cuenta una narración-jistoría, es decir, una narración-interpretación de una parte de la historia que fue investigada metódica y críticamente con el propósito de explicar el cómo y el porqué sucedió tal parte de la historia. Su texto es pues una texto-jistoría que, aparte de la narración-jistoría guía que nos narra, puede contener otras narración-jistorías y otras narración-historias subordinadas a aquella.

Tercer ejemplo, Georg W. Friedrich Hegel. La *Filosofía de la historia* de Hegel no contiene una narración-jistoría guía debido a que, aunque contiene una narración-interpretación de una parte de la historia (parte que consiste en hechos de la política mundial, hasta el siglo XIX, que son interpretados como “principales”) que explica a esta parte, no es producto de una jistoría,<sup>128</sup> ni intenta saber con veracidad cómo ocurrió como ocurrió lo que narra. Hegel en esa obra no parece haber practicado la comprobación o la comparación de fuentes ni la veracidad de las mismas; aunque asegurar esto último está fuera de mis propósitos, considero, casi con completa certeza, que en su *Filosofía de la historia* no empleó el método básico de la jistoría.

<sup>127</sup> En el caso de que se hable, en otro ejemplo, de la “hito-historia del arte de Roma”, se tratará de los hechos pretéritos más importantes en el desarrollo del arte romana.

<sup>128</sup> Hegel, G. W., *The Philosophy of History*, Nueva York, Dover Publications, 1956.

Por ende, sugiero, su obra no contiene una narración-jistoría sino una narración-historia guía (pues, al final, su obra sí *explica cómo sucedió como sucedió la historia que aborda*, pero con otro método que no es, por supuesto, el jistórico). La *Filosofía de la historia* es pues una texto-historia, contiene una narración-historia guía y múltiples narración-historias subordinadas a ella.

*Riva Palacio y Hegel historiaron; el primero compuso una texto-jistoría sobre la historia de la Nueva España y el segundo compuso una texto-historia sobre la historia del mundo*<sup>129</sup>; para realizar sus respectivas obras, el primero practicó la jistoría y la grafo-jistoría y el segundo practicó la grafo-historia (el primero es un historiador, el segundo no). Si se persistiera en usar “historia” en su polisemia la frase en cursivas anterior sería muy ambigua o ininteligible. Si se continuara utilizando sólo el vocablo “historia” la frase anterior *podría* poseer la siguiente forma: *Riva Palacio y Hegel historiaron; el primero compuso una historia sobre la historia de la Nueva España y el segundo compuso una historia sobre la historia del mundo; para realizar sus respectivas obras, el primero practicó la historia y la escritura sobre la historia y el segundo practicó la escritura sobre la historia*. Y, para hacer inteligible a la frase anterior sólo empleando el vocablo “historia” o el adjetivo “histórico”, los estudiosos se encuentran en la necesidad de introducir múltiples palabras especificadores en sus escritos, las cuales, aún dejan ambigüedades en el camino, como se puede apreciar en lo siguiente: *Riva Palacio y Hegel historiaron; el primero compuso, con los objetivos y la metodología propia de la investigación histórica, una narración-interpretación unitaria coherente escrita sobre el devenir de la Nueva España y el segundo compuso una narración-interpretación unitaria escrita sobre el devenir del mundo que no fue resultado de una indagación con los objetivos y metodología de la investigación histórica; para realizar sus respectivas obras, el primero practicó la investigación crítica de la historia a partir de los postulados de la disciplina histórica y la escritura de una narración-interpretación de la historia producto de esta investigación crítica sobre la historia y el segundo practicó la escritura de una narración-interpretación historia sin el uso de la investigación crítica propia de la disciplina histórica sobre la historia*. Y aún así, con las peripecias y acotaciones hechas en esta última oración en cursivas, no se poseen los específicos y más sutiles sentidos que la terminología propuesta nos

---

<sup>129</sup> En realidad, Hegel realiza una texto-historia de una parte del mundo, no de todo, porque poco o nada dice de Oceanía y de otros lugares. Y entendiéndolo aquí a la “historia del mundo” hegeliana como un concepto que implica “the domain of human culture as against the «earth» – considered as the «mother and origin» of «nature»”: Domańska, E., “Universal History...”, *Storia della Storiografia*, n. 35, 1999, p. 129.

permitirá expresar. Es preciso dejar de hacer uso, para lograr una especulación e investigación clara y exacta, del vocablo “historia” con múltiples significados.

Cuarto ejemplo, Ernest Renan. Ahora describo, con la terminología propuesta, a otro texto clásico: *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* de Renan.<sup>130</sup> El texto mencionado contiene una narración-jistoría (pues sabemos que es producto de una jistoría) guía que cuenta una narración-interpretación de la historia de los últimos tiempos de Roma. En ella se estudia la historia de la llamada “decadencia romana”. El texto es una texto-jistoría que forma parte de uno o varios tipos de jistoriografía. Por ejemplo, forma parte de la jistoriografía que sustenta la existencia de una época de “decadencia romana” en la Antigüedad, forma parte de la jistoriografía producida en lengua francesa, de la jistoriografía decimonónica, de la jistoriografía europea, etc. El libro explica asimismo cuáles son las causas hito-históricas de la caída de Roma (es decir, las causas del porqué un hecho histórico como es la llamada “caída de Roma” sucedió como sucedió). Además, es plausible argüir exitosamente que Renan realizó una investigación jistórica en base al método propio de una disciplina-jistoría positivista, es decir, aparte del método básico descrito para la realización de jistorías, empleó la metodología y el abordaje del positivismo decimonónico en las ciencias sociales. Por ende, el texto pertenece también a la jistoriografía (con método) positivista (así como pertenece, por ejemplo, a la jistoriografía sobre la “época tardía” de Roma);<sup>131</sup> esto es, pertenece a aquel conjunto de texto-jistorías construidas por los historiadores positivistas o de perspectiva positivista. Produjo Renan una logo-jistoría específica, la cual sirvió de base para la narración-jistoría guía de *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*. Renan echó mano de, entre otras fuentes primarias, la texto-historia que conocemos, como lo son las *Memorias* de Marco Aurelio<sup>132</sup> (texto este último, que pertenece, por ejemplo, a la historiografía producida en la “Antigüedad Romana”,

---

<sup>130</sup> México, Porrúa, 1990.

<sup>131</sup> Una específica jistoriografía, un conjunto específico de texto-jistorías, puede establecer o definir lo que es determinado aspecto de la historia. Por ejemplo, llamamos “Época Tardorromana” a determinada época del Imperio Romano debido a, en su mayor parte, la existencia de una jistoriografía donde se establece que existe una época del Imperio Romano que debía distinguirse de las demás, que la describe y conceptualiza. Es decir, existe un conjunto específico de texto-jistorías que estableció, creó y definió, la idea de “Época Tardorromana”. Es igualmente posible, a partir de una jistoriografía, establecer lo que es *Y* cuestión humana, así como lo que pertenece y lo que no pertenece a *Y*. Decir “jistoriografía sobre la Época Tardorromana” implica referir tanto al conjunto de texto-jistorías que explican el cómo y el porqué del acontecer-suceder de la Época Tardorromana, como implica referir al conjunto texto-jistorías que establecen lo que es y lo que no es la Época Tardorromana, y lo que pertenece o no a ella.

<sup>132</sup> Estas *Memorias* son un texto-historia pues, aunque su contenido va más allá de las narración-historias (contiene reflexiones filosóficas, afirmaciones teológicas, etc.), se puede afirmar que contiene una narración-historia de la vida de Marco Aurelio, la cual es la narración-historia guía de este cuasi-texto-historia.

y pertenece a la historiografía producida en griego antiguo, y pertenece a la historiografía producida en la época del “Imperio”, etc).

Quinto ejemplo, un acta de nacimiento. Si se tiene un texto como el acta de nacimiento de un vecino; tal acta puede ser una fuente para la disciplina-jistoría, para una jistoría específica. Es decir, puede ser una fuente para la investigación del pasado en general o del pasado humano en particular. ¿De qué habla? De un hecho de la historia y provee datos de ese suceso. Este suceso, el nacimiento de una persona, puede llegar a ser interpretado como un hecho hito-histórico si el vecino llega a ser (considerado-interpretado como) importante para una sociedad y/o para la humanidad.

### 1.3 Propuesta de cuatro tipos de “filosofías de la historia”.

Hablar de una “filosofía de la historia” en general es demasiado ambiguo. Utilizar tal frase es emplear un lenguaje confuso y que no nos puede servir de mucho en una investigación como la presente, la cual aspira a ser también una deliberación en torno a separados ámbitos y conceptos como lo son la historia, el discurso, el *lógos*, la fama, la moral, el poder, el dominio sobre los demás, la virtud, la escritura, el *telos*, la naturaleza, la (cosmo-)visión, el *Weltanschauung*, o la cosmología, los cuales irremisiblemente pueden imbricarse.

Es entonces perentorio diferenciar tanto a la especulación filosófica<sup>133</sup> en torno a la historia, como a la especulación filosófica en torno a la disciplina-jistoría, la jistoría, la logojistoría, la narración-historia, la narración-jistoría, la grafo-historia, la grafo-jistoría, la historiografía y/o la jistoriografía. Para el abordaje que hace la filosofía sobre estos bien diferenciados temas establezco cuatro grandes formas de especulación filosófica (las cuales, tal vez, *algunas* veces se empalman unas con otras<sup>134</sup> pero que distingo nítidamente una de otra), a saber:

---

<sup>133</sup> Entendiendo, con W. Dilthey, que “The philosophers are chiefly and directly addressed to the riddle of the world and of life, and the concepts of philosophy which they form spring from this concern”: *The Essence of Philosophy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1954, p. 8. Ergo, la filosofía “tiene” que abordar con minuciosidad toda la conceptualización alrededor de la noción de historia, que es parte indispensable de la “vida” y del “mundo”.

<sup>134</sup> Como bien observa Zoltán B. Simon que lo hacen entre sí también las (multívocamente) llamadas “teoría histórica”, “teoría de la historia” y “filosofía de la historia”, conceptos todos en los cuales la palabra “historia” ambiguamente tiene dos o más sentidos y conceptos que, ellos mismos, cambian de sentido y significado continuamente: *Os teóricos da História...*, Vitória, Editora Milfontes, 2019, pp. 20-25 y 29.

1.- *La filosofía de la jistoria: Especulación filosófica en torno a la epistemología de las investigaciones jistóricas y en torno a sus productos o logo-jistoria.*

2.- *La filosofía de la representación-de-la-historia: Especulación filosófica en torno a la ética, la estética, la política, la antropología, la psicología, etc., de la creación, contenido y/o impacto, de cualquier tipo de representación de la historia.*

3.- *La filosofía de la Trans-Historia: La sustentación filosófica de la existencia de un tipo de Trans-Historia.*

4.- *La filosofía de la anti-Trans-Historia: La sustentación filosófica de la inexistencia de cualesquiera Trans-Historias.*

Las primeras dos son áreas de la filosofía que no reflexionan en torno a la historia directamente sino en torno, la primera, a un tipo específico de investigación sobre la historia y, la segunda, en torno a cualquier tipo de representación, veraz o no, de la historia; ambas pueden ser formas distintas de filosofar sobre la disciplina-jistoria, pero la segunda va (mucho) más allá de ésta. La filosofía de la Trans-Historia, así como la de la anti-Trans-Historia, en cambio, son dos áreas de la filosofía que reflexionan *directamente* sobre la historia, esto es, reflexionan “directamente”<sup>135</sup> sobre los hechos del pasado realizados por seres humanos.<sup>136</sup>

En base a ciertas consideraciones de María Mudrovic sobre el tiempo, la historia y la filosofía, afirmo que la filosofía de la Trans-Historia no implica ni una fenomenología del

<sup>135</sup> Entrecorillo la palabra *directamente* porque con ella no quiero decir ni que un pensador percibe de forma directa los hechos históricos (nadie es, por supuesto, omnisciente y omnipresente), ni que a partir de sus vivencias directas de la historia reflexiona sobre ésta, sino que implico que la filosofía de la Trans-Historia siempre refiere a la reflexión “directa” sobre los hechos históricos en-sí y no se trata de la reflexión sobre (la naturaleza de) las diversas representaciones/interpretaciones sobre esos hechos históricos. La reflexión no es “directa” en el sentido físico porque prácticamente todos los hechos históricos, de los que reflexiona la filosofía de la Trans-Historia, son percibidos a través de representaciones (grabaciones audiovisuales que son de una sola perspectiva, narraciones, imágenes, símbolos, vestigios, etc.), pero sí es sobre esos hechos independientemente a cómo fueron representados/interpretado; dejando pues a un lado la especulación sobre la naturaleza de sus representaciones/interpretaciones.

<sup>136</sup> Y sin importar si la filosofía de la Trans-Historia/anti-Trans-Historia en su reflexión combina o amalgama los hechos del pasado humano con los hechos del pasado no-humano (en cambio, si sólo se concreta a especular en torno a estos últimos no estamos ante una filosofía de la Trans-Historia/anti-Trans-Historia sino más bien ante una filosofía –o física, o filosofía de la ciencia...– del tiempo llamado “objetivo” o “vulgar”). Por ende, y con temor a equivocarme, la tercera forma de “filosofía de la historia” propuesta por Paul Ricœur, que diferencia de la especulativa del tipo hegeliano y de la “filosofía analítica de la historia”, y que describe como la que reflexiona sobre “*la place du temps historique entre les temps phénoménologique et le temps que la phénoménologie ne réussit pas à constituer, qu'on l'appelle temps du monde, temps objectif ou temps vulgaire*” (*Temps et récit. Tome 3*, París, ÉS, 1985, p. 153; cursivas en el original), no es para mí sino filosofía de la Trans-Historia o filosofía de la anti-Trans-Historia.

tiempo ni una antropología del tiempo sino, propiamente, una filosofía del tiempo la cual “examines the articulations of time by historians, philosophers of history,<sup>137</sup> and so forth”.<sup>138</sup> A la filosofía de la Trans-Historia también la podremos comprender mejor con la siguiente descripción de Dawid Rogacz donde la describe como un filosofar sobre:

[...] an idea about the rational order of the historical process, making it something more than a mere sequence of events, e.g. whether history is [considered] *linear or cyclical or a combination of those two modes, or something else*. After we have determined the shape of the historical process we could ask about its direction: typically, progress or idealization of the past (or eternal return, and so on.). We can then suppose that this order is embodied in God, *Weltgeist*, Heaven or Dao, manifesting itself in the history. *If we do not believe in such an extraordinary supervisor then we are still philosophers of [Trans-]history, what is often not fully acknowledged by critics of the philosophy of [Trans-]history.*<sup>139</sup>

La definición de filosofía de la Trans-Historia que he propuesto coincide además con disímiles definiciones de “filosofía de la historia especulativa” como las creadas y/o sancionadas por Raymond Aron,<sup>140</sup> Maurice Merleau-Ponty,<sup>141</sup> Luis González y González,<sup>142</sup> y muchos otros, en un punto primordial: quien realiza este tipo de sustentación filosófica lo hace considerando el pasado humano *como un todo*. Luego, mi definición de filosofía de la Trans-Historia igualmente aceptará como parte de ella, o como una forma o variante de ella, a novedosas y recientes descripciones de la “filosofía de la historia”, tal es el caso de la propuesta por Marek Tamm y Zoltán Simon, quienes han establecido que aquella, a partir del siglo XXI, debe de entenderse y de tratarse de una especulación y un análisis abocados a “the exploration of historicities and configurations of change over time [...] occupied with conceptualizing novel

<sup>137</sup> Por lo general, los llamados filósofos especulativos de la historia.

<sup>138</sup> Mudrovcic, M. I., “Time, History...”, óp. cit, p. 15.

<sup>139</sup> Rogacz, D., “In the Shadow of the Decay...”, *Asian Studies*, v. 5, n. 1, 2017, p. 148. Énfasis mío.

<sup>140</sup> Dice Aron, en concreto, que “[...] the philosopher tends to use his philosophy of history for the interpretation of the past *as a whole*”, “For the philosopher ideas are what are essential as the foundations and guarantee of truth”, “It is commonly said that the philosophy of history is the interpretation of the meaning of *the whole of man’s past*”: “The Philosophy of History”, en *Politics and History*, Nueva York, The Free Press, 1978, p. 11 (cursivas mías).

<sup>141</sup> Dice Merleau-Ponty, en concreto, que “A philosophy of history assumes in fact that human history is not a simple sum of juxtaposed facts—individual decisions and adventures, ideas, interests, and institutions—but that it is, at the moment and in what follows, *a totality* [...]”, citado en: Aron, R., “Three Forms...”, en *Politics and History*, óp. cit., pp. 57-58 (cursivas mías).

<sup>142</sup> Dice Luis González en concreto que “la filosofía especulativa de la historia” “ostenta la pretensión de haber descubierto el factor superbásico del desarrollo histórico [...]. La forma más común de *esta explicación global* es la ley de la historia entendida como tendencia invariable del acontecer histórico”: *El oficio de historiador*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 250 (cursivas mías).

*types* of change as ‘historical’ and novel kinds of configurations of past, present and future, in conversation with historical studies invested in exploring what exactly changes and how”.<sup>143</sup>

Es menester reconocer que muchas personas o grupos de personas que se han dedicado a realizar filosofía de la Trans-Historia, no han conocido a la historia auténticamente mundial para lograr su filosofar, ni deben de hacerlo necesariamente. En otras palabras, quien construye filosóficamente una Trans-Historia (o quien argumente filosóficamente una anti-Trans-Historia), ni conoce (ni tiene que conocer) precisamente la historia de (todos los) pueblos distintos al suyo, ni conoce (ni tiene que conocer) la historia de todos los continentes del mundo, esto es, no debe necesariamente indagar el pasado de cada sociedad humana presente y pasada sino que únicamente debe de tomar a la historia como un todo (a la historia en general que él o ella conozca, por más estrecha que pueda ser) e interpretarla-argumentarla como Trans-Historia. Luego, afirmo, existen filosofías de la Trans-Historia (o de la anti-Trans-Historia) que se han desarrollado *antes* de la aparición de una disciplina-jistoría con miras auténticamente mundiales. *Antes* de que los historiadores profesionales pudieran construir narración-jistorías globales que consideraran y estudiaran a cada uno de los pueblos y sociedades humanas (antes de los “grandes” descubrimientos geográficos modernos) ya existían filosofías de la Trans-Historia, así como de la anti-Trans-Historia. Como bien afirma Mauricio Beuchot, la reflexión “que brindara una comprensión ideal de lo que había acontecido y de lo que había sido el hombre dentro de los acontecimientos” había sido nombrada “filosofía de la historia” “con Voltaire, en plena Ilustración, pero [...], *por supuesto*, [tal nombre] *designa una actividad que ya se hacía mucho antes que él.*”<sup>144</sup>

De hecho, es obvio que los filósofos de la Trans-Historia más conspicuos de Occidente (Hegel, Marx, Comte, etc.) construyeron sus respectivas Trans-Historias sin en realidad conocer y analizar la historia de todas y cada una de las sociedades y culturas del planeta.<sup>145</sup> No creo que ni Hegel, ni Marx, ni Comte (ni, hoy en día, Yuval Harari), en todo el conjunto de sus respectivas obras completas, hayan mencionado *explícitamente tanto* a los chichimecas *como a*

<sup>143</sup> “More-than-Human...” (borrador), en *Philosophy of History*, Londres, Bloomsbury, 2020, p. 4. En concreto, Zoltán Simon ha desarrollado recientemente (2013) la idea de que la nueva “filosofía de la historia” debe de enfocarse en el aspecto estético, y que debe de poseer un carácter estético: “Experience as the Invisible...”, *JPH*, v. 7, n. 2, 2013, pp. 183-204.

<sup>144</sup> *Hermenéutica analógica...*, México, UNAM/ Facultad de Filosofía y Letras, 2011, p. 7. Cursivas mías.

<sup>145</sup> “La *Filosofía de la Historia*, de Hegel y la *Ley de los tres estados*, de Comte, [...] desde el punto de vista decisivo, que es el de la responsabilidad intelectual y como síntoma de un clima moral, [...] *hubieran sido imposibles* [...], *en ninguna época normal del pensamiento, en ningún tiempo de continencia, medida y patético respeto a la misión del intelecto*”: Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 52 (cursivas mías).

los tarahumaras y a los araucanos y a los xiongnu y a los nagó y a los ainos, mucho menos que hayan analizado a cada uno de estos pueblos.

Dividiré además a la filosofía de la Trans-Historia en dos subtipos primordiales. Esta subdivisión resultará útil para que mis posteriores Proposiciones sobre el pensamiento de Cicerón, Séneca y Tácito sean aún más sutiles, además de diáfanas. A la filosofía de la Trans-Historia es posible escindirla en:

3.a) filosofía de la Trans-Hito-Historia y

3.b) filosofía de la Trans-Omni-Historia. (Sobre la “filosofía de la Trans-Omni-Historia” abundaré especialmente en el capítulo 5).

Siendo que 3.a sustenta la existencia de un tipo de Trans-Hito-Historia y 3.b la existencia de un tipo de Trans-Omni-Historia., procedo a definir Trans-Hito-Historia y Trans-Omni-Historia.

La Trans-Hito-Historia será un tipo de Trans-Historia entendida como *la totalidad de la hito-historia interpretada como poseedora de un sentido y una lógica (ontológicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado al proyectarse hacia el presente y el futuro.*

La Trans-Omni-Historia será otro tipo de Trans-Historia entendida como *la totalidad de la omni-historia interpretada como poseedora de un sentido y una lógica (ontológicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado al proyectarse hacia el presente y el futuro.* En cuanto a la filosofía de la anti-Trans-Historia, aclaro que abundaré sobre ella en 1.4.

## **1.4 ¿Qué tipo de “filosofías de la historia” practicaron G. Vico, F. Hegel y M. Voltaire?**

Conuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,<sup>146</sup> y con muchos otros pensadores, en que es imposible dar una sola definición general del campo “filosofía de la historia”; ésta es una de las razones por las que he otorgado cuatro definiciones diferentes a este campo. En los

---

<sup>146</sup> “Philosophy of History”, en *Stanford Encyclopedia...*, Stanford, disp.: <https://plato.stanford.edu/entries/history/>

siguientes apartados argumentaré un poco más sobre el porqué de mi escisión cuatripartita de las “filosofías de la historia”, surgida por inspiración de ciertas especulaciones y teorías al respecto hechas por diversos estudiosos.

La justificación de mi división no sólo radica en la posibilidad de que ella pueda proveer de una mayor claridad al discurso, deliberación y argumentación de la presente obra, sino porque también permitirá abrir nuevas perspectivas deliberativas en torno a las tan estudiadas historia, jistoría, historiografía y jistoriografía, principalmente. Cabe adelantar, que de los capítulos 2 a 5 mi primario enfoque caerá en los distintos tipos de filosofía de la Trans-Historia que, según argumentaré, desarrollaron Cicerón y Séneca,<sup>147</sup> abordando de forma marginal sus *posibles* filosofías de la-representación-de-la-historia. Ahora veamos de forma superficial, y antes de abordar a la Antigüedad, cómo puede aplicarse nuestra terminología en ciertos pensadores de la Época Moderna.

En el siglo XVIII, el pensador italiano Giambattista Vico (1668-1744) nunca habló ni utilizó el término “filosofía de la ‘historia’”, no obstante, describió a su *scienza nuova* (la “historia”) de forma bastante análoga a alguna de las definiciones posteriores (de los siglos XX y XXI) de “filosofía de la ‘historia’”. A continuación, cito un fragmento de su descripción de la *scienza nuova*, según Vico, ésta meditará, tentativamente:

[...] sobre ciertos principios de la humanidad de las naciones, de la que sin duda manaron todas las ciencias, todas las disciplinas y las artes, y que por tales principios establezca [la “historia”] cierta acmé, o sea un estado de perfección, del que se alcanza a medir grados y extremos, por y dentro los cuales, como cualquier otra cosa precedera, deba esa humanidad de las naciones discurrir y llegar a su término [...] <sup>148</sup>

En tanto que en el párrafo anterior Vico habla de la “historia”, la *ciencia nueva*, como una investigación sobre el pasado humano (con ciertas características particulares que le otorga, de las que hablo a continuación), entonces se está ante la “historia” en su uso herodotiano H1 (y, en parte, en su uso platónico P1) como “investigación”, además se está ante el sentido huizinguiano Hu1 de “historia” como una producción del ser humano, y, se está en el uso de “historia” que Brom dice hace referencia al “estudio del pasado”. En mis términos, Vico quiere referir con *ciencia nueva* un tipo de disciplina-jistoría. A partir de ésta, de sus resultados (logo-

---

<sup>147</sup> Y con lo que me opondré a la visión de muchos investigadores quienes no reconocen la existencia, en los tiempos previos a Giambattista Vico, a Jean Bodin y/o a Voltaire, de una “filosofía de la historia especulativa” o de lo que he llamado filosofía de la Trans-Historia (un dechado de ese tipo de investigadores es Robert L. Carneiro en su *The Muse of History*, óp. cit., especialmente pp. 3-5).

<sup>148</sup> Vico, G., *Principios de una Ciencia...*, México, FCE, 2006, p. 39.

jistóricos), quiere el napolitano que posteriormente se establezca el camino para alcanzar un “estado de perfección”, que se delimiten los pasos que se deben de seguir para que la humanidad discurra y llegue a su “término.” En esto último Vico está especulando o teorizando sobre las metas de la investigación disciplina-jistórica, es decir, está haciendo lo que entiendo como “filosofía de la jistoría” y “filosofía de la representación-de-la-historia”.

Vico lleva a cabo en su texto 1.- filosofía de la jistoría, y, 2.- filosofía de la representación-de-la-historia. Realiza 1.- en tanto que, entre otras razones, especula en torno a las cualidades, metas, propósitos, objetividad, progreso, metodología, etc., tanto de la investigación disciplina-jistórica como del conocimiento logo-jistórico. Realiza 2.- en tanto que especula, por ejemplo, en torno a la estética de la texto-jistoría, sobre la influencia de la disciplina-jistoría, la jistoriografía o la historiografía en la política, la moral, la sociedad, etc., y en general sobre el cómo ético de la escritura de las texto-jistorías o grafo-jistoría.

Veamos el caso de Marie Arouet Voltaire (1694-1778). De acuerdo con Jerome Rosenthal, la "filosofía de la ‘historia’" de Voltaire tiene dos sentidos:

In the first place it stood for an examination of certain of the facts recorded and of the views entertained in traditional books of history concerning the past life of humanity. In the second place it represents an attempt on the part of Voltaire to reinterpret the moral, esthetic, and religious views, the customs and practices that prevailed in ancient civilizations.<sup>149</sup>

En “primer lugar” tenemos que Voltaire realiza un examen filosófico de la “historia” en el sentido herodotiano H3, que es una forma del sentido huizinguiano Hu1, que es parte del sentido de Marwick M3. Es decir, Rosenthal asegura que el francés realiza un examen filosófico simultáneo de lo que he llamado, separadamente, narración-historia, narración-jistoría, texto-historia y texto-jistoría. “In the second place”, se nos dice que Voltaire lleva a cabo un examen de la “historia” en los sentidos V2, V4, V5 y/o V6 que recoge Vilar o el sentido M1 recogido por Marwick, ergo, lleva a cabo un examen de lo que he denominado historia como tal. En el primer caso Voltaire realiza filosofía de la representación-de-la-historia y, en el segundo caso, filosofía de la Trans-Historia. Ésta la realiza porque, en general, establece que la moral, la estética, las religiones, las costumbres, etc., según sus análisis de los hechos de la historia, tienen un *sentido progresivo*.

En el siglo XIX Friedrich Hegel (1770-1831) define a la "filosofía de la ‘historia’" como:

---

<sup>149</sup> Rosenthal, J., “Voltaire's Philosophy”, *JHI*, v. 16, n. 2, 1955, p. 151.

[...] *the thoughtful consideration of it* [de lo que Hegel llama “Historia”, con mayúscula]. Thought is, indeed, essential to humanity. [...] The only Thought which Philosophy brings with it to the contemplation of History, is the simple contemplation of *Reason*; that Reason is the Sovereign of the World; that the history of the world, therefore, presents us with a rational process. This conviction and intuition is a hypothesis in the domain of history as such.<sup>150</sup>

Aquí “History” es una interpretación de historia, es una particular Trans-Hito-Historia. Primeramente, la historia en Hegel se trata de una hito-historia. En efecto, Hegel considera que la historia no es sino hito-historia pues establece que la “historia” sólo está y debe de estar conformada por hechos hito-históricos, es decir, por los hechos de los “grandes” asuntos, personas y civilizaciones. Luego, la hito-historia, asegura, es presidida por la Providencia,<sup>151</sup> está diseñada racionalmente,<sup>152</sup> tiene una misión,<sup>153</sup> es el trabajo de Dios-Razón-Bien,<sup>154</sup> etc. Por ende, su idea de hito-historia es, colijo, una Trans-Hito-Historia y a tal idea la sustenta filosóficamente. En otras palabras, Hegel realiza una filosofía de la Trans-Historia de un subtipo específico, realiza una filosofía de la Trans-Hito-Historia.

La concepción de historia hegeliana es la de una hito-historia la cual es concebida con un sentido y una lógica particulares, la cual la convierte en una Trans-Hito-Historia. Ésta, reitero, es conformada por los hechos de los “grandes” individuos y civilizaciones, y tales hechos son precisamente importantes (hito-históricos) porque cumplen con el sentido (y la meta) de la Razón.<sup>155</sup> Como mi definición de historia no establece que ésta sea manejada por una Providencia o un Dios o una Razón, como plantea Hegel, ni que ella tenga un plan intrínseco a su interior, ni que los considerados como los grandes asuntos y personas (o “personajes”) sean los únicos que la componen (y los que obedecen a sus planes-diseño), ni que ella otorgue, contenga o haga realidad la “Idea universal” o el “Espíritu”,<sup>156</sup> entonces, yo nunca afirmaré que Hegel llevó a cabo una filosofía de la *historia* sino que, para más claridad, afirmaré que

<sup>150</sup> Hegel, G. W., *The Philosophy of History*, óp. cit., pp. 8-9. Cursivas del original.

<sup>151</sup> Ídem, p. 13.

<sup>152</sup> Ídem, p. 14.

<sup>153</sup> Ídem, p. 187.

<sup>154</sup> Ídem, p. 36.

<sup>155</sup> Ídem, pp. 30-31. Réal Fillion explica al respecto que “There is reason in history, and the task of the philosopher is to show that development. Hegel indeed wishes to do precisely that. In fact, that is the title given to the *Introduction* to his *Lectures on the Philosophy of World History*. However, one can also see the relation between reason and history as much more intimate than merely one in which reason develops itself over time, as it were. One might suggest that, not only does history show us that reason has developed over time, but the task of history is precisely to develop or realize reason in and through time. There is reason in history because that is what history brings about. Thus, the “realization” of reason in history is both something that is recognized and something that must be done.”: *Multicultural Dynamics...*, Ottawa, UOP, 2008, p. 89.

<sup>156</sup> Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1985, p. 246.

desarrolló una filosofía de la Trans-Historia y/o que, particularmente, desarrolló una filosofía de la Trans-Hito-Historia.

#### 1.4.1 Otras definiciones de “filosofía de la historia”.

Veamos algunas reflexiones del pensador Antonio Caso (1883-1946). En su obra *Problemas filosóficos* de 1915, aquel afirma sobre la "filosofía de la ‘historia’" que:

[...] el concepto mismo de filosofía de la historia resulta contradictorio en sí, independientemente de la evolución progresiva de la humanidad. En efecto, la filosofía tiene por fin la concepción sintética del mundo como totalidad [...] La historia [¿la narración-jistoría y/o la disciplina-jistoría?], en cambio, se propone la descripción o la intuición de cosas, seres y situaciones contingentes, irreductibles, únicos en su individualidad. [...] ¿Qué utilidad tendría de la filosofía de la historia al lado de la lógica, la estética, la ética y la filosofía de la religión? El valor de la existencia y de la ciencia es la única cuestión filosófica que discuten dichas disciplinas. Por consiguiente, consideraran *a fortiori* la historia del progreso (si lo hubiere) en las ciencias, el arte, la moral y la religión, etcétera. Contenido propio para la filosofía de la historia no puede haber, entonces. La filosofía de la historia haría *double emploi* con las disciplinas filosóficas normativas o del valor de la existencia.<sup>157</sup>

De acuerdo con los conceptos que he establecido, me permito diferir de Caso: los objetivos de la filosofía y los objetivos de la disciplina-jistoría, o de la narración-jistoría, son muy distintos entre sí. No puede haber empalme. Y el solo “pensar la historia” no siempre es filosofía. Explico: la filosofía no tiene en términos generales el objetivo *sine qua non* de la disciplina-jistoría o la jistoría, el cual es explicar por qué sucedieron los hechos humanos pasados como sucedieron. Por supuesto, en ocasiones la filosofía también busca, por otros métodos, explicar por qué y cómo sucedieron los hechos pretéritos realizados por el ser humano, pero éste no es su objetivo *sine qua non*. Actualmente, la existencia de áreas de estudio comúnmente conocidas como “filosofía de la ‘historia’”, distinguibles de otras, no se encuentra en entredicho, los que son discutidos son sus diversos posibles propósitos y abordajes. Aunque, algunas de aquellas diversas “filosofías de la ‘historia’”, en efecto, como refiere Caso, *pueden* hacer empalme con otras áreas o ámbitos de la filosofía, no se debe de demeritar, ignorar o absorber en otras áreas, a ninguna de las cuatro “filosofías de la historia” en las formas que he distinguido. Éstas han sido practicadas (de una forma o de otra, y llamadas de muy diversas maneras) desde la Antigüedad y, al reconocer su especificidad, se realiza un indispensable reconocimiento hacia ciertos específicos y diferentes abordajes de múltiples temas.

---

<sup>157</sup> Caso, A., “La filosofía de la historia”, en *Antología filosófica*, México, UNAM, 1993, pp. 141-142.

En el italiano Benedetto Croce (1866-1952) se tiene al respecto el siguiente comentario, extraído de su libro *La storia come pensiero e come azione (La historia como hazaña de la libertad)* de 1938:

Como es sabido “filosofía de la historia” quería decir en su sentido primitivo, que fue el que tuvo en el siglo XVIII, “consideraciones sobre la historia”, o también una historiografía pensada en relación con el concepto de humanidad y civilización y, por lo tanto, más filosóficamente de lo que se acostumbró por los historiógrafos que estaban bajo el Imperio de las viejas creencias religiosas o de los simples eruditos y cronistas y diplomáticos y narradores de cosas militares. Usábase aquella denominación sin ceremonias y con toda inocencia. Mas, tomada en el rigor de los términos en que se enuncia, [la filosofía de la historia] contiene una redundancia y una incongruencia estridente, pero no evidente para todos, porque pensar la historia es ya, en sí, filosofar, y no se puede filosofar sin referirse a los hechos, es decir, a la historia.<sup>158</sup>

Croce hace ver que, cuando apareció el concepto de "filosofía de la 'historia'", éste se refería sencillamente a una filosofía de la-historia-del-concepto-de-humanidad y/o de civilización, es decir, a una especulación filosófica sobre los sucesos y hechos del pasado a partir del concepto de “humanidad” y del concepto de “civilización”. Croce agrega que pensar sobre la “historia” es ya "filosofía de la historia", y que no hay necesidad de este concepto; no obstante, el italiano no dice qué entiende por “historia”, ¿con este polisémico vocablo sólo entiende la historia y/o también entiende la narración-historia, la narración-jistoría, la disciplina-jistoría, la jistoría, el clío-símbolo...? Croce no aminora la confusión que surge con la “indistinción terminológica” vinculada con la “historia” y la “filosofía de la ‘historia’”. Pues, cuando habla de “pensar la historia”, debió de especificar de cuál “historia” se está hablando; el contexto del pasaje no es suficiente para aclarar el asunto. Es necesario e indispensable no sólo un concepto-área para designar al pensar filosófico en torno a la “historia”, sino que son necesarios varios.

Luego, en el siguiente pasaje, Croce habla de otro tipo de "filosofía de la historia", ¿a qué se estará refiriendo ahora?

La mezcolanza de concepto e imaginación es el principio mismo constructor de mitos; y este carácter mitológico de las filosofías de la historia salta a los ojos. Todas quieren descubrir y revelar el *Weltplan*, *el diseño del mundo desde su nacimiento hasta su muerte, o desde su entrada en el tiempo hasta su entrada en la eternidad; y toman figura de teofanías o cacodemonofanías*. [...] Aunque *la filosofía de la historia* hace su labor o lleva su juego, si se quiere, sobre las divisiones y subdivisiones y sobre las varias agrupaciones usuales en la

---

<sup>158</sup> Croce, B., *La historia como hazaña...*, México, FCE, 1971, p. 129.

historiografía, no piensa, es decir, *no construye originalmente la historia, pero la tiene ante sí, hecha del todo, pensada y relatada y provista de todos los títulos y sumarios a que se acoge y merced a los cuales, sutilizándolos, o, por mejor decir, retorciéndolos, se las da de ofrecer la que llama historia interior, la historia verdadera [...]*.<sup>159</sup>

Croce dice que la concepción de “historia” que tenían ciertos individuos europeos del XVIII era lo que he descrito como una particular Trans-Historia, luego, ¿aquellos europeos desarrollaron una filosofía de la Trans-Historia que sutiliza o retuerce la “historia” (a través de las “agrupaciones usuales” de las narración-jistorías escritas y/o de las texto-jistorías) para ofrecer la “historia” interior o “historia” verdadera? Pues, ¿en qué sentido Croce utiliza “historia” al hablar de “historia interior, la historia verdadera”? ¿La utiliza como historia o como hito-historia o como narración-jistoría o como Trans-Historia? No lo sabemos con certeza. Probablemente quiere indicar que los filósofos de la Trans-Historia (modernos) tergiversan la historia para crear su “verdadera” noción de historia; o tal vez quiere indicar que aquellos filósofos modifican la historia para otorgar lo que estimaban una “verdadera” narración-historia/narración-jistoría; o tal vez quiere decir que aquellos filósofos modifican a la jistoriografía y a la historiografía para otorgar su “verdadera” narración-historia (y no una “verdadera” narración-jistoría, ya que para Croce, los autores de libros de "filosofía de la historia" "no tenían preparación, disciplina, ni interés de historiadores, [...] [sólo se valían] de las historias corrientes y de los manuales escolares, [para] la exposición de sus conceptos abstractamente filosóficos y sus expectativas, esperanzas, desesperaciones y consternaciones");<sup>160</sup> o tal vez Croce quiso afirmar todo lo anterior simultáneamente (y esto es muy posible debido a los varios significados simultáneos de “historia”, que conserva en sus escritos). Pero quizá sólo un experto en Croce sabrá con un poco de mayor claridad, lo que quiso decir en el párrafo citado arriba.

En su revisión de la multitud de concepciones de “filosofía de la ‘historia’”, que realizó en su libro *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History (El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia)* de 1949, el pensador alemán Karl Löwith (1897-1973) señala:

[...] *filosofía de la Historia* quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican

---

<sup>159</sup> Ídem, pp. 131-132. Cursivas en el original.

<sup>160</sup> Ídem, p. 134.

en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental. [...] depende enteramente de la teología de la Historia, en particular del concepto teológico de la Historia.<sup>161</sup>

[...] el elemento más notable del cual puede originarse una interpretación de la Historia es la experiencia básica del mal y del sufrimiento, así como la persecución de la felicidad por el hombre. La interpretación de la Historia es, en última instancia, un intento de comprender el significado de la Historia como el del sufrimiento originado por el acontecer histórico.<sup>162</sup>

Estas descripciones de la “filosofía de la historia” por parte de Löwith pertenecen sin duda a lo que para mí es filosofía de la Trans-Historia. Pues aquí “Historia Universal” es claramente una Trans-Historia “Universal”, esto porque su “Historia Universal” está concebida como poseedora de un “significado fundamental”, y su concepción de “filosofía de la historia” tiene para él la finalidad de comprender ese significado, del cual no duda en lo absoluto que exista.

Para el suizo-alemán Karl Jaspers (1883-1969), la "filosofía de la ‘historia’" es saber total del mundo, como explica en su texto *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Origen y meta de la historia)* de 1949:

De la idea cristiana de la historia –la historia única de la humanidad desde la creación, el pecado original, el advenimiento del hijo de Dios hasta el fin del mundo y el juicio final– ha resultado por secularización la *filosofía de la historia como saber total del mundo*. La imagen total de San Agustín, nacida de la idea religiosa de la Providencia, se transforma en la idea de la necesidad del concepto [...], la concepción vulgar de los historiadores, la idea científica de causalidad acerca de la totalidad del acontecer se ha tornado creencia en la necesidad cognoscible del proceso histórico [pp. 241-242].

[...] la unidad de la historia como unificación de la humanidad, nunca tendrá fin. La historia se extiende entre el origen y la meta; en ella actúa la idea de la unidad. [...] Historia no es más que el movimiento orientado por la unidad mediante representaciones e ideas de la unidad [p. 339].<sup>163</sup>

Jaspers no estructura o dibuja en el párrafo anterior a una filosofía de la Trans-Historia propia (quizá él es precisamente un filósofo de la anti-Trans-Historia),<sup>164</sup> sino que sólo afirma

<sup>161</sup> Löwith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Ediciones Aguilar, 1956, p. 14.

<sup>162</sup> Ídem, p. 15.

<sup>163</sup> Jaspers, K., *Origen y meta...*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 241-242 y 132.

<sup>164</sup> “In an essay from 1957, entitled "Karl Jaspers: Citizen of the World?," [Hannah] Arendt upholds his position that the different axial cultures were "completely unconnected" and asserts that an adequate exposition of the "peculiar sameness" between them consequently cannot be genealogical in its orientation” (Kang, T., “Origin and Essence...”, *JHI*, v. 74, n. 1, 2013, p. 150), esto es, las reflexiones de Arendt podrían permitir argüir que Jaspers (y ella misma) no consideraba que existiera un sentido claro e inmanente para toda la historia, ni que ésta tuviera un *telos* y ni siquiera que pudiera establecerse una génesis común para (poder comprender a) toda la historia

que la filosofía que deliberaba en torno a la historia en general, como la filosofía del cristianismo, la de Agustín de Hipona en específico, le otorga un sentido a toda la historia, un sentido que va hacia el final de los tiempos (hacia el futuro). Y donde tal filosofía cristiana descrita es lo que por igual considero otro ejemplar de filosofía de la Trans-Historia, una donde la Trans-Historia está siempre regida por los propósitos de Dios.<sup>165</sup> Igualmente, Jaspers asegura que muchas de las concepciones secularizadas de la “filosofía de la historia” le otorgan un sentido unificador a la historia, que se proyecta indefinidamente al futuro sin nunca concretarse (la mencionada unificación), esto es, sugiere que muchas filosofías modernas, supuestamente antitranshistóricas, son en verdad filosofías de la Trans-Historia. En definitiva, Jaspers reflexiona filosóficamente sobre la filosofía de la Trans-Historia de varios pensadores, filósofos o religiones, pero, al menos en su Origen y meta de la historia, no crea una clara filosofía de la Trans-Historia propia.

El británico William Henry Walsh (1913-1986), en su libro *An Introduction to Philosophy of History* de 1951, realiza la famosa escisión de la "filosofía de la 'historia'" en: W1) "filosofía especulativa de la historia" y W2) "filosofía crítica (o analítica) de la historia". Una división que se deriva, a su vez, de la distinción del inglés C. D. Broad (1887-1971) de dos áreas generales de la filosofía: la filosofía especulativa y la filosofía crítica.<sup>166</sup> La "filosofía especulativa de la historia", según Walsh, se ocupa de:

[...] descubrir el sentido y finalidad de todo el proceso histórico [...] ir más allá de los acontecimientos reales hasta el plan que está detrás de ellos, el intento de revelar la trama subyacente de la historia. [...] Pensaban [los filósofos de la historia] que la tarea de la filosofía de la historia consistía en escribir una exposición del curso detallado de los acontecimientos históricos de tal suerte que quedarán de manifiesto su “verdadero” sentido y su “esencial” racionalidad. (P. 24). [...] tenía por objeto la historia en el sentido de *res gestae*, no de historia *rerum gestarum*; la tarea de sus expositores consistía en presentar una interpretación del curso real de los acontecimientos para mostrar que podía encontrarse en él un tipo especial de inteligibilidad. [...] [ocupa su lugar] al lado de las filosofías de la naturaleza del arte de la religión y de la política a todas las cuales se aplicaba el mismo tratamiento general.<sup>167</sup>

---

humana. El concepto de “tiempo axial” de Jaspers sí le da un cierto sentido o, mejor dicho, una cronología racional a la historia humana, no obstante, no le otorga a ella un sentido trans-histórico o metafísico.

<sup>165</sup> Y donde cualquier parte de la Trans-Hito-Historia que sea separada de los propósitos de Dios es historia catalogada como “blind, pointless, misleading”: McNeill, W. H., “The Changing Shape...”, *HTSPH*, v. 34, 1995, p. 9.

<sup>166</sup> Gruner, R., “The Concept of Speculative...”, *Mph*, v. 3, n. 4, 1972, p. 283.

<sup>167</sup> Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía...*, México, Siglo Veintiuno, 1978, pp. 142-143.

Es evidente que esta “filosofía especulativa de la historia”, que gira en torno a la historia (en ocasiones abarcando también a la para-historia), es identificable con lo que he llamado filosofía de la Trans-Historia, ya sea ésta en general, o en sus versiones de filosofía de la Trans-Hito-Historia o de filosofía de la Trans-Omni-Historia.

La segunda filosofía, W2, que define Walsh no tiene por objeto de estudio la historia propiamente, ya que, la llamada “filosofía crítica de la historia”, se ocupa, nos dice Walsh, de “los procesos del pensamiento histórico de los medios por los cuales la historia en este sentido llegó a él”;<sup>168</sup> estudia “la historia y otras formas de conocimiento”, la “verdad y hecho en historia”, la “objetividad histórica”, “la explicación en historia”.<sup>169</sup> En su descripción de “filosofía crítica de la historia” (W2) Walsh no habla en realidad de lo que entiendo por historia sino de otras cuestiones: habla de la jistoría, la logo-jistoría, la disciplina-jistoría (y “otras formas de conocimiento”), la narración-jistoría y la texto-jistoría (y sus probables verdad y objetividad), específica y simultáneamente. Ergo, tal segunda forma de filosofía, W2, no es sino, en gran parte, lo que he llamado filosofía de la jistoría. El concepto de “filosofía crítica de la historia” es sumamente equívoco porque esta filosofía no es en realidad un filosofar en torno a la historia, sino que es un filosofar (epistemológico) en torno a un tipo concreto de disciplina, de investigación y/o de conocimiento, y en torno a la escritura y/o explicación de este conocimiento.

Cabe comentar que Walsh rastrea al origen de la “filosofía especulativa de la historia” hasta la Antigüedad. Con la previa afirmación concuerdo completamente porque, como he referido, sostengo y sostendré que indudablemente existieron diversas filosofías de la Trans-Historia, de la Trans-Hito-Historia o de la Trans-Omni-Historia, en la antigua Roma (así como existieron en otros pueblos premodernos como el egipcio, el judío, el chino, el maya, etc.). En verdad, “Quién fue el creador de la filosofía de la historia [como filosofía de la Trans-Historia] es cosa muy discutida. Podría defenderse su atribución al filósofo italiano Vico, [...]; o podríamos remontarnos mucho más atrás, hasta San Agustín, *o aun hasta algunas partes del Antiguo Testamento*”.<sup>170</sup> No obstante, debo concluir, con B. Simon, que los conceptos de “filosofía especulativa/sustantiva de la historia” y “filosofía crítica/analítica de la historia”,

---

<sup>168</sup> Ídem, p. 10.

<sup>169</sup> Ídem, pp. 12-20.

<sup>170</sup> Ídem, pp. 6-7. *Cursivas más.*

“não conseguem capturar adequadamente o carácter dos recentes trabalhos teóricos sobre história”.<sup>171</sup>

El británico Christopher Dawson (1889-1970), por su parte, denominó “metahistoria” a lo que he llamado Trans-Historia. Cito a su obra *Dynamics of World History* de 1957 para volver a subrayar el carácter metafísico y teológico de ésta, un carácter que ya vimos enfatizó Löwith. “[...] La metahistoria se ocupa de la naturaleza de la Historia, de su significado y de las causas y sentido de la evolución histórica”.<sup>172</sup> Y Dawson continúa comentando la influencia mutua entre filosofía, teología y Trans-Historia:

Cuando en una época se revela un acusado interés filosófico no se puede evitar que su filosofía afecte a su estudio de la Historia [la historia], sino que también determinan la elección de los temas del estudio histórico. Si, por ejemplo, se cree en la teoría del progreso, se considerará la Historia en función del mismo y se mostrará tendencia a estudiar aquel aspecto del progreso que se juzgue más importante, como lord Acton estudió la historia del concepto de libertad. Y si se es un buen historiador como lo fue Acton, la idea preconcebida de la metahistoria no anulará el valor de la investigación histórica que la ha motivado. [...] *la influencia de la metahistoria no se confina a los periodos de actividad filosófica. También hay una metahistoria teológica, que desempeña un papel similar en las sociedades bien los periodos dominados por la fe religiosa. Incluso los grandes historiadores-anticuarios [...] practicaban una metahistoria teológica, cuya existencia aceptaban de forma tan natural que a veces su presencia escapa a nuestra atención.* [...] El profesor Renier en su notable libro *History: its purpose and Method*, publicado en 1950 [...] no condena a la metahistoria como tal. Por el contrario, afirma, todo historiador, lo admita o no, posee su filosofía de la historia. [...] La historia universal no es metahistoria si bien su popularidad entre los historiadores académicos modernos corre parejas con la de ella [...].<sup>173</sup>

Coincido con Dawson en que en cada época variará la filosofía de la Trans-Historia que predomine entre los historiadores y en la “mentalidad” de esa época, dependiendo de cuál filosofía/ideología general predomine. Pero la influencia puede ser también en el distinto sentido: la filosofía/ideología general que predomine en un determinado tiempo en un determinado lugar dependerá de la filosofía de la Trans-Historia que mayoritariamente se esté siguiendo, de forma consciente o no. Además, agrego, en una época y sociedad concretas pueden convivir varias distintas filosofías de la Trans-Historia (siempre predominando alguna de ellas) con lo que he llamado filosofía de la anti-Trans-Historia. Incluso, en un mismo autor, como en una misma cultura, se darán mezclas entre varias filosofías de la Trans-Historia, para

---

<sup>171</sup> *Os teóricos da História...*, óp. cit., p. 38.

<sup>172</sup> Dawson, C., *Dinámica de la historia...*, Madrid, Ediciones Rialp, 1961, pp. 216-217.

<sup>173</sup> Ídem, pp. 217-219.

así quizá crear una nueva filosofía de la Trans-Historia. Igualmente, cualquier historiador profesional puede poseer y reflejar, consciente o inconscientemente, en su narración-jistoría, una filosofía de la Trans-Historia o una filosofía de la Trans-Hito-Historia o de la Trans-Omni-Historia o de la anti-Trans-Historia.

Ya en 1992 se puede encontrar otra descripción, sucinta y esclarecedora, de la filosofía de la Trans-Historia (o “filosofía especulativa de la historia” en términos de Walsh y otros), tal descripción nos la otorga el cubano Jorge J. E. Gracia en su libro *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*.

La filosofía de la historia, a diferencia de la historia [a saber, de la disciplina-jistoría, la jistoría y la narración-jistoría], se ocupa de la manera en que los acontecimientos históricos en general, no los acontecimientos particulares, se desenvuelven; también se ocupa de cómo éstos se relacionan y de las fuerzas que producen el cambio y el desarrollo. Los filósofos de la historia se refieren a los individuos, como lo hacen otros filósofos y científicos, con el fin de reunir datos que puedan servirles para formular generalizaciones, o como ejemplos para ilustrar sus puntos de vista. Pero su principal interés recae en la formulación y descubrimiento de las leyes y los principios que gobiernan la historia [a saber, (aquí sí) la historia propiamente], y éstos son, necesariamente, universales. La filosofía de la historia, por tanto, versa sobre lo universal, y esto es algo bastante diferente a la historia [a saber, de la narración-jistoría] entendida como relación de los acontecimientos pasados.<sup>174</sup>

Pongamos atención a lo referido sobre la “utilización” de los individuos del pasado, por parte de los filósofos de la Trans-Historia, para “reunir datos” y “como ejemplos para ilustrar sus puntos de vista”, porque esta “utilización” es la que, según (de)mostraré de forma exhaustiva, van a realizar Cicerón y Séneca para crear sus propias “generalizaciones” sobre la historia y sobre toda la realidad humana. En efecto, la descripción de Gracia de lo que se puede entender como filosofía de la Trans-Historia, como muchas otras de sus descripciones y definiciones, funciona como un punto argumental más para identificar a ciertos autores antiguos como filósofos “especulativos de la historia”. Así, en otros términos, ciertos autores antiguos emplearán a los acontecimientos históricos con el propósito de establecer principios (primordialmente políticos y morales) universales.

En fin, considero, a diferencia de las posturas de algunos estudiosos, que en una texto-historia o en una texto-jistoría, en una historiografía o una jistoriografía, aún cuando no se traten de textos o de conjuntos de textos propiamente filosóficos, es posible encontrar implícitos en ellas una filosofía de la Trans-Historia (o varias), aún cuando no se esté argumentando

---

<sup>174</sup> Gracia, J. J. E., *La filosofía y su historia*, México, UNAM, 1998, pp. 91-92.

propriadamente la existencia de una concepción trans-histórica del devenir. La Trans-Historia y la anti-Trans-Historia pueden ser sustentadas por historiadores y/o sociólogos y/o poetas y/o filósofos y/o culturas comunales completas, etc., por igual. *A ambas las podemos encontrar en narración-historias o narración-jistorías escritas o no escritas, así como las podemos encontrar en textos o discursos que no son ni narración-historia ni narración-jistorías.* Quien practica la grafo-jistoría muchas veces recurre a filosofías de la Trans-Historias o de la anti-Trans-Historia ya existentes para reforzar su explicación de la historia que él narra-interpreta y para hacer comentarios generalizadores acerca de ella.

## **1.5 Pormenores de la reflexión filosófica sobre lo jistórico, sobre la representación de lo histórico y sobre lo propriadamente histórico.**

He reconocido cuatro diferentes tipos de filosofías que abordan a la historia en-sí y/o a su investigación y/o a su representación. Estas filosofías pueden tener límites claros entre unas y otras, aún cuando necesariamente se traslapen unas con otras: el problema radica en que muchas veces los filósofos y demás pensadores han abordado a estas cuatro como si fueran una sola “filosofía de la ‘historia’”, este contratiempo surgió, entre otras causas, debido a la polisemia de “historia”, que aquí he deseado aliviar. Ahora abundaré sobre los tópicos que abordan cada una de las cuatro formas de “filosofía de la ‘historia’”.

### **1.5.1 Campos de estudio y objetivos de las “filosofías de la historia” propuestas.**

La filosofía de la jistoría analiza específicamente cuestiones como las siguientes: los “conceptos de verdad y de hecho” para la jistoría,<sup>175</sup> la noción de objetividad e imparcialidad para la jistoría<sup>176</sup> o “la naturaleza de la explicación” en la jistoría.<sup>177</sup> También se trata de lo que Corina Yturbe describe como la “construcción de modelos de explicación ideales cuya pretensión es dar cuenta de lo que hacen, o deben de hacer, los historiadores”.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía...*, óp. cit., p. 14.

<sup>176</sup> Ídem, p. 16.

<sup>177</sup> Ídem, p. 20.

<sup>178</sup> Yturbe, C., “El conocimiento histórico”, en *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 207-209.

Abarca la filosofía de la jistoría la especulación sobre la logo-jistoría, en tanto que producto intrínseco de la jistoría; se trata también de la deliberación en torno a la cualidad, contenido, forma, lógica, etc., de la/una logo-jistoría. Analiza la “verdad”, la “objetividad”, la “explicación”, dentro de la logo-jistoría y analiza si ésta, siguiendo a Walsh, “es sui generis, o si puede demostrarse que su naturaleza es idéntica a la de alguna otra forma de conocimiento [científico o perceptivo]”.<sup>179</sup> Aborda además lo que Walsh llamó la “posición” del pensamiento de la disciplina-jistoría “y su relación con otros estudios”,<sup>180</sup> y otras formas de investigación científica-crítica. En general, la filosofía de la jistoría se dedica a la epistemología de la jistoría o la disciplina-jistoría. Donde la epistemología de la jistoría puede abarcar una gran variedad de problemáticas, no obstante, en base a Jerzy Topolski, destaco tres actividades esenciales en ella: “1) Reflexiones sobre las operaciones cognoscitivas en la investigación” jistórica, “2) Reflexiones sobre los resultados de la investigación” jistórica y “3) Reflexiones sobre la materia de la investigación” jistórica, “es decir, sobre la historia en el sentido de los «hechos pasados»” como objeto de la jistoría.<sup>181</sup>

La filosofía de la representación-de-la-historia aborda, por su parte, la naturaleza, la esencia, el ser, la estética, la moral, la política, etc., de las representaciones sobre la historia, las cuales son muy variadas, pudiendo abarcar obras tan divergentes como las siguientes: la “novela histórica”, los cuadros y retratos pictóricos del pasado, las películas “de época”, los documentos, los documentales, el diario de una persona, la bitácora de un barco, la relación oral de los logros de un pueblo, un conjunto escultórico representando una escena del pasado, las guías de historia de la escuela primaria, una gráfica de la venta de carros en el siglo XX, una cronología de los años de nacimiento de los reyes de Francia, ciertas cosmovisiones sobre el devenir humano, y un larguísimo etcétera.<sup>182</sup> La filosofía de la representación-de-la-historia engloba asimismo,<sup>183</sup>

<sup>179</sup> Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía...*, óp. cit., pp. 12-13.

<sup>180</sup> Lo cual debería ser, según Walsh, un asunto legítimo para los filósofos de todas las escuelas: *Introducción a la filosofía...*, óp. cit., p. 14.

<sup>181</sup> Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 36. Aún cuando difiero con la inclinación de Topolski, y de otros, en reconocer a la jistoría *sólo* como una investigación de índole científico.

<sup>182</sup> La filosofía de la representación-de-la-historia abarca lo que Frank Ankersmit llamó “cognitivist philosophy of history” (Tamm, M./ Zelenák, E., “In a Parallel World...”, *JPH*, n. 12, 2018, pp. 325 y 332) pero va más allá de ésta al reflexionar no sólo sobre la naturaleza, cualidad, contenido y proceso de creación de las distintas representaciones de la historia, sino también *sobre el impacto y las consecuencias de estas representaciones*.

<sup>183</sup> Pudiendo hacer uso de la denominada “filosofía de la imagen” para sus especulaciones, como aquella de la que habla Ben Blumson en su obra *Resemblance and Representation*: Cambridge, Open Book Publishers, 2014. O, también sugiero, pudiendo hacer uso de la perspectiva de la “embodied cognition” o “cognición corporeizada”, surgida de las reflexiones de estudiosos/filósofos como Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, George Lakoff o Mark Johnson; véase, entre otros estudios, Wright-Carr, D. C., “Embodied Cognitive...”, *The Polish Journal of Aesthetics*, v. 52, n. 1, 2019, pp. 57-72.

según sugiero, lo que Hayden White bautizó en 1988 como “historiophoty” o “historiofotía”, esto es, el pensamiento sobre la “representation of history” en “visual images and filmic discourse”.<sup>184</sup> Valga decir que el debate historiofótico<sup>185</sup> sobre si la representación de la historia en imágenes visuales y/o fílmicas es o no una narración-jistoría pertenece en la misma medida, estimo, tanto a la filosofía de la representación-de-la-historia como a la filosofía de la jistoría.

Igualmente, postulo, la filosofía de la representación-de-la-historia “examines [...] social consequences of history and historiography”,<sup>186</sup> entendiendo aquí a “history” y a “historiography” como grafo-historia, grafo-jistoría, narración-historia y/o narración-jistoría.<sup>187</sup> Aún más, ella estudia “the problem of the propriety of value or moral judgements by the historians”,<sup>188</sup> entendiendo que son los historiadores profesionales quienes “naturalmente” más realizan actualmente cierto tipo concreto y paradigmático de las representaciones de la historia, a saber, las texto-jistorías. Reflexiona, agrego, sobre: la naturaleza de y las críticas (predominantemente del posmodernismo) hacia la grafo-jistoría; sobre lo que puede denominarse como las “differences in the historical presentation of one’s own collective identity” y las “cultural strategies of historical identity formation”;<sup>189</sup> sobre los objetos de estudio tanto de la llamada por Frank Ankersmit “filosofía de la historia narrativista” (o “filosofía de la historia interpretativa”) la cual “se concentra en la naturaleza de los instrumentos lingüísticos que desarrollan los historiadores para avanzar en nuestra comprensión del pasado”.<sup>190</sup> La filosofía de la representación-de-la-historia, estimo, se trata todavía de lo que Yturbe denominó “reflexión sobre el quehacer de los historiadores [...] [que], se interpreta a sí misma como meta-reflexión”,<sup>191</sup> esto en tanto que los historiadores son los principales creadores de una importante representación de la historia, la narración-jistoría. Y, siguiendo a

<sup>184</sup> White, H., “Historiography and Historiophoty”, *The American Historical Review*, v. 93, n. 5, 1988, p. 1193.

<sup>185</sup> Debate en el cual se adentra White en su artículo “Historiography and Historiophoty” (óp. cit., pp. 1194-1199), inclinándose hacia la opinión de que cierta representación fílmica de la historia, tentativamente, sí puede ser estimada como narración-jistoría.

<sup>186</sup> Jensen, A. K., “Philosophy of History”, en *Internet Encyclopedia...*, disp.: [www.iep.utm.edu/history/#H2](http://www.iep.utm.edu/history/#H2).

<sup>187</sup> Dawid Rogacz coloca, por su parte, como actividad de lo que llamo filosofía de la Trans-Historia a la dilucidación de “how the past influence the present and how it is connected with the future. One of the possible connections between these three times is a moral one (e.g. *historia magistra vitae*). That implies a particular attitude towards historiography and myths of beginning.”: “In the Shadow of the Decay...”, óp. cit., p. 149. Aunque, para mí, la reflexión sobre cómo influye el pasado al presente e influirá al futuro sólo podría formar parte de la filosofía de la Trans-Historia *si aborda su influencia moral ontológicamente hablando*. Pero si no lo hace, *aquella reflexión es, más bien, parte de lo que considero la filosofía de la representación-de-la-historia*.

<sup>188</sup> Vann, R. T., “Historians and Moral...”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, 2004, p. 3.

<sup>189</sup> Rösen, J., “How to Overcome...”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, 2004, p. 119.

<sup>190</sup> Ankersmit, F. R., *Historia y tropología*, México, FCE, 2014, pp. 91-92.

<sup>191</sup> Yturbe, C., “El conocimiento histórico”, óp. cit., p. 207.

Michel de Certeau, con la filosofía de la representación-de-la-historia se trataría de responder, filosóficamente, cuestiones como “¿Qué fabrica el historiador cuando ‘hace historia’? ¿En qué trabaja? ¿Qué produce?”, o qué relación mantiene el que practica la grafo-jistoría con su sociedad y con los muertos.<sup>192</sup>

El texto de Hayden White *Metahistoria*, por otorgar un ejemplo, se trata de un texto de filosofía de la representación-de-la-historia que se concentra en el estudio de las texto-jistorías, el cual deliberadamente deja a un lado, virtualmente por completo, a la filosofía de la jistoría por considerarla innecesaria para el análisis de las texto-jistorías (para pesar de muchos teóricos de la disciplina-jistoría): “The [...] relativist point is made by those who argue that the selection and the development of historical narratives in time is completely independent of epistemological arguments and is only dependent on political or aesthetic preferences, as Hayden White famously did in *Metahistory*.”<sup>193</sup> Se puede decir que los “narrativistas” extremos hacen filosofía de la representación-de-la-historia cuando reflexionan sobre la texto-jistoría, la narración-jistoría y/o la grafo-jistoría (rechazando la reflexión sobre la jistoría en sí, esto es, la filosofía de la jistoría), y los objetivistas extremos hacen filosofía de la jistoría (y rechazan filosofar sobre la representación-de-la-historia) cuando reflexionan sobre los mismos temas (se concentran pues *sólo* en la jistoría y no en otros aspectos de la disciplina-jistoría o de las texto-jistorías, narración-jistorías, etc.).

Establezco así que texto-jistorías, narración-jistorías y grafo-jistoría, *se pueden* abordar desde ambos tipos de filosofía, tanto desde la de la jistoría como desde la de la representación-de-la-historia, aunque pensadores como Chris Lorenz consideran que *se deben* de abordar, para una mejor comprensión, desde ambas simultáneamente.<sup>194</sup> No obstante, es labor *sólo de la filosofía de la jistoría el establecer si una narración es o no narración-jistoría y si un texto es o no texto-jistoría*. En cambio, asuntos como la texto-historia (en las que entran, por ejemplo, algunas novelas históricas), la narración-historia (muchas películas y documentales son de este tipo de narración) o la grafo-historia, por su propia naturaleza, son filosofados más bien desde la filosofía de la representación-de-la-historia, que es una forma de filosofía de la cultura, de filosofía de la política, de la filosofía moral, etc., que puede tener sus propios objetivos y procedimientos. Por supuesto, los límites entre la filosofía de la representación-de-la-historia y de

<sup>192</sup> Certeau, M. de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 67.

<sup>193</sup> Lorenz, C., “Who knows...”, óp. cit., pp. 500-502.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

la filosofía de la historia siempre serán flexibles; imbricándose unos con otros en *ciertas* ocasiones.

La filosofía de la Trans-Historia y la filosofía de la anti-Trans-Historia, a diferencia de la filosofía de la historia y de la filosofía de la representación-de-la-historia, consisten en la especulación filosófica que busca establecer una cierta idea sobre la historia en-sí. La primera, repito, se refiere específicamente al filosofar en torno a los hechos históricos en-sí para argumentar-definir la existencia de una Trans-Historia (o una Trans-Hito-Historia o una Trans-Omni-Historia) sean cuales sean las características puntuales otorgadas por cada uno de los diversos pensadores o culturas. La segunda se refiere al filosofar en torno a la historia para refutar la existencia y/o posibilidad alguna de una Trans-Historia. Luego, los filósofos, y los pensadores en general, se pueden dividir entre los que le asignan un sentido a la historia y los que lo niegan y refutan filosóficamente.

Para finalizar este apartado es menester dedicar unas líneas sobre la filosofía de la anti-Trans-Historia. Debemos observar que la filosofía de la anti-Trans-Historia *no se ha reconocido como una práctica filosófica independiente o como otra área de la filosofía*. Aquí establezco que la construcción de una visión anti-especulativa de la historia o, en otras palabras, anti-metafísica de la historia, *debe* de ser un área o forma de filosofía por sí misma.

Henry Corbin afirma con acierto que una “filosofía de la historia” especulativa bien

[...] puede ser incluso decididamente agnóstica;<sup>195</sup> puede, finalmente, no considerar más que una causalidad inmanente a la trama de los acontecimientos percibidos a nivel de mundo empírico. En tal caso, realiza la secularización del Espíritu absoluto. En cambio, metafísica e historiosofía no son conciliables con ninguna forma de agnosticismo. La historiosofía [o filosofía de la Trans-Historia] presupone una percepción de los acontecimientos a un nivel distinto del mundo empírico (nuestros autores dirán: al nivel visionario del *Malakūt*); sigue esencialmente las huellas de las energías espirituales y de los universos superiores<sup>196</sup> que imprimen sus vestigios en nuestro mundo.<sup>197</sup>

Corbin contradice correctamente a la concepción que cataloga a la “filosofía de la historia” como una filosofía que es exclusivamente de índole metafísica o especulativa, al poner sobre la mesa la existencia de una “filosofía de la historia” anti-metafísica o anti-especulativa. Congruente con la idea de Corbin tenemos que, como he propuesto, puede haber una “filosofía de la historia” que sea específicamente anti-metafísica, a saber, la filosofía de la anti-Trans-

---

<sup>195</sup> O atea, o nihilista.

<sup>196</sup> Así como sigue a las ideas meramente abstractas (o a las ideas que adolecen de un empirismo bien fundado).

<sup>197</sup> Corbin, H., “La filosofía islámica...”, en *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1990, p. 12.

Historia. Y a ésta se le debe de reconocer su existencia independiente, así como su índole opuesta y enfrentada, a la de la filosofía de la Trans-Historia o historiosofía.

La filosofía de la anti-Trans-Historia, la que se constituye de una argumentación que podemos catalogar anti-historiosófica, es una forma de filosofar que *puede* ser reconocida, por cierto, como una subárea de la axiología (de la filosofía moral, o política, o de la cultura, etc.). Pero es una forma de filosofar que nunca *debe* de ser reconocida como parte de la metafísica pues se trata precisamente de una anti-metafísica. Tal filosofar lo han practicado filósofos considerados relativistas, nihilistas, post-metafísicos y otros, pero también lo han practicado teóricos, sociólogos, historiadores, antropólogos, críticos, etc., pertenecientes a otras corrientes. Una corriente historiográfica que, sugiero, de forma clara sostiene a una filosofía de la anti-Trans-Historia es el llamado “historicismo absoluto”, puesto que éste, siguiendo a la descripción de Topolski,

[...] se caracteriza, como resultado de la afirmación de que todos los hechos históricos son únicos, por un relativismo absoluto respecto a la verdad (es imposible alcanzar la imagen objetiva, es decir, cierta, de los sucesos pasados) y a los valores (ya que no hay modelos eternos y leyes eternas de la naturaleza, ninguna corriente teológica de sucesos, etc.); el historicismo absoluto se opone totalmente a la idea de una invariabilidad de la naturaleza humana; según los seguidores de esa tendencia, se suponía que era el Estado la medida de los valores [...] <sup>198</sup>

En efecto, afirma Risieri Frondizi que “El relativismo historicista pretende abstraer los valores de los bienes históricos [esto es, los bienes clío-símbolos], considerándolos productos de la historia y sometidos, por lo tanto, a sus vicisitudes”. <sup>199</sup> Y, agrego, el historicismo absoluto, como cualquier otra filosofía de la anti-Trans-Historia, <sup>200</sup> no acepta ni la existencia de “leyes históricas”, ni la existencia de providencialismos, fatalismos, teleologías, escatologías, u Orden, trascendentales específicos para la historia (ni lineares, ni circulares, ni elípticos, ni combinados, ni de ningún otro tipo).

---

<sup>198</sup> Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 110. El historicismo absoluto, valga subrayarlo, es una corriente de pensamiento que fue desarrollada principalmente por historiadores alemanes del XIX y principios del XX.

<sup>199</sup> Frondizi, R., *¿Qué son...?*, México, FCE, 2010, p. 123.

<sup>200</sup> Entendiendo aquí, claro, al “historicismo absoluto” como lo diametralmente opuesto al concepto de “historicismo” de Karl Popper, para quien el historicismo es una filosofía de la Trans-Historia pues lo concibe como “doctrinario, dogmático”, opuesto al relativismo, que cree en un “derecho invariable” (Friedrich, C. J., *La filosofía del Derecho*, México, FCE, 1969, pp. 363-364; véase también Popper, K. R., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza/Taurus, 2008, especialmente pp. 20-69).

Entre muchos otros, individuos que desarrollaron una filosofía de la anti-Trans-Historia fueron Heráclito, Karl Popper, Karl Jaspers,<sup>201</sup> Hannah Arendt,<sup>202</sup> Jacques Derrida, Emil M. Cioran, Gianni Vattimo, Dipesh Chakrabarty,<sup>203</sup> David Roberts,<sup>204</sup> etc. Veamos brevemente los casos de Heráclito, Popper y Cioran.

El filósofo griego Heráclito desarrolló una filosofía de la anti-Trans-Historia en tanto que consideraba que nada sensible, incluyendo las acciones pretéritas, es permanente, es decir, consideraba que “todas las cosas sensibles están en perfecto fluir” (*Metaph.* XIII 4, 1078b),<sup>205</sup> por ende, ni pueden estudiarse ni tampoco se les puede asignar un sentido; asimismo adolece de un sentido el devenir de los hechos humanos y naturales, pretéritos y presentes, porque Heráclito establece que el mismo Cosmos no fue creado por nadie, “ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho”<sup>206</sup>, con lo cual se puede decir también que con la filosofía heracliteana se está ante, concretamente, una filosofía de la anti-Trans-Omni-Historia,<sup>207</sup> en fin, Heráclito desarrolla una filosofía de la anti-Trans-Historia al establecer que la existencia se nutre de los contrarios, por ende, no se puede pensar que la historia tenga un sentido de, por

<sup>201</sup> Dice Jaspers: “Si ponemos el sentido en un estado final de dicha asequible sobre la tierra, no lo encontraremos en ninguna imagen concebible por nosotros, ni en ningún indicio de la historia transcurrida hasta aquí. Más bien habla en contra de semejante sentido de *la historia de la humanidad con su marcha caótica, este camino de moderados logros y destrucciones totales*. [...] *Toda meta es particular, provisional, superable*. Construir la historia entera como la historia de una decisión única, nunca se logra sino al precio de descuidar algo esencial”: *La filosofía desde el punto...*, México, FCE, 1968, p. 87 (cursivas mías).

<sup>202</sup> Clara manifestación de su interpretación anti-trascendentalista de la historia son, entre otras, las siguientes afirmaciones: “el Progreso y el Hado son dos caras de la misma moneda; ambos son artículos de superstición, no de fe”; hay una “falsa grandeza de una «necesidad histórica»”: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona, Altaya, 1987, p. 12.

<sup>203</sup> Quien, aunque no cae ni en un relativismo ni en un nihilismo, critica y sugiere, en especial a los estudiosos del mundo no-europeo, evadir las visiones totalizadoras y trans-históricas de la historia mediante un procedimiento que ha llamado “provincializar Europa en el pensamiento histórico”, actividad con la cual se lucha por “mantener en un estado de tensión permanente un diálogo entre dos puntos de vista contradictorios”, la cual también secunda a contemplar “las historias, necesariamente fragmentarias, de pertenencia humana que *nunca constituyen una unidad o un todo*”: Chakrabarty, D., *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 327-328 (énfasis mío). (Y además Chakrabarty duda de las posibilidades de una narración-jistoría [trans-histórica] total benigna como la del “buen Antropoceno”: “I tend to share [...] criticisms of ecomodernists who plan for a ‘good Anthropocene’ and I [...] critique [...] the ‘good Anthropocene’ thesis”: “Whose Anthropocene?”, *RCC Perspectives*, n. 2, 2016, p. 107).

<sup>204</sup> Véase, entre otros, su artículo: “Weakening and Strengthening...”, *Iris*, v. 2, n. 3, 2010.

<sup>205</sup> “λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων”.

<sup>206</sup> “[φησὶν Ἡράκλειτος] ὄυτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν”: Plutarco, *De animae Procratone in Timaeo*, 1014a, citado en: *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 345-346.

<sup>207</sup> No obstante, en un filósofo tan complejo, oscuro y flexiblemente interpretable como Heráclito también puede argumentarse lo contrario, a saber, que es un filósofo de la Trans-Historia. Por ejemplo, de las reflexiones de Juliana González se podría inferir lo anterior: “El *logos* heracliteano es *a la vez*: a) Ley objetiva de la realidad: ‘principio de racionalidad de lo real’ (medida, orden, regularidad, del ‘mundo’ en sí mismo); b) *Razón humana* (mente, inteligencia, pensamiento del hombre) [...]”: *Ética y libertad*, México, UNAM, 1989, p. 54. Luego, el *logos* de Heráclito puede ser interpretado como la razón, el orden, la regularidad, etc., de una “Trans-Historia”.

ejemplo, “mejoramiento” moral. Como el ser humano, y su historia, son intrínsecamente inmorales (o sin sentido moral inmanente) Heráclito reprende a Homero por “desear la destrucción y devastación de los males de la vida, porque no entiende que lo que desea es que el mundo se destruya”.<sup>208</sup>

Entre los modernos, Karl Popper, por su parte, declaró que “*la historia no tiene significado*”,<sup>209</sup> que “La historia de la humanidad no existe; sólo existe un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana. Y uno de ellos es la historia del poder político, la cual ha sido elevada a categoría de historia universal”,<sup>210</sup> que “Hegel, considera la historia –la historia política– como un escenario [...] donde los héroes son, para el auditorio, las ‘grandes personalidades históricas’ [...] Entonces los espectadores se preguntan ‘¿Quién escribió esta obra’ y creen dar una respuesta piadosa cuando contestan: ‘Dios’. Pero se equivocan”,<sup>211</sup> o que “*Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo*”.<sup>212</sup> Todas estas afirmaciones no son sino parte de la construcción de su filosofía de la anti-Trans-Historia.

Emil Cioran, considero, nos otorga otra filosofía de la anti-Trans-Historia cuando afirma, por ejemplo, que la historia/narración-historia/narración-jistoría es una “fábrica de ideales”, una “mitología lunática”, un “rechazo a mirar a la realidad a la cara”, una “sed mortal por ficciones”,<sup>213</sup> y cuando nos asegura que

Los momentos [del tiempo] se siguen uno a otro, nada les da la ilusión de un contenido o la apariencia de un sentido; ellos transcurren, su curso no es el nuestro; nosotros contemplamos aquel transcurrir, prisioneros de una estúpida percepción. El vacío del corazón confronta al del tiempo: dos espejos, reflejando la ausencia de cada uno, una y la misma imagen de nulidad[.]<sup>214</sup>

O cuando declara que

El universo no tiene más sentido que mostrarnos que, si desaparece, lo podemos sustituir con la música, con una irrealidad más *verdadera*.

Al deslizarte por la pendiente de los pensamientos, a menudo incriminas a la existencia. Pero ella no ha cometido ningún pecado que no sea, tal vez, el de no ser.<sup>215</sup>

<sup>208</sup> Calcidio, *Timeo* 297, citado en: *Los filósofos presocráticos I*, óp. cit., p. 348.

<sup>209</sup> Popper, K. R., *La sociedad abierta...*, México, Paidós, 2010, p. 431.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> Popper, K. R., *La sociedad abierta...*, óp. cit., p. 432.

<sup>212</sup> Ídem, p. 438.

<sup>213</sup> Cioran, E. M., *A Short History...*, Nueva York, Arcade Publishing, 2012, p. 6. Traducción mía del inglés.

<sup>214</sup> Ídem, p. 13. Traducción mía.

<sup>215</sup> Cioran, E. M., *Breviario de los vencidos*, México, Tusquets, 2013, pp. 131-132.

No hay que confundirse y considerar que los filósofos realistas, los fisicalistas, los materialistas (o anti-idealistas), los enemigos de la teosofía, los liberales, etc., sólo por ser eso, por ser realistas, fisicalistas, materialistas, etc., cultivan una filosofía de la anti-Trans-Historia, pues en muchas ocasiones sus ideas en torno a la *historia* disfrazan o esconden una subrepticia filosofía de la Trans-Historia (por más que se opongan a la metafísica y a las concepciones trascendentales).<sup>216</sup> Por ejemplo, el materialista Karl Marx no fue un filósofo de la anti-Trans-Historia sino uno (y uno de los más sobresalientes) de la Trans-Historia en tanto que le otorga un sentido lógico específico a la historia,<sup>217</sup> con un *telos* que significa el advenimiento final del socialismo, otorga pues un sentido a la historia el cual va más allá del pasado humano.<sup>218</sup> Algo similar se puede decir del pensamiento sobre la historia de racionalistas como M. A. Voltaire, Auguste Comte u O. Spengler, entre muchos otros.

### 1.5.2 Áreas de la filosofía y sus relaciones esenciales con las cuatro “filosofías de la historia” propuestas.

---

<sup>216</sup> En efecto, abordajes de la historia como las de la “historia universal”, la “historia mundial” y la “historia global” (visiones las cuales son construidas generalmente por filósofos –como los ya mencionados en este apartado– o por historiadores –como Polibio o Sima Qian–, –aunque también pueden ser construidas comunalmente por civilizaciones enteras), pueden ser también, o filosofías de la Trans-Historia o filosofías de la anti-Trans-Historia. Pero también puede tratarse de abordajes que no impliquen ninguna de las anteriores filosofías, sino que se basan en asunciones meramente teóricas o ideológicas, como las encontramos en la descripción de la “historia mundial” como una “historical scholarship [disciplina-historia] that explicitly compares experiences across the boundary lines of societies, or that examines interactions between peoples of different societies”: Bentley, J. H., “The New World...”, en *A Companion to Western...*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 393-394 y 397-399.

Esto *contra* Ewa Domańska, quien considera que la “historia universal”, la “historia mundial” y la “historia global” son obligatoriamente filosofías de la Trans-Historia, (esto es, filosofías “especulativas de la historia”) y *nada más*: “To be sure all «universal/world/global histories», are «philosophies of history» [trascendentalistas y/o especulativas], which implies that they may be considered as prophecies or predictions of the future rather than perspectives of the past. But, as Collingwood noted, they are forecasts”: Domańska, E., “Universal History...”, *óp. cit.*, p. 130.

La “historia global” o “histoire globale”, en el sentido de Fernand Braudel, en cambio, no es una concepción trans-histórica de la historia (ni anti-trans-histórica), sino un método de indagación histórica, una forma de abordaje investigativo de la disciplina-historia: “La globalidad no es la pretensión de escribir una historia completa del mundo [*histoire totale du monde*]...”, significa simplemente el deseo, cuando uno está frente a un problema, de ir sistemáticamente más allá de sus límites”: citado en: Burke, P., *La revolución historiográfica...*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 111. Luego, la idea de “historia global” de la Escuela de los *Annales* no implica, no necesariamente, el desarrollo sistemático de una filosofía de la Trans-Historia o de una filosofía de la anti-Trans-Historia.

<sup>217</sup> La caída de la Unión Soviética, y otros factores ocurridos en los últimos cuarenta años, han relegado grandemente el conocimiento sobre, y el prestigio de, la filosofía de la Trans-Historia marxista (*cf.* Hobsbawm, E., “El marxismo en recesión...”, en *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, Crítica, 2011, pp. 392-405).

<sup>218</sup> Sin embargo, el denominado “historicismo marxista” en su “versión ontológica” *quizá* sí puede ser considerado como una filosofía de la anti-Trans-Historia (en sentido débil) en tanto que en él “el desarrollo [dialéctico histórico] no se rige por ninguna fuerza externa [¿meta-física?, ¿trans-histórica?], ni es una secuencia de sucesos con una dirección de cambios predeterminada”: Topolski, J., *Metodología de la historia*, *óp. cit.*, p. 110.

Como último ejercicio aclaratorio y de profundización hay que revisar la relación que tienen las cuatro filosofías ya definidas con otras áreas de la filosofía. En la *Internet Encyclopedia of Philosophy*, la "filosofía de la 'historia'" es definida y descrita de la siguiente manera:

First, philosophy of history utilizes the best theories in the core areas of philosophy like metaphysics, epistemology, and ethics to address questions about the nature of the past and how we come to know it: whether the past proceeds in a random way or is guided by some principle of order, how best to explain or describe the events and objects of the past, how historical events can be considered causally efficacious on one another, and how to adjudicate testimony and evidence. Second, as is the case with the other area-studies, philosophy of history investigates problems that are unique to its subject matter.<sup>219</sup>

En el párrafo anterior se dice que la "filosofía de la 'historia'" en general (abarcando las cuatro subdivisiones que hemos hecho) hace uso de "las mejores teorías" de las áreas primordiales de la filosofía para lograr sus diversos propósitos, pero ¿cuáles áreas "tradicionales" de la filosofía son en las que se basan cada una de las cuatro distintas formas de filosofar que hemos propuesto? Para responder lo anterior, primero hay que revisar algunas de las más antiguas divisiones de la filosofía por áreas.

Veamos algunas de las divisiones de las áreas filosóficas según la Antigüedad grecorromana. Aristóteles distinguió tres áreas principales de la filosofía (*Metaph.*, E, 1, 1026): 1) la filosofía teórica que abarca a la teología, las matemáticas y la física; 2) la filosofía práctica, que abarca a la ética y a la política (y abarca a la retórica, en tanto que ésta se compone tanto de la práctica de la lógica como de la política) (*Retórica*, 1359b); y 3) la filosofía poética. Además, el estagirita distinguió una disciplina instrumental de la filosofía que es la lógica, "[...] aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a conocerla" (*Metaph.*, Γ, 3, 1005b, 15)<sup>220</sup> (tengamos en cuenta, no obstante, que es posible que la lógica puede ser más que una disciplina instrumental en el estagirita: puede ser otra parte/área de la filosofía).<sup>221</sup> Asimismo existiría una cuarta área de la filosofía aristotélica, la llamada "metafísica", y digo "existiría" porque se había

<sup>219</sup> Véase [www.iep.utm.edu/history/#H2](http://www.iep.utm.edu/history/#H2), cons. el 9 de mayo de 2017.

<sup>220</sup> "ὁ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἦκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον".

<sup>221</sup> "In fact, the title *Organon* reflects a much later controversy about whether logic is a part of philosophy (as the Stoics maintained) or merely a tool used by philosophy (as the later Peripatetics thought); calling the logical works "The Instrument" is a way of taking sides on this point. Aristotle himself never uses this term, nor does he give much indication that these particular treatises form some kind of group, though there are frequent cross-references between the *Topics* and the *Analytics*": "Aristotle's Logic", en *Stanford Encyclopedia...*, disp.: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>

identificado a la metafísica con la teología y, por ende, como parte de la filosofía teórica.<sup>222</sup> La metafísica, definida por Aristóteles, es el área de la filosofía que “se ocupa de las causas primeras y de los principios” (*Metaph.*, A, 1, 981b, 25). Los filósofos de la Academia, anteriores cronológicamente a Aristóteles, poseían otra división de la filosofía: “distinguían tres tipos de proposiciones y de problemas: éticos, físicos y dialécticos (o lógicos)”.<sup>223</sup>

La escisión de la filosofía de la Academia la mantuvo, con ciertas no muy grandes modificaciones, la escuela estoica (*Diog. Laert.* 7, 39-41), la cual específicamente dividía a la filosofía<sup>224</sup> en: ética, física y lógica. En el estoicismo, la ética consiste en evaluar el valor de cada cosa, adoptar un impulso controlado hacia cada cosa y lograr un acuerdo entre el impulso propio y la acción de cada uno (*Ep.* 89,14); la física consiste en analizar los siguientes tópicos: los cuerpos, los principios, los elementos, los dioses, los límites, el lugar y el vacío, e igualmente dividen la física en el estudio del mundo, los elementos y las causas; y la lógica, por su parte, era dividida en retórica y dialéctica,<sup>225</sup> y estaba consagrada fundamentalmente a las definiciones (*Diog. Laert.* 7, 41-44). Con lo dicho se puede ver que para el estoicismo la física abarca lo que actualmente algunos investigadores entienden por “metafísica”, así como abarca a las concepciones modernas de ontología, teología, filosofía de la naturaleza, epistemología, etc.

[...] physics, in the final analysis, is theology [...]. Top put it another way, physics is that part of Stoic philosophy which provides the terms and theories for understanding that the world functions according to laws of an omnipresent divine nature [...]. Stoic physics contains many theories and strategies which are of great interest in their own right to the history of science.<sup>226</sup>

A partir de las escisiones de la Antigüedad dividiré, por ahora, a la filosofía en cuatro grandes y vastas áreas: a1) filosofía de la naturaleza o física y/o epistemología, a2) filosofía de

<sup>222</sup> Aubenque, P., “Aristóteles y el Liceo”, en *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1972, pp. 208-209.

<sup>223</sup> Ídem, p. 198.

<sup>224</sup> Según algunos estudiosos, los estoicos dividían a los discursos sobre la filosofía en tres, mas no dividían a la filosofía en sí; véase Ierodiakonou, K., “The Stoic Division...”, *PJAP*, v. 38, n. 1, 1993, pp. 60-74.

<sup>225</sup> “[...] los filósofos estoicos decían que la retórica es «la ciencia del buen lenguaje», [...] entendiendo por [ciencia] [...] «tener aprehensiones firmes», lo que se da sólo en el sabio de forma natural. [...] Zenón de Citio, cuando se le preguntó en qué se diferencia la dialéctica de la retórica, cerró el puño y volviendo a abrirlo dijo: «En esto», mostrando con el hecho de cerrar el puño el carácter compacto y conciso de la dialéctica y queriendo significar con la apertura y despliegue de los dedos la amplitud que es la fuerza de la retórica”: Sexto Empírico, *Contra los profesores* 2, 6-7.

<sup>226</sup> Long, A. A./ Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers, Volume 1*, Cambridge, CUP, 2005, p. 267.

los valores y/o axiología y/o filosofía moral,<sup>227</sup> a3) filosofía general de la realidad y/o metafísica y a4) lógica.<sup>228</sup>

En a1) *puede* ser abarcada la filosofía de la jistoría. Cuando una especulación filosófica sobre la jistoría especula sobre si la disciplina encargada de producir indagaciones jistóricas, la disciplina-jistoría, es o no ciencia, estamos ante una filosofía de la jistoría que utiliza los aportes de, específicamente, la filosofía de la ciencia. Cuando esta última, a su vez, es considerada parte de la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la jistoría será una subárea o área paralela, o que se puede catalogar como “empalmada”, de la filosofía de la ciencia y/o de la filosofía de la naturaleza.

En a2) *pueden* ser abarcadas la filosofía de la-representación-de-la-*historia*, la filosofía de la Tran-Historia y la filosofía de la anti-Trans-Historia. La primera de ellas *puede* ser abarcada por la filosofía de los valores y/o de la moral porque especula sobre, entre otros asuntos, las repercusiones morales, políticas, sociales, culturales, etc., de las representaciones de la historia, luego, se trata de una filosofía que es subárea o es paralela a la filosofía política,<sup>229</sup> la cual frecuentemente es considerada como una subárea de la filosofía de los valores o de la axiología. La filosofía de la representación-de-la-*historia* reflexiona en torno a la estética de las representaciones de la *historia*, por lo que *puede* ser considerada una subárea específica o área paralela de la estética o de la filosofía del arte, las cuales también son parte de la filosofía de los valores o de la axiología. En a2) *pueden* entrar la filosofía de la Trans-Historia y la de la anti-Trans-Historia porque ambas pueden ser áreas empalmadas con la filosofía moral y/o la filosofía política y/o la filosofía del arte, etc., en tanto que realizan una especulación sobre la historia que muchas veces, o siempre, *puede* concentrarse o en los actos morales e inmorales de la humanidad o en los actos políticos o en la historia del arte,<sup>230</sup> *con el objetivo de afirmar o*

<sup>227</sup> En esta área, por supuesto, entran la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, la filosofía del arte, la estética, etc.

<sup>228</sup> Donde la retórica es parte de a1 y a4.

<sup>229</sup> Por ejemplo, si se toma una definición de “filosofía política” como la de Charles Larmore: “systematic reflection about the nature and purpose of political life [which primarily concerns on] [...] how people like us are to live together” (“What is political...”, *Journal of Moral Philosophy*, n. 10, 2013, p. 277), entenderemos que la filosofía de la representación-de-la-*historia* es también una área paralela a la filosofía política, ya que ésta reflexiona en torno a cómo las personas viven en conjunto, en una unidad política, y esto debe incluir la deliberación sistemática alrededor de las funciones y repercusiones de la diversas representaciones de la *historia* política en la sociedad o la deliberación sobre la moralidad inserta en aquellas representaciones.

<sup>230</sup> Lo dicho es congruente con la perspectiva de Arthur Danto (y otros) de que la “historia del arte” ha concluído y el arte ha transitado a un discurso-reflexión filosófico (la “historia del arte” contemporánea es para Danto pura filosofía del arte), en tanto que la filosofía posee una naturaleza cognitiva que “admits of a progressive developmental narrative which ideally converges on a philosophically adequate definition of art. [...] In the post-

*refutar* (haciendo uso de las mismas tradiciones filosóficas de la filosofía moral, política o del arte) que la historia tiene un *sentido moral*<sup>231</sup> y/o *político y/o estético*.

La a3) filosofía general de la realidad o metafísica *puede* abarcar a la filosofía de la Trans-Historia en tanto que ésta se trata de la especulación que tiene el objetivo de descubrir y establecer un sentido trascendental de la historia, y trata de “ir más allá de los acontecimientos reales hasta el plan que está detrás de ellos, el intento de revelar la trama subyacente”<sup>232</sup> a la historia. Se trata la filosofía de la Trans-Historia (y sus variaciones) de una “interpretación sistemática” “de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental”,<sup>233</sup> porque tal filosofía se jacta de “descubrir y revelar el *Weltplan, el diseño del mundo desde su nacimiento hasta su muerte, o desde su entrada en el tiempo hasta su entrada en la eternidad; y toman figura de teofanías o cacodemonofanías. [...]*”.<sup>234</sup> *La filosofía de la Trans-Historia es (igual a) una metafísica de la historia. La filosofía de la Trans-Hito-Historia es (igual a) una metafísica de la hito-historia. La filosofía de la Trans-Omni-Historia es (igual a) una metafísica de la omni-historia.*

La a4) lógica ni engloba ni es paralela ni es idéntica a la filosofía de la Trans-Historia, o a la filosofía de la anti-Trans-Historia, o a la filosofía de la representación-de-la-historia, o a la filosofía de la jistoría, pero, por supuesto, puede emplearse para estudiar a cada una de ellas, esto porque, siguiendo una lectura de Aristóteles, la lógica no es sino una “disciplina instrumental” de la filosofía. La lógica se ha aplicado y se aplica *en especial* a la filosofía de la jistoría y a ciertos tópicos de estudio de la filosofía de la representación-de-la-historia, porque es especialmente útil para: el análisis de las proposiciones lingüísticas que son la forma en que se patentiza comúnmente la logo-jistoría; el análisis de las proposiciones que conforman a las narración-jistorías y a las narración-historias; el análisis del lenguaje con el que se realiza la grafo-jistoría/grafó-historia.

---

historical [post-narración-jistórica] phase, there are countless directions for art making to take, none more privileged, historically at least, than the rest”: *After the End...*, Princeton, PUP, 1997, pp. 135-136.

<sup>231</sup> Una definición abierta de “filosofía de la moral” es la siguiente: “reflexión filosófica sobre la actividad práctica del hombre, sobre lo que sea su conducta”: Larroyo, F., *Introducción a la filosofía...*, México, Porrúa, 1971, p. 84. De acuerdo con esta definición, como de acuerdo con muchas otras, la filosofía de la Trans-Historia y la de la anti-Trans-Historia *podrían* pertenecer amabas a la ética o *podrían* ser una especulación (paralela) más de la filosofía de la moral, en tanto que para establecer filosóficamente la existencia o inexistencia de una Trans-Historia moral es indispensable analizar los actos morales (reales) del ser humano.

<sup>232</sup> Walsh, W., *Introducción a la filosofía...*, óp. cit., pp. 142-143.

<sup>233</sup> Löwith, K., *El sentido de la historia*, óp. cit., p. 14.

<sup>234</sup> Croce, B., *La historia como hazaña...*, óp. cit., p. 131. Cursivas del autor.

## Capítulo 2. Cicerón parte I: política y moral.

¿Acaso es que la historia griega nos ha mentido también?

Cicerón. *Div.* 1, 37.

Pero defienda cada cual lo que siente, pues los juicios son libres. Nosotros mantendremos nuestra postura, y, sin ser obligados por las leyes de ninguna escuela particular a las que en filosofía obedeceríamos necesariamente, siempre buscaremos qué sea en cada cuestión la más plausible.

Cicerón, *Tusc.* 4, 7.

Un acontecimiento muy importante, desde el punto de vista histórico-universal, es el hecho por el cual esta filosofía [griega], adaptada a la educación helenística, [...], se fundió con la cultura romana [...]. Así se constituyó la integridad de aquella metafísica [romana]...

Wilhelm Dilthey, *Historia de la filosofía*.

The glorious exploits of the past, like the men who performed them, are still of interest only for the fine words which have consecrated them.

Emil Cioran, *A Short History of Decay*.

### 2.0 Introducción capitular.

El objetivo primordial del presente capítulo es demostrar que el erudito oriundo de Arpino, Marco Tulio Cicerón (106-43 a.e.c.), desarrolló una filosofía de la Trans-Hito-Historia, esto es, que construyó filosóficamente una idea particular de la historia que es una Trans-Hito-Historia. Para lograr esta demostración se procederá primero a argumentar y ejemplificar cómo la historia es para el arpinate hito-historia, para así luego argumentar y ejemplificar que ésta es finalmente una Trans-Hito-Historia específica.

En concreto, el presente capítulo tiene como objetivo argumentar y ejemplificar que, en Cicerón:

- I. La historia no es sino hito-historia.
- II. Moralmente hablando, existen tres tipos de hechos: virtuosos, viciosos y ni-virtuosos-ni-viciosos.
- III. Los tres tipos de hechos anteriores pueden o no ser hito-históricos.
- IV. La virtud es ontológica y teológicamente el *telos* del humano.
- V. La hito-historia tiene a la virtud como su *telos* trascendental, lo que convierte a la hito-historia en una Trans-Hito-Historia.
- VI. Existen dieciséis tipos de hechos trans-hito-históricos.
- VII. La Trans-Hito-Historia política de todo el mundo está ontológicamente construida con un sentido y una lógica tales que siempre se desarrollarán en ella tres tipos de hechos: (i) fundaciones, (ii) destrucciones y (iii) cambios de forma de gobierno, de los Estados.
- VIII. La conservación del Estado es un objetivo primordial del *telos* de la Trans-Hito-Historia.
- IX. La filosofía es condición *sine qua non* para la existencia de la Trans-Hito-Historia de los Estados.

Con el propósito de contextualizar al capítulo, primeramente, procedo a exponer con brevedad el desarrollo de la política imperialista romana hasta el siglo I e.c. (2.1.1), para luego exponer que la visión ciceroniana obedece y justifica a aquella política imperialista (2.1.2). Después argumento que en la visión ciceroniana la historia es hito-historia por una razón esencial (desarrollada a lo largo de 2.2): *Cicerón considera que lo que es recordado del pasado humano es aquello que es simultáneamente conocido e importante, por ende, no es viable dar cuenta, moralizar o construir narraciones, de/sobre cualesquiera hechos de la historia<sup>1</sup> sino sólo de/sobre los hechos (políticos) del pasado interpretados como importantes y transformadores, esto es, de/sobre los hechos (política) de la hito-historia.<sup>2</sup> Además, se inferirá que para Cicerón la única historia que moraliza es la hito-historia porque ésta es la única que es recordada.*

Luego, explicaré que, en Cicerón, moralmente hablando, existen hechos virtuosos, hechos viciosos y hechos ni virtuosos ni viciosos. Posteriormente establezco que cada uno de estos tres tipos de hechos pueden o no ser hito-históricos. *Aquellos tres tipos de hechos*

---

<sup>1</sup> Considerando que los hechos de la historia incluyen, por supuesto, hechos desconocidos (para una sociedad, o desconocidos para el historiador, o desconocidos para todo el mundo, etc.).

<sup>2</sup> Considerando que un hecho hito-histórico es un hecho conocido (al menos, por supuesto, para aquel o aquellos que lo consideran importante-transformador).

*diferenciados, como cualesquiera otros, serán hito-históricos si, simultáneamente, 1hh) llegan a ser conocidos y, por ello, pueden ser recordados, y 2hh) si poseen una importancia política-social-moral. Así, todos los hechos virtuosos son importantes, no obstante, no todos llegan a ser conocidos, por ende, no todos pertenecen a la hito-historia (punto expuesto en 2.2.1); la historia de los hechos virtuosos no es sino la hito-historia de los hechos virtuosos.*

Explicaré, además, que Cicerón, a través de los hechos virtuosos de la hito-historia, dice demostrar<sup>3</sup> que los sabios y los virtuosos en verdad han existido: argumenta que personajes como Sócrates, Terámenes, Marco Porcio Catón el Viejo, Cayo Lelio y los llamados “Siete sabios”, fueron auténticos sabios. Después (en 2.2.2) veremos que en Cicerón los hechos viciosos y los hechos ni-virtuosos-ni-viciosos, pueden o no ser importantes<sup>4</sup> y pueden o no ser conocidos; en ambos tipos de hechos, sólo los simultáneamente conocidos e importantes son hito-históricos. A través de varios ejemplos otorgados por Cicerón, sobre hechos realizados por gobernantes como Sardanápalo, Tarquinio el Soberbio, Dionisio II o Artemisia II, corroboraré que para el autor la historia de los hechos viciosos no es sino la hito-historia de los hechos viciosos.

Habiendo ejemplificado que la historia en el arpinate no es otra cosa que hito-historia, procederé a argumentar que su visión de la hito-historia es la de una Trans-Hito-Historia. Pero, antes de establecer las razones de lo anterior, realizo un análisis de lo que es la virtud, *virtus*, ciceroniana (2.3.1), análisis que incluye el demostrar que para Cicerón: la virtud es el mayor bien, y el único que puede llevar a la felicidad o *eudaimonía*;<sup>5</sup> donde el arte de gobernar, *civitatis gubernatio*, es la más elevada práctica de la virtud; donde el vicio es lo opuesto de la virtud y donde el vicioso es el individuo dominado por perturbaciones, *perturbationes*, o pasiones, *passiones*; donde la hito-historia, la mitología y la tradición muestran que la inclinación a la virtud (y al vicio) es intrínsecamente natural al ser humano; y donde los individuos virtuosos son recompensados, tras su muerte, con el cielo. Todas estas cuestiones se analizan con el propósito último de sustentar que la virtud en Cicerón es el *telos* de los humanos y de su hito-historia, por ende, que es el *telos* de la Trans-Hito-Historia. Lo anterior significa que, si la hito-historia en Cicerón posee un *telos*, luego, ella posee un sentido y una lógica específicas, situación que la convierte en una Trans-Hito-Historia. Luego, el arpinate desarrolló

---

<sup>3</sup> Oponiéndose a los presupuestos de la filosofía estoica que considera que los sabios son muy raros, que son como un ave fénix.

<sup>4</sup> A diferencia de los virtuosos, que siempre son importantes.

<sup>5</sup> Considerando que en Cicerón es vigente la circunstancia de que “La cuestión central en la ética antigua fue la *eudaimonía* o vida buena”: Trueba Atienza, C., “El concepto aristotélico...”, en *La felicidad*, México, UAM, 2011, p. 74.

una filosofía de la Trans-Hito-Historia porque, con la utilización sistemática de los hechos (*exempla*) de la historia, demuestra que esta misma posee un invariable *telos* metafísico establecido por Dios, a saber, la realización de la virtud.

A continuación, arguyo (en 2.4) que la conservación del Estado es un objetivo principal del *telos* de la Trans-Hito-Historia. Se verá que Cicerón, a través del uso de hechos de la Trans-Hito-Historia, va a demostrar que el gobernar virtuosamente (esto es, sin vicios ni *perturbationes*), e intentar la conservación del Estado, es recurrente y natural en el ser humano; su demostración la logrará al narrar y explicar puntuales hechos políticos y/o bélicos realizados por: Lucio Junio Bruto, Sócrates, Tito Manlio Torcuato, Fabricio, Marco Atilio Régulo, Marco Claudio Marcelo, Escipión el Africano Menor, Catón de Útica y por él mismo. Conjuntamente, explico que en su visión la inclinación humana a realizar actos humanos es debida también a la capacidad de ella de prever el futuro, capacidad otorgada por el llamado *saeculorum augurium futurorum* (el “augurio de los tiempos futuros”), el cual es posible, a su vez, gracias a la razón humana innata.

Un argumento más que estableceré para corroborar que “la historia en Cicerón es Trans-Hito-Historia” es el siguiente: *la historia política del mundo está estructurada ontológicamente de una manera tal que, invariablemente, va a consistir en catorce tipos de hechos*. Delimito que la Trans-Hito-Historia política ciceroniana va a estar siempre compuesta por: *i*) fundaciones de Estados, *ii*) destrucciones de Estados y *iii*) doce tipos de cambios de la forma de gobierno de los Estados (lo que conforma catorce tipos de hechos políticos que son trans-hito-históricos).

Los cambios de la forma de gobierno en un Estado son llamados por Cicerón *commutationes* y se apreciará que (en 2.5.1), cuando ocurren, producen siempre inestabilidad y caos, y donde *todo Estado se inclina a ellas* a causa de la degeneración moral de sus ciudadanos. Las *commutationes* las concibe como indefectibles en el devenir humano y como evidencia de que, según postulo, la hito-historia política universal es Trans-Hito-Historia política.

Luego analizo (en 2.6) los conceptos de sabiduría o *sapientia* y de filosofía o *philosophia* en Cicerón para así luego subrayar su dialéctica con la virtud de gobernar, denominada *civilis prudentia*. Aseveraré que la (disciplina llamada) filosofía, de acuerdo con Cicerón, lleva al *telos* de la Trans-Hito-Historia, en concreto, enseña la *civilis prudentia* y, por esto, secunda a la conservación del Estado, ayuda pues a postergar el arribo de las trans-hito-históricas *commutationes* o la desaparición del Estado: la filosofía-sabiduría, por ser única posibilitadora del lenguaje, la escritura y las leyes, es condición *sine qua non* de la Trans-Hito-Historia de los Estados. Para terminar, expondré (en 2.7) que Cicerón desarrolló una cierta noción de progreso, la cual consiste en un progreso político-social-cultural. Esta última

exposición tiene el propósito de enfatizar cómo para el autor el ser humano, en concreto el romano, ha progresado a través de la Trans-Hito-Historia en la obtención de herramientas que han servido para conservar de forma más eficiente al Estado; pero donde tal progreso no es, estimo, ningún *telos* trans-hito-histórico en tanto que el avance técnico-político no es el objetivo intrínseco al humano sino la virtud.

## 2.1 El concepto de “imperialismo”: el contexto histórico del expansionismo real.

Es sabido que los términos “imperio”, “imperialismo”, “expansión”, “expansionismo”, “poder”, “autoridad”, “violencia”, y otros análogos, (en sus correspondientes vocablos griegos y romanos), han variado en su significado a lo largo del tiempo. Las distinciones, correspondencias y aclaraciones de la terminología, ayudan en mostrar, *en su contexto*, la perspectiva política-filosófica de cada autor estudiado. En efecto, insisto de nuevo en evitar cualquiera confusión terminológica al respecto, como aquella que Hannah Arendt denunció alguna vez a propósito de la ciencia política:

It is, I think, a rather sad reflection on the present state of political science that our terminology does not distinguish among such key words as “power”, “strength”, “force”, “authority”, and, finally, “violence” –all of which refer to distinct, different phenomena and would hardly exist unless they did. (In the words of d’Entrèves, “might, power, authority: these are all words to whose exact implications no great weight is attached in current speech; even the greatest thinkers sometimes use them at random. [...] The correct use of these words is a question not only of logical grammar, but of historical perspective”.)<sup>6</sup>

Comienzo entonces con una aclaración sobre el sentido de “imperialismo” e “imperio”. El concepto moderno de “imperialismo” nació en el siglo XIX, hacia la década de los 1860’s. En un principio designaba a A) un sistema de gobierno dirigido por un emperador despótico, después, a finales del mismo siglo XIX, pasó a significar, siguiendo a Mason Hammond,<sup>7</sup> a B) *la política seguida por cualquier pueblo organizado estatalmente que busca expandir sus dominios y su poder a costa de otros pueblos y/o Estados.*

---

<sup>6</sup> Arendt, H., *On Violence*, Nueva York, Harcourt, 1970, p. 43.

<sup>7</sup> Hammond, M., “Ancient Imperialism”, *HSCP*, v. 58-59, 1948, p. 105.

En la Antigüedad existieron términos como ἀρχή (*arché*), δυναστεία (*dynasteía*) o *imperium* que pueden significar, con ciertas variaciones, lo que el reciente concepto de “imperialismo”.<sup>8</sup> Detengámonos un poco en el término latino *imperium* pues éste cambió de significado a lo largo de la historia. En un tiempo, de los siglos V a I a.e.c. aproximadamente, *imperium* significaba un “poder” político (militar y judicial por igual), era el poder omnímodo que la ley daba a un magistrado, el cual, escribe M. Finley, “le permitía, si estaba situado bastante alto en la jerarquía de cargos, ejercer la *coercitio* en la vida civil contra un ciudadano [...] que no obedeciera una orden; esto podía equivaler a una multa, confiscación de alguna propiedad, encarcelamiento [...]. *Imperium* fue [entonces] un poder indefinido”.<sup>9</sup> Un magistrado romano, hay que tener en cuenta, por lo regular era elegido por “el pueblo” para ejercer funciones durante un tiempo específico, y, especifica M. Humm, los únicos que no eran elegidos eran los dictadores, los jefes de caballería y los “interreyes”, quienes adquirían el poder en ausencia de ambos cónsules.<sup>10</sup>

Previamente, de acuerdo con las aún vigentes observaciones del especialista decimonónico Fustel de Coulanges, en la Monarquía (754-509 a.e.c.) los reyes no “poseían” el *imperium* sino que la ciudad se los otorgaba por “un decreto especial” (“realeza e *imperium* eran dos cosas distintas”). Durante el Principado (29 a.e.c. en adelante) *imperium* no sólo significó “el poder indefinido” de los diferentes magistrados (de la época republicana) sino también el *espacio* sobre el cual se ejercía aquel poder. En palabras de F. Hurllet, el *imperium* comenzó a “caractériser également à partir de l’époque augustéenne l’espace sur lequel un tel pouvoir [de los magistrados o los reyes] était exercé”.<sup>11</sup> No obstante, el *imperium*, como poder, tuvo un denominador común durante la Monarquía, la República y el Principado (esto es, durante más de doce siglos, desde el siglo VIII a.e.c. hasta el V e.c., aproximadamente), a saber, siempre se trató de un mando de carácter simultáneamente militar, civil y político.<sup>12</sup> En resumen:

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Finley, M. I., *El nacimiento de la política*, México, CONACULTA/Grijalbo, 1986, pp. 34-35.

<sup>10</sup> Humm, M., “Hiérarchie de pouvoirs...”, en *Hiérarchie des pouvoirs...*, Metz, Centre de Recherche Universitaire Lorrain d’Histoire Site de Metz, 2012, p. 105.

<sup>11</sup> Hurllet, F., “Rejeter le contrôle...”, en *Économie et inégalité*, Ginebra, Fondation Hardt, 2017, pp. 197-198.

<sup>12</sup> Coulanges, F. de, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 2005, p. 243. Y agrega Coulanges (en esta misma página citada) un listado de fuentes antiguas donde el *imperium* es concebido tanto como poder militar como poder político y civil: “Tito Livio, I, 17; I, 59; XXVI, 28; XXVII, 22; XXXII, I; Cicerón, *Rep.*, II, 13; Tácito, *Anales*, VI, 10; Dión Casio, XXIX, 19; LII, 41”.

La [...] difficulté intrinsèque est la polysémie du mot «empire», aussi bien durant l'Antiquité que de nos jours. Il est bien connu qu'en latin, *imperium* renvoie au départ au pouvoir du (pro)magistrat ou du peuple Romain et que ce n'est que progressivement, en tout cas pas avant Auguste, que ce terme a désigné la sphère de compétences sur laquelle un tel pouvoir était effectif ainsi que la vaste structure étatique qui a permis à Rome de contrôler un espace surdimensionné.<sup>13</sup>

En la presente tesis, pese a estar dedicada prioritariamente al análisis de la cultura romana antigua, haré uso del término *imperialismo* en el sentido moderno B descrito por Hammond porque este sentido posee una amplia riqueza semántica (no se circunscribe a lo militar-político-civil) y porque enfatiza que el término “imperialismo”, concordando con George Lichtheim, denota primordialmente “una relación: concretamente la relación entre una potencia que domina o controla y quienes se encuentran bajo su dominio.”<sup>14</sup> Así, se han desarrollado nociones de “imperialismo financiero”, “imperialismo cultural”, “imperialismo artístico”, etc., porque con *imperialismo* se alude, en primera instancia, a la *dialéctica entre un dominante y un dominado*.

Y, en concreto, al término “imperio”, independientemente del tipo de gobierno que posea el Estado (pues, en efecto, concebimos que un “imperio” es un “Estado”) considerado como un “imperio” (monarquía, aristocracia, democracia<sup>15</sup> o mixto), lo entenderé como lo hace Peter Turchin en *War and Peace and War*:

[...] *a large, multiethnic territorial state with a complex power structure.* [...] And given the difficulties of communication in preindustrial times, large states had to come up with a variety of ad hoc ways to bind far-flung territories to the center. *One of the typical expedient was to incorporate smaller neighbors as self-contained units, imposing tribute on them and taking over their foreign relations, but otherwise leaving their internal functioning alone.* Such a process of piecemeal accumulation usually leads to complicated chains of command and the coexistence of heterogeneous territories within one state.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Hurllet, F., “(Re)penser l'Empire...”, *DHA*, n. 5, 2011, p. 108.

<sup>14</sup> Lichtheim, G., *El imperialismo*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 10.

<sup>15</sup> Sabemos que la “democracia” de la actualidad difiere grandemente de la que existió en distintos Estados de la Antigüedad (para una breve comparación-diferenciación entre la democracia antigua griega y, por ejemplo, la actual de México, véase Molina Ayala, J., “¿Por qué surgen los tiranos?”, *Estudios*, v. 16, n. 124, 2018, pp. 75-90). Y, en concreto, la interpretación de las *comitia* o asambleas del pueblo romano como un elemento auténtica y efectivamente democrático durante la República Romana está lejos de ser un consenso entre los expertos. Para un análisis del debate académico en torno a la naturaleza de la “asambleas del pueblo romano” véase North, J. A., “Democratic Politics...”, *PP*, n. 126, 1990, pp. 3-21.

<sup>16</sup> Turchin, P., *War and Peace...*, Nueva York, Plume, 2007, p. 3; cursivas mías. Esta concepción de “imperio” es totalmente compatible con la del politólogo alemán Herfried Münkler, en la cual se pueden distinguir tres características primordiales para “imperio”: I) la noción de “imperio” no es equivalente a la de “Estado” territorial institucionalizado, II) la noción de “imperio” no es equivalente a la de una “estructura hegemónica de dominación”

La descripción citada de “imperio” como, según traduzco libremente a Turchin, un “estado territorial amplio y multiétnico con una estructura de poder compleja” que “incorpora vecinos más pequeños como unidades auto-contenidas, imponiéndoles tributo y apoderándose de sus relaciones exteriores”, es totalmente aplicable para el *Estado de Roma* (y sus actividades políticas exteriores) *a partir del siglo III a.e.c. y hasta el siglo V e.c.* Antes del siglo III a.e.c. el poder político exterior de Roma no era ni lo suficientemente centralizador ni lo suficientemente “large” y multiétnico, para llamar a este Estado “imperio”, de acuerdo con la definición que seguiré.

A un “Estado” lo entenderé, valga la aclaración, como el conjunto de los órganos de gobierno de un país el cual es capaz de ejercer un “monopolio legítimo de la coerción”, de acuerdo con la definición abierta de Marcelo Campagno (quien se basa a su vez en Max Weber).<sup>17</sup> En cuanto a “pueblo” entenderé, como lo hace Francois Xavier-Guerra (y otros que comparten su postura), lo siguiente: una comunidad humana que posee “instituciones de gobierno propias, reglas de pertenencia a la comunidad, derechos y deberes específicos: un pueblo, además, quiere decir vínculos entre sus habitantes –frecuentemente de parentesco o por lo menos de vecindad–, un cierto tipo de jerarquías sociales, de lugares de culto”, y que “posee casi siempre tierras comunales”<sup>18</sup> administradas por sus gobernantes. Como Roma conquistó y dominó a múltiples pueblos, el concreto sentido de “pueblo” que utilizaré permite comprender mejor qué tipo de organizaciones humanas era el que ella frecuentemente conquistaba y dominaba.

### 2.1.1 El Estado imperialista romano.

---

–pues “Hegemony is supremacy within a group of formally equal political players; imperialism, by contrast, dissolves this [...] equality”–, III) la noción de “imperio” no es equivalente a la que se tenía en el siglo XIX en donde se consideraba que todo imperio era creado deliberadamente mediante una magna planeación por parte de los gobernantes de un Estado, porque un imperio es más bien el resultado de la suerte, la contingencia y la ausencia de estrategias de conquista y dominación geopolítica preconcebidas: Münkler, H., *Empires*, Malden/Cambridge, Polity Press, 2007, pp. 4-8.

<sup>17</sup> El “Estado”, bien subraya Campagno, emerge en la Antigüedad (tanto en la occidental como en la oriental-africana), y se distingue de “los principios asociados al parentesco, sobre los que suele constituirse la principal lógica social preexistente”. Y donde, además, “el acceso monopólico del Estado a los medios de coerción produce efectos en distintos niveles de la experiencia social. Por una parte, en referencia a los miembros de la élite estatal, sea por su participación efectiva en el liderazgo de las operaciones militares o por su pertenencia más general a un grupo social presidido por un monarca impositor del orden sobre las diversas manifestaciones del caos, el ejercicio estatal de la violencia refuerza el sentido de pertenencia de esos miembros a un grupo privilegiado de la sociedad.”: Campagno, M., “De la pertinencia del concepto...”, *PACEH*, n. 1, 2015, pp. 24, 26-27.

<sup>18</sup> Guerra, F., “El renacer de la historia...”, en *New History...*, Madrid, ACTAS, 1993, p. 237.

Roma fue un Estado plenamente imperialista a partir del siglo III a.e.c. porque fue a partir de este siglo que su dominación política y militar sobre otros pueblos fue fuertemente centralizadora y *amplia*. El rol de Roma en la política internacional la obligó a ser, a partir del siglo III a.e.c., la administradora de la “justicia internacional”,<sup>19</sup> más allá de la península itálica. Para llegar al punto político descrito, no obstante, Roma tuvo que previamente dominar y *absorber*<sup>20</sup> a sus vecinos (los latinos y otros) de la península itálica, así como tuvo que imponer sus deseos políticos a sus vecinos más cercanos, muchos de ellos previamente dirigidos por la influencia o hegemonía etrusca (hasta el siglo V a.e.c.).<sup>21</sup>

Fue por medio de directrices políticas proto-imperialistas o semi-imperialistas, que abarcarían del siglo VIII al III a.e.c., que Roma logró que la península itálica se convirtiera en una sola entidad política. Según ciertos autores como Pierre Grimal, la península italiana adquirió en el siglo IV a.e.c. su una unidad política, además de una unidad social y cultural.<sup>22</sup> Esta unidad política de pueblos latinos o italianos siempre estaría encabezada por Roma. La unificación de la península itálica, a decir del ya muy clásico análisis de Theodore Mommsen, fue algo único en la Antigüedad europea, pues fue la clave de la creación de un “patriotismo” regional (italiano), desconocido por todas las *póleis* griegas, quienes siempre sólo vieron por ellas mismas individualmente y no se concibieron como un “Estado Griego”.

[...] el [pueblo] itálico renunciaba resueltamente al libre arbitrio por amor a la libertad y aprendía a obedecer al padre para saber obedecer al Estado. Incluso si el individuo perecía por esta sujeción y secaba el más bello germen, él adquiriría así una patria y un sentimiento patriótico que el griego no conoció jamás, y él sólo entre todos los pueblos civiles (*Kulturvölker*) de la antigüedad conquistó la unidad nacional con una constitución fundada sobre el control de sí mismo y alcanzó la unidad nacional, que finalmente le consintió el dominio sobre la disgregada estirpe helénica y sobre el mundo entero.<sup>23</sup>

El imperialismo que practicaron los romanos, a diferencia del practicado por muchas otras culturas antes y después, se puede caracterizar por cierta tolerancia general hacia los otros, pero esto cuando el deber y/o la seguridad de su Urbe no estaban en auténtico peligro. Tal tolerancia se verá reflejada en los textos de sus intelectuales, en específico en los relatos sobre

---

<sup>19</sup> Watson, G., “The Natural Law...”, en *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1996, p. 225. Pues muchos pueblos, aún los no regidos o aliados a Roma, recurrieron a ésta para dirimir sus conflictos, en cuanto que era conocida la excelencia de sus leyes.

<sup>20</sup> Goldsworthy, A., *Pax Romana*, Yale, YUP, 2016, p. 57.

<sup>21</sup> Grimal, P., *El helenismo y el auge...*, México, Siglo Veintiuno, 1992, p. 95.

<sup>22</sup> Ídem, pp. 96-98.

<sup>23</sup> Mommsen, T., *El mundo de los Césares*, México, FCE, 1945, citado en: Martínez Lacy, R., *Historiadores e historiografía...*, México, FCE, 2004, pp. 160-161.

la política exterior romana. Roma, por ejemplo, practicó una tolerancia hacia la religión de todos los vencidos;<sup>24</sup> Roma respetó en general (y a excepción de que hubiese una desventaja política en ello) a la cultura y los usos de grupos humanos como los celtas (aunque en este caso no lo hizo con respecto a su idioma);<sup>25</sup> Roma muchas veces no tenía la intención de “civilizar” a los pueblos que conquistaba sino que podía hacer conquistas con fines meramente militares y pragmáticos, como con la Raetia;<sup>26</sup> el proceso de (la inexactamente llamada) “romanización”<sup>27</sup> no fue programático o premeditado la mayoría de las veces; la Urbe tampoco gozaba de hacer guerras de exterminio sino que libraba las guerras que estimaba necesarias y útiles para ella (y las guerras civiles eran particularmente despreciadas por ser consideradas estériles: intelectuales como Lucano –*Farsalia* 1, 12– se quejaba poética y bellamente de que las guerras civiles no proporcionaban ningún tipo de triunfo o gloria).

Los romanos “nunca” usaron como pretexto para iniciar una guerra objetivos como el de “civilizar” un pueblo (atentando contra los usos y costumbres de éste), o el de “llevar una mejor forma de gobierno” a un país (atentando contra los usos y costumbres en éste), o el de acabar con el despotismo en un Estado, etc. Sus *causae belli* serán otras, según será apreciado. Si a Roma le era útil, ella respetaba o toleraba, en la medida de lo posible, la forma de gobierno del país conquistado o del que estuviese bajo su esfera de influencia.

[...] los estados imperiales favorecieron, y a menudo impusieron, los sistemas constitucionales preferidos a sus súbditos, e intervinieron política o militarmente con el fin de conseguir los resultados deseados: tiranía donde eran tiranos los conquistadores, como en Sicilia; [...] oligarquía, donde el poder controlador fue Esparta o Roma.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Mommsen, T., *The Provinces of the Roman...*, Chicago, UCHP, 1968, p. 110.

<sup>25</sup> Ídem, pp. 104-105. Entendiendo que, de acuerdo con ciertas investigaciones y especificaciones recientes, los “celtas” deben de entenderse más que un grupo étnico como un grupo precisamente lingüístico: los celtas son “ceux qui parlaient un dialecte celtique, pas des gens qui enterraient leurs morts dans des champs d’urnes, ou possédaient des épées en forme de feuille [...]”. Ce n’est pas là l’affirmation infaillible d’une vérité avérée ; il s’agit simplement d’un usage conventionnel du terme sur lequel tout linguiste insiste”, dice el filólogo Myles Dillon (citado en Renfrew, C., *L’énigme indo-européenne*, Manchecourt, Champs/ Flammarion, 2002, p. 266).

<sup>26</sup> Mommsen, T., *The Provinces of the Roman...*, óp. cit., p. 207.

<sup>27</sup> Es difícil hablar plenamente de una “romanización”: este concepto ha sido demasiado usado y se ha prestado a ambigüedades e inconsecuentes generalidades en el ámbito académico (véase Mattingly, D. J., *Imperialism, Power...*, Princeton, PUP, 2011, pp. 22-23). Es viable asimismo emplear otros conceptos, como el de “transferencia cultural” o “hibridación”, para hablar del imperialismo romano y su influencia política e ideológica en otras regiones: Heller, A., “La cité grecque...”, *AHSS*, 64.- año, n. 2, 2009, p. 347 y pp. 353-354. Es evidente, por ejemplo, que hubo una gran “transferencia cultural” desde Roma a las provincias griegas (transferencia que, en el caso griego, se sabe también se dio grandemente en sentido contrario), lo cual se reflejó, por mencionar una sola área, en el enorme interés y en la admiración de los intelectuales helenos en la historia de Roma, como fue el caso de Plutarco o Dión de Prusa, según subraya S. Swain: “Plutarch, Plato...”, en *Philosophia Togata II*, Oxford, CIP, 1997, pp. 170 y 172.

<sup>28</sup> Finley, M. I., *El nacimiento de la política*, óp. cit., pp. 84-85.

Es claro que la política y la meta sistemática de *absorber por completo* a los pueblos derrotados no estuvo, por lo común, en los romanos y, como se verá, no estuvo en el discurso imperialista de Marco Tulio Cicerón, de Lucio Anneo Séneca o de Cornelio Tácito (ni en el de otros pensadores como Suetonio o Frontón). El imperialismo de los pensadores latinos poseía una cierta tolerancia hacia la existencia diferenciada en-sí de los pueblos y de las naciones derrotadas y un cierto respeto hacia su libertad política y legal, o al menos se les daba cierta maniobrabilidad y autonomía política regional.

El imperialismo y el, valga el semi-anacronismo, “nacionalismo”, de Cicerón y de otros, se caracterizaron por el anhelo de convertir y/o mantener a Roma como la mejor y la más poderosa *pólis* que haya existido en la historia (y sin tener el anhelo de convertir al resto de los Estados del mundo en otras “Romas”, culturalmente hablando). El éxito político y militar de Roma, hacia la segunda mitad del siglo II a.e.c., era evidente para griegos, fenicios, egipcios, galos y otros pueblos, por lo que, un griego como Polibio (208-125 a.e.c. aprox.), consideró como indispensable historiar críticamente el desarrollo del Mediterráneo, de los Reinos Helenísticos y de Roma a partir del siglo III a.e.c. Aquel estudioso además tuvo el propósito concreto de averiguar y relatar la razón o razones de aquel éxito político y militar de Roma (*Historias* 1, 1, 1-5). Polibio llegó entonces a apoyar al imperialismo romano porque creía que el gobierno de Roma en Grecia era la única forma de salir del caos político en que esta última estaba sumergida en su propia época, el siglo II a.e.c.<sup>29</sup> Como él, hubo muchos individuos prácticos que secundaron al imperialismo de estado y a la política romanos y que no intentaron implantar los modos y las técnicas políticas y romanas en sus *póleis*, debido a que asimismo reconocieron insuperable la capacidad militar romana en cuanto a disciplina, moral,<sup>30</sup> tácticas y tecnologías (esta capacidad superior político-militar sería útil para muchos pueblos que habitaban en regiones inestables y belicosas, quienes por fin encontrarían cierta paz). Cicerón igualmente consideró, como Polibio, que era indispensable deliberar sobre las razones (políticas y morales principales) por las que Roma triunfó política y militarmente en la historia, una cuestión que abordaré más adelante.

---

<sup>29</sup> Sarton, G., *Hellenistic Science...*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 437. Para Arnold Toynbee, “Polibio escribió en griego una historia de la conquista romana del Mediterráneo, con la esperanza de que bajo el dominio romano continuaría existiendo un público griego culto, y que el establishment romano encontraría tantos atractivos en la cultura griega que induciría a los nuevos amos políticos a dejarse conquistar por esa cultura y protegerla.”: *Los griegos*, México, FCE, 1988, p. 133.

<sup>30</sup> “The romans proved capable of learning from mistakes and adapting the way they fought, but most striking was the refusal to accept that they have lost a conflict and the willingness to pour resources into the struggle until they prevailed”: Goldsworthy, A., *Pax Romana*, óp. cit., p. 57.

Para mediados del siglo en que vivió Cicerón, el siglo I a.e.c., se presentó un cambio político sistémico en Roma que afectó su imperialismo: las provincias, las entidades políticas en las que se administraban los territorios conquistados y/o adquiridos por el Estado imperialista, dejaron de ser consideradas como herramientas para “asegurar su propia prosperidad [de Roma]” o para asegurar su superioridad sobre cualesquiera otros Estados.

Las provincias pasaron así a estimarse como parte de la estructura estatal de Roma, pasaron a ser Roma. De forma político-legal, aquellas dejaron de ser meras “fuentes de beneficio”.<sup>31</sup> Las fuentes para asegurar la prosperidad de Roma ahora serían los pueblos y naciones *fuera* del Estado romano: los despojos y botines de guerra que se pudieran conseguir de aquellos lugares y gentes extra-romanos, como lo eran los “bárbaros” (del norte u orientales) de más allá del *limes*. Aunque no por esto las provincias dejaron de beneficiar a la capital del Estado al que pertenecían, Roma.

Siendo las provincias parte del Estado de Roma, se convirtieron en el siglo II a.e.c. en fuentes de poder *personal*. De esta situación se aprovecharon políticos como Lucio Cornelio Sila (138-78 a.e.c.), Marco Licinio Craso (114-53 a.e.c.), Cneo Pompeyo (106-48 a.e.c.) o Cayo Julio César (100-44 a.e.c.). En aquel siglo fue cuando Roma y todo el sistema constitucional en el que se sustentaba, comenzaron a necesitar de protectores especiales; no era suficiente que el Senado vigilara por la conservación de las antiguas formas y por la conservación de la República.<sup>32</sup> Desde el advenimiento al poder de Sila, fue indispensable que individuos activos y sobresalientes utilizaran todas sus energías y todo su tiempo para preservar al Estado romano y a su poderío,<sup>33</sup> para evitar que este Estado cayera en la anarquía, la inestabilidad o la guerra civil. Uno de los individuos que más empleó sus energías y su tiempo en lograr los objetivos anteriores fue el propio Cicerón.

### **2.1.2 La vida imperialista de Cicerón y la visión romana.**

---

<sup>31</sup> Romero, J. L., *Estado y sociedad...*, México, FCE, 2012, p. 321.

<sup>32</sup> Para contextualizar con exactitud, cito los certeros apuntes de Karl Hölkenskamp en referencia a la naturaleza cerrada y patricia de la República Romana: “[...] un gobierno del pueblo o por el pueblo, y a la luz de lo que conocemos sobre sus estructuras sociales y económicas, la distribución de la riqueza y las condiciones de vida de la multitud en Roma, Italia y las provincias, no fue tampoco un gobierno para el pueblo”: “The Roman Republic:”, *Scripta Classica Isralica*, n. 19, 2000, p. 223, citado en: Castagno, J. P., “¿Se hicieron...”, *PACERH*, n. 8, 2018, p. 277.

<sup>33</sup> Grimal, P., “De la dictadura al principado”, en *La formación del Imperio...*, México, Siglo Veintiuno, 1980, p. 169.

La mejor forma para proteger a Roma ante las dificultades políticas intrínsecas de la historia de cualquier Estado, según Cicerón, es mediante la conservación de un régimen constitucional mixto, donde los integrantes de la monarquía, la aristocracia y el pueblo tengan poder (aunque nunca se llegue a un equilibrio) y se estimulen a ser virtuosos.<sup>34</sup>

En definitiva, el régimen mixto que concebía Cicerón extrae sus ventajas del estímulo al comportamiento correctamente moral de líderes y ciudadanos y no del estímulo a la equidad económica o al equilibrio entre los tres poderes (monarquía, aristócratas y pueblo). Pues, el autor propugnaba, como mejor forma de gobierno, un republicanismo<sup>35</sup> institucional<sup>36</sup> mixto, de corte conservador aristocratizante (pues daba a la clase senatorial aristocrática la mayor importancia), pero basado en una meritocracia, y opuesto a cualquier forma autocrática de gobernar. Y consideró que en su época (a partir de los 60's del s. I a.e.c.) la aristocracia era la parte políticamente más debilitada en Roma, por esto es por lo que hizo todo lo posible por apoyar y regenerar a la aristocracia senatorial. Así, su apoyo político era otorgado contundentemente a la institución romana aristocratizante que era el Senado.<sup>37</sup>

Para el año en que nació Cicerón, el 106 a.e.c., Roma dominaba, fuera de Italia, a la Lusitania, la Baetica, la Tarraconensis (casi toda la actual España), la Narbonensis (sur de Francia), Córcega, Cerdeña, la África Proconsularis (actual Túnez), Sicilia, parte de Pannonia (Croacia), Iliria (occidente de los Balcanes), Macedonia (los Balcanes y norte de Grecia), Acaya (resto de Grecia, excepto Creta) y Asia (la parte más occidental de la actual Turquía). Para cuando el arpinate contaba con unos cuarenta y dos años, “Cilicia, Frigia, Lidia, Caria y otras muchas provincias del Asia Menor pasaron a manos romanas. Otras les siguieron rápidamente. El círculo de la dominación del Mediterráneo quedó cerrado con la anexión de la Siria selyúcida

<sup>34</sup> Xavier Marquez, al comparar la concepción del régimen mixto ciceroniano con la de otros pensadores antiguos (Platón, Aristóteles o Polibio), declara acertadamente que aquella: “First, [...] de-emphasizes socio-economic equality or shared power as the mechanisms for producing interclass solidarity and emphasizes instead the role of ‘charismatic’ leadership. Second, it locates ‘reason’ in the community more exclusively than his predecessors in a single aristocratic class, though he retains a role for the people in selecting such a class. Third, it de-emphasizes abstract ‘checks and balances’ for an account that attributes the effectiveness of such checks and balances to the overall level of virtue of the ruling class”: “Cicero and the Stability...”, *HPT*, v. 33, n. 3, 2011, p. 421.

<sup>35</sup> Republicanismo basado en un cierto constitucionalismo pues, siguiendo a Alexander Yakobson, Cicerón consideraba ciertas leyes (romanas) como esenciales y consideraba que cualquier estatuto que las rompiera era moralmente incorrecto: “Cicero, the Constitution...”, *Ancient History Bulletin*, v. 29, n. 3-4, 2015, p. 158. Rompimiento que, según el propio Cicerón, estaba sucediendo muy frecuentemente en su época.

<sup>36</sup> Este republicanismo (institucional) era defendido en la Roma del siglo I a.e.c. tanto por los filósofos académicos como por los peripatéticos, de entre estos últimos sobresalía Cratipo de Mítilene; véase Griffin, M., “Philosophy, Politics...”, en *Philosophia Togata I*, Nueva York, CIP, 1997, pp. 4-8.

<sup>37</sup> Holland, T., *Rubicón*, México, Planeta, 2007, p. 152.

[sic] por Pompeyo en el año 64 [a.e.c.]”.<sup>38</sup> Entonces, en el siglo I a.e.c. ya era claro para muchos, fuera y dentro de los dominos romanos, que el imperialismo de Roma era incontenible; individuos como Cicerón se auto-adjudicaron el deber y el objetivo de preservar e incrementar tales dominios. Y la evidente mejor forma que, según él existía para cumplir con aquel deber, era la dedicación a la vida pública. Se trata éste de un deber descrito como “el ideal supremo de perfección”.<sup>39</sup> Para alcanzar la *eudaimonía* (noción que puede ser traducida como “felicidad” o “prosperidad” o “flourish” o “florecimiento”) había que participar en la vida pública en la Urbe<sup>40</sup> y ser exitoso en la misma.

El deber para con la *res publica* implicaba la obligación de superar a cualquier peligro, y el arpinate actuó en consecuencia: en ocasión de los turbulentos sucesos de Roma en el año 50 a.e.c., abandonó su puesto de gobernador de Cilicia para regresar a la Urbe y tratar los asuntos más importantes (para la salvación de Roma según su perspectiva) y peligrosos directamente, haciendo evidente que “for Cicero, clearly the dishonour or shame from staying detached out of concern for one’s personal well-being outweighs the risks of acting rightly and returning to the turmoil of Italy”, según apunta S. McConnell.<sup>41</sup> Si consideramos las palabras de L. Brisson de que “Para los antiguos, la felicidad no es un sentimiento, sino un estado del alma asociado a un *modo de vida*, y cuya propia definición depende de un objetivo considerado como *el fin último*”,<sup>42</sup> será entendible que para Cicerón el modo de vida que estaba mejor asociado a la *eudaimonía*, el fin último del humano que conlleva la excelencia o *areté* o virtud,<sup>43</sup> es la vida pública. Teniendo así razón M. Nussbaum en que “Cicero is agreeing with Kant: we ought to serve the public good”.<sup>44</sup>

Según la concepción aristotélica y estoica de la “felicidad”, un “hombre feliz es el que realiza todas sus metas [...] que [...] ha escogido *por sí mismo*”,<sup>45</sup> y las metas que Cicerón

<sup>38</sup> Heather, P., *La caída del Imperio...*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 26.

<sup>39</sup> Holland, T., *Rubicón*, óp. cit., p. 154.

<sup>40</sup> La vida pública, cabe añadir, se desarrolla únicamente (a diferencia de las *poleis* griegas del periodo clásico) en el ámbito urbano del Estado, no en el ámbito rural. La ciudad era la base para el civilizar: “The Roman regarded the organic life of the town as the chief instrument of civilization”: Barrow, R. H., *The Romans*, Harmondsworth, Penguin Books, 1981, p. 131.

<sup>41</sup> “Cicero and Dicaearchus”, *OSAP*, v. 42, 2012, p. 335.

<sup>42</sup> “La felicidad según Platón...”, en *La felicidad*, óp. cit., p. 23. Énfasis mío.

<sup>43</sup> El concepto de virtud, *virtus*, ciceroniana está basado mayormente en la concepción socrática, en la platónica y en la estoica, pero también tiene influencias peripatéticas; lo anterior se aprecia en *Tusc.* 5, 35, un pasaje ciceroniano basado en *Gorgias*, 470 C/ *Menexeno* 248 a. La virtud descrita por la filosofía estoica, según verifica el propio Cicerón, está *derivada* de la de Platón (*Tusc.* 5, 34), y en esta aserción nadie puede refutarlo.

<sup>44</sup> *The Monarchy of Fear*, Nueva York, Simon & Schuster, 2018, p. 245.

<sup>45</sup> Irwin, J. H., “La concepción estoica...”, en *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1995, p. 253.

eligió para su propia vida redundaban, o querían redundar, todas en el beneficio de un Estado, Roma (incluyendo las metas últimas de sus actividades intelectuales, lo cual no hay que perder de vista). Por ende, la *eudaimonía*, de y para Cicerón, consistía en el beneficio (político e imperialista) de Roma. La *eudaimonía* es la palabra para designar al “bendecido” o “el bien-favorecido”, una condición que posee cualquier persona que tiene un buen *daimon*<sup>46</sup> y, según Anthony Long, la *eudaimonía* es la “felicidad” que conlleva connotaciones subjetivas o un estado mental profundamente satisfecho.<sup>47</sup> Luego, sugiero, el político de Arpino fue “bien-favorecido” y poseyó, a momentos, un estado mental satisfecho, porque muchas<sup>48</sup> de sus acciones las tomó pensando en la consecución de aquella *eudaimonía* basada en la virtud.<sup>49</sup> Aparte de haber adquirido aquel cierto “máximo florecimiento” o cierta “felicidad”, él adquirió además en su vida *gloria*; “Glory attached itself to Cicero at a historical conjuncture [...] as he selflessly, doggedly and capably picked his way through the pitfalls lying in the path of the public well-being”.<sup>50</sup>

No obstante, la vida pública *política* no era la única que beneficiaba a Roma según pensaba el latino: la Urbe también se veía beneficiada con una vida dedicada a la filosofía. “Cicerón creía genuinamente que estaba haciendo un servicio a los latinoparlantes al hacerles accesible la filosofía griega, y tenía razón”, observa con precisión Long.<sup>51</sup> (El arpinate tenía planes de aumentar el vocabulario filosófico de la lengua latina, y así lo hizo en gran parte, acción sumamente notable en sus traducciones al latín de obras en griego, como la del diálogo platónico *Timeo*).<sup>52</sup> La difusión y latinización de la filosofía griega permitió, a Cicerón y a otros pensadores latinos, según propongo, *poseer unas mayores bases teóricas y políticas para, entre otras cosas, justificar y explicar al expansionismo romano*; además permitió, como enfatiza J. Zetzel, que los romanos llevaran a cabo (con más amplias bases teóricas) el análisis de las bases

<sup>46</sup> Long, A. A., *Stoic Studies*, Nueva York, CUP, 1996, p. 181.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Pues muchas otras de sus acciones habría de tomarlas como producto del pragmatismo político al que debió de recurrir y muchas otras quizá fueron producto de sus pasiones y/o vicios propios de su carácter personal.

<sup>49</sup> Long, A. A., *Stoic Studies*, óp. cit., p. 158.

<sup>50</sup> Stone, M., “Tribute to a Statesman...”, *Antichthon*, n. 33, 1999, p. 75.

<sup>51</sup> Long, A. A., *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1984, p. 223.

<sup>52</sup> Sedley, D., “Cicero and the *Timaeus*”, en *Aristotle, Plato...*, Cambridge, CUP, 2012, p. 191. Anthony Corbeill por su parte hace ver que, en efecto, para Cicerón, hacer accesibles los textos griegos a los romanos “is equivalent (*consentaneum*) to any political work he has done. [...] (*Acad.* I, II)”; “to Cicero the intellectual life is an important aspect of the political life”: “The Intellectual Milieu...”, en *The Cambridge Companion...*, Cambridge, CUP, 2013, pp. 15 y 22. En tiempos de Cicerón prácticamente todos los intelectuales romanos sabían griego y muchos de ellos realizaban traducciones al latín, pero después de la muerte del arpinate el cultivo del griego disminuiría entre los latinos: Marrou, I., *Histoire de l'éducation...*, V. 2, París, ÉS/ Éditions Points, 1948, p. 53.

morales e intelectuales que la vida pública de Roma<sup>53</sup> tenía a finales del primer milenio a.e.c. Y la filosofía griega, clásica y helenista, también proveyó argumentos metafísicos para establecer que a Roma se le había creado, por el Destino y/o los dioses, para un gran futuro.<sup>54</sup>

En particular, Cicerón consideró que el cosmopolitanismo (una postura política-moral-ontológica impulsada en Europa, en el campo del pensamiento, primordialmente por las filosofías del cinismo y del estoicismo,<sup>55</sup> y en el campo político, impulsada por primera vez por el expansionismo macedónico de Alejandro Magno y su idea de un “Estado universal”),<sup>56</sup> como corriente político-social, era posible sólo por la expansión beneficiosa de Roma, ciudad que llevaba la Civilización a todo el mundo.<sup>57</sup> Aunque esto no significa, como señalé, que los romanos hayan pretextado, para iniciar una guerra, llevar la Civilización a otros pueblos; se trataba de un beneficio que llegaba a un pueblo *en caso* de que Roma conquistara a éste por motivos más pragmáticos. Cabe aclarar que, concordando con Paul Veyne, pese al apoyo y la justificación *condicionadas* de Cicerón hacia el imperialismo romano, no es posible afirmar que él haya sido meramente un ideólogo<sup>58</sup> que haya justificado la política romana por medio de la filosofía, sino que sus ideas (especialmente políticas) resultaron coherentes y compatibles con, y fueron sostenidas a través de, *algunos aspectos* de diversas corrientes filosóficas.

Cicero’s account of cosmopolitanism [...] is comprised of two elements. The first of these is the idea that all humans and gods are, by virtue of their shared rationality, fellow citizens of the cosmos conceived as a city ruled by divine reason. The second supplements this theoretical argument with the more practical thought that a benevolent Empire governed in the best interests of its citizens might actually bring about a political State covering the entire world that could embody this humanist ideal. Thus Cicero’s conception of cosmopolitanism

---

<sup>53</sup> Véase Zetzel, J. E. G., “Political Philosophy”, en *The Cambridge Companion...*, óp. cit., p. 183.

<sup>54</sup> Así como Cicerón estimaba que Roma fue creada para tener una grandiosa hito-historia, así consideraba que él mismo se merecía y habría de tener un gran renombre en la hito-historia: Holland, T., *Rubicón*, óp. cit., p. 154.

<sup>55</sup> La filosofía estoica le fue enseñada directamente a Cicerón por el filósofo Posidonio (135-51 a.e.c.) en Rodas.

<sup>56</sup> Alejandro, tras derribar al Imperio Persa, “felt he was close to melding the whole known world into a single state. Religious and cultural freedom, economic development, and even (where possible) local autonomy would make the empire’s peoples willing sharers rather than grudging subjects. Alexander himself, his image carefully crafted to project tolerance, harmony and progress, would be the banner under which the nations would unite”: Romm, J., *Ghost on the Throne*, Nueva York, Vintage Books, 2012, p. 21. Para lograr aquel Estado universal Alejandro ordenó que “Local officials and old elites were left in place to administer towns and territories that were conquered. Alexander himself took to adopting traditional titles and wearing Persian clothing to underline his acceptance of local customs. He was keen to portray himself not so much as an invading conqueror, but as the latest heir of an ancient realm”: Frankopan, P., *The Silk Roads*, Nueva York, Vintage Books, 2017, p.7.

<sup>57</sup> Sellars, J., “Stoic Cosmopolitanism...”, *HPT*, v. 28, n. 1, 2007, pp. 1-2.

<sup>58</sup> Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, p. 31.

envisages a world-wide State, governed by one set of political laws, themselves based upon divine law, uniting all humanity.<sup>59</sup>

La unidad cultural y política del Mediterráneo, que estaba logrando Roma hacia el siglo I a.e.c., y que no significaba sino la unidad cultural y social de casi todo el mundo “no-bárbaro” conocido entonces, un logro hito-histórico, fue explicada por Cicerón y por muchos otros pensadores y filósofos a través de distintas filosofías. Del contexto político e intelectual descrito surge, considero, un auge del eclecticismo filosófico a partir del siglo II a.e.c, porque parecía indispensable también recurrir a diferentes argumentos de diferentes escuelas filosóficas para poder explicar, justificar, sostener y otorgar coherencia interna a la enorme unidad sociocultural y política recientemente construida por Roma. “La necesidad por parte de los escolares romanos de la alta sociedad de disponer de una convicción para la vida activa [para la vida política y pública] que no estuviera expuesta a la discusión hizo que las escuelas dogmáticas destacaran lo sencillo y lo común”, observa Wilhelm Dilthey.<sup>60</sup> Aquella necesidad de una convicción para la vida política también hizo que los “escolares” recurrieran al eclecticismo que entremezclaba las distintas posturas filosóficas helenistas, sin que esto significase, por supuesto, que los pensadores de la época (los romanos en específico, y particularmente Cicerón) adolecieran de originalidad y rigurosidad, aún cuando sean desconocidas la profundidad y el impacto de la filosofía<sup>61</sup> de los escritos latinos pre-ciceronianos en la población general. Asimismo, no hay que considerar que el eclecticismo sea una forma negativa de practicar filosofía, tal forma posee su propia originalidad. Todo lo cual lleva a concluir, como refiere Arnold Toynbee, que el Imperio Romano fue un verdadero “Estado Helénico Universal”,<sup>62</sup> y que el pensamiento específico ciceroniano fue un producto cultural directo de este Estado Helénico.

W. Dilthey, no obstante, considera que el esfuerzo intelectual romano por otorgar un alma al dominio mundial romano “no pudo prosperar”.<sup>63</sup> Demostraré, espero, en las subsiguientes páginas, diametralmente lo opuesto a la aserción anterior: la unidad cultural que Roma logró mediante la política, la guerra y el comercio, en el Mediterráneo, la unidad que se

<sup>59</sup> Sellars, J., “Stoic Cosmopolitanism...”, óp. cit., p. 2.

<sup>60</sup> Dilthey, W., *Historia de la filosofía*, México, FCE, 1980, p. 94.

<sup>61</sup> “We do not, and cannot, know the depth of philosophical commitment of most Romans; modern critics coming from the study of ancient philosophy tend to think it was very important; historians are more skeptical”. Zetzel, J. E. G., “Philosophy Is...”, en *Roman Reflections*, Nueva York, OUP, 2015, p. 55.

<sup>62</sup> Toynbee, A., *A Study of History*, Nueva York, OUP, 1951, p. 195.

<sup>63</sup> Dilthey, W., *Historia de la filosofía*, óp. cit., p. 94. Este autor asimismo afirma que la “concepción del mundo” de los romanos no es filosofía original sino “sólo en los conceptos vitales que se hacen valer en todos los campos del espíritu”: *Teoría de la concepción...*, México, FCE, 1978, p. 51. La frase anterior es una impropia generalización y un juicio equivocado, según se desprenderá de las conclusiones del presente trabajo.

fraguó en el mundo que antes era griego y que, además, posteriormente fue mucho más allá de lo que colonizaron los griegos, *fue dotada de un “alma” cultural por los intelectuales y artistas paganos del Helenismo, griegos, romanos y de otras culturas*. Esto mucho antes de la aparición del cristianismo, mucho antes de la aparición de cualquier visión unificadora del mundo que fuese post-pagana.

La unificación espiritual del Mediterráneo fue lograda por poetas, historiadores profesionales, geógrafos, filósofos, etc. Esa unificación espiritual se logró a través de la filosofía y a través de la narración-historia y la narración-jistoría<sup>64</sup> sobre Roma, así como por la literatura. Se creó pues una visión compartida que concibió al mundo como unificado y como plenamente romano, y que apareció en varios ámbitos intelectuales. La visión del mundo ciceroniana, sumamente original y creada a partir de las especulaciones sobre el devenir histórico de, específicamente, Roma (y sobre el devenir de otros Estados), fue parte de aquella visión unificadora. La visión del mundo de Cicerón “[...] no proviene de la traducción [de los filósofos griegos,] la gran cantidad de ejemplos tomados de la historia, especialmente romana, con que están salpicados sus tratados”<sup>65</sup> proviene de su investigación original sobre la historia y proviene de *su auténticamente propia reconstrucción narrativa de la historia*.

## 2.2 La historia como hito-historia.

Propongo tres características directrices sobre la perspectiva de Cicerón en torno a la historia:

- 1C) concibe que la historia no es más que los hechos simultáneamente conocidos e importantes del pasado humano, es decir, no concibe a la historia sino como la hito-historia;

---

<sup>64</sup> En la Antigüedad existía ya la práctica de referir las fuentes (no siempre acatada con rigor, como modernamente se hace en las notas y en la bibliografía de un escrito) en las texto-jistorías, lo que nos verifica que había corroboración y cotejo de fuentes (puntos indispensables de toda jistoría –véase 1.1.1– y, por ende, de toda narración-jistoría): “Citation of documents is not entirely alien to Greek historiography-witness the late Thucydides-but it is particularly a hall-mark of near-Eastern writing, starting with Ezra’s decrees of Cyrus, and making a pronounced appearance in the Roman treaties and Seleucid decrees of Maccabees i and ii.”: Rajak, T., “Was There a Roman...”, *JRS*, v. 74, 1984, p. 121.

<sup>65</sup> García Valverde, J. M., “Cicerón y la filosofía...”, *Fragmentos de filosofía*, n. 5, 2007, p. 121.

2C) considera que el ser humano posee un fin trans-histórico, uno que va más allá del pasado-humano, el cual es la virtud, *virtus*. Donde gobernar y conservar los Estados es la forma más elevada de practicar la virtud;<sup>66</sup>

3C) concibe que la hito-historia posee dieciséis tipos de hechos trans-hito-históricos; de los cuales catorce son los cambios de tipo de gobierno (*commutationes*) que cada Estado sufre, y los otros dos son o las fundaciones o las destrucciones de los Estados.<sup>67</sup> Por ende, construye una Trans-Hito-Historia en base a la existencia de los hechos trans-hito-históricos de los Estados.

El punto 1C se evidencia en una gran cantidad de pasajes de la obra de Cicerón, donde se considera que lo que más merece ser recordado son los hechos más importantes en el desarrollo de los Estados, y donde “Estado”, para el autor (*Rep.* 1, 49), es una “comunidad organizada”, en específico, “una sociedad de derecho”. Por ejemplo, el texto *De re publica* comienza con un recuento y una defensa de la actitud y del actuar de los hombres que, en distintos momentos, dieron su vida por la patria, por Roma. En la susodicha obra se subraya que militares como los “dos Escipiones”, los hermanos Cneo Cornelio Escipión (¿?-211 a.e.c.) y Publio Cornelio Escipión (¿?-211 a.e.c.),<sup>68</sup> o como Marco Claudio Marcelo<sup>69</sup> (268-208 a.e.c.) (*Rep.* 1, 1), sacrificaron sus vidas por Roma y que, por cumplir con la más alta virtud, que es favorecer a la patria, *o son recordados o deben de ser recordados*. Esto es, se establece que los hechos de aquellos individuos fueron sumamente importantes para la historia de Roma, por ende, hito-históricos.

A partir de *todas* las referencias a la historia, dentro de *toda* la obra del pensador, se puede concluir que se está concibiendo a la historia como hito-historia; la historia que no es importante (y que, como consecuencia, no es ni recordada ni narrada) no puede ser *rerum gestarum* o narración-historia/narración-jistoría; en Cicerón, considero, la historia que es narrada por los individuos, verbal o gráficamente (historiográfica o jistoriográficamente) no es otra mas que la de los hechos importantes y sobresalientes.

### 2.2.1 Los hechos pasados hito-históricos y/o virtuosos.

---

<sup>66</sup> Y donde, por ende, el ataque destructivo a los Estados, en especial al propio, sería la forma más baja de vicio.

<sup>67</sup> Esto es, el nacimiento y el fin de las *commutationes* de un particular Estado.

<sup>68</sup> Ambos murieron combatiendo a los cartagineses durante la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.e.c.).

<sup>69</sup> Murió en el 208 a.e.c. en una emboscada de los cartagineses, *cf.* Plutarco, *Marcelo* 29, 7-9.

En este subapartado argumentaré, con ejemplos, cómo para Cicerón los hechos históricos de la política no son sino hechos hito-históricos de la política. También expondré cómo el autor considera que ciertos hechos virtuosos, intrínsecamente elogiados, pueden o no ser hito-históricos.<sup>70</sup> Teniendo en cuenta lo anterior, es evidente en alto grado que el autor *va a utilizar sistemáticamente a la hito-historia política para sustentar y corroborar sus argumentos filosóficos, especialmente los político-morales.*<sup>71</sup> Y lo anterior se debe a que *él estima a la historia como hito-historia, la cual, en su ámbito político, es la maestra de la vida.*

Veamos, para comprobar la existencia real de sabios, a saber, de individuos que se distinguen por su sobresaliente virtud, Cicerón emplea a la hito-historia como elemento probatorio de la existencia de tal tipo de personas y niega que el concepto de sabio sea sólo un ideal: “Y cuando los dos Decios o los dos Escipiones son rememorados como ‘varones valientes’, o Fabricio<sup>72</sup> o Arístides<sup>73</sup> es llamado ‘justo’, no es para nada que los primeros son citados como un modelo perfecto de valentía, ni los segundos como un modelo perfecto de justicia, como si tuviéramos en cada uno de ellos el ideal de ‘sabios’” (*Off.* 3, 16).<sup>74</sup> En la frase anterior se insta al lector a apreciar que los hechos hito-históricos son reales y que no aluden a ideales ficticios. Aquí, el empleo de la/su hito-historia otorga argumentos para oponerse, específicamente, a la práctica de la doctrina estoica ortodoxa de, puesta en términos simples, colocar como único ejemplo moral a seguir el actuar *siempre virtuoso* de un “sabio” ideal absoluto, dejando a los demás actos correctos, a los que no fuesen actos de virtud, como “deberes” secundarios.

<sup>70</sup> En otras palabras, se expondrá que los hechos virtuosos pueden ser hito-históricos y, por ello, ser recordados, o pueden ser desconocidos desde su origen o haber caído en el olvido a través del tiempo (idea que se infiere de los últimos capítulos de la *De re publica*) y, por ello, (ya) no pertenecer a la hito-historia.

<sup>71</sup> Es decir, Cicerón va a utilizar a la historia política que estima importante (y, mucha de esta historia que considera importante, la considera así porque otros la consideraron de tal forma, es decir, se basó en la hito-historia de muchos historiadores para construir su propia hito-historia) con propósitos de argumentación filosófica. De forma paralela, hay evidencia de que él utilizó a la hito-historia (legal de Roma) con propósitos de argumentación jurídica. Andrew Riggsby interesantemente (y de forma acertada, considero) sugiere que Cicerón tiene un poderoso “set of tools” –retóricos, argumentativos– que le permite utilizar los textos sobre el pasado humano para conseguir los resultados legales que él deseara, que su uso de evidencia documental acentuaba, en vez de matizar, la construcción de los eventos del pasado como preconcebidos para sus propósitos, y que diversos pasajes de los discursos ciceronianos de defensa jurídica (*Verres, De domo sua, Pro Balbo*, etc.) son evidencia “for the overlap of legal and historical reasoning (‘historical’ qua attending to the past).”: Riggsby, A., “Cicero, Documents...”, en *Omnium Annalium...*, Leiden/ Boston, Koninklijke Brill, 2018, pp. 257, 270-273.

<sup>72</sup> Político y general romano quien sobresalió por su valentía ante los cartagineses.

<sup>73</sup> Político que vivió del 530 al 468 a.e.c. aprox., y quien fuera catalogado por Heródoto como el mejor y el más honorable de los atenienses todos (Heród. 8, 79).

<sup>74</sup> Traducción libre mía del pasaje, que dice: “*Nec vero, cum duo Decii aut duo Scipiones fortes viri commemorantur, aut cum Fabricius, aut Aristides iustus nominatur, aut ab illis fortitudinis aut ab his iustitiae tamquam a sapiente petitur exemplum*”.

En *De divinatione* se evidencia que Cicerón, en voz del dialogante “Marco”,<sup>75</sup> la hito-historia es la mejor “maestra de la vida” porque ninguna teoría sobre un ideal (utópico) del “individuo absolutamente perfecto-feliz-sabio”, es verdaderamente una maestra de la vida: “[...] la existencia de un sabio [en el sentido absoluto platónico-estoico ortodoxo] es un portento, porque *considero que son más las veces que ha parido una mula que las veces que ha existido un sabio [absoluto-ideal]*” (*Div.* 2, 61).<sup>76</sup> Pues, el sabio-absoluto (a partir de aquí llamaré siempre “sabio-absoluto” al sabio ideal y utópico) no puede ser un “maestro de la vida” porque nunca o casi nunca ha existido en la hito-historia, en cambio, el sabio<sup>77</sup> ciceroniano que no es ni absoluto ni ideal, sí ha existido *repetidamente* en la hito-historia (y seguirá existiendo), pudiendo ser emulado. Y podía ser emulado porque el comportamiento del virtuoso-sabio se repite inmutablemente a lo largo de la hito-historia; estamos ante una interpretación moral de la historia, pues como refiere Perla Chinchilla “[...] la sociedad [en este tipo de interpretaciones] funcionaba como la naturaleza, y ambas eran *esencialmente* inmutables”.<sup>78</sup>

En *De officiis* los sabios no son individuos completa y perfectamente buenos sino individuos falibles que en ocasiones caen en el vicio pero que en muchas más ocasiones optan por realizar acciones virtuosas, acciones cuya frecuencia en su vida diaria les otorgó una especie de sabiduría, *speciemque sapientium* (*Off.* 3, 16), pero sin llegar a la sabiduría absoluta e infalible, e ideal, del estoicismo; en el momento de la realización del acto virtuoso los individuos son, momentáneamente, virtuosos, por ende, los que realizan actos virtuosos con mucha *frecuencia* son virtuosos o sabios no-absolutos. Para Cicerón, los individuos reales que clíó-simbólicamente fueron llamados “sabios”, como Marco Porcio Catón el Viejo (234-149 a.e.c.)<sup>79</sup> (conocido en la Antigüedad precisamente como *Cato Sapiens*), o Cayo Lelio,<sup>80</sup> o los

<sup>75</sup> Afirmo “para Cicerón” porque concuerdo con D. Wardle (citado en: Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, Nueva York, OUP, 2012, p. 316, nota 83), y con otros estudiosos, en que lo opinado por el interlocutor Marco (quien es quien habla en mi última cita entrecomillada) en *De divinatione*, refleja y es en efecto la opinión de Marco Tulio Cicerón.

<sup>76</sup> “*sapientem esse portentum est; saepius enim mulam peperisse arbitror quam sapientem fuisse*”. Cursivas mías en la traducción.

<sup>77</sup> A éste lo he de llamar sabio “no-absoluto” o simplemente “sabio” o “virtuoso”; se trata ésta de una persona falible que comete también actos viciosos pero que sobresale porque la mayoría de sus hechos son virtuosos, hito-históricos y, por ende, hechos que deben de ser emulados. En cambio, al sabio-absoluto siempre es perfecto y *nunca* cae en el vicio ni en la pasión.

<sup>78</sup> Chinchilla Pawling, P., “¿Aprender la historia...”, *HG*, n. 15, 2000, p. 119.

<sup>79</sup> Una breve descripción del carácter y las actitudes de Catón el Viejo es la siguiente: “[poseedor de] hard-nosed political skill and ferocious determination that had driven his rise from relatively humble beginnings to the Summit of the Roman political system, the consulship. Famed for his ascetic lifestyle and sense of moral rectitude, Cato had throughout his career rigorously pursued those fellow senators who had failed to meet his own high standards”: Miles, R., *Carthage Must...*, Nueva York, Penguin Books, 2010, p. 335.

<sup>80</sup> Político que falleció hacia el 155 a.e.c.

“Siete Sabios”, no lo fueron (sabios) en el sentido “absoluto” filosófico – socrático/cínico/estoico– (reitero, el sabio-absoluto no es hito-histórico, no es real según Cicerón), sino que obtuvieron tal apelativo por sus múltiples, reiterados, concretos y reales, actos virtuosos (*Off.* 3, 16), que *beneficiaron a muchos* y que, por este mismo amplio e importante beneficio, fueron por igual actos hito-históricos.

Los actos virtuosos de Catón el Viejo, de Cayo Lelio y de los Siete Sabios, fueron muy patentes y tangibles en el ámbito político, según se subraya en *De or.* 3, 137; de aquí también que se aprecie adquieren una mayor cualidad hito-histórica. Luego, la verdadera maestra de la vida es la hito-historia y sus representaciones escritas, orales, escultóricas, etc., en tanto que la hito-historia contiene/es ejemplos de los que en verdad se puede aprender y los únicos que auténticamente se pueden seguir. Así, se pregunta Cicerón, “¿Acaso el senado, al conceder el triunfo al Africano [Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor, 236-183 a.e.c.], hubiera podido usar la fórmula ‘en recompensa de su valor y de su buena fortuna’, si es cierto que el valor y la felicidad sólo pueden atribuirse al sabio[-absoluto]?” (*Fin.* 4, 22).<sup>81</sup>

Los ejemplos de virtud que se utilizan a lo largo de lo que sobrevive del corpus ciceroniano son de acciones *concretas y reales* de individuos *concretos y reales*, o al menos lo son la gran mayoría de aquellos. Se trata de ejemplos de individuos que quedaron en la memoria, en la hito-historia, en la historiografía y la jistoriografía, *a causa de la realización de ciertos actos virtuosos* (valientes, justos, equitativos, de templanza, etc.) que realizaron frecuentemente en muchos puntos de sus respectivas vidas (y que beneficiaron a mucha gente y que, por esto mismo, son recordados), y que fueron (estimados) importantes.

Afirma Cicerón, y esto es remarcable en un pensador de postura pro-aristocratizante, que cualquier individuo, por más oscura que sea su ascendencia, por más desconocido que sea su linaje (o muchos de los hechos realizados durante su vida), puede quedar en la memoria por un acto o serie de actos importantes, de actos hito-históricos. Por ejemplo, en sus discursos retóricos uno se encuentra con que Quinto Pompeyo, el cónsul del año 141 a.e.c., nació de familia “sin nombre” (*Verr.* 5, 181.), pero que, por sus acciones virtuosas a favor de la república, entró en la hito-historia y que, por su celebridad, a partir de él, su familia transitó de ser desconocida a ser célebre (*Mur.* 16) (tal familia transitó a lo que podemos catalogar como un clío-símbolo).

---

<sup>81</sup> “*an senatus, cum triumphum Africano decerneret, ‘quod eius virtute’ aut ‘felicitate’ posset dicere, si neque virtus in ullo nisi in sapiente nec felicitas vere dici potest?’*”

Cuando se enumera, en *Rep.* 1, 1, a ciertos individuos que realizaron hechos hito-históricos virtuosos, se declara: “Omito a innumerables varones, cada uno de los cuales sirvió de salvación a este Estado [*saluti huic civitati fuerunt*], y, puesto que están no lejos de la memoria de esta época, desisto de mencionarlos [*conmemorare eos desino*], no sea que alguien se queje [*queratur*] de que él o alguno de los suyos fue pasado por alto”.<sup>82</sup> Aquí se deja de registrar o de recordar a ciertos individuos (*conmemorare eos desino*), para no ofender a nadie, ya que se pudiera omitir a alguien digno (un ancestro de los poderosos y vengativos políticos que vivían en el siglo I a.e.c., lo cual pudiese ofenderlos) sin intención. Lo dicho implica que existen individuos dignos de *conmemorare*, es decir, de *mencionar*, *relatar*, *registrar* y *recordar* en tanto que realizaron actos virtuosos, en concreto, en tanto que realizaron acciones para salvar a Roma (*saluti huic civitati fuerunt*). Pero también se puede colegir de la frase citada que los individuos que realizaron actos virtuosos hito-históricos serán recordados aún cuando no se les mencione en el recuento ciceroniano; mientras se les recuerde, serán siempre individuos clío-símbolos.<sup>83</sup> Encuentro además otro uso político-moral puntual de la hito-historia dentro de *De re publica*, a saber, se considera que la hito-historia establece que los actos altruistas, patrióticos, es decir, virtuosos, no se deben de realizar, como frecuentemente se hace, para adquirir la fama o re-conocimiento y/o convertirse en un clío-símbolo, sino que, se deben de realizar por sí mismos, en aras de la pura virtud, la cual por sí sola otorga la *eudaimonía* (*Rep.* 6, 25).

En otro texto ciceroniano, en las *Tusculanae disputationes*, se afirma que la virtud o actividad virtuosa “se deleita a sí misma”, “se tamen ipsa delectet”, es decir, que no necesita de ser elogiada (y, por ende, ni necesita de ser conocida en sus manifestaciones concretas, ni necesita que éstas sean estimadas significativas) por nadie para realizarse: “ningún teatro es mayor para la virtud que la conciencia” (*Tusc.* 2, 64).<sup>84</sup> Pues, el devenir hito-histórico no es el teatro de la virtud, aunque muchas veces se puedan apreciar muchos actos de virtud en tal teatro. Porque si la virtud se hace para brillar en el susodicho teatro, puede fallar en este último objetivo y sin embargo seguir siendo benigna y loable. Como señalé, el arpinate piensa que muchos actos virtuosos quedarán desconocidos por siempre o brillarán en la memoria colectiva muy

---

<sup>82</sup> “*Omitto innumerabilis viros, quorum singuli saluti huic civitati fuerunt, et quia sunt haud procul ab aetatis huius memoria, commemorare eos desino, ne quis se aut suorum aliquem praetermissum queratur*”.

<sup>83</sup> Cabe acotar que la idea de “personas clío-símbolo” puede tener cierto paralelismo, si se quiere, con el concepto de *erinnerungsfiguren* de Jan Assman (cf. *Cultural Memory...*, Nueva York, CUP, 2012).

<sup>84</sup> “*nullum theatrum virtuti conscientia maius est.*”

poco. Si ciertos hechos virtuosos se convierten en hito-históricos no se debe a que, desde un principio, los que los realizaron buscaron que sus actos fueran recordados o que fueran estimados importantes, sino porque la gente tiende y se complace en recordar los hechos virtuosos, los cuales son, a decir de Cicerón, los más importantes que pudiesen existir (pero aquella tendencia a recordar lo importante está a merced del azar y las inclemencias del transcurrir del tiempo que hace que todo se olvide).

Cabe aquí hacer una breve digresión y hacer unas observaciones en referencia a la concepción de virtud ciceroniana:<sup>85</sup> en ésta, los hechos virtuosos son “tradicionalmente” realizados por varones. El autor hace derivar, dentro de las *Tusculanae disputationes*, a la “*virtus*” de “*vir*” (varón), pues “este nombre [*virtus*] no es propio de todas [las virtudes], sino que todas ellas fueron nombradas con base en aquella sola que sobresalía entre las otras [la de la fortaleza, *fortitudo*]” (*Tusc.* 2, 43).<sup>86</sup> Y donde los *dos deberes mayores* de la virtud de la *fortitudo* son el desprecio a la muerte y el desprecio al dolor (*Tusc.* 2, 43).

Luego, los *dos deberes mayores* mencionados de la *fortitudo* son los más apropiados para proteger a la patria. Por ello, para Cicerón, los insignes Escipiones,<sup>87</sup> o Marcelo, dechados de individuos que se comportaban con virtud, sobresalieron en específico por dar su vida con valentía en las guerras contra los púnicos. “[...] ¿qué varón bueno dudará de enfrentar a la muerte, si a aquélla [a la patria] le ha de ser de provecho?” (*Off.* 1, 57),<sup>88</sup> se preguntó retóricamente el autor. Los que poseen la virtud máxima o *fortitudo*, que en *Tusc.* 2, 43, es descrita como una característica propia y natural del varón, dan con presteza su vida y su exención de dolor en pro de su Estado. Muchos de los que poseen y practican la *fortitudo*, cuando realizan hazañas, pasan a la hito-historia. Sin embargo, he de decir que, como los seres humanos que se caracterizan por ser “fuertes” y valientes son los varones, éstos son los que predominantemente pasaban a la hito-historia dentro de la perspectiva ciceroniana; es claro que, en un mundo dirigido política y socialmente por varones, las mujeres pocas veces pertenecieron

<sup>85</sup> Un tema en el que profundizaré en 2.3.1.

<sup>86</sup> “*non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea, quae una ceteris excellebat, omnes nominatae sint.*”

<sup>87</sup> Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor fue feliz, según Cicerón, cuando señaló –con orgullo– que sus “fatigas” llevaban seguridad a Roma (*Fin.* 2, 106).

<sup>88</sup> “*pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere*”.

a la (interpretación de lo que era la) hito-historia, y los escritos antiguos sobre el devenir de aquel mundo tal dirección, y muchas veces la justifica.<sup>89</sup>

Subrayo ahora que es visible que, para Cicerón, los hechos del pasado humano, que *son más recordados* y, por ende, que son más registrados, historiados, investigados, narrados y/o transmitidos, son los hechos importantes y transformadores *del devenir o desarrollo o conservación/destrucción del Estado*, esto es, *son los hechos de la hito-historia de los Estados, de la hito-historia política*.

No obstante, he dicho que, para el autor, también hay actos que fueron interpretados (por distintos pueblos y culturas) como importantes y transformadores para el devenir humano, pese a consistir en hechos *no-políticos*. Ejemplos de tales actos son ciertos hechos de virtud como los cuatro que encontramos dentro de las *Tusc.*; tales hechos consisten en manifestaciones de virtud del tipo *fortitudo*, y los catalogo como hito-históricos por haber sido considerados “importantes” por Cicerón:

Persona.	Época	Hecho
(If) El filósofo griego Anaxarco	Vivió entre 399 y 300 a.e.c., aprox.	Siendo torturado en Chipre no mostró signo alguno de cobardía ante su suplicio (hechos de valentía).
(IIf) El filósofo indio Kalano.	Vivió entre 398 y 323 a.e.c.	Sin temor alguno, se quemó a sí mismo hasta la muerte.
(IIIIf) El general romano Cayo Mario.	Vivió entre 157 y 86 a.e.c.	En un hecho de extrema virtud(/virilidad), <sup>90</sup> no quiso ser ligado (un procedimiento rutinario para mitigar el dolor) durante una operación médica a la que se sometió ( <i>Tusc.</i> 2, 52-53) (una práctica que Mario continuó, al parecer, en sus subsiguientes operaciones médicas).

<sup>89</sup> El tener presente esta perspectiva, compartida por muchos otros latinos o por todos ellos, también secunda a explicar el que *todas* las narración-jistorías y las texto-jistorías realizadas en la antigua Roma y sus dominios estén protagonizadas por varones. La narración-jistoría realizada en la Antigüedad trata de varones y es construida a partir de una moral de varones.

<sup>90</sup> Una suerte de bravata machista según nuestros estándares modernos.

<b>(IVf) El filósofo estoico Posidonio.</b>	Vivió entre 135 y 51 a.e.c.	Durante una fuerte y grave artritis, despreció contundentemente al dolor porque iba a ser visitado en su casa en Rodas, por el general Pompeyo el Magno, quien viajaba desde Siria sólo por el anhelo de oírlo discurrir filosóficamente. Un anhelo que fue cumplido ( <i>Tusc.</i> 2, 61), probando que el dolor es un indiferente cuando se tiene un bien mayor, a saber, la (divulgación de la) filosofía. <sup>91</sup>
---------------------------------------------	-----------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(Tabla 1).

Los ejemplos de If) Anaxarco, IIf) Kalano y IVf) Posidonio, son primordialmente hechos de la hito-historia (de la filosofía y no directamente de la política) en tanto que son considerados, por una específica sociedad o grupo de personas, importantes para el desarrollo filosófico y moral del humano. Sin embargo, hay que notar que los cuatro ejemplos están *directamente* vinculados, *pese a todo*, con la hito-historia política: Anaxarco, filósofo de la corte de Alejandro Magno (356-323 a.e.c.), fue torturado por el tirano de Salamina, Nicocreonte; Kalano se suicidió pese a que Alejandro Magno le pidió no hacerlo; Mario demostraba públicamente su virilidad por motivos políticos; Posidonio quería demostrar su postura y actuar filosófico ante un político prominente del Estado dominante en su época. Estos ejemplos extraídos de la hito-historia filosófica, pero también política, tienen el propósito de moralizar a sus lectores; fueron seleccionados para asombrar y para revigorizar moralmente. Así, es certero que el autor creía que los hechos hito-históricos/empíricos ayudan a eliminar el vicio, en específico, la maligna pasión del pavor hacia la muerte. En efecto, en su razonamiento, “Observing how others respond to loss, then, is designed to convince people both that they *can* bear their losses equably and that they *should* do so. The result, Cicero claims, is an end to grief”.<sup>92</sup>

Veamos otros ejemplos, narrados también en las *Tusc.*, de actos hito-históricos “no precisamente políticos”, que consisten en otro tipo de virtud fuera de la *fortitudo*, en concreto, ejemplos que consisten en las virtudes de A) la *frugalitas* o frugalidad y de B) la *abstinentia* o

<sup>91</sup> Esta narración-historia o narración-jistoría sobre el filósofo Polibio, dicho sea de paso, evidencia que en efecto “Cicero’s histories of Roman intellectual development all lead back to *aristocratic* encounters with Greek philosophers, *often in Athens and often by Roman magistrates*; they ignore any broader contacts or wider interests”: Zetzel, J. E. G., “Philosophy Is...”, en *Roman Reflections*, óp. cit., p. 57 (cursivas mías).

<sup>92</sup> White, S. A., “Cicero and the Therapists”, en *Cicero the Philosopher*, Oxford, ClP, 1995, p. 242.

abstinencia o moderación. Cicerón relata que el cognomen de Lucio Pisón (s. II a.e.c.) recibió muchas obras/panegíricos/elogios, de alabanza (*opere laudatum*) por su sobresaliente frugalidad, *frugalitas* (*Tusc.* 3, 16). Esto es, el jurista latino establece que se hicieron narración-historias y narración-jistorías en alabanza de Pisón como resultado de su frugalidad, pues sus hechos frugales fueron tan célebres que pasaron a ser (parte de la) hito-historia (y, por ello, provocó la construcción de “narración-hito-historias” y “narración-hito-jistorías” sobre él).

La A) *frugalitas* es una virtud muy elogiada para Cicerón (la cual, cabe especificar, no es propiamente identificable con la virtud griega *sophrosyne*) porque ella contiene, con claridad, más virtudes, como lo son la *abstinentia*, la *innocentia*, la *iustitia*, la *prudencia* y, muy importante, la estimada y ya mencionada *fortitudo* (*Tusc.* 3, 16-17). De aquí radica lo sobresaliente e hito-histórico de la *frugalitas* de Pisón, una virtud que muestra pues la unidad o *nexus et iugatus* entre todas las virtudes; el arpinate consideraba, como los estoicos, que el realizar una acción de una virtud particular implica la realización de otras virtudes (por ejemplo, un acto de frugalidad implica un acto de abstinencia, un acto de fortaleza implica un acto de frugalidad, etc.). En el caso de B) la *abstinentia*, tenemos que se relatan los hechos sobresalientes y gloriosos de desprecio hacia los bienes materiales y los de superación al deseo del dinero, *cupiditas pecuniae* (*Tusc.* 5, 89),<sup>93</sup> realizados por diversos individuos, que a continuación ennumeramos en orden cronológico:<sup>94</sup>

Persona.	Época.	Hecho.
(IB) Anacarsis.	S. VI a.e.c.	Dice Cicerón que afirmó que le era suficiente una manta para dormir, que no necesitaba nada para caminar y que la tierra era su única cama, y que se comportó en consecuencia a estas afirmaciones ( <i>Tusc.</i> 5, 90).

<sup>93</sup> “Yet, beyond theory and philosophy, his praxis [de Cicerón] in the economic field was always that of an aristocrat living in Rome in the late Republic”; “wealth and power went hand in hand in Roman public life; gathering riches was intimately linked with holding magistracies and being a member of the senate.”, “Cicero complained at times about the excessive debts he incurred, but this does not mean that he reduced his expenses or that he restrained his way of life”: Pina Polo, F., “*Cupiditas Pecuniae*”, en *Money and Power...*, Bruselas, Éditions Latomus, 2016, pp. 165 y 176-177.

<sup>94</sup> A diferencia de como los enlista Cicerón a quien, hay que observar, no le parece interesar relatar los hechos ni nombrar individuos en orden cronológico.

(IIB) Sócrates.	470-399 a.e.c.	Dice Cicerón que afirmó que nunca extrañaba ni el oro ni la plata, cuando ante él eran transportadas una gran cantidad de estos metales, y que siempre se comportó en consecuencia a tal afirmación.
(IIIB) Diógenes el Cínico.	412-323 a.e.c., aprox.	Dice Cicerón que, cuando Alejandro Magno le dijo a Diógenes que le pidiera lo que quisiera, sólo le requirió al conquistador que se moviera de lugar porque le tapaba el sol que estaba tomando ( <i>Tusc.</i> 5, 92).
(IVB) Jenócrates.	396-314 a.e.c., aprox.	Dice Cicerón que rechazó cincuenta talentos que le envió el conquistador Alejandro Magno ( <i>Tusc.</i> 5, 91).

(Tabla 2).

Los mencionados *hechos de virtud* (muchos de ellos lugares comunes en los textos de la Antigüedad), en concreto los de (A) *frugalitas*, realizados por Pisón, (IB) Anacarsis, (IIB) Sócrates, (IIIB) Diógenes y (IVB) Jenócrates, en las narración-historias y/o narración-jistorías presentadas por Cicerón en *Tusculanae disputationes*, así como los hechos de virtud que cité de *De officiis*, *De re publica*, *De finibus bonorum et malorum*, *Murena* y *Verrinas*, son *hechos políticos* (porque competen a la *res publica*; ya sea esta última entendida o como “arreglo institucional” de una *civitas* o como la “cosa común” a la “vida pública” y política)<sup>95</sup> pero *no son simplemente hechos políticos de la historia, sino que son hechos políticos de la hito-historia, debido a que son estimados importantes y sobresalientes por su impacto dentro de los distintos Estados como ejemplos morales para actuar* (política y privadamente).

Hemos visto que la realización de la virtud puede o no tener como resultado la fama y el renombre. De hecho, para Cicerón, si alguien no es reconocido y, por ello, no es estimado importante, cuando se lo merece, por sus hechos virtuosos, tal persona tiene derecho a quejarse por ello, *queror* (sin, por supuesto, llegar a apasionarse a poseer *perturbatio* por tal falta de reconocimiento). Ser-virtuoso, idealmente, debe con-llevar (a) la fama, como sucedió en los casos (clío-simbólicos) de, según se afirma, Sócrates y Terámenes (¿450?-404 a.e.c.). Sobre éstos se asevera que fueron famosos, *praestantes*, precisamente por, y nada más que por, la

<sup>95</sup> Aguiar, M., “Sobre a Definição de Res...”, *JAP*, v. 12, n. 1, 2018, p. 146.

gloria (la fama noble, y no por una fama vulgar) de sus respectivas virtudes y sabidurías (*Tusc.* 1, 100).

### **2.2.2 Los hechos viciosos y los hechos ni-virtuosos-ni-viciosos como hechos hito-históricos.**

Insisto, para Cicerón, cualesquiera tipos de hechos serán hito-históricos si, simultáneamente, *1hh*) llegan a ser conocidos y, por ello, pueden ser recordados, y *2hh*) se les asigna una importancia política y/o social. Para aquél ciertos hechos viciosos-pasionales son recordados y recordables (cumplen con *1hh*) y, simultáneamente, poseen una importancia en el devenir de un Estado o del mundo (cumplen con *2hh*), principalmente en el ámbito “político”. Luego, ciertos hechos viciosos son hito-históricos.

Los vicios, según Cicerón, no son los placeres corporales, pues a éstos no los considera moralmente reprobables, sino que les otorga su justificable espacio en la sociedad y en la vida. Los vicios son para él, no los placeres en sí, sino los excesos pasionales de los seres humanos, esto es, son los excesos del anhelo tanto de placeres corporales tangibles como de intangibles (dentro de estos últimos encontramos al honor, la gloria, el *imperium*). Los placeres corporales son aceptados por él porque la costumbre y la historia romana los sanciona, pues en verdad estima que no son dañinos en sí para el propósito de la conservación de la patria. No obstante, nunca llega a considerar, como lo hacía la escuela Cínica, que el placer sea el *telos* del humano; ésto sería indigno para el humano en tanto que éste ha sido creado por la naturaleza para “cosas más elevadas” (*Fin.* 1, 23).<sup>96</sup>

Como evidencia de la aceptación moral ciceroniana de los placeres, tenemos que el autor recrimina, dentro de uno de sus discursos, a la postura intransigente y severa que su propio ídolo Catón de Útica tenía hacia ciertos placeres. Además, en el siguiente pasaje que cito, se lee que para Cicerón Roma no se convirtió en dueña de Grecia y del mundo mediterráneo porque sus integrantes se privaran completamente de los placeres (sino por otras razones como el hecho de aplicar la virtud a la política y a la guerra, y, por ende, por ser mejores en estos campos, en comparación con otros pueblos): el llevar un régimen de vida adusto y simple, sin placeres, no garantiza la conservación de la patria, ni su independencia, tal régimen de vida se trata de una condición medianamente necesaria y nunca suficiente para el éxito de la patria.

[...] el uso corriente, la práctica de la vida, las costumbres privadas, el mismo régimen de la ciudad, las rechazan [a las críticas que se realizaban contra los políticos que se ganaban el voto

---

<sup>96</sup> “*ad maiora enim quaedam*”.

y/o la simpatía del pueblo por medio de patrocinar comidas, banquetes deleitosos y juegos, como los de gladiadores]. Al fin, no los lacedemonios, inspiradores de esa clase de vida [excesivamente dura y adusta] y de ese lenguaje –los cuales, en sus comidas diarias, se recuestan sobre tablas duras–, ni tampoco los cretenses, de los que ninguno probó jamás bocado recostándose, mantuvieron sus repúblicas mejor que los hombres de Roma, que reparten el tiempo entre el placer y el trabajo; de ellos, los unos quedaron destruidos con sólo llegar nuestro ejército; los otros conservan sus instituciones y sus leyes al amparo de nuestra soberanía. [*Mur.* 74]

[...] eam usus, vita, mores, civitas, ipsa respuit. Neque tamen Laecedaemonii, auctores istius vitae atque orationis, qui cotidianis épulis in robore accumbunt, neque vero Cretes quorum nemo gustavit umquam cubans, melius quem Romani homines qui tempora voluptatis laborisque dispertiunt res publicas suas retinuerunt; quorum alteri uno adventu nostri exercitus deleti sunt, alteri nostri imperi praesidio disciplinam suam legesque conservant.

Para el pensador los individuos viciosos son quienes realizan actos contrarios a la virtud, no los que realizan actos placenteros; los individuos se convierten en viciosos sólo cuando están dominados por las afecciones o “perturbaciones”, *perturbationes*, del alma, las cuales no son sino las “pasiones”, *passiones*.<sup>97</sup> Las *perturbationes*, que empujan al humano al vicio, no son enfermedades, *morbi*, del alma sino “anormalidades” del alma.<sup>98</sup> La conversión en vicioso no sucede, pues, cuando alguien, alguna vez, practique alguna clase de placer (gastronómico, sexual, lúdico, político, intelectual, derivado del altruismo, etc.), mucho menos si lo patrocina el Estado, pues, era costumbre romana recibir beneficios materiales placenteros por parte de los políticos (juegos, espectáculos, circo, etc.). En el pensamiento ciceroniano es correcto practicar, por parte de los políticos, cierto dispendio en beneficio público, pero es incorrecto hacerlo para beneficio privado. Nadie comete un hecho vicioso al asistir a un banquete, al comer recostado, al presenciar juegos gladiatorios o al patrocinarlos, pues todo esto es parte de la cultura, la costumbre y la política romanas (así como de la cultura de otras sociedades, como lo era la práctica de los banquetes en muchas *poleis* griegas). En cambio, poseer cuatro cómodas y lujosas casas y nunca apoyar a la patria, comer con tus contados compinches alimentos exageradamente caros sin ayudar a otros a comer, poseer demasiados esclavos sin necesitarlos, vivir con lujuria constante y descuidar los deberes, etc., son actos viciosos, y todos ellos son reprobables. Cometer actos injustos, intemperantes, cobardes, etc., es decir, cometer los actos

<sup>97</sup> Cf. *Tusc.* libro 4.

<sup>98</sup> Según S. A. White: “To translate the generic term for passion (*πάθος*), he rejects *morbus* or ‘illness’ in favour of the milder *perturbatio* or ‘disturbance’. But the difference is slight. Both terms are clearly prejudicial; both imply abnormality and betray a bias for the Stoic claim that passions should be wholly eradicated rather than merely moderated”: “Cicero and the Therapists”, en *Cicero the Philosopher*, Oxford, CIP, 1995, p. 227.

contrarios a las virtudes de la justicia, la templanza, la fortaleza, etc., es la única forma de cometer actos viciosos en el arpinate.

Veamos, cronológicamente, seis casos de hechos viciosos según Cicerón, en su texto *Tusculanae disputationes* (a lo largo del resto de sus obras narra otros casos, pero con seis es suficiente, por ahora, para evidenciar mi punto), que estimo son hito-históricos:

Persona.	Época.	Hecho-situación.
<b>1vi) Sardanápalo (o Ashur-ubalit II), rey de Asiria.<sup>99</sup></b>	Vivió en el s. VII a.e.c.	Estaba completamente alejado de la <i>prudencia</i> y la <i>moderatio</i> , llegando a disponer que se grabara en su tumba lo siguiente: “Esto tengo: lo que comí y lo que mi harta libidine/ Bebió; mas yace dejado aquello mucho y preclaro” ( <i>Tusc.</i> 5, 101). <sup>100</sup>
<b>2vi) Tarquinio el Soberbio, rey de Roma.</b>	¿?-495 a.e.c.	Hasta el final de sus días, estuvo dominado por los vicios del deseo por el poder, <i>imperium</i> , y de la soberbia, <i>superbia</i> ( <i>Tusc.</i> 3, 27).
<b>3vi) Artemisia II, gobernante de Caria.</b>	¿?-350 a.e.c.	Ante la muerte de su esposo-hermano Mausolo, actuó con <i>perturbationes</i> , pues lamentó en demasía su viudez ( <i>Tusc.</i> 3, 75).
<b>4vi) Dionisio II, rey de Siracusa.</b>	397-343 a.e.c.	Al igual que Tarquinio el Soberbio, fue dominado por el deseo de poder y por la <i>superbia</i> ( <i>Tusc.</i> 3, 27).
<b>5vi) Demóstenes.</b>	384-322 a.e.c.	Escribe Cicerón, basándose en una narración-historia de Esquines, que padeció la pasión del dolor de la muerte de su hija <sup>101</sup> y guardó excesivo luto hacia ella ( <i>Tusc.</i> 3, 63).

<sup>99</sup> Aquí da muestra Cicerón de que también considera válida a la hito-historia de los “bárbaros” para probar sus argumentos filosóficos.

<sup>100</sup> “*Haec habeo, quae edi quaeque exsaturata libido/ Hausit; at illa iacent multa et praeclara relictæ*”. Frase que, según el propio Cicerón, desagradaba en extremo a Aristóteles y de la cual dice este último que es más propia para la tumba de un buque que la de un rey: *Tusc.* 5, 101; *cf. Fin.* 2, 106.

<sup>101</sup> Como la padeció el propio Cicerón cuando murió su hija Tulia, suceso que lo empujó a escribir sus *Tusc.*; pues él escribió esta obra, en parte, para recuperarse de tal muerte: White, S. A., “Cicero and the Therapists”, *op. cit.*, p. 221. Igualmente se recuperó el jurista de la pérdida de su hija escribiendo consolaciones: *cf. Tusc.* 3, 76; *Cartas a Ático* 12, 20-24, cartas 258-262. En la carta 258 confiesa: “¿puedo hacer algo más que agotar los días enteros en

<b>6vi) Los familiares de Cneo Pompeyo el Magno.</b>	106-48 a.e.c.	Al ser invadidos por el (vicio-pasión) temor, por el asesinato de Pompeyo Magno en el Egipto de los Ptolomeos, <sup>102</sup> huyeron, antes de hacer los funerales apropiados (en Egipto) ( <i>Tusc.</i> 3, 66).
------------------------------------------------------	---------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(Tabla 3).

En todos los seis casos anteriores se está ante hechos que son, por supuesto, conocidos y, por ende, con la posibilidad de ser recordados. Pero ¿son hechos importantes? La respuesta es afirmativa para el pensamiento grecolatino. Expondré algunos porqués de lo anterior. En el caso de *1vi* se trata de hechos viciosos que también son importantes y, por esto, hito-históricos, porque son hechos realizados por un rey y que repercutieron en un amplio conjunto de individuos y que transformarían el desarrollo de toda Asiria, y de buena parte del Medio Oriente. En el caso de *2vi* son hechos viciosos considerados importantes porque se estima que repercutieron para el cambio y la transformación del sistema político romano; tales hechos precipitaron el cambio de la monarquía a la república. En el caso de *3vi* estamos ante hechos hito-históricos porque 1) repercutieron en la idealización, en la Antigüedad, de las mujeres viudas que muestran demasiado amor y fidelidad hacia sus fallecidos maridos, 2) por sus repercusiones artísticas y 3) por sus repercusiones sociales y políticas en la propia Caria. En el caso *4vi* también se trata de hechos vicios hito-históricos porque fueron realizados por un rey, y esto ya se estima(ba) en la Antigüedad importante en sí, además, tales hechos concretos también precipitarían la caída de la monarquía de Dionisio II de Siracusa.<sup>103</sup> En el caso de *5vi* se trata de hechos hito-históricos por ser realizados por un político importante en Grecia, los cuales fueron probablemente utilizados políticamente en su contra. Y en el caso de *6vi* se trata, considero, de acontecimientos hito-históricos a causa de las implicaciones políticas para el partido anti-cesariano/senatorial/pompeyano, pues esos actos significaron dar por perdido

---

la literatura? Aun cuando no lo hago para disimularlo, sino más bien para apaciguar y curar mi espíritu” por la muerte de Tulia.

<sup>102</sup> Pompeyo fue asesinado por los gobernantes egipcios que querían congraciarse con Julio César.

<sup>103</sup> Dionisio II fue finalmente expulsado de Siracusa y llegó a Corinto en el 364 a.e.c., y fue “una de las maravillas de Corinto, que poco antes se había visto amenazada bajo la tiranía de Timófanos; llevaba, seguramente por cálculo, una vida poco altanera, para no despertar sospechas y aparecer como satisfecho con su suerte. Los griegos podían ver de cerca el espectáculo de un tirano [clío-simbólico], que se había permitido toda clase de crueldades y de magnificencias, pero también había sufrido los más terribles golpes: muerte de hijos mayores, humillación y muerte de los suyos a manos de enemigos [...]”, nos relata con excelente pluma Jacob Burckhardt –a la cual siempre estuvo atento Nietzsche–: *Historia de la cultura...*, Barcelona, Obras Maestras, 1953, p. 269).

Egipto, indispensable región geoestratégica, y, con ello, acercarse más a la derrota en la Guerra Civil con sus trascendentales consecuencias para el desarrollo sociopolítico romano.

Es posible ver que se estima que los hechos viciosos-pasionales no deben de ser recordados para su emulación y por su celebridad, sino por lo contrario, deben de ser recordados para evitar su repetición y repudiar su ignominia. A través de los hechos viciosos hito-históricos, vemos cumplida la idea de Cicerón de que la hito-historia, la narración-historia, la narración-jistoría, la historiografía, y la jistoriografía, de cualesquiera lugares y épocas, son *magistrae vitae* (cuestión que retomo y profundizo en 3.1.1). En su pensamiento, la historiografía y la jistoriografía, al igual que la retórica, otorgan “consejo sobre asuntos de la mayor importancia”, moderan al pueblo (como a cada individuo en general) “cuando se desboca”, animan “con más ardor a la virtud” (*De or.* 2, 35)<sup>104</sup> y apartan del vicio. Ergo, los hechos viciosos que más sobresalen en el pasado humano (como los que afectan a un Estado completo, a un pueblo entero, a varias sociedades simultáneamente, etc.) son recordados, y deben de ser recordados *para* conseguir arduosamente la virtud, es decir, *para* evitar realizar y repetir aquellos mismos actos viciosos que sobresalieron y que son recordados.

Algunos de los hechos viciosos realizados en el pasado sobresalen por sus repercusiones en un número amplio de personas, luego, esos hechos son recordados, debido a su importancia, por aquellos en los que repercutió y por los descendientes de éstos, y/o por la humanidad entera. Ergo, esos hechos ignominiosos son igualmente hito-históricos. Cicerón establece que “nosotros [los humanos] hemos nacido bajo una ley tal que nadie puede estar libre del mal perpetuamente” (*Tusc.* 3, 59),<sup>105</sup> y es por esto por lo que, ni en el Estado más próspero y más sano, aquel con más cantidad de ciudadanos virtuosos, estaría libre por completo de las moralmente malas acciones de ciertos individuos. Ni en el más exitoso de los Estados que pueda haber, en el pasado, en la actualidad o en el futuro, sus ciudadanos dejarán de sentir dolor, pues siempre habrá hechos y actos viciosos y pasionales entre algunos ciudadanos o entre los integrantes de otros Estados, por esto es por lo que seguramente se seguirán considerando como importantes tal tipo de actos. Cualquier Estado, por más poderoso que fuese, está presto a sufrir matanzas, masacres, crimen, guerras, invasiones, y a considerar a estas cuestiones como hito-históricas.

---

<sup>104</sup> “*Quis cohortari ad virtutem ardentius*”.

<sup>105</sup> “*ea lege esse nos natos, ut nemo in perpetuum esse posset expers mali*”.

Pero también los hechos que no son ni virtuosos ni viciosos pueden ser hito-históricos en Cicerón. Ciertos hechos que los humanos realizan pueden llegar a poseer una fama que denominó como “fama popular”, *fama populari*, o pueden llegar a poseer un cierto tipo de *gloria*, y estos dos factores pueden o no tener relación con la virtud o con el vicio.<sup>106</sup> Es decir, la fama y la gloria “populares” son independientes a la moral. Tanto la fama como la gloria “populares” que un hecho posee son factores que indican que tal hecho es considerado importante en un ámbito no político-social-moral, por ende, que tal hecho es hito-histórico en un sentido no político-social-moral (como los deportes o el arte). Luego, ciertos hechos ni-virtuosos-ni-viciosos son hito-históricos. Sin embargo, el arpinate considera que sólo la gloria o alabanza que obtienen los virtuosos-buenos es una gloria o alabanza verdadera, *vera bonorum laude* (*Tusc.* 1, 110): “pues si bien la gloria nada tiene en sí para ser deseada, sin embargo, como una sombra, sigue a la virtud.” (*Tusc.* 1, 109).<sup>107</sup> Por esto, puedo distinguir en Cicerón una “gloria popular” de una gloria-verdadera-de-la-virtud; donde la primera es la que pueden obtener ciertos hechos hito-históricos-ni-virtuosos-ni-viciosos.

Para distinguir mejor entre la gloria no-virtuosa/no-viciosa de la gloria verdadera, otorgo dos ejemplos al respecto sancionados en *De officiis*. Ig) En esta obra se afirma que Alejandro Magno obtuvo gloria, de la popular, a consecuencia de sus hazañas militares, pero que nunca logró gloria verdadera-virtuosa porque en general sus hazañas militares no poseen virtud (de hecho, se dice que muchos de sus actos –políticos y militares– fueron viciosos, pasionales, torpes). IIg) El padre de Alejandro, Filipo II, llegó a la gloria popular por sus hazañas militares, pero, se dice, también llegó a la gloria verdadera debido a la virtud de su “humanitarismo” (*Off.* 1, 90). (Aún cuando, en otro lado de *De officiis* (en 2, 53), se subraya que Filipo II cayó en el vicio de la demagogia,<sup>108</sup> así como en el vicio de la ambición al querer comprar con oro la simpatía de los macedonios. Lo que me lleva a sugerir que aquí Cicerón nos

---

<sup>106</sup> En esto, es probable que Cicerón coincida o siga al estoico Diógenes de Babilonia (230-140 a.e.c. aprox.) quien distinguió a una “admiración” verdadera de una “admiración” aparente (ambas provenientes de los conciudadanos). Donde la primera es producto de (un acto de) la virtud y la segunda es producto de cualquier otra cosa, “par une cause autre que le bien”: Veillard, C., *Les stoïciens II*, París, Les Belles Lettres, 2015, p. 31. Así, quizá de también se inspiró para, por así decirlo, concluir que los hechos famosos y admirables pueden o no ser virtuosos.

<sup>107</sup> “*Etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen virtutem tamquam umbra sequitur.*”

<sup>108</sup> Hay que considerar que el término “demagogia” y “demagogo” no tiene un carácter peyorativo en todos los autores antiguos, aunque en Cicerón por influencia directa de Platón sí lo tiene. Para una argumentación sobre el carácter neutral de “demagogia” antes de Platón, y sobre cómo Plutarco extendió anacrónicamente la noción negativa de “demagogo” a todo el pasado ateniense, véase Melissa Lane y su artículo “The Origins of the Statesman-Demagogue...” (*JHI*, v. 73, n. 2, 2012, pp. 179-200).

muestra, en concreto, cómo una persona real puede ser alternadamente altruista-virtuosa y egoísta-viciosa).

Luego, en las *Tusc.*, las personas han sido gloriosas por sus hechos virtuosos, y estos hechos son por lo general virtuosos en tanto que se ayudó y protegió con ellos a la patria y/o a la humanidad. Tal es el caso, según Cicerón, de muchos de los hechos realizados por, entre otros, Licurgo,<sup>109</sup> Solón,<sup>110</sup> Temístocles,<sup>111</sup> Epaminondas, Manio Curio Dentato,<sup>112</sup> Gayo Fabricio Luscino,<sup>113</sup> Aulo Atilio Calatino,<sup>114</sup> etc. Se dice que los dos primeros individuos son gloriosos por sus virtuosos actos hito-históricos en referencia a las leyes, y que el resto de los personajes en sus hechos referentes a lo militar (*Tusc.* 1, 110).

En específico, el arpinate relata que otras personas han sido gloriosas popularmente a causa de hechos realizados que son carentes de virtud, pero que también son carentes de vicio y error. Entre estos últimos encontramos, por ejemplo, a Diágoras, quien fue estimado glorioso, popularmente hablando, por tener a dos hijos que vencieron simultáneamente en las Olimpiadas (*Tusc.* 1, 111). Esto es, Diágoras no realizó él mismo ningún hecho virtuoso, sin embargo, la buena fortuna o los dioses, le otorgaron gloria popular a través de dos hechos realizados por sus dos hijos. La *fama populari*, por más hito-histórica que sea, ni debe de ser deseada ni debe uno apearse a ella, recomienda Cicerón. Éste elogia a aquellos que despreciaron a la *fama populari*, como lo hizo el clío-simbólico filósofo Demócrito, a quien no le importó abandonar su ciudad, donde era conocido y glorioso, y llegar a Atenas, donde era un desconocido. Los hechos de *fama populari*, aunque conllevan cierta gloria, deben despreciarse porque son dependientes de lo que gusta el vulgo (*vulgus*) y no de la virtud (*virtus*); “¿el varón [virtuoso-]sabio, dotado de un arte mucho mayor, buscará, no qué sea lo verdadero, sino qué quiere el vulgo? ¿Acaso hay

<sup>109</sup> En las últimas décadas (desde finales del siglo XX) Licurgo, quien tal vez vivió hacia el 820 y el 730 a.e.c., ha sido declarado más ficticio que real debido a que se ha concebido como invención de tiempos posteriores, véase: Moses, F., “Los griegos”, en *Los imperios del Antiguo...*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 282-283.

<sup>110</sup> Solón ha sido reconocido por sus reformas (constitucionales) las cuales ciertamente “paved the way for immigration by foreigners with specialized skills and clarified certain property rights”, en general, ellas “represent a major rebooting of Athenian society, one that sets Athens on a path that, as we now know, *eventuated in democracy and prosperity*”: Ober, J., *The Rise and Fall...*, Princeton, PUP, 2015, p. 152 (cursivas mías).

<sup>111</sup> Temístocles fue el artífice principal de la transformación de Atenas en la mayor potencia naval entre los Estados griegos: Ober, J., *The Rise and Fall...*, óp. cit., p. 153.

<sup>112</sup> Curio (321-270 a.e.c., aprox.), vencedor de samnitas, de sabinos (*De senectute* 55) y de epirotas.

<sup>113</sup> Gayo Fabricio Luscino (s. III a.e.c.), vencedor de samnitas, lucanios y brutios. Glorioso también por su célebre integridad, incorruptibilidad, desinterés, en general, por su virtud.

<sup>114</sup> Calatino (¿?-216 a.e.c.), el primer *dictator* conocido de la historia de Roma y vencedor de los cartagineses.

algo más estulto que pensar que aquellos a quienes desdeñas tomados individualmente, como a obreros y bárbaros, valen algo tomados en conjunto?” (*Tusc.* 5, 104).<sup>115</sup>

Los hechos hito-históricos por fama popular pueden entonces ser hechos viciosos o ser hechos ni-virtuosos-ni-viciosos. Los primeros se tratan, propongo, de hechos históricos cuya importancia radica en que afectan negativamente al desarrollo del Estado (aunque lo podrían afectar positivamente si sirven como contraejemplos en la educación moral) y deben de despreciarse, según Cicerón. Pero los segundos son hechos históricos cuya importancia radica en una cuestión independiente a la moral, sin relación con ella, por ende, por más fama inofensiva (moralmente) que produzcan, no tienen prioridad, para el pensamiento ciceroniano, ante la realización de los hechos virtuosos.

Así, corroboro, a través de la exposición de hechos viciosos y de hechos ni-virtuosos-ni-viciosos que para Cicerón *la historia no es sino hito-historia en tanto que sólo los hechos simultáneamente importantes y conocidos, y esparcidos por mucha gente, son los que auténticamente pueden moralizar.*

### **2.3 La Trans-Hito-Historia ciceroniana y la *virtus* como su *telos*.**

Al principio de 2.2 he reconocido tres características de la visión de Cicerón en torno a la historia. La segunda de ellas (2C) dice, en su primera parte, que “Cicerón considera que el ser humano posee un fin trans-histórico, uno que va más allá del pasado-humano, el cual es la virtud”. A partir de la certeza de esta característica, en este apartado estableceré que aquél concibió una filosofía de la Trans-Hito-Historia. El proceso por el que llegué a esta última aseveración también está basado en una serie de evidencias en la obra del autor, las cuales expondré a detalle a continuación.

Cicerón arguye que existe una inclinación humana innata hacia la virtud, la cual se manifiesta primordialmente como una inclinación a salvar el Estado (propio) y/o a todo el conjunto humano o conjunto de Estados del mundo. En *De re publica* 1, 1, él afirma que “le fue dada por la naturaleza al género humano una necesidad tan grande de virtud [*tantam esse*

---

<sup>115</sup> “*vir sapiens multo arte maiore praeditus non quid verissimum sit, sed quid velit vulgus exquiret? Na quidquam stultius quam, quos singulos sicut operarios barbarosque contempnas, eos aliquid putare esse universos?*”

*necessitatem virtutis*] y tan grande amor a defender la salvación común, que esa fuerza ha vencido todos los halagos del placer y el ocio”.<sup>116</sup>

Según colijo del pensamiento ciceroniano en *De re publica*, si la hito-historia estuviese en su mayor parte llena de actos viciosos entonces no sería posible la (co)existencia humana pues todo sería caos, inestabilidad, vicio; luego, todos los Estados del mundo estarían anti-naturalmente prontos a desaparecer (*Rep.* 3, 34) o ya hubiesen desaparecido y, con ello, todo el mundo humano hubiese fenecido. Pero lo anterior no es lo que se ve en la hito-historia, según Cicerón, sino lo siguiente: todos los Estados tienden naturalmente a la eternidad, *aeternitas* (*Rep.* 3, 34),<sup>117</sup> y, por ello, se evidencia a través de la hito-historia que el humano tiende a su (auto)perpetuación en el mundo físico. En otros términos, la mayor parte del tiempo un Estado se conserva porque (parece que) los hechos virtuosos (de políticos y ciudadanos) son más, en cantidad, que los viciosos. Existe siempre estabilidad política y constitucional en un Estado hasta que en un punto los hechos viciosos son más que los virtuosos y es entonces que tal Estado entra en declive y se aproxima a un cambio de tipo de gobierno, que implica inestabilidad y debilidad, o se aproxima a su mismísima desaparición final. La mayoría de los actos (morales) humanos tienden a la virtud porque son los actos virtuosos los que permiten y/o materializan la conservación y perpetuación de cualquier Estado-patria. Aunque, por más que un Estado sea próspero (o la humanidad entera), Cicerón sabe que hubo, hay y sigue habiendo hechos viciosos en esa prosperidad, aunque en menor cantidad que en una época de decadencia (estatal).

Para Cicerón, considero, la perspectiva anterior se corrobora a través de la estimación de ciertas ciudades o localidades como *importantes militarmente hablando* porque en las ciudades estimadas como clío-símbolos del ámbito militar, por ejemplo, Maratón, Salamina, Platea, las Termópilas o Leuctra (*Off.* 1, 61), sucedieron hechos hito-históricos en el ámbito moral en tanto que en ellas *acontecieron batallas que están constituidas por (los) trans-hito-históricos hechos virtuosos*. Las batallas que sucedieron en las ciudades mencionadas están constituídas por hechos de virtud militar; los soldados y generales en acción, en particular en aquellas batallas, se considera que se distinguieron por sus actos de virtud, especialmente la

---

<sup>116</sup> “*tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam tantum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otiique vicerit*”.

<sup>117</sup> Aunque nunca lograrán tal condición por completo, porque un Estado no es literalmente eterno (los Estados no son ni entidades sin duración cuantificable ni siempre existentes). Lo que se puede lograr, con la virtud, es extender su vida por un grandísimo periodo de tiempo indeterminado, *diuturnitas*, quizá hasta que termine el “Gran Año Cósmico”, *vertens annus*, que es la desaparición de todo, de la Trans-Hito-Historia misma, del transcurrir mismo del tiempo, según explico más adelante.

justicia, la valentía, la templanza o la sabiduría. En otras palabras, en Maratón, Salamina, Platea, las Termópilas y Leuctra, se pudo mostrar de forma masiva y reiterada la natural inclinación trans-histórica del humano a la virtud y, por ello, son asimismo lugares que son clío-símbolos.

### **2.3.1 La virtud. Los casos del éxito militar a causa del comportamiento correcto, de la victoria con templanza, *et al.***

El fin o *finis* supremo de cada vida humana, según los filósofos antiguos grecorromanos (excepto quizá en los escépticos radicales), incluyendo a Cicerón, es la felicidad o *eudaimonía*. En tanto que ésta conlleva la excelencia o *areté* o virtud, es viable afirmar que el *finis* del humano en Cicerón es por igual la virtud. Refiere Luc Brisson al respecto de la virtud y la felicidad en la Antigüedad, en especial sobre la socrático-platónica que influyó mucho en Cicerón, lo siguiente:

Si se admite que la felicidad debe concebirse como autarcía racional e independiente respecto del deseo de bienes materiales, de la búsqueda de los placeres y más en general de las vicisitudes exteriores, aquélla no puede depender más que de esta disposición interior que es la virtud.

Pero ello no necesariamente reduce la virtud a no ser más que un instrumento para alcanzar la felicidad. Pues, como ya se dijo antes, ésta no es un resultado, sino un estado. Es el estado en el cual se encuentra un alma cuya actividad llega a la excelencia (*areté*). Ahora bien, en griego antiguo, “virtud” se dice *areté*. Por ello se comprende que la virtud sea la excelencia de la función de cada cosa. [...] la función superior del alma [humana] es la actividad intelectual, la del *noûs*. En este contexto, virtud y felicidad no son más que las dos caras de la misma moneda.<sup>118</sup>

Felicidad y virtud, simultáneamente, son la meta (moral) del humano; una no puede ser sin la otra. Para Cicerón, postulo, el fin teleológico de la hito-historia (como de toda la historia en general) es la virtud, implicando que también lo es, sin falta, la felicidad. Lo dicho significa que, en mis términos, la hito-historia es para Cicerón una Trans-Hito-Historia porque la primera tendría un sentido trascendental trans-pretérito, el cual está marcado por la virtud, y es a esta cuestión a la cual todo ser humano está trascendental e innatamente inclinado.

En concreto, la virtud o *virtus* ciceroniana *es* realizar hechos virtuosos, pero sin que la realización de estos hechos implique olvidar los demás aspectos del ser humano, es decir, sin olvidar al cuerpo humano o la satisfacción del resto de las cosas agradables de la vida (sin caer en el exceso de satisfacción de esto último) (*Fin.* 4, 32-36). Debo resaltar que Cicerón no

---

<sup>118</sup> Brisson, L., “La felicidad según Platón...”, óp. cit., p. 28. Énfasis mío.

comparte la postura estoica general sobre la virtud como el único bien (aunque coincide con ella en que es el único bien que lleva a la felicidad), en tanto que considera que los estoicos se olvidan siempre de que el ser humano posee cuerpo y se concentran sólo en el “alma”. Comenta al respecto Martha Nussbaum: “Pero dado que los otros bienes y la virtud no son conmensurables entre sí, y dado que la virtud sola posee el valor más alto, no podemos hablar de intercambiar un trozo o una parte de virtud” por “cualquier otro bien”.<sup>119</sup> Como la virtud es indivisible e inmutable, para Cicerón, *ella sola por sí misma lleva a la felicidad*, mas ello no significa que él no considere que existan otros bienes y que no se deba de hacer uso de ellos.

Postulo que la virtud es, para Cicerón, el único y solitario *telos* de la hito-historia. No sólo porque, para él, la hito-historia muestra que el ser humano *siempre* ha estado inclinado a realizar hechos virtuosos, sino porque la *virtus* es el bien supremo del humano y es lo que produce su *eudaimonía*, por ende, es hacia ella hacia donde Dios o los Dioses quieren que el ser humano se dirija. Dios quiere que el humano sea virtuoso, esto es, “feliz”. Dios, o la Naturaleza, “diseñó” a la virtud como la meta del humano, como su *telos* (argumento teológico que retomo más adelante). Para el arpinate la hito-historia también muestra que el ser humano *siempre* ha estado inclinado a realizar hechos viciosos, sin embargo, Dios no desea que el ser humano se dirija al vicio (decir esto sería catalogar a la divinidad como inmoral, indigna, lo cual es absurdo) y, por ello, el vicio no puede ser en lo absoluto el *telos* humano sino lo contrario, pues el *telos* es siempre evitar al vicio.

La virtud, en Cicerón, es igualmente un arte, *ars*, cuya más elevada práctica es el acto de gobernar el Estado, “*civitatis gubernatio*” (*Rep.* 1, 2). “[...] ¿qué puede ser más preclaro que la virtud gobernando la república, cuando aquel que manda a otros no es siervo de pasión alguna [...]?” (*Rep.* 1, 52).<sup>120</sup> “No tengo [...] qué utilidad pueda ser mayor que la de reinar. Nada, por lo contrario, encuentro más inútil para ese que lo haya conseguido injustamente” (*Off.* 3, 84.).<sup>121</sup> Luego, quien posee la virtud es el único que puede cultivar, *colere*, en verdad a la amistad, a la justicia y a la liberalidad (*Off.* 1, 5), y, por ende, aplicarla a los gobernados. Quien practique la virtud en la política buscará, además, el bien de todos los gobernados sin distinguir entre miembros de un partido-facción o de otro (como lo eran *optimates*<sup>122</sup> y *populares*) (*Off.* 1, 85-

<sup>119</sup> Nussbaum, M., *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 449.

<sup>120</sup> “*quid potest esse praeclarior, cum is, qui imperat aliis, servit ipse nulli cupiditati [...]*?”

<sup>121</sup> “*Non habeo [...] quae maior utilitas quam regnandi esse possit, nihil contra inutilius ei, qui id iniuste consecutus sit, invenio*”.

<sup>122</sup> Como se les conocía a los aristócratas o grupo social acomodado romano a finales de la República. Así también se les podía denominar a los individuos que apoyaran a este grupo social, aún cuando no pertenecieran al mismo.

86). Según el pensador, la persona virtuosa es la que en efecto obtiene la *eudaimonía*. A esta última hay que distinguirla de la “dicha” y del “placer”; aunque, afirma el autor, quien posee la “felicidad” será también dichoso, *beatus* (*Tusc.* 5, 16), no obtendrá placer, *voluptas*, pues ésta es más bien considerada como independiente a la *vita beata* o *eudaimonía*. La “felicidad” en Cicerón sería como un estado mental profundamente satisfecho,<sup>123</sup> la consecución de la completa capacidad humana,<sup>124</sup> lo máximo que puede lograr un ser humano.

Se tiene en *De finibus bonorum et malorum* que, en tanto que “el fin principal de toda filosofía es la felicidad, y sólo para buscar ésta se entregaron los hombres al estudio” (*Fin.* 2, 86),<sup>125</sup> la felicidad está completamente en poder del virtuoso-sabio quien, no hay que olvidar, es una persona que puede llegar a ser, y es, muy real. Y, “una vez [que alguien] ha iniciado la felicidad de la vida, permanece [la felicidad] mientras dura la sabiduría que produce la vida feliz” (*Fin.* 2, 87).<sup>126</sup> En otros términos, mientras se aplique la sabiduría (que es una virtud enlazada a todas las demás, según el *nexus et iugatus* ciceroniano) a la vida, se permanecerá en la felicidad o, con más brevedad, mientras se aplique la virtud(-sabiduría) a las acciones de la vida, se será feliz. El placer, *voluptas*, no es el *telos* del ser humano, según una afirmación ciceroniana pensada contra los epicúreos: “no consiste la felicidad en la alegría ni en la lascivia ni en la risa o en la burla, compañera de la frivolidad” (*Fin.* 2, 65).<sup>127</sup>

Subrayo que el arpinate concuerda con el estoicismo en su concepción de la virtud como autosuficiente; ella es “suficiente garantía para vivir dichosamente” (*Tusc.* 5, 2).<sup>128</sup> Quien es virtuoso-bueno, *virtus-bonus*, es dichoso o *beatus* (no se necesita de bienes materiales o del placer para la vida dichosa).<sup>129</sup> Luego, el *telos* de la Trans-Hito-Historia ciceroniana, que consiste en un particular modo de actuar, es autosuficiente para otorgarle felicidad al ser humano. En general se debe de pensar que la filosofía antigua grecorromana es un asunto de acciones y no de palabras, como bien observa John Sellars.<sup>130</sup> Y, extrapolando este último pensamiento, afirmo que muchas filosofías grecorromanas son asimismo filosofías de la Trans-

<sup>123</sup> Long, A. A., *Stoic Studies*, óp. cit., p. 181.

<sup>124</sup> Graver, M., *Stoicism and emotion*, Chicago, UCHP, 2007, p. 53.

<sup>125</sup> “igitur omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerum”.

<sup>126</sup> “nam cum suscepta semel est beata vita, tam permanet quam ipsa illa effectrix beatae vitae sapientia”.

<sup>127</sup> “non enim hilaritate nec lascivia nec risu aut ioco, comite levitatis”.

<sup>128</sup> “si praesidii ad beate vivendum in virtute satis est”.

<sup>129</sup> “lo bueno y lo moral son deseables por sí mismos”, “recta et honesta quae sunt, ea statuunt per se expetenda”. *Fin.* 2, 56.

<sup>130</sup> “Stoic Practical...”, en *Greek and Roman...*, Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London, 2007, p. 115.

Historia o filosofías de la Trans-Hito-Historia, como en el caso de la filosofía ciceroniana, porque, entre otros puntos, se concentran en analizar y juzgar las *acciones reales* de los seres humanos, las cuales se despliegan *necesariamente en la historia, para construir o “descubrir” en los hechos históricos un Orden, un lógos, un telos, etc., o la falta de un Orden, la falta de un lógos,*<sup>131</sup> etc.

Cicerón padeció en su vida bastantes vicisitudes y golpes adversos,<sup>132</sup> los cuales lo llevaron, en algún punto, a dudar de ciertas asunciones como aquella de que la virtud es suficiente para ser feliz, pero él recobró los ánimos y escribe:

Pero yo mismo me corrijo en esto: en el hecho de que juzgo con base en la molicie de otros y, tal vez, de la nuestra, no con base en la virtud misma, acerca del vigor de la virtud [...] [la cual], tiene bajo sí a todas las cosas que pueden caer bajo el hombre y, despreciándolas, desdeña los azares humanos y, careciendo de toda culpa, considera que, fuera de sí misma, nada le pertenece. [*Tusc.* 5, 4.]

Sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute, de virtute robore existimo [...] omnia, quae cadere in hominem possunt, subter se habet eaque despiciens casus contemnit humanos culpaque omni carens praeter se ipsam nihil censet ad se pertinere.

La filosofía, afirma, es el camino que lleva a la virtud,<sup>133</sup> y ésta es lo único que brinda la *eudaimonía* a las personas, y es suficiente para eliminar las perturbaciones –*perturbationes*– o pasiones –*passiones, pathéiai*– del ánimo (*Tusc.* 3, 13). Quien mejor practica la *civitatis gubernatio* es quien adolece de pasiones.<sup>134</sup> Luego, hay que cultivar la filosofía para lograr el *finis* o *telos* de la vida humana (y de su Trans-Hito-Historia).

<sup>131</sup> Aunque no es posible hablar en demasía sobre una adjudicación de *lógos* (o falta de él) a la historia, debido a lo problemático que es el término (cf. Waterfield, R., “Introduction”, en *The First Philosophers*, Suffolk, OUP, 2009, p. XI; según Gorgias el *lógos* también tiene el sentido de mero discurso, incluso capaz de persuadir que lo falso es verdadero: Machado, L. N., “Caminhos Aporéticos...”, *Modernos & Contemporâneos*, v. 2, n. 3, 2018, p. 157; el *lógos* era concebido de una manera en la Grecia arcaica, de otra por Heráclito, de otra por los sofistas, etc.).

<sup>132</sup> Destierros, enemistades profundas como la que padeció con su querido hermano, envidias, indiferencia ante su persona (le dolía con particularidad este dicitario), desprecio, la muerte de seres queridos como su adorada hija Tulia a quien recientemente había perdido cuando escribió las *Tusc.*

<sup>133</sup> Siendo la filosofía lo que más puede ayudar al humano acercarse a la *virtus* porque da razones y razonamientos para eliminar a las pasiones de la vida de uno mismo. *Tusc.* 4, 84.

<sup>134</sup> Cicerón dice, siguiendo con puntualidad, en este aspecto, a la doctrina estoica, que las perturbaciones o pasiones nacen de que ciertas cuestiones, como el dinero, la gloria, la salud, etc., son estimadas en mucho, “De donde debe entenderse que toda perturbación se halla también en la opinión.” “*Unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse in opinione.*”: *Tusc.* 4, 79.

Para convencer(se) de que la felicidad se obtiene sólo con la virtud, sin necesidad de la alegría, la risa o el placer, en *De finibus* se llegó a afirmar que “incluso los tristes, gracias a la firmeza y a la constancia, son felices” (*Fin.* 2, 65).<sup>135</sup> Y a esta aseveración se le corrobora con la (maestra de la vida, la) hito-historia: por ejemplo, la violación de Lucrecia, por parte del rey Tarquinio el Soberbio, y el posterior suicidio de aquella, llevarían al pueblo de Roma a una inmensa tristeza, pero también lo llevarían a su libertad (*Fin.* 2, 66; una idea que se encuentra en el historiador Tito Livio –3, 44, 1), y, con esto, a una virtud-felicidad.

La visión ciceroniana del desarrollo de la hito-historia no es otra cosa que una Trans-Hito-Historia porque se concibe a la hito-historia con un fin ético meta-histórico o trans-histórico (esto es, que va más allá de la historia estrictamente hablando): la virtud. Donde la virtud es una cuestión que *va más allá del pasado humano* porque se *repite* tanto en el presente como en el futuro. La virtud, cuya laude, *laus*, está en la acción (*Off.* 1, 19), impulsa al, y se materializa en, *actuar* en el pasado-presente-futuro humano. Si Cicerón otorga un *telos* (el actuar virtuoso) trans-histórico a la hito-historia como totalidad, entonces es posible afirmar que él construye una particular Trans-Hito-Historia. En el arpinate la virtud es un *telos* trans-histórico porque la virtud es una forma de actuar que trasciende al pasado humano, trasciende a la historia: conecta *racionalmente* tanto al pasado (la historia), como al presente y al futuro humanos. Él considera a los tres tiempos como igualmente caracterizados por la infalible inclinación humana a la virtud, la meta de la vida humana. Tan fuerte es la inclinación a la virtud que, sugiere, las personas tratan de sobresalir en las mismas virtudes por las que sus ancestros fueron célebres, y aquellos humanos que no tienen antepasados sobresalientes intentan de cualquier forma hacer grandes obras (*Off.* 1, 116). Aclaro que no se debe de entender que la Trans-Hito-Historia ciceroniana “terminará” cuando todos y cada uno de los seres humanos del mundo sea virtuoso. Lo que se debe de entender es que también *a través de la Trans-Hito-Historia, a través de sus hechos, se puede demostrar que ella misma tiene un fin o sentido trascendental*, a saber, que el ser humano está *siempre predispuesto* (por los Dioses/Dios) para el actuar virtuoso y que así está “diseñada” la existencia humana misma.

La historia personal de un individuo se convierte en hito-historia cuando trasciende su ámbito privado y llega al público político-social. Pero cuando logra realizar, aunque sea provisionalmente, *el fin de la naturaleza del ser-humano, ser-virtuoso*, su actuar es verdaderamente glorioso y laudable, *laus*. Estimo, junto con Martínez Sánchez, que la

---

<sup>135</sup> “*saepe etiam tristes firmitate et constantia sunt beati*”.

naturaleza humana, para Cicerón, “es esencialmente racional [...]”. Después de eso, habrá que admitir que el mundo moral es relativo a dicha naturaleza, pues en función de ella se explica, se genera, se determina como humana o inhumana [sic]”.<sup>136</sup> En el arpinate, si un ser humano realizó actos virtuosos, significa, según interpreto, que realizó actos virtuosos en beneficio, *beneficium*, de su comunidad o de la humanidad en general, y, tal virtud/beneficio es, fue y será, el verdadero y único fin, trans-histórico, trascendente, inmanente y ético, de todo el devenir de la naturaleza humana.

La Trans-Hito-Historia ciceroniana *puede demostrar que ella misma tiene un fin o sentido trascendental*. Considero ahora tres ejemplos (hito-históricos) extraídos de las *Tusculanae disputationes*, la *De re publica* y el *De officiis*, como paradigmáticos para establecer como verdadera la frase anterior:

Argumento.	Exemplum.	Pasaje.
1vir) La virtud es natural en quien triunfa en la política y en la guerra.	Los antiguos romanos (los de los siglos VII a II a.e.c.) fueron exitosos en el gobierno y en la guerra porque practicaron sistemáticamente las naturales virtudes, como la constancia, la magnificencia, la fe, etc., una práctica que realizaron como ningún otro pueblo	<i>Tusc.</i> 1, 2.
2vir) El humano se inclina a la virtud hasta en los momentos de triunfo y euforia.	Los romanos, incluso victoriosos y eufóricos, mostraron su virtud cuando capturaron Siracusa (212 a.e.c.) al no robar nada de la rica casa del científico Arquímedes (a excepción de una hermosa esfera)	<i>Rep.</i> 1, 21. <sup>137</sup>
3vir) El humano se inclina a la virtud, aún cuando sea un criminal -profesional.	Entre los líderes de los piratas o ladrones existe la costumbre de repartir equitativamente lo robado, como lo hacía el ilirio Bardilis <sup>138</sup> o el criminal lusitano Viriato; “tan grande la fuerza de la [virtud de la] justicia [y de todas las virtudes por obra del <i>nexus</i> que hay entre	<i>Off.</i> 2, 40.

<sup>136</sup> Martínez Sánchez, Á., “La idea de *humanitas*...”, *DRIF*, n. 62, 2014, p. 130.

<sup>137</sup> “*enim multo uberiore fore, quae a te dicentur, quam illa, quae a Graecis hominibus scripta sunt, omnia.*”

<sup>138</sup> Criminal real, también mencionado por el historiador Teopompo.

	ellas], que, incluso de los ladrones ella afirme y aumente los poderes ( <i>opes</i> )”. <sup>139</sup>	
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

(Tabla 4).

Cicerón evidencia así, con la hito-historia, que la virtud se podrá encontrar en el presente y en el futuro del devenir humano, y entre todo tipo de individuos y situaciones. Por esto es por lo que, en su *De re publica*, da a entender que los argumentos que aluden a la hito-historia son más “fecundos” que los meramente filosóficos. En aquel diálogo, Filo dice a su interlocutor Escipión Emiliano el Africano Menor Numantino (protagonista de *De re publica* y envase de las opiniones del arpinate en esta obra) que espera que lo que éste va a “decir sea mucho más fecundo que todo lo que fue escrito por hombres [filósofos] griegos” (*Rep.* 1, 37), y espera que sea más fecundo su hablar en tanto que Escipión había demostrado empíricamente (con su actuar hito-histórico), con sus previos hechos de defensa de la patria,<sup>140</sup> que era un individuo de suma virtud. Esta circunstancia lo convertía en un ejemplo más claro a seguir en el actuar virtuoso, y convertía a sus palabras en enseñanzas más valiosas, que las provenientes de las personas que sólo han especulado (filosóficamente) sobre la naturaleza de la virtud, pero que no habían sobresalido por sus actos virtuosos. Los hechos históricos superan así a la teoría en el objetivo de enseñar al ser humano a cumplir con su *telos* natural trans-histórico, la virtud.

Cicerón recurre siempre a ejemplos específicamente hito-históricos para probar sus puntos filosóficos. Además, rechazó de manera explícita el recurso de la construcción de utopías o ficciones de Estado (*Rep.* 2, 3)<sup>141</sup> como la de Platón en su *República*.<sup>142</sup> Exhibe, a través de la maestra de la vida, que es la poco utópica historia, que el fin de la Trans-Hito-

<sup>139</sup> “*tanta vis iustitiae sit, ut ea etiam latronum opes firmet atque augeat*”. La virtud aumenta el poder (*ops*) de los criminales profesionales porque, en tanto más justo, equitativo, etc., sea un líder criminal, más será seguido, más fieles tendrá, más y mejor ejercerá su autoridad, y su asociación criminal será más efectiva.

<sup>140</sup> Publio Cornelio Escipión Emiliano el Africano Menor (185-129 a.e.c.) combatió en Hispania contra diversos pueblos, arrasó a Cartago en la Tercera Guerra Púnica (146 a.e.c.), como censor exhortó a los romanos a observar las antiguas virtudes, fomentó la cultura, la filosofía y la escritura jistoriográfica.

<sup>141</sup> Idea repetida en *De oratore* 1 y en *De legibus*; en esta última obra se quiere proveer de un “exemplary code of law for [...] [a] state”, donde “the Roman Republic of the Good old days, no doubt to be used as a model as far as possible”: Yakobson, A., “Cicero, the Constitution...”, óp. cit., p. 159.

<sup>142</sup> Que, en las palabras con eco ciceroniano de Francis Fukuyama, es un régimen que sólo es posible construir en “el discurso”: “It is of course possible to construct a best regime ‘in speech,’ as Socrates did in the *Republic*, that has no chance of ever being realized on earth”: “*The End of History...*”, *HTSPH*, v. 34, 1995, p. 29.

Historia humana es la práctica de la virtud, y donde la virtud tiene por resultado más sobresaliente la conservación y la perpetuación del Estado. La virtud y su resultado más sobresaliente son especialmente notables en la Trans-Hito-Historia de un Estado concreto y real, Roma. En las acertadas palabras de Matthew Fox, Cicerón “entrelaza efectivamente” la historia y la teoría;<sup>143</sup> por lo que todas las referencias que el latino hace a pasajes históricos no deben, en lo absoluto, considerarse como “simply irritating irrelevances”<sup>144</sup> sino que deben considerarse como diametralmente lo contrario, *las citas que hace sobre la historia constituyen el eje primordial de su pensamiento y de su filosofía.*

La historia, que muestra a los Estados reales y no a utopías ni a irrealidades, enseña entonces, para Cicerón, que el *telos* de la Trans-Hito-Historia es la *virtus* porque ésta es el *telos* del humano. Probar lo anterior (o cualquier otra cosa referente a la filosofía moral y a la política) con la elaboración o invención de nuevas sociedades como la ideada por Platón, es, según el pensador, apartarse de “la costumbre y características de las sociedades reales” (*De or.* 1, 224).<sup>145</sup> Las estrategias expuestas en la República de Platón pueden ser inconsecuentes para la filosofía (el arpinate consideraría que la reflexión en torno a cuestiones como el irreal “contrato social” –rousseauiano o cualquier otro– son infructuosas por no sustentarse en la historia), pues decía Escipión/Cicerón<sup>146</sup> en *De re publica*:

Y el hecho de que haya usado ejemplos [hito-históricos y empíricos] de nuestro Estado [Roma], sirvió, no para definir la mejor forma de gobierno [la mixta] (pues esto pudo hacerse sin un ejemplo), sino para que se viera realmente [históricamente], con base en el Estado más grande, de qué naturaleza es aquello [el gobierno mixto] que la razón y el discurso describían.<sup>147</sup> [*Rep.* 2, 66].

Quod autem exmplo nostrae civitatis usus sum, non ad definiendum optimum statum valuit (nam id fieri potuit sine exemplo), sed ut civitate maxima reapse cerneretur quale esset id, quod ratio oratioque describeret.

<sup>143</sup> Cicero's Philosophy..., Nueva York, OUP, 2007, p. 62.

<sup>144</sup> Ídem, p. 63.

<sup>145</sup> “a vitae consuetudine et a civitatum moribus abhorrebant”.

<sup>146</sup> Coincido con Thiago Tolfo, y con otros estudiosos, en que el principal interlocutor de *De re publica*, Publio Cornelio Escipión el Africano Menor, es un “alter ego de Cícero” y, quizá por ello, además es “representado como modelo da *virtus*, sendo, portanto, demonstrado como símbolo do cidadão romano idealizado. Cipião não é abordado como um grande sábio e poeta, mas um político hábil que corresponde às virtudes maiores do homem romano, rememorado a partir de um passado glorioso.”: “Considerações sobre a República...”, *RETHH*, v. 8, n. 3, 2017, p. 149. No obstante, aclaro que difiero grandemente de las conclusiones que Tolfo nos provee en este artículo sobre los propósitos políticos de Cicerón al escribir *De re publica*.

<sup>147</sup> Cursivas mías.

La Trans-Hito-Historia de Cicerón es intrínsecamente moral (perteneciente a una “ética aretaica”), basada en una incipiente teología y en la religión: aquél sugiere, en boca de Escipión el Africano Menor, que “para todos los que hayan conservado, ayudado, acrecentado su patria, hay en el cielo un lugar cierto y definido donde disfruten de una vida sempiterna de dicha” (*Rep.* 6, 13).<sup>148</sup> La anterior aseveración teológica vincula a la realización de los hechos hito-históricos con el ámbito metafísico y divino, y se sustenta a través de la mitología, la tradición y la hito-historia:

[...] de acuerdo con las opiniones de los nuestros, “Rómulo, en el cielo, con los dioses pasa la vida”, como dijo Ennio asintiendo a la tradición. Y entre los griegos, y desde allá llegó a nosotros y hasta el Océano, Hércules es tenido por un dios muy grande u muy presente. Éste es el origen de LÍber, nacido de Semela, y, con la misma celebridad de la fama, el de los hermanos Tindáridas [...] ¿Qué? ¿No es verdad que casi todo el cielo, para no enumerar muchos, está repleto del género humano? [*Tusc.* 1, 28]

[...] nostrorum opinione “Romulus in caelo cum dis agit aevom”, ut famae adsentiens dixit Ennius, et apud Graecos indeque perlapsus ad nos et usque ad Oceanum Hercules tantus et tam praesens habetur deus: hinc Liber Semela natus eademque famae celebritate Tyndaridae fratres [...] Quid? totum prope caelum, ne plures persequar, nonne humano genere completum est?

Se tiene entonces a la tradición mitológica, a la tradición hito-histórica y/o a la tradición mito-histórica sustentando a un presupuesto teológico y meta-físico, a saber, que el cielo está lleno de humanos o individuos que alguna vez fueron humanos. Este presupuesto es una afirmación ética y política trascendentalista, trans-histórica, porque el cielo, como lugar de dicha, está descrito como lleno de humanos que específicamente realizaron acciones históricas virtuosas, en especial por secundar a su patria o Estado: Rómulo hizo mucho por su patria Roma, Hércules salvó múltiples naciones, LÍber (hijo de la reina de Cadmo) dio la agricultura a los Estados para su beneficio, los Tindáridas se aparecían en medio de una batalla para apoyar a un Estado. Por sus actos, todos estos personajes (algunos son dioses que alguna vez fueron mortales según varias tradiciones) se encuentran en el cielo: “La auténtica compensación por los sacrificios del estadista es la recompensa celestial, es decir, la vida eterna de bienaventuranza y contemplación que se le otorga después de la muerte”.<sup>149</sup> Los seres humanos pueden ser clío-simbólicos por sus acciones virtuosas, viciosas o populares (ni virtuosas ni

<sup>148</sup> “*ominibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur*”. Idea repetida en *Rep.* 6, 29.

<sup>149</sup> Holton, J. E., “Marco Tulio...”, en *Historia de la filosofía...*, México, FCE, 2012, p. 163.

viciosas), pero sólo los seres humanos que entran en la hito-historia por su virtud son los que entran también en el cielo. Diágoras, el padre de los dos jóvenes vencedores en las Olimpíadas, por más clío-simbólico que fuese, no va a entrar en el cielo: “Muere, Diágoras [...], pues no vas a ascender al cielo” (*Tusc.* 1, 111),<sup>150</sup> ello en tanto que Diágoras no realizó ningún acto virtuoso que le mereciera este premio. La tradición mitológica demuestra también que existe un *telos* meta-físico para la hito-historia.

Para el arpinate, la persona que cumple con el fin meta-histórico, con la *virtus*, es recompensada fuera de la misma historia, en un plano trascendental o meta-transhito-histórico o meta-físico, es decir, en un lugar que está fuera del pasado-presente-futuro humano, que está en el mundo supralunar eterno. “In *De re publica* [...] [Cicerón:] displays a unified cosmos in which human effort and political order, however flawed in practice, are justified and rewarded by the order of the universe”.<sup>151</sup>

Personajes mito-históricos/hito-históricos se lanzaron con valentía y presteza a la muerte para favorecer a sus respectivos Estados, tales son los casos, sancionados en las *Tusculanae*, de: Erecteo, Codro, Meneceo e Ifigenia (*Tusc.* 1, 116). Estos individuos no sufrieron por recibir la muerte, sino que la recibieron alegres, porque Dios además (y esto apoya mi afirmación de la existencia de una construcción teológica de la Trans-Hito-Historia en Cicerón)

<sup>150</sup> “*Morere, Diagora; [...] non enim in caelum ascensurus es.*”

<sup>151</sup> Zetzel, J. E. G., “*De Re Publica...*”, en *Style and Tradition*, Stuttgart/ Leipzig, B. G. Teubner, p. 246. Posteriormente abundaré en la circunstancia de que el “cosmos” o “Cosmos” (lo colocaré con “C” mayúscula cuando queramos acentuar su aspecto ontológico) tenía el significado de un “Orden” trascendente en la Grecia antigua, en la Roma antigua y en la China antigua (según Daisuke Ikeda la “devoción al conocimiento humano” que China tuvo desde sus inicios devino en “un afán inquebrantable por crear cosmos (orden) del caos (desorden), mediante el proceso de la educación”: “Una cuestión del corazón”, en *El nuevo humanismo*, México, FCE, 2000, p. 42). Tal afán de los griegos, romanos o chinos antiguos, de crear orden del caos ha sido bien verificado y explicado por M. Eliade con las siguientes palabras: “One of the outstanding characteristics of traditional societies is the opposition that they assume between their inhabited territory and the unknown and indeterminate space that surrounds it. The former is *the world* (more precisely, *our world*), *the cosmos*; everything outside it is no longer a cosmos but a sort of ‘other world’, a foreign, *chaotic space* [...]. But we shall see that if every inhabited territory is a cosmos, this is precisely because it was first consecrated, because, in one way or another, *it is the work of the gods* or is in communication with the work of the gods.”: *The Sacred and the Profane*, Nueva York, Harcourt, 1987, pp. 29-30 (cursivas mías). Pero las palabras de Eliade deben de ser acotadas pues existieron escuelas de pensamiento en las (mismas) culturas antiguas, como en la helénica o en la china de los Estados Combatientes, donde se negó la utilidad o la posibilidad de una búsqueda de Orden en el mundo. Tales filosofías antiguas son, respectivamente, el pirronismo y una vertiente del taoísmo construida por el filósofo Chuang Tzu (y seguramente existen otras escuelas antiguas con postura análoga, que desconozco). En esta última vertiente mencionada, por ejemplo, “el mundo de la realidad verdadera [...] rebasa al entendimiento conceptual, [...] escapa a la diferenciación y al análisis consciente”: Kawamura, E., “Caos y cosmos...”, *Diógenes*, n. 165, 1997, p. 65.

[...] nos ha notificado que salgamos de la vida, alegres y dándole las gracias obedezcamos y pensemos que nos va a sacar de la cárcel y a quitar las cadenas, sea para que retornemos a la casa eterna, y nuestra con toda razón, sea para que carezcamos de todo sentido y molestia. Pero si nada se nos notifica, seamos sin embargo de tal ánimo, que aquel día horrible para otros, lo consideremos fausto para nosotros. Y no tengamos entre los males nada que haya sido establecido o por los dioses inmortales o por la naturaleza, madre de todas las cosas. En efecto, no hemos sido generados y creados temeraria y fortuitamente [*nec fortuito sati et creati sumus*], sino que ha habido, a buen seguro, una cierta fuerza que mira por el género humano, y que no lo hubiera engendrado o alimentado para que, después de haber soportado todos los trabajos, cayera entonces en el mal sempiterno de la muerte. [*Tusc. 1, 118*]

[...] a deo denuntiatur ut videatur ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus emittique nos e custodia et levare vinculis arbitremur, ut aut in aeternam et plane mostram domum remigremus aut omni sensu molestiaque careamus: sin autem nihil denuntiabitur, eo tamen simus animo, ut horribilem illum diem aliis, nobis faustum putemus nihilque in malis ducamus quod sit vel a dis immortalibus vel a natura parente omnium constitutum. Non enim temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis quae generi consuleret humano nec id gigneret et aleret quod cum exanclavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum

Según la cuasi-teología ciceroniana Dios manda al ser humano a morir gustoso, y en especial fenecerá gustoso si su muerte la logra haciendo un hecho virtuoso a favor de su patria. “[...] cuando el tiempo y la necesidad lo postulan, debe combatirse a mano, y la muerte debe ser antepuesta a la servidumbre y la torpeza.” (*Off. 1, 81*).<sup>152</sup> Lo que dispusieron los dioses es que siempre los humanos se dirigiesen siempre a un bien, a la *virtus*, aún cuando esto implicase la muerte. La vida humana debe estar supeditada a la virtud.

El ser humano no fue creado al azar, “*nec fortuito sati et creati sumus*”, de acuerdo con Cicerón, sino que fue creado con una intencionalidad, un sentido, una razón. Esta razón o sentido de la vida humana no es otra más que la inclinación hacia un *telos*. Inclinación siempre latente en el ser humano, que hace que la Trans-Hito-Historia se encuentre repleta de ejemplos de desprecio a la muerte en pro de la patria o de los demás, y otros ejemplos análogos. Sin embargo, lo anterior no significará que la “Humanidad” y la “Trans-Hito-Historia” son idénticas; pues la primera vive dentro de la segunda y, a su vez, es causante de ella. En el arpinate una incipiente teología también sustenta su filosofía de la Trans-Hito-Historia: si Dios o los dioses recompensan a los humanos que se inclinan a su propia naturaleza (“el fundamento de todas las cosas *puede* atribuirse a la naturaleza” (*Fat. 6.*)),<sup>153</sup> que es la virtud, esto significa,

<sup>152</sup> “[...] *cum tempus necessitasque postulat, decertandum manu est et mors servituti turpitudinique anteponenda.*”

<sup>153</sup> Cursivas mías. “*ratio omnium rerum ad naturam [...] referatur.*”

estimo, que los dioses recompensan, dándoles un lugar en el *caelus*, a quienes cumplen con el *telos* de la Trans-Hito-Historia, a saber, la realización de hechos virtuosos.

Para finalizar este subapartado, resalto que para Cicerón cualquier narración-jistoría (oral o jistoriográfica) enseña y/o explica los hechos hito-históricos virtuosos y viciosos y, así, debe llevar a la virtud; las narración-jistorías, en tanto que basadas en la historia, son *magistra vitae* (*De or.* 2, 35). *Las narración-jistorías corroboran que el telos de la Trans-Hito-Historia es la virtud porque demuestran, o deben de mostrar, que la hito-historia está constantemente llena en su mayor parte de actos virtuosos* (aunque no de individuos perpetuamente virtuosos). Los actos virtuosos, en un determinado tiempo y lugar, muchas veces superan en cantidad a los actos viciosos, ya que el ser humano está inclinado naturalmente a la virtud, “*tantam esse necessitatem virtutis*” (*Rep.* 1, 1), no al vicio. Si lo anterior fuera falso, todos los Estados durarían muy poco; entrarían inmediatamente después de su surgimiento en una decadencia. Pero la hito-historia le ha mostrado a Cicerón que muchos Estados, como Roma, perduran mucho tiempo, porque la cantidad de los hechos virtuosos de sus integrantes superan a la de los hechos viciosos. Así, una narración-jistoría, oral y/o jistoriográfica, por enseñarnos los hechos hito-históricos virtuosos y viciosos, e impulsarnos con ardor a la *virtus*, es, para la Humanidad, *maestra de la vida*.

## **2.4 La “conservación del Estado” como objetivo principal del *telos* de la Trans-Hito-Historia; los casos de la defensa templada de la patria de L. Junio Bruto, de T. Manlio Torcuato, de Claudio Marcelo, *et al.***

El Estado, según Escipión/Cicerón en *De re publica*, debe de tener un jefe o autoridad, *consilium*, para que pueda perdurar (*Rep.* 1, 41).<sup>154</sup> Con esta afirmación, y otras similares, se entiende que el Estado tiene como finalidad el perpetuarse a sí mismo. La razón de lo anterior radica también en que, según un argumento teologizante, dios asevera que el Estado es *lo más aceptable* para la manera de vivir del ser humano (*Rep.* 6, 13) y, por esto, el humano debe siempre de hacer que el/su Estado sea lo más longevo posible.

---

<sup>154</sup> “*Sic, quoniam plura beneficia continet patria et est antiquior parens quam is, qui creavit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia.*”

Si la forma más elevada de practicar la virtud se da en el arte de gobernar un Estado, *civitatis gubernatio* (*Rep.* 1, 2), que incluye realizar lo posible por conservarlo, entonces, la forma más elevada de práctica de la virtud implica cumplir con la meta política de cualquier Estado, es decir, su autoperpetuación y, más importante, implica que la forma más acabada del *telos* de la Trans-Hito-Historia *tiene* como objetivo (y muchas veces como resultado) la conservación-perpetuación del Estado. Este objetivo, en específico en su aplicación para la conservación del Estado romano, ha sido identificado como una meta política recurrente en el arpinate por varios investigadores, como Xavier Marquez, quien llamó a tal meta “el problema de la estabilidad” de Cicerón, y la describió como el buscar la preservación de comunidades (políticas) capaces de promover categóricamente el bien común y de evitar caer en la tiranía (lo que identifiqué como el evitar la aparición de *commutationes* frecuentes en el Estado) así como de evitar su conquista por parte de otros Estados o pueblos<sup>155</sup> (lo que identifiqué como el evitar la destrucción del Estado). En tanto que el Estado es perecedero, sus integrantes deben siempre velar por su conservación, independientemente si aquella cualidad de perecedero es inevitable. Y, apunto, ese “deber de velar por su conservación” nace éticamente de la circunstancia de que lo que con más frecuencia hace que un Estado muera es el abandono de la virtud por parte de sus habitantes, la caída en el vicio.

Entre más longevo sea un Estado más se demuestra la virtud (y en específico la política) de sus habitantes,<sup>156</sup> y más se demuestra el alejamiento de los habitantes con respecto a cualesquiera vicios (pero especialmente del deseo, *cupiditas*, y de la ambición, *avaritia*): “Y de esta suerte, el oráculo que reveló Apolo Pitio, que Esparta habría de perecer por ninguna otra cosa sino la avaricia, parece haberlo predicho no sólo para los lacedemonios, *pero también para todos los pueblos*” (*Off.* 2, 77).<sup>157</sup> Si el ser humano tiene que hacer lo posible por conservar a su propio Estado, siendo que lo que más daña a éste es la ambición o la avaricia de sus

---

<sup>155</sup> Marquez, X., “Cicero and the Stability...”, óp. cit., p. 397.

<sup>156</sup> Al respecto refiere Macrobio: “Ahora bien, si la función y oficio de las virtudes es hacer feliz, y es sabido que existen también las virtudes políticas, las virtudes políticas, por tanto, hacen felices a los hombres”: *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* 1, 8, 12.

<sup>157</sup> Cursivas mías. “*Itaque, quod Apollo Pythius oraculum edidit, Spartam nulla re alia nisi avaritia esse perituram, id videtur non solum Lacedaemoniis, sed etiam omnibus opulentis populis praedixisse*”. Esta frase no debe de interpretarse como determinista (entendiendo por “determinismo” a “la tesis de que ha sido desde siempre necesario, o inevitable, que sucediera todo lo que de hecho sucede [...] [,] todos los sucesos [...], todos los estados de cosas”: Sorabji, R., *Necesidad, causa...*, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003, p. 10), pues aquí Cicerón sugiere que *la mayoría* de los pueblos (o incluso todos) *puede* desaparecer por el vicio de la avaricia, pero no acepta, en ningún otro lado, que su desaparición no se pueda postergar, ni que no pueda ser causada o por otros vicios o por desastres naturales o por el azar: *Off.* 2, 16-17.

integrantes, especialmente de sus gobernantes, ergo, los humanos deben de tomar las medidas indispensables para eliminar los vicios. Medidas como lo son el otorgar amplias y buenas leyes que regulen y castiguen con justicia a los ambiciosos, esto es, a los apasionados por las riquezas que cayeron en el crimen. Si no se regula la avaricia, hasta los mejores Estados caen (bajo el yugo de otras potencias), como (la Trans-Hito-Historia muestra) le sucedió a Esparta y al resto de las ciudades griegas.

Y a causa de este género de falta al derecho [de la propiedad –privada-], los lacedemonios expulsaron al éforo Lisandro, mataron al rey Agis [IV, (265-241 a.e.c.)],<sup>158</sup> lo cual nunca antes había acontecido entre ellos, y de ese tiempo de tan grande discordia, siguió que los tiranos sobresalieron y los optimates fueron exterminados y fuera disuelta la república preclarísimamente [sic] constituida, y en verdad no sólo cayó ella misma, pero también fue volteada la restante Grecia con los contagios de los males que, proyectados por los lacedemonios, manaron más latamente. [*Off.* 2, 80]

Ac propter hoc iniuriae genus Lacedaemonii Lysandrum ephorum expulerunt, Agim regem, quod nunquam antea apud eos acciderat, necaverunt, exque eo tempore tantae discordiae secutae sunt, ut et tyranni existerent et optimates exterminarentur et praeclarissime constituta res publica dilaberetur. Nec vero solum ipsa cecidit, sed etiam reliquam Graeciam evertit contagionibus malorum, quae a Lacedaemoniis profecta manarunt latius.

La Trans-Hito-Historia para Cicerón estuvo/está/estará repleta de hechos virtuosos-buenos hacia el Estado, como lo son aquellos en los que se muestra desprecio ante el dolor padecido en aras de realizar acciones a favor de la conservación de la patria. La circunstancia anterior verifica que la virtud es el *telos* de la misma Trans-Hito-Historia, pues el ser humano ha sido, es y seguirá realizando actos virtuosos. Un ejemplo que da el autor latino, sobre el sempiterno desprecio a la muerte para lograr objetivos más elevados o lograr el bien mayor o *virtus*, es el del ejército romano, del cual afirma que tanto sus integrantes jóvenes como veteranos, a lo largo de toda su hito-historia, despreciaron constantemente al dolor. Tanto es así, que Cicerón hace venir el vocablo *exercitus* (ejército), de *exercitatio* que significa ejercitación del trabajo, que implica ejercitación en tolerar el dolor (*Tusc.* 2, 37-38). Siendo aquí que la máxima virtud ciceroniana, la *fortitudo* (*Tusc.* 2, 43), en este caso ante la posible obtención de dolor por parte de los integrantes del ejército romano, tiene como resultado el *beneficium* rotundo de la patria de esos soldados, es decir, el “beneficio-perduración” del Estado romano (hay que recordar que hasta los tiempos de Cicerón la gran mayoría de los integrantes

---

<sup>158</sup> Político ejecutado por, entre otras cosas, intentar reinstaurar leyes que reformaran la moral decaída de los espartanos.

del ejército romano eran propiamente romanos o latinos –ciudadanos también romanos–, por ende, al luchar en tal ejército los soldados y oficiales beneficiaban a su propio Estado –natal–; no es este el caso de los mercenarios extranjeros o de los bárbaros aceptados en un ejército y que eran de lealtad dudosa).

El desprecio virtuoso a la muerte, según Cicerón, es evidente y recurrente a lo largo de la Trans-Hito-Historia. El pensador asegura que para los seres humanos la muerte es una liberación natural y otorga tres casos reales de este conocimiento-actitud humano:

- 1m) La actitud-acción de Sócrates (470-399 a.e.c.) ante la muerte, pues “aunque podía fácilmente ser sacado de la cárcel, no quiso”, “habló de tal manera que no parecía que era arrastrado a la muerte, sino que ascendía al cielo” (*Tusc.* 1, 71)<sup>159</sup> y siempre estuvo alegre<sup>160</sup> ante su próxima ejecución.
- 2m) La actitud-acción de Marco Atilio Régulo (¿?-250 a.e.c.) durante la Primera Guerra Púnica (264-241 a.e.c.), quien prefirió la tortura y la muerte por sobre el engañar inmoralmemente al enemigo cartaginés y por sobre intentar convencer a los romanos a realizar acciones contra el interés de Roma.
- 3m) La actitud-acción de Catón de Útica (95-46 a.e.c.), quien, incluso, se afirma, gozó por “haber encontrado una razón de morir” (*Tusc.* 1, 74), por encontrar una razón virtuosa para suicidarse.

Así como la muerte de una persona puede ser un hecho virtuoso y puede significar un premio para el virtuoso, en cambio, la muerte de los Estados, siempre representará un castigo porque trans-hito-históricamente la desaparición de un Estado *siempre* trae desgracia y congoja.

<sup>159</sup> “*cum facile posset educi e custodia, noluit*” y “*locutus ita est, ut non ad mortem trudi, verum in caelum videretur ascendere.*” Hay que recordar que a Sócrates, en su condena, se le ofreció la opción de ser desterrado o morir ante lo cual, refiere M. Pilatowsky, “prefirió la cicuta que el destierro, no podía soportar la idea de verse como un vagabundo errante, lo consideraba peor que la muerte misma” porque si transigía al exilio perdería el saber, que se consideraba “enraizado” en la *polis* de Atenas; *Las voces desterradas*, México, UNAM/ Facultad de Estudios Superiores Acatlán/ Plaza y Valdés, 2014, p. 23. Para otra perspectiva sobre el asunto véase Juliana González y su artículo “Sócrates y la praxis...” (*Teoría*, año 1, n. 1, 1980) donde afirma, entre otras cuestiones, que Sócrates prefirió la muerte, aunque fuese una aniquilación, porque no “puede ser un mal para el hombre de bien. La vida éticamente vivida buscó y encontró en la sabiduría su propia plenitud, cifró en la humildad su propia verdad; la muerte no altera el cumplimiento de la entrega” (p. 62).

<sup>160</sup> Narración-historia sobre el carácter de Sócrates que contradice a otra otorgada por el propio Cicerón; en esta última dice que Jantipa, la esposa de Sócrates, nunca encontraba alegre a éste, “que siempre lo había visto de un mismo rostro cuando [...] salía de casa y cuando regresaba”, “*eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem*” (*Tusc.* 3, 31). Lo anterior evidencia que Cicerón no buscaba la completa coherencia histórica.

El Estado, en efecto, debe estar constituido en tal forma, que sea eterno. Y así, ninguna destrucción de la república [de ninguna que tenga una existencia concreta real e histórica] es natural como lo es la del hombre,<sup>161</sup> en el cual la muerte no sólo es necesaria, sino también muy a menudo deseable. En cambio, cuando un Estado es suprimido, destruido, extinguido, es, en cierto modo –para comparar lo pequeño con lo grande–, lo mismo que si todo este mundo perece y se derrumba... [Rep. 3, 34]

[...] debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit. itaque nullus interitus est rei publicae naturalis ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe. civitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur, simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et concidat...

Ya que la más elevada práctica de la virtud se manifiesta realizando actos en pro de la utilidad del Estado, entonces la más elevada práctica de la virtud es materializada por acciones que logren la estabilidad y la diuturnidad, *diuturnitas*, del Estado.<sup>162</sup> “Así, puesto que más beneficios contiene la patria y es una madre más antigua que aquel que nos procreó, sin duda se le debe mayor gratitud que a un padre” (Rep. Fragmenta libri 1, 2. (Nonius)). Y, para quien muestre mayor gratitud a su Estado-patria, realizando acciones para conservarlo, ayudarlo y/o acrecentarlo, hay una recompensa en el cielo, *caelus*, en forma de vida eterna de dicha (Rep. 6, 13). Recompensa que está disponible con más rapidez para las almas de aquellos muertos que en vida realizaron los “mejores” cuidados por conservar la patria (Rep. 6, 29). La moral o virtud basada en el respeto, ayuda y cuidado hacia la patria, y hacia los padres, es recompensada teológicamente:<sup>163</sup> para el “dios supremo [...] nada [...] es más aceptable que [...] [los] Estados” (Rep. 6, 13) y aquellos que actúan con justicia, *iustitia*, y piedad, *pietas*, para con la patria y los padres tuvieron una “vida [que] es el camino para el cielo [*caelus*] y para esta asamblea de los que ya vivieron y que, desatados del cuerpo, habitan aquel lugar que ves (y era éste un círculo que brillaba entre las flamas con una blancura muy resplandeciente), al que vosotros [...] le dais el nombre de Orbe Lácteo [Vía Láctea].” (Rep., 6, 16).<sup>164</sup>

Así, la Trans-Hito-Historia concebida por Cicerón tiene como *telos* derivado (de la práctica de la virtud) a la perpetuación de cada comunidad organizada o Estado en el mundo.

<sup>161</sup> La muerte de los seres humanos es tan natural que, en ciertas ocasiones, la permiten y hasta la exigen Dios o los Dioses. Éstos permiten pues, cuando hay “un motivo justo”, *causa iusta*, el suicidio (*Tusc. I*, 74). Se exige muchas veces si se da en aras del Estado (*Tusc. I*, 89).

<sup>162</sup> Aserción (re)afirmada en *Rab. Post.*, 33.

<sup>163</sup> Lo cual confirma lo que sugirió T. Mommsen sobre los latinos liderados por los romanos: “el [pueblo] itálico renunciaba resueltamente al libre arbitrio por amor a la libertad y aprendía a obedecer al padre para saber obedecer al Estado”, citado en: Martínez Lacy, R., *Historiadores e historiografía...*, óp. cit., p. 160.

<sup>164</sup> “*vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides (erat autem is splendidissimo candore inter flammis circus elucens) quem vos [...] orbem lacteum nuncupatis.*”

Ninguna muerte de ningún Estado es natural (*nullus est naturalis*), por ende, para el arpinate, fallar en cumplir con el “telos derivado” que posee la Trans-Hito-Historia, faltar pues a los deberes de la patria, es inexcusable y antinatural. (Esta falta a la política sólo estaría excusada en una persona de gran ingenio, *ingenium*, que se dedicase exclusivamente al conocimiento, *doctrina*, filosofía, o en una persona impedida por una salud muy débil; *Off.* 1, 71). La perpetuación de los Estados es por igual un *telos* trans-histórico, en tanto que trasciende a la historia, esto es, al pasado humano, pues busca un efecto en el presente y en el futuro humanos; su consecución es recompensada en el “más allá”, en un lugar meta-físico y/o trans-histórico, el *caelus* (*Rep.*, 6, 13) o Vía Láctea.

Véase que el fracaso de la perpetuación de un Estado (su desaparición), en cualquier punto de la historia, puede significar un atentado contra la Trans-Hito-Historia, en tanto que ese fracaso evidencia que una agrupación de humanos “por derecho” no pudo alcanzar en general la meta de la Trans-Hito-Historia, el sumo bien, la *virtus*. Es por esto por lo que Cicerón anhela la inmortalidad (literal) de su república, pues no lograrla sería una ausencia de sabiduría, prudencia o virtud, tanto en los dirigentes como en los dirigidos en su Estado, una falta a las costumbres, *mores*, y a las instituciones, *institutiones*, las cuales, según *Rep.* 3, 41, son el sustento de la inmortalidad o perpetuación del Estado. Se asegura, en *De divinatione* 2, 148, que “lo propio del sabio [*sapientis est*] es mirar por las tradiciones de los mayores [...]; la belleza del mundo y el orden de los fenómenos celestes [*rerum caelestium*] obliga a reconocer que existe una naturaleza eminente y eterna, y que el género humano ha de levantar su vista y admirarla”,<sup>165</sup> ergo, es por emulación y/o imitación de la eternidad del cosmos supralunar que el ser humano debe de buscar perpetuar sus *mores* y sus estados, por más que éstos nunca lleguen a ser eternos.

Sin embargo, incluso la guerra, medio *par excellence* para la protección del Estado, jamás se debe de hacer sin virtud, y, dependiendo del enemigo, se debe de librar con mayor o menor violencia (*Off.* 1, 38). Para ejemplificar el comportamiento correcto militar, se cita el caso de un desertor del rey Pirro de Epiro (318-272 a.e.c.), a la sazón enemigo de Roma, el desertor prometió a los senadores romanos que envenenaría a este monarca para entregárselos, promesa ante la cual los senadores y el general Fabricio reaccionaron virtuosamente apresando

---

<sup>165</sup> “*Nam et maiorum institute tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritude mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri*”.

al desertor y entregándolo al mismo rey Pirro (*Off.* 1, 39-40).<sup>166</sup> Luego se afirma que quienes optaban por dedicarse a la política debían, en la misma o mayor medida que los filósofos, de usar la (virtud de la) *magnificentia*, y de repudiar todas las cosas humanas, *rerum humanarum*, es decir, repudiar las cosas mundanas, inútiles, innecesarias. Y que debían de comportarse con (las virtudes de la) tranquilidad de ánimo, *tranquillitas animi*, y seguridad, *securitas*, y debían de vivir con (las virtudes de la) gravedad, *gravitas*, y constancia, *constantia* (*Off.* 1, 72).

Para el arpinate, nunca es necesario recurrir a la pasión en la búsqueda de la conservación del Estado porque recurrir a la pasión sería caer en el vicio. No es necesario que una persona, por ejemplo, se encolerice para que defienda o guerree mejor por su patria; encolerizarse, además, implicaría perder la “tranquilidad del ánimo”, lo que no es apropiado para el que gobierna, lo que no es apropiado para “hacer la guerra con virtud”. Cicerón recurre a la hito-historia, en diferentes escritos suyos, para demostrar que no es indispensable que un individuo caiga en la ira para que pelee o guerree mejor (un punto que comparte con los estoicos). Veamos cinco de sus demostraciones, sancionadas en *De finibus*, en *De re publica* y en las *Tusculanae*, en orden cronológico:

- I. El fundador de la República, Lucio Junio Bruto (¿?-509 a.e.c.) no combatió en Arrunte llevado por el odio que le profesara al rey expulsado de Roma, Tarquinio el Soberbio, sino que combatió por su patria, y triunfó (*Fin.* 2, 66; *Rep.* 2, 46);
- II. Tito Manlio Torcuato en su combate contra un galo gigantesco, durante la invasión que sufrió Roma en el 361 a.e.c., no peleó iracundo, por lo que venció (y, dicho sea de paso, tampoco peleó porque deseara obtener un placer corpóreo - *Fin.* 1, 23- sino por deber);
- III. Marco Claudio Marcelo mató al rey de los galos (en 222 a.e.c.) sin haber estado airado (*Tusc.* 4, 59);

---

<sup>166</sup> Narración-historia sobre un suceso de la Guerra Pírrica, la cual repite el autor en *Off.* 3, 86.

- IV. Escipión Emiliano el Africano Menor (185-129 a.e.c.) “no estuvo inflamado por la iracundia cuando en el combate protegió con su escudo a M. Alieno Peligno y clavó en el pecho la espada al enemigo” (*Tusc.* 4, 50);<sup>167</sup>
- V. Cicerón mismo, durante su intervención protagonista para sofocar exitosamente la conjuración de Catilina (63 a.e.c.), escribe que él no actuó con ira, “No sé si nosotros mismos hicimos con fortaleza alguna cosa en la república; si algo hicimos, ciertamente no lo hicimos airados” (*Tusc.* 4, 52).<sup>168</sup>

Así, Cicerón dice comprobar, de forma hito-histórica, que “[...] no deben de ser oídos quienes piensen que deben airarse gravemente con el enemigo, y estimen que eso es del varón magnánimo y fuerte. Pues nada más laudable, nada más digno del magno y preclaro varón, que la aplacabilidad [sic] y la clemencia” (*Off.* 1, 88),<sup>169</sup> por ende, es completamente inútil, para obtener la victoria militar, la pasión llamada ira (como son inútiles las demás pasiones, sea la ambición material o algún otro deseo desmedido).

Lo dicho por el autor sobre la particular *perturbatio* que es la ira, es aplicable a las demás *perturbationes* viciosas; no es indispensable que los individuos tengan y/o ejerzan un excesivo y pasional temor, y/o un pasional dolor, y/o un pasional amor, etc., para que defiendan con mayor habilidad a su Estado. Si las personas defendieran a su Estado dominadas por una o más de las perturbaciones/pasiones, entonces no estarían cumpliendo con el *telos* de la trans-hito-historia de su Estado porque no estarían siendo virtuosas; serían diametralmente lo contrario. De acuerdo con Cicerón, la ira no es natural, como tampoco el resto de las pasiones, si lo fueran, no hubiera consecuencias como el remordimiento y/o el arrepentimiento ante las acciones realizadas durante el periodo de iracundia. Y el arpinate nos otorga otro hecho hito-histórico para probar su punto: el asesinato de Clito por parte de Alejandro Magno. Si la ira fuese natural, Alejandro no se hubiese arrepentido de haber asesinado a Clito durante un arranque de ira: su arrepentimiento incluso lo orilló a pensamientos suicidas (*Tusc.* 4, 79).

---

<sup>167</sup> “non illum iracundia tum inflammatum fuisse, cum in acie M. Allienum Pelignum scuto protexerit gladiumque hosti in pectus infixerit.”

<sup>168</sup> “Nescio ecquid ipsi nos fortiter in re publica fecerimus: si quid fecimus, certe irati non fecimus.”

<sup>169</sup> “Nec vero audiendi qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia.”

La razón de que el ser humano tiende a realizar obras que, primordialmente a través de la virtud, buscan la inmortalidad, radica en que el ser humano posee un alma inmortal (*Rep.* 6, 17). La inclinación a hacer obras diuturnas o imperecederas, que posee el alma inmortal, es clara a través de la Trans-Hito-Historia, para Cicerón. Aunque aquellos famosos en la Trans-Hito-Historia por sus obras virtuosas imperecederas, las cuales han sido o serán recompensadas en el “cielo”, como las de Temístocles, Epaminondas o el mismo Cicerón (en efecto, éste se considera a sí mismo explícitamente virtuoso y clío-simbólico y, por ende, candidato para ir al cielo),<sup>170</sup> tuvieron la opción o la libertad de no haber realizado sus famosas virtuosas acciones, hubo algo que movió fácilmente a sus mentes-razones-memorias-ánimos<sup>171</sup> para realizar lo que realizaron (*Tusc.* 1, 33). Ese algo es el “augurio de los siglos futuros”, *saeculorum augurium futurorum*, el cual proviene de la naturaleza inmortal del alma, pues fue colocado ahí por los dioses, y que “en los máximos ingenios y en los ánimos más altos, [...] surge de manera especial y aparece muy fácilmente.” (*Tusc.* 1, 33).<sup>172</sup>

Ese “augurio”, o “sentir d(el pasado y) el futuro”, es una forma o capacidad de la razón de todos los humanos, que en los individuos con “ánimos altos” es más visible y mejor. Y ese augurio es lo que precisamente separa de modo “máximo” a los humanos de las bestias. Y el uso de ese augurio separa a los civilizados de los bárbaros (*De or.* 2, 169). En fin, tal *augurium* empuja a los humanos a velar con tesón por el/su porvenir (a diferencia de los animales irracionales, que no velan por su porvenir con las mismas complejidad y profundidad que los humanos, pues sólo ven el pasado y el futuro de forma escasa, *paulus; Off.* 1, 11).

El *saeculorum augurium futurorum* de Cicerón es lo que hace que los humanos realicen hechos virtuosos trans-hito-históricos, meta-históricos. Esto porque aquel augurio o anhelo de un mejor o más brillante por-venir siempre ha impulsado a hacer los mismos tipos de hechos, los virtuosos (en pro del Estado primordialmente), a lo largo de todos los tiempos, a lo largo del pasado, del presente y del futuro del devenir humano; también ha impulsado a realizar hechos virtuosos que buscan trascender el momento o tiempo en que fueron realizados, es decir, que anhelan repercutir en un tiempo del que “no tendrá conocimiento” (*Tusc.* 1, 91)<sup>173</sup> el

---

<sup>170</sup> En el momento en el que escribió las *Tusculanae*, Cicerón ya se muestra orgulloso de lo que había hecho en sus 61 años de vida: estimaba de sí mismo que ya había sido célebre por su actividad en jurisprudencia, por sus estudios filosóficos, por haber salvado a la patria de la conspiración de Catilina, etc.

<sup>171</sup> Estas son algunas de las posibles traducciones de “mens” en este contexto, según considero. Aunque probablemente la más apropiada o congruente aquí sea “ánimos”.

<sup>172</sup> “in maximis ingenis altissimisque animis et existit maxime et apparet facillime.”

<sup>173</sup> “cuius sensum habiturus non sit”.

realizador. Y la repercusión *podrá* ser palpable porque los hechos empujados por el *augurium* tienen como fin el trascender al presente y al pasado en tanto que buscan la perpetuación o la *diuturnitas* de una cuestión específica, a saber, del Estado, o, también, buscan la perpetuación del arte, la cultura, el conocimiento, etc., y de la humanidad en general. El *saeclorum augurium futurorum* es lo que siempre impulsa al humano, en especial a unos cuantos de ánimos más altos (a los sabios), al fin o *telos* propio del humano, es decir, a la virtud y esto es debido porque por igual le hace sentir que la posteridad, *posteritas*, le pertenece, *pertinere* (*Tusc.* 1, 91). El “augurio de los siglos futuros”, predispuesto en los humanos por los dioses, es entonces lo que impulsa a la Humanidad a realizar hechos trascendentales (trans-hito-históricos) que constituyen el *telos* de la Trans-Hito-Historia.

Hay que subrayar además que el *saeclorum augurium futurorum* no sólo impulsa al humano a realizar la virtud en su forma de “utilidad para el Estado” sino también en utilidad para el arte, la historiografía/jistoriografía, la ciencia, la filosofía, etc., todas las cuales, bien practicadas, al final, también redundarían en el beneficio del Estado. En otros términos, aquel augurio de los siglos futuros no sólo se materializa en la buena habilidad de gobernar o *civilis gubernatio* y, por ende, en la conservación del Estado, sino también se materializa en obras artísticas, escritas, narrativas, filosóficas, etc., que otorgan renombre al Estado (una gloria que trascendería a la propia historia). Muchas personas que colocan sus energías fuera de lo político, como en el conocimiento de la vida en sí, *in rerum cognitione*, también se ocuparon de incrementar la utilidad y la comodidad de la humanidad mediante la enseñanza de su conocimiento a los políticos. Así afirma Cicerón que las incrementaron filósofos como Lisis o Platón, quienes instruyeron a Epaminondas y a Dión, respectivamente (*Off.* 1, 155). Entonces, la obra de poetas, historiadores y filósofos nace a causa del augurio del futuro (*Tusc.* 1, 34). Dicho sea de paso, para el pensador las obras culturales que trasciendan al presente de sus creadores no pueden ser elaboradas cuando éstos se encuentran llenos de pasiones o *perturbationes*, ni tampoco cuando son elaboradas con el propósito exclusivo de otorgar placer-deleite, *voluptas*. Homero, Arquíloco, Píndaro, Fidias, Policeto, Zeuxis, crearon obras artísticas no por satisfacer a lo corporal y lo pasional sino consultando la razón, se dice en *Fin.* 2, 115. Por esto es por lo que Cicerón establece que individuos clío-símbolos, en el campo cultural, no pudieron haber creado sus obras perturbados por, por ejemplo, la ira o la ambición. Ni Esopo, ni Accio, ni Demóstenes, ni Pitágoras, ni Demócrito, ni Platón, crearon sus obras estando iracundos (*Tusc.* 4, 55), como tampoco pudieron haberlas creado llenos de temor, de lujuria, de ambición, etc. Por el contrario, los estudios culturales, artísticos y científicos, producen deleites, *delectationes*, y son preferidos por la gente dedicada a la cultura, arte y/o

ciencia (como Demócrito, Pitágoras o Anaxágoras), a cualesquiera riquezas o reinos (*Tusc.* 5, 66).

Consecuente con su pensamiento sobre la conservación del Estado, Cicerón lamentó sobremanera los hechos políticos de la hito-historia romana contemporánea a él y los de una generación anterior a él. En específico, lamentó historiográficamente las guerras civiles entre *optimates* y *populares* que se desencadenaron en Roma después de la llamada Guerra Social del 91-88 a.e.c., pues aquellas “demostraban” que en la Urbe no se estaba realizando *en general* la práctica de la virtud. Debido a que él consideraba que la mejor, *maxime probandum*, forma de gobierno, para la conservación del Estado, era la mixta (*Rep.* 1, 45), liderada o por los *optimates*<sup>174</sup> o por un soberano de extracción *optimata* (*Rep.* 1, 54-57),<sup>175</sup> y debido a que tal tipo de gobierno era la que consideraba poseía Roma (desde el siglo VI a.e.c. aprox.), entonces su historiografía es muy crítica hacia los *populares* y hacia aquellos individuos que, según él, pretendían cambiar el régimen mixto e instaurar una democracia, la forma de gobierno “menos recomendable”, *minime probandum* (*Rep.* 1, 42).<sup>176</sup> Las guerras intestinas romanas fueron para él propiciadoras de inestabilidad y de un posible cambio constitucional o *commutatio* que podría llevar a la extinción del régimen mixto de Roma, el mejor posible, y traería la llegada de la (menos recomendable) democracia. Y donde el artífice de ese cambio parecía ser, en el siglo I a.e.c., Cayo Julio César.

En la llamada Primera Guerra Civil de Roma (88-82 a.e.c.) había sobresalido principalmente Sila (138-78 a.e.c.) como líder de los *optimates*, y Cayo Mario (157-86 a.e.c.) y Lucio Cornelio Cina (130-84 a.e.c.) como líderes de los *populares*. Con respecto a estos últimos, el autor de Arpino hace énfasis en que fueron regularmente viciosos. En *Tusc.* 5, 55, se afirma que Cina estaba lleno de vicio o estulticia, *estultitia*, porque nunca se satisfacía su

---

<sup>174</sup> Dice Cicerón/Escipión que cuando los *optimates* “velan por la república, los pueblos, libres de todo cuidado y proyecto, necesariamente son muy dichosos”: *Rep.* 1, 52.

<sup>175</sup> Este Estado de régimen mixto encabezado (mas no gobernado sólo) por aristócratas o por un monarca, se sigue tratando de una *república* donde, siguiendo a Mitja Sadek, tanto los magistrados, el elemento monárquico, como el Senado, el elemento aristocrático, y las asambleas populares, el elemento democrático, fueran igualmente sólidos, y donde se restringieran los tres elementos unos a otros (lo cual no significa que los tres poderes estuviesen en perfecto equilibrio); ya que un régimen de gobierno donde faltase alguno de los tres elementos es un régimen inestable: Sadek, M., “Mešana ustava...”, *Keria*, v. 2, n. 11, 2009, p. 36.

<sup>176</sup> No hay que olvidar que, en Roma, desde sus orígenes y hasta el siglo IV a.e.c. el pueblo o los plebeyos, tradicionalmente adolecían de poder y de posibilidad de participación política: “Antérieurement à 367 av. J.-C., les fonctions de *potestas* comme celles d’*auctoritas* étaient réservées, au moins selon la tradition annalistique”: Berthelet, Y., “Domination patricienne...”, *SCHEC*, n. 35-36, 2012 (cursivas mías).

vicio de ansia de poder (en contraste con la virtud que se satisface a sí misma y que no necesita nada más) y, por ende, fue mísero, *miserus*. Cina fue cuatro veces cónsul y no le fue suficiente, en *Tusc.* 5, 55, también se se enfatiza que abusó de su poder: “mandó cortar la cabeza de su colega el cónsul Cn. Octavio, de P. Craso, L. César, hombres nobilísimos (cuya virtud había sido conocida en casa y en la milicia), de M. Antonio [¿?-87 a.e.c.], el más elocuente de todos los que yo escuché, de C. César, en quien me parece que hubo un espécimen de humanidad”.<sup>177</sup> Al general Mario<sup>178</sup> le reconoce Cicerón que pudo haber sido feliz-dichoso, *beatus*, cuando obtuvo, junto con el cónsul Catulo, la victoria sobre los cimbro (en tanto que fue un servicio a la utilidad o conservación de la patria), pero le reprocha (el no haberse conformado, el no haber sido feliz y) el haber ordenado matar a Catulo cuando venció en la guerra civil, *bella civilia*,<sup>179</sup> pese a los ruegos de los familiares de su anterior colega (*Tusc.* 5, 56). En las mismas *Tusc.*, inmediatamente después de hablar de los *populares* Cina y Mario, se aborda la vida del famoso tirano de Siracusa, Dionisio II (397-343 a.e.c.), como si se comparara y pusiera en el mismo nivel a Cina y a Mario con este último, uno de los más aviesos de entre todos los gobernantes que se pudiesen recordar en la Antigüedad. Dionisio fue alguien que, según relata el propio Cicerón, vivía de continuo en el más completo de los miedos y quien no confiaba ni de quienes le amaban, ni de sus hijas (*Tusc.* 5, 57-63), y de quien, confiesa el arpinate, “más negro, más mísero, más detestable [...], nada imaginar puedo” (*Tusc.* 5, 64).<sup>180</sup>

Con Sila, el líder máximo de los *optimates*, Cicerón fue más indulgente al referir sus crímenes y vicios: en *De finibus* 3, 75, en boca de Catón de Útica, sólo se afirma que tres “pestilentes” vicios lo dominaron, a saber, la lujuria, la avaricia y la crueldad (esto sin especificar aquí más). Pero es sabido que otras fuentes de la Antigüedad, no muy alejadas epocalmente a Cicerón, fueron más severas en sus críticas al líder *optimatus*, por ejemplo,

<sup>177</sup> “*collegae sui, consulis Cn. Octavii, praecidi caput iussit, P. Crassi, L. Caesaris, nobilissimorum hominum, quorum virtus fuerat domi militiaeque cónnita, M. Antonii, omnium eloquentissimi, quos ego audierim, C. Caesaris, in quo Mihi videtur specimen fuisse humanitatis*”.

<sup>178</sup> Considérese que Mario “was a novus homo Italian without sufficient ancestry or connections to dream of anything more than a respectable career in local government. But Marius wanted more than that. So upon completing his education he took the only path to political prominence available to a relative outsider: service in the legions.”: Duncan, M., *The Storm Before...*, Nueva York, Public Affairs, 2018, p. 81.

<sup>179</sup> Cicerón es el autor más antiguo que se conoce utilizó el término “guerra civil”, *bella civilia*, empleó el concepto para distinguir a la contienda bélica que se daba entre romanos del conflicto interno entre los Estados griegos, que se llamaba *stasis*, muy distintos en su desarrollo: Armitage, D., *Civil Wars*, Nueva York, Knopf, 2017, pp. 64-68; Heredia Chimeno, C., “The Social War...”, *DRA*, n. 7, 2017, p. 22. Cicerón precisamente pregona una y otra vez el tratar de resolver cualquier disensión al interior de un Estado para evitar cualquier *bella civilia* y, con ello, proteger y conservar al Estado.

<sup>180</sup> “*taetrius, miserius, detestabilis excogitare nihil possum*”.

Salustio (*Conjuración de Catilina*, 9, 5-6) nos refiere que Sila, para ganarse a los miembros de su ejército, trató a esta institución “contra las normas ancestrales[,] condescendentemente y con demasiadas consideraciones”, pues lo habituó “por primera vez” “al burdel, a beber, a admirar estatuas, cuadros de pintura y vasos cincelados, a robarlos a particulares y a la propiedad del Estado”.<sup>181</sup> Sila expolió sacrílegamente los templos y tesoros de Olimpia, Epidauro y Delfos, para financiar el asedio a Atenas, la cual, una vez en sus manos, saqueó y masacró a sus habitantes;<sup>182</sup> aprobó una lista de proscritos condenando a muerte, simultáneamente, a 40 senadores y a 2,600 comerciantes, la mayoría gente que apoyó al régimen de los *populares*, pero también a neutrales y a patricios conservadores;<sup>183</sup> suspendió la distribución de trigo gratuita que realizaba el Estado, para así detener la inmigración (de latinos pobres a Roma); en sus últimos años, dio la espalda a la actividad de la *res publica* (una actitud que Cicerón despreciaba en general, según se desprende de su filosofía y comentarios explícitos), dedicándose a la molición, el arte, la comida, la bebida.<sup>184</sup> Sobre este político, el arpinate “sólo” comenta lo siguiente: “[...] en aquél, a una causa honesta siguió una no honesta victoria; pues osó, depuesta el asta,<sup>185</sup> decir, cuando en el foro vendía los bienes de los buenos varones y de los opulentos y ciertamente los de los ciudadanos,<sup>186</sup> que él vendía *sus despojos*<sup>187</sup> [de guerra, *praedam*]” (*Off.* 2, 27).<sup>188</sup>

Mi punto, al citar distintas impresiones sobre las acciones de Cinna, Mario y Sila, es que en la historiografía ciceroniana<sup>189</sup> sobre la lucha entre *optimates* y *populares* (principalmente los textos *De finibus* y *De officiis*), los vicios del bando aristocrático, ya sea el grupo aristocrático de la época de la Primera Guerra Civil de Roma (88-81 a.e.c.), de la Guerra Sertoriana (82-72 a.e.c.) o de la Segunda Guerra Civil (49-45 a.e.c.), *no son los principales*

<sup>181</sup> “*contra morem maiorum luxuriose nimisque liberaliter habuerat*”, “*ibi primum insuevit exervitus populi Romani amare potare, signa tabulas pictas vasa caelata mirari, ea privatim et publice rapere*”.

<sup>182</sup> Durant, W., *Caesar and Christ*, Nueva York, Simon and Schuster, 1944, p. 124.

<sup>183</sup> Ídem, pp. 125-126.

<sup>184</sup> Ídem, pp. 126-127.

<sup>185</sup> Los romanos tenían costumbre de deponer o levantar una lanza como signo de una subasta, costumbre iniciada por la venta de los despojos de guerra.

<sup>186</sup> Que por medio de sus mencionadas listas de proscritos mandó a asesinar.

<sup>187</sup> Modificación mía de la traducción de Julio Pimentel de “su presa” por “sus despojos”.

<sup>188</sup> “[...] *in illo secuta est honestam causam non honesta victoria. Est enim ausus dicere hasta posita, cum bona in foro venderet et bonorum virorum et locupletium et certe civium, praedam sua vendere.*”

<sup>189</sup> En un ejemplo paradigmático de discurso historiográfico realizado por un líder político que promete, siguiendo los conceptos de Fred Weinstein, el fin de la heterogeneidad y del caos, y/o la llegada de un mejor futuro para todo el mundo, si su facción o partido resultase triunfador (en este caso, si resultase triunfador el bando *optimates* en la Segunda Guerra Civil de Roma). Véase, en referencia al análisis de este tipo de discursos: Weinstein, F., *History and Theory...*, Chicago, UCHP, 1990, p. 56.

*causantes de los daños contra la conservación del Estado.* Los vicios de los *populares* son, se describe, mayores, y son los principales causantes de la degeneración de los romanos y, con ello, de las fallas que en el periodo de vida de Cicerón se estaba teniendo para lograr el objetivo derivado principal del *telos* de la Trans-Hito-Historia, a saber, la perpetuación del Estado, del Estado romano en este caso. En resumen, los *populares* eran los principales causantes del incumplimiento del “más elevado” objetivo derivado y directo de la virtud, la conservación del Estado.

Además, postulo, *en la historiografía ciceroniana sobre Roma hay una fuerte oposición entre la época de una “república virtuosa” y de gobierno mixto, que iría desde el siglo VI a.e.c. y hasta el 150 a.e.c., y la época de una “república viciosa” que vería los últimos años del régimen mixto y que iría del 150 a.e.c. en adelante.* Sobre la “república virtuosa” (s. VI-II a.e.c.), Cicerón, en *De officiis*, nos entrega múltiples ejemplos de la más elevada práctica de la virtud, el arte de gobernar, y, con ello, de hechos que secundaron a la conservación y a la diuturnidad del Estado romano (en contraste con la “república viciosa” donde encuentra más individuos viciosos como Mario o Cina). Entre las personas que son elogiadas por haber realizado continuamente la suprema práctica de la virtud, se tienen, en aproximado orden cronológico, los siguientes cuatro:

Persona.	Virtud.
Ir) Escipión el Africano Mayor (236-183 a.e.c.).	<i>Civilis prudentia.</i> ( <i>Off.</i> 2, 76).
IIr) Escipión el Africano Menor (185-129 a.e.c.).	Abstinencia, <i>abstinentia</i> (y alabado por ello por el filósofo estoico Panecio).
IIIr) Cónsul Lucio Mummio (aprox. ¿200-130 a.e.c.?).	Modestia, frugalidad, beneficiencia. Prefirió adornar y dar todo a Roma antes que ornar su casa.
IVr) General Lucio Emilio Paulo (229-160 a.e.c.).	Honestidad, modestia. Capturando el abundante tesoro de los macedonios, nunca cayó en la <i>avaritia</i> , el vicio más despreciable “principalmente en los príncipes que gobiernan la república” ( <i>Off.</i> 2, 76-77). <sup>190</sup>

(Tabla 5).

<sup>190</sup> “*prasertim in principibus et rem publicam gubernantibus*”.

Los cuatro políticos enumerados, en contraposición de un Mario, de un Cato o de un Julio César, son ejemplos, en la historiografía y en la filosofía moral ciceroniana, de individuos que realizaron actos virtuosos: lograron varias veces el *telos* de la Trans-Hito-Historia y, con ello, dieron fuerza y prolongaron la vida de su Estado. Ellos, de acuerdo con el arpinate, secundaron con sus hechos a la república de régimen mixto y moderado y, en consecuencia, los emplea para sustentar su visión del mundo. Los cuatro personajes, en su historiografía y a diferencia de los personajes *populares*, son muy loados y bien-recordados.

## 2.5 Tipos de hechos del pasado humano.

Cicerón/Escipión en *De re publica* considera que los Estados del mundo se gobiernan con cuatro formas distintas de gobierno: la monarquía o *regnum*, la aristocracia u *optimatum arbitrium*, la democracia o *popularis arbitrium* (*Rep.* 1, 42) y la constitución mixta o *permixtus* (*Rep.* 1, 45). Las cuatro formas de gobierno se suceden, sin ningún orden específico, una a otra a lo largo de la historia de un Estado, esto es, se suceden en ciclos, *orbes*, que son, según su argumentación, sucesos *naturales* (*Rep.* 2, 45).

Antes de continuar cabe aclarar que, pese a que hablo de ciclos temporales en Cicerón, así como hablaré de ciclos en el pensamiento de Séneca, ello no significa que tales autores tengan una visión de la historia *exclusivamente* cíclica pues, de acuerdo con el contexto, podrán tener alternadamente una visión cíclica o una lineal o una que es una combinación de ambas. Cabe aquí aceptar que, como reflexiona Koselleck, que la visión cíclica de cualquier cultura también posee cualidades teleológicas y la lineal (de cualquier cultura) puede poseer cualidades de recurrencia.<sup>191</sup> Acoto entonces que la visión lineal de la antigua Roma no fue tan generalizada en el campo práctico, como sí lo fue, por ejemplo, en el vecino Imperio Seleúcida: la visión lineal de Roma que implicase la planeación hacia/de un futuro, como la que domina

---

<sup>191</sup> Bien arguye Koselleck que “[...] historical sequence contains linear as well as recurrent elements. After all, every so-called cycle must also be conceived of teleologically, for the end of its movement is from the outset its predetermined goal: cyclical movement is a line directed at himself”: “Sediments of Time”, en *Sediments of Time*, Stanford, Stanford University Press, 2018, parte 1.

en la actualidad, prevalecía sólo en el ámbito intelectual y, principalmente, en el ámbito de la producción historiográfica-jistoriográfica.<sup>192</sup> Cabe decir que en ocasiones

En concreto, a partir de una inferencia de las descripciones de Cicerón sobre la Trans-Hito-Historia, considero que para él una *orbis* constitucional es un “ciclo completo” de cambios, de *commutationes*, de forma de gobierno que sufre un Estado a lo largo de su historia. Estas *commutationes* ciceronianas pueden tener carácter violento o incruento, pero siempre son originadas por el incremento de la inmoralidad de los ciudadanos del Estado. No obstante, la realización de una *commutatio* puede ser llevada a cabo por individuos al interior del Estado, por individuos al exterior del Estado o por ambos simultáneamente. El *orbis* constitucional en un ciclo que inicia con un determinado tipo de gobierno y es finalizado con ese mismo tipo de gobierno. Un *orbis* no tiene que incluir las cuatro formas de gobierno, ni tiene que poseer un orden específico, ni tiene que comenzar con un tipo específico de gobierno.<sup>193</sup> Para Cicerón la Trans-Hito-Historia evidencia a la vez que a) distintos Estados han pasado por distintas (en cuanto a orden) secuencias de las cuatro formas de gobierno, que b) han existido Estados, ahora desaparecidos, cuyos ciclos constitucionales adolecieron de una o dos de las formas de gobierno (por ejemplo, pudo haber un Estado cuya primera forma de gobierno fue la democracia, la segunda la monarquía, luego regresó a la democracia y después fue destruido, nunca experimentando los regímenes aristocrático y mixto; su “ciclo” sólo fue de democracia-monarquía-democracia) y que c) algunos estados no tuvieron “ciclos” constitucionales. En el latino, la Trans-Hito-Historia muestra entonces que los Estados no comienzan su devenir u *orbis* con un específico tipo de gobierno y que hubo algunos Estados que no sufrieron *commutatio* alguna en tanto que pudieron haber pasado de su fundación a su destrucción con un solo régimen de gobierno, por ende, no experimentaron una *orbis* sino que en toda su existencia sólo tuvieron una sola de las cuatro formas de gobierno, esto es, no llegaron a tener un cambio de forma de régimen.

Al considerar Cicerón como “naturales”, aunque no necesarios, a los *orbes* entonces las *commutationes* de las formas de gobierno son naturales igualmente, aunque no necesarias. Implico con lo dicho que las *commutationes* (como los distintos *orbes*) *van a ser repetidas*

---

<sup>192</sup> Brent, S., “Did the Romans...”, *JRS*, n. 109, 2019, pp. 1-17.

<sup>193</sup> Puede haber ciclos constitucionales tan variados como: monarquía-aristocracia-monarquía; aristocracia-democracia-monarquía-democracia-monarquía-aristocracia; democracia-monarquía-mixto-aristocracia-monarquía-aristocracia-mixto-democracia; mixto-aristocracia-democracia-aristocracia-mixto; y un gran etcétera, el meollo es que todos los ciclos, consideramos, sin importar su extensión, comienzan con un particular régimen y terminan cuando vuelve a aparecer e instaurarse este mismo régimen con el que se comenzó.

*siempre en el devenir del mundo, ya sea en un Estado o en otro.* Las *commutationes* han siempre existido en el pasado humano, como existen en el presente y como continuarán existiendo indefectiblemente en el futuro, pues son parte infalible de la estructura de la Trans-Hito-Historia política mundial. Propongo entonces que las *commutationes* ciceronianas son hechos *trans-hito-históricos por ser repetibles más allá del pasado, en el presente y en el futuro, y por obedecer a una lógica o sentido que trasciende a la historia política particular de cada Estado.* El que algunos Estados no hayan sufrido *commutationes* en toda su existencia (pasando de su fundación a su destrucción con una sola forma de gobierno) no significa que las *commutationes* no puedan ser consideradas trans-hito-históricas, pues *su cualidad transhito-histórica radica en que forman parte, intrínseca y naturalmente, de la Trans-Hito-Historia estatal universal, no de la Trans-Hito-Historia de un solo Estado.* Estableceré también otros dos tipos de hechos trans-hito-históricos en Cicerón, los cuales obedecen a la dinámica descrita en el enunciado anterior. Estos dos tipos de hechos son los hechos de fundación y de destrucción de los Estados; ambos tipos también se repiten más allá del pasado pues son hechos que intrínseca e infaliblemente reaparecerán en el presente y en el futuro, según la lógica meta-física de la Trans-Hito-Historia política.

Cabe aclarar, que lo que concibo en general como hechos trans-históricos (o trans-hito-históricos o trans-omni-históricos) no son simplemente hechos que el ser humano *siempre repita* a través de la historia, como podrían ser sus “hechos de la naturaleza” o sus “hechos biológicos” (por ejemplo, los hechos siempre repetibles de la alimentación humana o de la respiración o de la recolección –cada ciclo solar– de sus alimentos vegetales). Los hechos “trans-históricos” serán *hechos con implicaciones éticas* que son argumentados como siempre repetibles en el devenir humano.

Luego, según mi interpretación, existen dieciséis tipos de hechos que son trans-hito-históricos para Cicerón, es decir, dieciséis tipos de hechos de índole ética que él argumentó como siempre repetibles en el devenir humano. (Tales hechos conforman la tercera (3C) de las tres características eje, que he propuesto, al principio de 2.2, sobre la visión del arpinate en torno a la historia). Veamos en qué consiste cada uno de los dieciséis tipos de hechos trans-hito-históricos ciceronianos:

- 1ht) La fundación de un Estado.
- 2ht) La *commutatio* de monarquía a aristocracia.
- 3ht) La *commutatio* de monarquía a democracia.
- 4ht) La *commutatio* de monarquía a régimen mixto.

- 5ht) La *commutatio* de aristocracia a monarquía.
- 6ht) La *commutatio* de aristocracia a democracia.
- 7ht) La *commutatio* de aristocracia a régimen mixto.
- 8ht) La *commutatio* de democracia a monarquía.
- 9ht) La *commutatio* de democracia a aristocracia.
- 10ht) La *commutatio* de democracia a régimen mixto.
- 11ht) La *commutatio* de régimen mixto a monarquía.
- 12ht) La *commutatio* de régimen mixto a aristocracia.
- 13ht) La *commutatio* de régimen mixto a democracia.
- 14ht) La destrucción (definitiva) de un Estado.
- 15ht) El acto virtuoso.
- 16ht) El acto vicioso.

Los hechos trans-hito-históricos ciceronianos (3C) no están encadenados ni son una serie causal que conforma a la Trans-Hito-Historia sino que son, en cambio, una constante en la naturaleza ética humana y en su devenir. Los hechos trans-hito-históricos ciceronianos poseen intrínseca y metafísicamente una cualidad moral o inmoral, además de una implicación política trascendentalista. El distinguir estas cualidades de los hechos enlistados es una acción que también me permite hablar de una auténtica “filosofía de la Trans-Hito-Historia” (moral) ciceroniana.

Los hechos con indudable cualidad moral son los del tipo 15ht, los virtuosos, y los de cualidad inmoral son los 16ht, los viciosos. Los tipos de hecho (político) 1ht, también tienen cualidad moral porque son benéficos por definición. Los tipos de hecho (político) 2ht, 3ht, 5ht, 6ht, 8ht, 9ht, 11ht, 12ht, 13ht y 14ht, tienen cualidad inmoral porque son perjudiciales al humano y son por lo general *resultado* de la realización de hechos viciosos. Los hechos (políticos) de tipo 14ht son trans-hito-históricos en tanto que el autor considera que no hay Estados eternos; todos los Estados desaparecerán algún día. Los hechos (políticos) 1ht y 14ht, como los otros catorce, son indefectiblemente recurrentes tanto en el pasado, como en el presente y el futuro pero lo son aún más porque ellos ocurrirán en cualesquiera tipos de Estados, porque todo Estado tenderá siempre a 14ht y, para existir, tendrá que haber pasado por 1ht. Además, el hecho (político) de tipo 14ht aparecerá en cualquier Estado independientemente a los distintos tipos de ciclos constitucionales (y *commutationes*) que puedan constituir su hito-historia política.

Los dieciséis tipos de hechos transhitohistóricos políticos pertenecen al continuo metafísico del devenir y a la forma en que está ontológicamente diseñada la Trans-Hito-Historia del mundo ciceroniano. Aquellos individuos que dieron su vida virtuosamente por un Estado, ya sea fundándolo o tratando de evitarle una *commutatio* o evitar su desaparición, irán, cuando mueran, a un lugar por igual trans-hito-histórico, al *caelus* y, quizá, lleguen a ser clío-símbolos de virtud y de patriotismo.

### 2.5.1 Los hechos trans-hito-históricos.

Considero que para Cicerón es a través de la hito-historia que se ha corroborado que las tres formas de gobierno “primarias”, el *regnum*, el *optimatum arbitrium* y el *popularis arbitrium*, tienen en presta latencia sus propios excesos: en el buen rey Ciro de Persia (¿600?-530 a.e.c.)<sup>194</sup> estaba pronto para aparecer un crudelísimo Falaris de Agrigento (¿?-554 a.e.c.);<sup>195</sup> en el *optimatum arbitrium* de los eficientes marseleses estaban prontas “la conspiración y la facción” de los Treinta Tiranos de Atenas;<sup>196</sup> y en el *popularis arbitrium* de los atenienses estaba latente el “furor y desenfreno de la multitud” (*Rep.* 1, 44). Pues, es natural y trans-hito-histórico en el autor que la versión óptima de un régimen específico caiga en su versión negativa y que, tras esto, este tipo de régimen sea (rápidamente) suplantado a causa de sus excesos por otro tipo, esto es, que haya una *commutatio*.

Antes de continuar, es indispensable revisar brevemente las raíces de las ideas del arpinate sobre *orbis* y *commutatio*. Al desarrollar su postura sobre el cambio constitucional el autor está siguiendo una amplia tradición intelectual y política griega que se ocupó sobre aquellos temas; como apunta Peter Liddel, los griegos, con distintas posturas y abordajes, se pre-ocuparon con mucha frecuencia de tratar de evitar la *metabole politeion* o cambio constitucional en un Estado<sup>197</sup> debido a sus argumentados efectos negativos en la política y la sociedad (veamos que el autor con frecuencia sugiere que se deben de evitar las *commutationes*). En *De divinatione* 2, 6, Cicerón afirma que “había aprendido de Platón<sup>198</sup> y de la filosofía: que ciertas transformaciones son naturales en los Estados, de modo que unas veces los gobiernan

---

<sup>194</sup> Gobernó entre el 599 y el 530 a.e.c.

<sup>195</sup> Gobernó hacia el 560 a.e.c.

<sup>196</sup> Gobernaron en el 404 a.e.c.

<sup>197</sup> “*Metabole Politeion...*”, en *Historiae Mundi*, Londres, Duckworth, 2010, p. 17.

<sup>198</sup> *Resp.* 545bc. El primer desarrollo amplio de la teoría del régimen mixto se encuentra en Platón, en el libro III de las *Leyes*, de acuerdo con Xavier Marquez (“Cicero and the Stability...”, óp. cit., p. 400).

sus notables, otras veces el pueblo y, alguna vez, individuos aislados”.<sup>199</sup> En los influyentes escritos platónicos encontramos una particular teoría de las formas de gobierno, una donde los regímenes se van sucediendo del mejor al peor en el siguiente orden: 1) timocracia, 2) oligarquía, 3) democracia y 4) tiranía (existiendo también regímenes intermedios que son las monarquías). En Platón, mientras el ser humano siga siendo humano, los Estados en los que éste se autoorganiza sufrirán de cambios de régimen, cambios que se sucederán en un orden específico que conforman un ciclo que considero también es trans-histórico en tanto que está conformado por una “cadena de hechos unidos racionalmente”, con una unidad ontológica, que se repiten en una secuencia racionalizada concreta e idéntica en el pasado, en el presente y en el futuro.

[...] aquel [gobierno timocrático] que es elogiado por muchos, el de Creta y de Lacedemonia, después el segundo [tipo de gobierno] en recibir elogios, la llamada oligarquía, régimen [πολιτεία] cargado de abundantes males; en divergencia con éste le sigue la democracia, y la ‘noble’ tiranía, que sobrepasa a todos éstos, y que es la cuarta y última enfermedad del Estado [πόλεως νόσημα]. ¿O hallas alguna otra forma de organización política [ιδέαν πολιτείας] que esté situada en una especie distinta? Pues las monarquías hereditarias y las que se venden al mejor postor [...] son sin duda intermedias entre aquéllas [*Resp.* 8, 544c-d]

[...] ἢ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ, αὕτη; καὶ δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ’ ὀλιγαρχία, συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία: ἢ τε ταύτη διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων διαφέρουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα. ἢ τινα ἄλλην ἔχεις ιδέαν πολιτείας, ἣτις καὶ ἐν εἴδει διαφανεῖ [544δ] τινὲς κεῖται; δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὠνηταὶ βασιλεῖαι καὶ τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν,

Otro antecedente politológico de Cicerón, aparte de Platón, es la conocida teoría de las formas de gobierno de Aristóteles. Éste reconoce seis formas de gobierno principales, tres formas óptimas y tres negativas. 1A) Realeza y su degeneración, la 2A) tiranía; 3A) aristocracia y su degeneración, la 4A) oligarquía; 5A) el gobierno constitucional y su degeneración, la 6A) democracia. Escribe el estagirita: “[...] los cambios [μεταβολαὶ] se producen de dos maneras: unas veces conciernen al régimen; lo hacen para implantar otro en lugar del establecido; por ejemplo, de la democracia se pasa a la oligarquía o de la oligarquía a la democracia, o de éstas a la república [gobierno constitucional] y la aristocracia o viceversa [...]” (*Pol.* 5, 1301b).<sup>200</sup> En la teoría aristotélica, como en la ciceroniana, no hay un orden específico para la secuencia

<sup>199</sup> “*Id enim ipsum a Platone philosophiaque didiceram, naturales esse quasdam conversiones rerum publicarum, ut eae tum a principibus tenerentur, tum a populis, aliquando a singulis*”.

<sup>200</sup> “διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίνονται διχῶς: ὅτε μὲν γὰρ πρὸς τὴν πολιτείαν, ὅπως ἐκ τῆς καθεστηκυίας ἄλλην μεταστήσωσιν, οἷον ἐκ δημοκρατίας ὀλιγαρχίαν ἢ δημοκρατίαν ἐξ ὀλιγαρχίας”.

en que se suceden los distintos tipos de gobierno; se puede pasar de cualquier régimen a cualquier otro. Lo dicho permite apreciar que Aristóteles (y en esto radica quizá su mayor paralelismo en teoría política constitucional con Cicerón) encuentra una múltiple variedad de *metabolaí politei*<sup>201</sup> donde ninguna de las cuales ocurre en algún orden particular, y muy similarmente el arpinate encuentra en la hito-historia múltiples formas de *commutationes*, ninguna de las cuales ocurre en un orden particular necesario y preestablecido. Lo último indica que tanto en la teoría política aristotélica como en la ciceroniana *los cambios de forma de gobierno están en efecto supeditados a una contingencia histórica*. Los cambios de régimen gubernamental o μεταβολαί aristotélicos son pues, en mi interpretación y pese a su contingencia, trans-históricos porque se repiten más allá de la historia (porque se repiten en el presente y se repetirán en el futuro). Las *metabolaí politei* muestran que la historia (política) tiene un sentido porque muestran que la historia está conformada ontológica e intrínsecamente por ellas mismas, esto es, los cambios de régimen gubernamental aristotélicos muestran que la historia política no es sino Trans-Hito-Historia política.

El historiador Polibio de Megalópolis, hasta donde sé, fue formalmente el creador (influido por Platón, por supuesto) de la teoría de la *anaciclosis*<sup>202</sup> como una que establece la existencia de un ciclo regular, idéntico e indefectible de cambios de formas de gobierno en todos los Estados. La *anaciclosis* refiere que los regímenes de un Estado se van modificando invariablemente en el siguiente orden: 1P) monarquía, 2P) realeza, 3P) tiranía, 4P) aristocracia, 5P) oligarquía, 6P) democracia y 7P) oclocracia. Platón, Aristóteles y Polibio influyeron en Cicerón para la construcción de su teoría sobre el devenir de las distintas formas de gobierno estatales. Pero el pensamiento ciceroniano se aproxima más al de Polibio en un punto: la postura política que estima al régimen político mixto como el mejor de todos.<sup>203</sup> Para Polibio, al igual

---

<sup>201</sup> Dice Lidell: “(a) Aristotle’s theories of constitutional change serve to emphasise both the universality of constitutional transformation but also the diversity of its details”: “*Metabole Politeion...*”, óp. cit., p. 23.

<sup>202</sup> Martínez Lacy, R., “La constitución política...”, *SHHA*, n. 23, 2005, p. 375. Y Andrew Lintott nos confirma que “Polybius returned to Plato in believing that each of the good simple constitutions naturally (*κατὰ φύσιν*) became corrupt in turn. His innovation here—or so it appears at the present day, since we have no evidence of a source for this idea—was to believe that the constitutions followed a cycle”: “The Theory of the Mixed Constitution”, en *Philosophia Togata II*, óp. cit., p. 74 (énfasis mío).

<sup>203</sup> Difiere Cicerón con Polibio en un punto contextual que atañe al imperialismo romano: Polibio estimaba que la Roma de su época (mediados del siglo II a.e.c.) no se encontraba en ninguna de las tres formas de gobierno dañinas y degeneradas, esto a causa precisamente de su gobierno mixto (Polibio, *Historias*, VI, 10, 14); Cicerón, en cambio, llegó a estimar que la Roma de su época (mediados del siglo I a.e.c.) se encontraba en una degeneración moral que podía llevar a un cambio de régimen, precisamente veía el posible fin del gobierno mixto. El primero entonces estimaba a Roma en su apogeo de fuerzas políticas y en forma para llevar a buen término su imperialismo, el segundo veía problemas políticos en Roma que hacían que se pudieran estancar su expansión y su dominio sobre otros pueblos y Estados.

que para el latino, el régimen mixto es el más benéfico al Estado debido a sus naturales contrapesos, los cuales proporcionan estabilidad. El régimen mixto era considerado por ambos como el tipo de gobierno menos tendiente a un vicio gracias a la vigilancia mutua entre los tres poderes simultáneamente gobernando.

Observemos cómo se suceden, para Polibio, las distintas formas de gobierno:

La primera [forma de gobierno] que se forma por un proceso espontáneo y natural es la monarquía, y de ella deriva, por una preparación y una enmienda, la realeza. Pero se deteriora y cae en un mal que le es congénito, me refiero a la tiranía, de cuya disolución nace la aristocracia. Cuando ésta, por su naturaleza, vira hacia la oligarquía, si las turbas se indignan por las injusticias de sus jefes, nace la democracia. A su vez, la soberbia y el desprecio de las leyes desembocan, con el tiempo, en la demagogia. Se puede constatar clarísimamente la verdad de mis afirmaciones, si nos paramos a pensar en los principios naturales, la génesis y las transformaciones de cada constitución, porque sólo quien considera cómo nace cada una de ellas podrá entender también su desarrollo, su culminación, sus transformaciones, su final y cómo, cuándo y de qué manera acontecen. [*Historias*, 6, 4, 7-12]

[7] πρώτη μὲν οὖν ἀκατασκευῶς καὶ φυσικῶς συνίσταται μοναρχία, ταύτη δ' ἔπεται καὶ ἐκ ταύτης γεννᾶται μετὰ κατασκευῆς καὶ διορθώσεως βασιλεία. [8] μεταβαλλούσης δὲ ταύτης εἰς τὰ συμφυῆ κακὰ, λέγω δ' εἰς τυραννίδ', αὐθις ἐκ τῆς τούτων καταλύσεως ἀριστοκρατία φύεται. [9] καὶ μὴν ταύτης εἰς ὀλιγαρχίαν ἐκτραπέισης κατὰ φύσιν, τοῦ δὲ πλήθους ὀργῇ μετελθόντος τὰς τῶν προεστώτων ἀδικίας, γεννᾶται δῆμος. [10] ἐκ δὲ τῆς τούτου πάλιν ὕβρεως καὶ παρανομίας ἀποπληροῦται σὺν χρόνῳ ὀχλοκρατία. [11] γνοίη δ' ἂν τις σαφέστατα περὶ τούτων ὡς ἀληθῶς ἐστὶν οἷα δὴ νῦν εἶπον, ἐπὶ τὰς ἐκάστων κατὰ φύσιν ἀρχὰς καὶ γενέσεις καὶ μεταβολὰς ἐπιστήσας. [12] ὁ γὰρ συνιδὼν ἕκαστον αὐτῶν ὡς φύεται, μόνος ἀνοῦτος δύναται συνιδεῖν καὶ τὴν αὔξησιν καὶ τὴν ἀκμὴν καὶ τὴν μεταβολὴν ἐκάστων καὶ τὸ τέλος, πότε καὶ πῶς καιροῦ καταστήσει πάλιν:

Entonces, la *anaciclosis* polibiana es evidentemente un ciclo trans-histórico, porque es uno que se repite más allá de la historia, en cualquier Estado, sin importar sus circunstancias particulares. Se trata de un ciclo que parece tener siempre un mismo orden interno, esto es, que posee un sentido racionalizado. La *anaciclosis* consiste en una interpretación de la historia política como poseedora de “una unidad ontológica y teleológica”; consiste en una interpretación de la historia política de cada Estado existente en todo el mundo como si fuera “una cadena de hechos unidos racionalmente”, donde los hechos humanos están homogeneizados y predispuestos por obra de la nunca cambiante naturaleza estatal.

Lo que subrayo como característica en común de las teorías de los regímenes gubernamentales de Platón, Aristóteles, Polibio y Cicerón, es que todos conciben que los cambios de régimen son indefectibles y van más allá del pasado. Otros dos puntos en común entre los cuatro pensadores son: A) todos proponen diferentes medios para evitar los males y la decadencia en los Estados y B) todos postulan a un régimen en particular como el mejor para

governar al Estado y para evitar o postergar en la medida de lo posible la aparición de los cambios desestabilizadores del edificio estatal.

Enfatizo, las *commutationes* ciceronianas no componen a la historia política de los Estados del mundo como series predestinadas con un orden particular; los ciclos constitucionales no se componen de una “serie ordenada de causas”, *ordinem seriemque causarum*, que es como él llama al destino, *fatum* –la *heimarméne* griega–, (*Div.* 1, 125).<sup>204</sup> Esto es, la Trans-Hito-Historia ciceroniana no es el Destino. Arnaldo Momigliano, Peter Liddel y otros autores, han establecido que una forma de construir una narración sobre la historia “del universo”, durante la Antigüedad grecorromana, fue mediante la construcción de la narración sobre “la sucesión de las instituciones políticas” o sobre la sucesión de los cambios de poder<sup>205</sup> y, algunos de los autores que desarrollaron este tipo de narración, desarrollaron simultáneamente una teoría cíclica y universalista, más o menos extensa, sobre las instituciones y los regímenes estatales; como lo hicieron Teognis, Heródoto o Polibio.<sup>206</sup> Este tipo de narración sobre la sucesión de instituciones políticas fue la que desarrolló Cicerón en *De re publica* donde no sólo historia a las instituciones políticas de Roma sino que por igual desarrolla una teoría sobre los cambios de las instituciones políticas (en Roma y en Grecia). Y, a través de los presupuestos de Momigliano y de otros, es posible afirmar con contundencia que la narración-historia de las instituciones políticas realizada por Cicerón *es en verdad una narración de la hito-historia (política) del universo, la cual contiene una teoría sobre los cambios gubernamentales con aplicación, sentido y repercusiones universalistas*. Esto es, *la narración-historia ciceroniana en De re publica sobre la hito-historia “universal” contiene y crea una filosofía de la Trans-Hito-Historia de la política*.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> Cf. también *Nat.* 1, 9, *Fat.* 20 y *Fat.* frag. 2. En la predestinación o el fatalismo Cicerón, en términos absolutos, no creía: *Div.* 2, 19-20. *Div.* 2, 27. *Fat.* 6. *Fat.* 9.

<sup>205</sup> Liddel, P., “*Metabole Politeion...*”, óp. cit., p. 16. Pues, no todos los autores grecorromanos concibieron a la *metabole politeion* como la acertada forma de pensar e historiar a la historia “universal” (Liddel, ídem, p. 26). Una de estas excepciones es el historiador Timeo (345-250 a.e.c., aprox.) quien construyó una narración de la historia “universal” sin que su tema fuesen los cambios de régimen constitucional.

<sup>206</sup> Liddel, P., “*Metabole Politeion...*”, óp. cit., pp. 20-23.

<sup>207</sup> En efecto, a partir de nuestras disquisiciones se podría argumentar que Teognis, Heródoto o Polibio, desarrollaron particulares filosofías de la Trans-Historia (interesante asunto que está más allá de los límites de la presente tesis).

A decir del arpinate, si uno posee la –virtud de la– *civilis prudentia* o “sabiduría política” o “prudencia política” o “conocimiento de la política”,<sup>208</sup> se podrá ser capaz de saber a dónde se inclina una forma de gobierno en todo momento y se podrá ser capaz de preservar el régimen que actualmente tiene un Estado, y evitar posibles caos e inestabilidad (*Rep.* 2, 45). El virtuoso o sabio (no-absoluto), quien es muy real, sabe (*Rep.* 1, 45) cuándo está cerca de ocurrir una *commutatio* (lo cual no significa en lo absoluto que los virtuosos-sabios sean capaces de conocer el futuro humano con certeza completa, aunque lo intuyan o a través de signos enviados por los dioses –*Div.* 1, 127– o con la aplicación de la sabiduría y la prudencia.). Aunque sólo el virtuoso domina el objetivo de la “prudencia política”, *civilis prudentia*, que también consiste en reconocer “los caminos y las desviaciones de las formas de gobierno” (*Rep.* 2, 45).<sup>209</sup> Luego, es por falta de virtuosos en el gobierno (o en los ciudadanos en general) que los Estados con frecuencia caen en la inestabilidad y el caos (propio de las *commutationes*) y/o de plano desaparecen tras ser conquistados o destruidos totalmente.

Es provechoso citar con mayor detalle el cómo Cicerón describe el ciclo, *orbis*, de tipos de gobierno.

Pero de este regio [del *regnum*] la mutación primera y certísima es ésta: cuando el rey ha empezado a ser injusto, al instante parece este gobierno, y él mismo es un tirano; el peor género de gobierno y muy cercano al óptimo. Si a éste lo derriban los optimates, lo cual acontece *casi*<sup>210</sup> siempre, la república tiene el segundo de los tres tipos de gobierno [*optimatum arbitrium*]; en efecto, es una especie de consejo regio, esto es paternal, de hombres principales que velan bien por el pueblo. Pero *si*<sup>211</sup> el pueblo por sí mismo mata o echa al tirano, es bastante moderado mientras tiene sensibilidad y juicio, y se alegra de su hazaña y quiere proteger por sí mismo a la república constituida [hay entonces un *popularis arbitrium*].

---

<sup>208</sup> Pimentel, J. *Diccionario latín-español...*, México, Porrúa, 2004, p. 634. Hay que tener presente que el vocablo latino *prudentia*, como el griego *phrónēsis*, tenía (tanto en el “lenguaje común” como en el erudito) un sentido moral y pragmático. *Phrónēsis* en particular era entendido como “una especie de excelencia del juicio que guía la acción moral”: Trueba Atienza, C., “*Phrónēsis* y verdad...”, en *De acciones, deseos...*, México, UAM, 2006, p. 69). Lo mismo se puede decir sobre la *prudentia* ciceroniana.

<sup>209</sup> “*itinera flexusque rerum publicarum*”.

<sup>210</sup> Cursivas más para subrayar que, explícitamente, para Cicerón no es necesario ni inevitable que siempre la serie de cambios-hechos de gobierno sea en el exacto orden monarquía-tiranía-aristocracia-oligarquía-democracia-demagogia-monarquía.

<sup>211</sup> Subrayo que para Cicerón lo más frecuente, pero no necesario, es que el pueblo derroque al tirano; sin embargo, éste también puede ser derrotado por la aristocracia (o por aristocracia y democracia al mismo tiempo y coligadas, para así instaurar un gobierno mixto equilibrado).

Si alguna vez el pueblo hace violencia contra un rey justo, o lo despoja de su trono, o inclusive, lo cual *sucedee con más frecuencia*,<sup>212</sup> gusta la sangre de los optimates y somete a su capricho a la república entera [...] entonces ocurre [...] [Rep. 1, 65]<sup>213</sup>  
 [...] la ruina de los principales, así también a este pueblo nimiamente libre la libertad nimia lo pone en estado de servidumbre. [Rep. 1, 68]

sed huius regiae prima et certissima est illa mutatio: cum rex iniustus esse coepit, perit illud ilico genus, et est idem ille tyrannus, deterrimum genus et finitimum optimo; quem si optimates opprasserunt, quod ferme evenit, habet statum res publica de tribus secundarium; est enim quasi regium, id est patrium consilium populo bene consulentium principum. Sin per se populus interfecit aut eiecit tyrannum, est moderatior, quoad sentit et sapit, et sua re gesta laetatur tuerique vult per se constitutam rem publicam. Si quando aut regi justo vim populus attulit regno eum spoliavit aut etiam, id quod evenit saepius, optimatum sanguinem gustavit ac totam rem publicam [...] tum fit [...]  
 [...] interitus principum, sic hunc nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficit.

En lo anterior se dice que a través de la instauración de una monarquía todos los Estados van cambiando de forma de gobierno hasta que, en un punto, todos son destruidos, por cualesquiera razones. Sin embargo, no parece ser concluyente en el autor que toda fundación de un Estado sea realizada por un rey, es decir, no es regla que *todo* Estado comience con una monarquía; Cicerón estaba conciente de que, frecuentemente en la historia, Estados gobernados por una aristocracia, o por una democracia, fundaban otros Estados y les otorgaban u obligaban a adoptar sus propios regímenes de gobierno (o aristocracia o democracia, respectivamente). En otras palabras, las colonias, por ser subordinadas a la *pólis*<sup>214</sup> madre (metrópolis) fundadora, adquirirían el régimen de ésta (al menos al principio de su historia). Había pues ciudades o Estados que nacían ya con leyes, las de sus fundadores, y que no tuvieron que esperar el nacimiento de un legislador o de un reformador para obtenerlas (todo esto nos verifica que los *orbis* ciceronianos adolecen de un tipo específico de forma de gobierno con el que *siempre*

<sup>212</sup> Aquí enfatizo que, en su desprecio hacia la democracia como la menos efectiva forma de gobierno, Cicerón señala que el pueblo, con frecuencia, pero no siempre, gusta de hacer correr sangre.

<sup>213</sup> Aquí se encuentra una famosa paráfrasis de la descripción de Platón sobre lo que ocurre en la “tiranía del pueblo” o demagogia: *Resp.* 8, 556-557.

<sup>214</sup> Hay que recordar que en el ámbito específicamente griego y clásico “La palabra griega *polis* [...] significaba [...] «un Estado autónomo, que se gobierna a sí mismo». Ahora bien, [...] se viene admitiendo desde hace mucho tiempo el traducir aquel vocablo por el término complejo de «ciudad-estado», práctica que –se ha advertido– expone a malentendidos. Atenas, la mayor de tales ciudades, era ciertamente un Estado [...] pero denominarla *ciudad-estado* agrava por dos razones el riesgo de equívoco: porque no es propio para designar a la población rural, que constituía el mayor contingente de sus habitantes, y porque sugiere la idea de que la ciudad gobernaba al campo, lo cual no era exactamente así”: Finley, M. I., *Los griegos en la antigüedad*, Barcelona, Editorial Labor, 1985, p. 55.

comiencen –no siempre comienzan con una monarquía– y, por ende, secundariamente, nos verifica que los *orbes* adolecen de un orden específico en sus cambios constitucionales):

A mí, por cierto, me parece que no sólo entre los medos, como dice Heródoto, pero también entre nuestros mayores, fueron constituidos un día los reyes bien acostumbrados. Pues cuando la multitud sin recursos fuera oprimida por los que mayores recursos tenían, huían juntos hacia alguien prestante por su virtud, quien, cuando prohibiera de la falta al derecho a los más tenues, constituyendo la equidad, a los sumos y a los ínfimos retenía con par derecho, y fue la misma causa la de constituir las leyes que la de los reyes. [*Off.* 2, 41]

Mihi quidem non apud Medos solut, ut ait Herodotus, sed etiam apud maiores nostros iustitiae fruendae causa videntur olim bene morati reges constituti. Nam cum premeretur in otio multitudo ab iis, qui maiores opes habebant, ad unum aliquem confugiebant virtute praestantem, qui cum prohiberet iniuria tenuiores, aequitate constituenda summos cum infimis pari iure retinebat. Eademque constituendarum legum fuit causa quae regum.

Subrayo que “los cambios y las vicisitudes en las formas de gobierno, “in rebus publicis commutationum et vicissitudinum” (*Rep.* 1, 45), son los hechos que conforman a la Trans-Hito-Historia (política), sin embargo, “es propio de un gran ciudadano y varón casi divino” (*Rep.* 1, 45) evitar el arribo de las *commutationes* más dañinas (2ht, 3ht, 5ht, 6ht, 8ht, 9ht, 11ht, 12ht y 13ht, esto es, las que no son un cambio hacia el régimen mixto).<sup>215</sup> O, en general, quien es un gran ciudadano trata de evitar el arribo de cualquier *commutatio*, porque todas éstas implican caos, inestabilidad y peligros para el Estado, y trata de evitar la destrucción definitiva del Estado (evitar que sobrevenga el hecho trans-hito-histórico del tipo 14ht).<sup>216</sup>

Considero que la tesis ciceroniana de que el ser humano (igualmente) tiene como objetivo el prolongar la vida de los Estados se sustenta en dos presupuestos teológicos:

ID) la equiparación con los Dioses o con lo divino de cualquier persona que realice los mejores actos a favor de su Estado y

---

<sup>215</sup> Y dentro de todas éstas, las que son las peores son la 3ht, la 6ht y la 13ht, pues son cambios de régimen hacia la democracia, la peor forma de gobierno según Cicerón (forma de gobierno a la cual, según su opinión, se dirigía Roma en su tiempo por obra de los *populares* como Julio César). Especialmente mala podría ser la *commutatio* 13ht pues es el cambio desde la mejor forma de gobierno, la mixta, a la peor, la susodicha democracia. Podemos especular que las *commutationes* hacia el régimen mixto (4ht, 7ht y 10ht) significan, al final, un cambio benéfico para el Estado, pero no deja de ser un proceso que también implicó caos e inestabilidad para la patria (como cuando los propios romanos instauraron y/o consolidaron el régimen mixto en su Estado hacia el 449 a.e.c., tras un periodo de inestabilidad política).

<sup>216</sup> Éste se trata primordialmente de la destrucción definitiva y literal de un Estado, pero un hecho 14ht también se puede tratar de la pérdida definitiva de la soberanía y la autonomía de un Estado.

IID) el establecimiento de que, como las almas de los seres humanos son inmortales, los actos de los seres humanos tienden a buscar la inmortalidad; el ser humano está inclinado naturalmente al *telos* trans-hito-histórico, la *virtus* (la característica 2C de la visión ciceroniana sobre la historia), porque posee un alma inmortal que quieren trascender con sus actos –virtuosos– a su tiempo presente, en específico, el humano realiza acciones buscando construir con *fortaleza* su propio futuro porque, según la teosofía ciceroniana, tiene un alma inmortal.

## 2.6 *Civilis prudentia, sapientia, philosophia.*

En las *Tusculanae disputationes* pregunta Cicerón lo siguiente: “¿Qué significa la procreación de descendientes, qué el incremento del renombre, qué las adopciones de hijos [políticos],<sup>217</sup> qué la rapidez para testar, qué los mismos monumentos para sepulcros e inscripciones, sino que nosotros también pensamos en el futuro?” (Tusc. 1, 31).<sup>218</sup>

En la perspectiva ciceroniana todos los actos enumerados en la pregunta citada, esto es, el procrear,<sup>219</sup> el aumentar el renombre, el adoptar herederos políticos, el testar y el construir monumentos, *son realizados exprofeso para secundar, cuidar y perpetuar el Estado*. Pues: el procrear significa otorgar más integrantes y fuerzas a la patria, el aumentar el renombre se logra ayudando a la patria, el testar secunda a cuidar los bienes de la familia y de la patria y el construir monumentos muchas veces se hace para recordar a las personas que protegieron y beneficiaron a la patria, además de que tales monumentos son frecuentemente para beneficio general de los ciudadanos. Recíprocamente, el evitar los daños y desastres provocados por la decadencia de los gobiernos y las *commutationes* de tipo de gobierno, así como evitar que

---

<sup>217</sup> Hay que considerar que era una costumbre común en Roma, específicamente por su utilidad y pragmatismo político, adoptar a alguien para heredarle los puestos y privilegios políticos. En especial para los casos de patricios y políticos que no tuvieran descendientes directos de sangre, o incluso porque sus propios descendientes fueran considerados impropios y/o viciosos y/o impopulares para los puestos, o porque la adopción representara una ventaja política debido, entre otras cosas, a la popularidad política del adoptado o de su familia consanguínea.

<sup>218</sup> Traducción libre mía. “*Quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis, quid adoptiones filiorum, quid testamentarum diligentia, quid ipsa sepulcrorum monumenta, elogia significant nisi nos futura etiam cogitare?*”

<sup>219</sup> La inclinación a la procreación y el amor a la prole (donde el aumentar el renombre propio y de la familia o el testar son formas de este amor) son cuestiones dadas por la naturaleza a todos los seres animados para que se cuiden a sí mismos y prosperen: *Off.* 1, 11.

sobrevenga la desaparición definitiva de nuestro propio Estado, tiene como propósito proteger *el futuro de los actos humanos* mencionados.

Como la conservación o perpetuación del Estado es el objetivo o resultado de la más elevada práctica de la virtud, Escipión/Cicerón afirma tajantemente que el tema primordial de su discurso (en *De la república*) es la –virtud llamada– *civilis prudentia*, es decir, la sabiduría, el conocimiento, la sagacidad y/o la prudencia política, que permitiría prever la aparición de las condiciones (la paulatina ausencia de virtud en los gobernantes) que precipitarían a, primero, la degeneración de un tipo de gobierno y, después, el cambio de éste a otro tipo de gobierno.

La *civilis prudentia* es lo que permitiría aminorar o hasta prevenir el surgimiento de un cambio (natural) de régimen político en un Estado, que es muy peligroso para éste; ella prolongaría las versiones positivas de las formas gubernamentales (mixta, reino, aristocracia y democracia) y acortar las negativas y caóticas (tiranía, oligarquía y demagogia; las cuales en sí llevan a la decadencia definitiva del Estado por consistir en formas de gobernar *viciosamente*). La *civilis prudentia* previene la aparición continua de *commutationes* que, aunque conforman a la serie de hechos que construyen a la Trans-Hito-Historia (política) de cualquier Estado, son contrarias al resultado del cumplimiento del *telos* de la Trans-Hito-Historia. Pues, el que vuelvan a aparecer las *commutationes* de un Estado o el que éste desaparezca definitivamente, significa que los integrantes de tal Estado no lograron ser mayoritariamente virtuosos y, por ende, no lograron la preservación del régimen de gobierno que prevalecía en su Estado o ni siquiera lograron la supervivencia de su Estado.

La *civilis prudentia* es enseñada por la filosofía, según se sanciona en *De divinatione*; siendo la filosofía una disciplina de provecho, *prodesse*, para cualesquiera personas (*Div. 2, 1*): “no habríamos consentido que hubiese tema filosófico alguno que no apareciese dilucidado en la literatura latina. Porque ¿qué mayor o mejor ofrenda podemos aportar al Estado que la de enseñar y formar [filosóficamente] a la juventud?” (*Div. 2, 4*).<sup>220</sup> La filosofía es la que hace posible la conservación (y la fundación) de los Estados, luego, es el origen de la *civilis prudentia*.

La aseveración anterior se comprueba en la propia Trans-Hito-Historia:

[...] la vida de los hombres, ¿qué hubiera podido ser sin ti? Tú engendraste las urbes, tú a los hombres dispersos los llamaste a la sociedad de vida, tú los juntaste entre sí, [...] con la comunidad de escritura y lenguaje, tú fuiste la inventora de las leyes, tú la maestra de las costumbres y disciplina.

---

<sup>220</sup> “*nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris illustratus pateret. Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem?*”

[...] ¿quién puede negar que la sapiencia misma es antigua no sólo en la realidad sino también en su nombre? La cual, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas y, luego, de los principios y causas de cada cosa, obtenía entre los antiguos este hermosísimo nombre. Y así, recibimos la tradición de que tanto aquellos siete (que por los griegos eran considerados y llamados *sophoi*; por los nuestros, sabios),<sup>221</sup> como muchos siglos antes, Licurgo, [...] fueron sabios y como tales fueron tenidos.

[...] todos los que ponían su actividad en la contemplación de las cosas eran considerados y llamados sabios [*sapientes*], y este nombre de ellos se difundió hasta la edad de Pitágoras, del cual, como escribe un oyente de Platón, Heráclides el Póntico, varón docto ante todo, se dice que [Pitágoras] viajó a Fliunte y que disertó sobre algunas cosas docta y copiosamente con Leonte, príncipe de los fliasios; que, habiéndose admirado Leonte de su ingenio y elocuencia, le preguntó en qué arte confiaba principalmente; mas que aquél respondió que no sabía ningún arte, sino que era filósofo [*philosophum*]. [*Tusc.* 5, 5 y 5, 7-8]

[...] sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se [...] tum litterarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistral morum et disciplinae fuisti

[...] quidem ipsa quis negare potest non modo re esse antiquam, verum etiam nomine? quae divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos adsequatur. Itaque et illos septem, qui a Graecis σοφοί, sapientes a nostris et habebantur et nominabantur, et multis ante saeculis Lycurgum [...] et fuisse et habitos esse sapientes.

[...] omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur, idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem, quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse cumque Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam: cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esse Leon, quaesivisse ex eo qua maxime arte confideret; at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum.

Lo que hay que notar de la cita de arriba, primeramente, es la identificación del autor entre filosofía y (la virtud-)sabiduría (marcando explícitamente una diferencia con la postura de Pitágoras al respecto), lo que le permite afirmar que la filosofía siempre ha sido la responsable de la fundación y la conservación de la asociación humana por excelencia, el Estado. La filosofía es la que siempre ha posibilitado y posibilitará las más divinas de las acciones (*Rep.* 1, 12), a saber, *A) la fundación* y *B) la conservación de los Estados*. Por esto mismo es que, dicho sea de paso, él afirmó que él mismo realizó una gran ayuda, *magnum adiumentum*, a su patria al hacer asequible (comentándola, compendiándola y/o traduciéndola) la filosofía griega a los romanos (*Off.* 1, 1). La filosofía es posibilitadora del *telos* de la Trans-Hito-Historia. El que no fuera posible ver que la filosofía siempre ha existido se debe, a decir

---

<sup>221</sup> Véase que aquí se verifica, de nuevo, que los sabios o virtuosos eran muy reales para Cicerón.

del latino, a un cambio de términos ejecutado por Pitágoras (569-475 a.e.c., aprox.), el de *sapientia* a *philosophia*. El desconocimiento de que es la filosofía la que siempre ha producido a la *civilis prudentia*, en cualquier lugar y época, se debe, para Cicerón, a un desconocimiento de la genealogía del término “*philosophia*”. Y, de nuevo, el arpinate recurre aquí a la corroboración histórica para probar su punto: cita a Heráclides Póntico (390-310 a.e.c., aprox.), conocido también por ser historiador,<sup>222</sup> como fuente, lo cual significa que Cicerón recurrió a una narración-jistoría que pudiese verificar (por ser producto de lo que consideraba una “investigación en forma”) que, en efecto, fue Pitágoras quien usó por primera vez el término “*philosophia*” en lugar de sabiduría, *sophía*.

La filosofía-sabiduría fue la que históricamente, para Cicerón, creó al lenguaje, la escritura, las leyes y la educación, las cuales posibilitaron la creación, a su vez, de una “sociedad de derecho” o Estado. A causa de esta circunstancia, los individuos que son clío-símbolos de la política-jurisprudencia, como Licurgo (¿820-730? a.e.c.), son para el latino *sophoi* o filósofos, son los más sobresalientes de los virtuosos. Los filósofos-virtuosos-sabios son los que más se han opuesto y más han luchado contra la aparición de las trans-hito-históricas *commutationes*, “itiner flexusque rerum publicarum” (*Rep.* 1, 45), en especial contra las más dañinas, y contra la aparición de las trans-hito-históricas destrucciones estatales (hechos 14ht), porque todas estas cuestiones son inmorales y dañinas. Y, a causa de la lucha contra estas cuestiones inmorales, los filósofos-virtuosos-sabios son de los más elogiados seres humanos que existen, y son recordados por su propio pueblo y por ajenos. Sin la filosofía-sabiduría, “la vida de los hombres ¿qué hubiera podido ser [...]?” se pregunta el pensador. Es posible adivinar su propia respuesta: sin la filosofía-sabiduría no puede existir la Trans-Hito-Historia estatal y política porque, como se dijo, la filosofía-sabiduría es la creadora del lenguaje, la escritura, las leyes y la educación, luego, sin todo esto, es imposible el Estado. Y, sin la existencia de Estados, no hay hechos trans-hito-históricos políticos de ningún tipo (1ht, 2ht, 3ht, 4ht, 5ht, 6ht, 7ht, 8ht, 9ht, 10ht, 11ht, 12ht, 13ht o 14ht), que son los que evidentemente componen a la hito-historia mundial.

Se ha visto que una de las mejores maneras de evitar la llegada de las *commutationes*, o de la desaparición de los Estados, según Cicerón/Escipión, es, aparte de tener ciudadanos predominantemente virtuosos, la instauración del régimen mixto o *permixtus* y la búsqueda de la conservación de este régimen (*Rep.* 3, 34). En este régimen mixto, notemos, los gobernantes debían de saber que había que otorgar su lugar político-constitucional al pueblo, que debían

---

<sup>222</sup> Gottschalk, H. B., *Heraclides of Pontus*, Oxford, CIP, 1980.

pues de preservar la parte democrática del régimen, ya que, dice A. Yakobson, “the stability of the system could not be ensured without conceding to the people more than what might be considered as desirable in principle, from the optimum point of view”.<sup>223</sup> Según el arpinate, la hito-historia del tipo de gobierno mixto nos indica que éste, por su naturaleza, está más conforme con el fin de la Trans-Hito-Historia/Humanidad, a saber, con la virtud/conservación-de-los-distintos-Estados existentes. En el gobierno mixto los gobernantes están más propensos a ser-virtuosos y a seguir practicando la virtud y, con esto, tal tipo de gobierno está más conforme con el objetivo primordial del Estado, su autoconservación. Es en la hito-historia donde, para Cicerón, vemos y corroboramos que el régimen mixto ha sido empíricamente el mejor (la historia de Roma lo comprobaba) para conservar el Estado, por ende, aquella (1C) hito-historia nos muestra que ella misma tiene (2C) un *telos* trans-hito-histórico siempre constante y perenne (la *virtus*).

Como la hito-historia de Roma nos ha demostrado que la mejor forma de gobierno es la mixta, también ella nos muestra que quien posee la virtud de la *civilis prudentia* puede ser más sabio que quien simplemente especula filosóficamente sin actuar. Esto es, la hito-historia de Roma corrobora que la *civilis prudentia* es la más elevada, y *eficiente*, forma de virtud: Rómulo (771-717 a.e.c., aprox.) mostró, afirma Cicerón, la más elevada práctica de la virtud, la *civilis prudentia*, al fundar Roma en tierra y no como urbe marítima (*Rep.* 2, 5),<sup>224</sup> y ello se comprueba a través de la hito-historia porque tal ubicación resultó (históricamente) en un mayor *beneficium* para el Estado romano y en su perpetuación por un amplísimo tiempo indeterminado o *diuturnitas*. Con la fundación de Roma, Rómulo logró la meta de la Trans-Hito-Historia, la realización de una acción-virtuosa. (La fundación de Roma también fue sabia para Cicerón porque Rómulo empleó para su realización los auspicios, que son benéficos para el Estado porque permiten conocer su futuro –*Div.* 1, 3). Así, para el arpinate se refuta, a través de pruebas y empíricamente, a las especulaciones-recomendaciones de Platón<sup>225</sup> y Aristóteles<sup>226</sup> de que es

<sup>223</sup> “Cicero, the Constitution...”, óp. cit., p. 160.

<sup>224</sup> Por su ubicación bien pensada, al lado del río Tíber, Roma recibía los beneficios de una ciudad marítima, pero evitaba los peligros de una auténtica ciudad marítima: “Rómulo más divinamente [pudo] tanto abarcar las utilidades marítimas como evitar los vicios, que situando la urbe en la ribera de un río perenne y uniforme y que desemboca anchamente en el mar, a fin de que la urbe pudiera tanto recibir por mar como lo que necesitara como remitir aquello en que abundara, y para que, por medio del mismo río, no sólo transportara por mar sino también recibiera, llevadas desde tierra, las cosas más necesarias para el sustento y la civilización”: *Rep.* 2, 10.

<sup>225</sup> De quien se dice en *De re publica* 2, 21, y en palabras del interlocutor Lelio, que ideó en sus escritos “un Estado, preclaro tal vez, pero incompatible con la vida y costumbres de los hombres” reales e históricos.

<sup>226</sup> De quien se dice en *De re publica* 2, 22, y en palabras del interlocutor Lelio, que disertó de forma muy general “sin ningún modelo y forma real [histórica y empírica] de república”.

mejor, para secundar a la naturaleza de autopreservación de los Estados, una urbe marítima que una terrestre (para la época del clímax de la carrera política ciceroniana, a mediados del siglo I a.e.c., auténticas ciudades marítimas como Cartago y Corinto habían sido arrasadas –*Rep.* 2, 7– hacía ya casi un siglo, y otras ciudades insulares griegas estaban en franca decadencia, refutando así hito-históricamente lo conjeturado por Platón y Aristóteles). Concluyo pues que los hechos beneficiosos de individuos como Rómulo o Cornelio Escipión el Africano Mayor son, y serán *siempre*, para Cicerón, *constantes e indefectibles* en la Trans-Hito-Historia (aunque esto no significa que los hechos virtuosos-beneficiosos estén predestinados: hay que volver a recordar que el autor negaba la existencia de un claro Destino).

Otra de las directrices concretas ciceronianas para lograr la diuturnidad del Estado es conservar las buenas costumbres e instituciones que se heredan de los ancestros (*Rep.* 3, 41). “[...] in his political analysis he elevates the early customs of Rome over recent and disastrous innovations”.<sup>227</sup> La preservación de las mores de los antiguos se debía de llevar a cabo aplicando la *civilis prudentia*, pues sólo habría que conservar aquellas mores que permitieran a los habitantes de un Estado ser moderados, templados, justos, en general, virtuosos en todas sus formas. Habría que conservar, por ejemplo, las costumbres y las instituciones gubernamentales mejores, de cada uno de los tres tipos primarios de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia), para así conformar un régimen ecléctico *permixtus* que sería moderado, templado, etc., el cual perpetuaría con más facilidad al Estado.

La Trans-Hito-Historia ciceroniana, en mi interpretación, no está regida en lo absoluto por el azar o la Fortuna. Los hechos trans-hito-históricos, cada uno de ellos, son resultado de la decisión o decisiones de uno o de varios seres humanos, no son producto del azar. En *Tusc.* 5, 25, se establece el argumento de que, si la Fortuna fuese la que rige la vida de los individuos, y no la sabiduría o *sapientia*, entonces aquella valdría más que ésta, lo cual es una imposibilidad. Como la virtud es el *mayor* bien en el cosmos, *ergo*, es superior a la fortuna. La razón/decisión del ser humano es la que rige a la vida y a la Trans-Hito-Historia, por más que ésta haya sido diseñada y preestablecida de una particular manera por Dios o los Dioses. Además, quien realiza acciones virtuosas es el único individuo que es feliz-dichoso, *beatus*; ni la fortuna, ni el dinero, ni el poder, ni nada, hace a las personas felices, por esto es por lo que el arpinate puede afirmar con énfasis que la felicidad depende sólo de nosotros y no de ningún factor exterior. La vida del virtuoso está tan llena de gozos, *gaudi*, que nunca necesitará de/a la Fortuna y siempre la

---

<sup>227</sup> Zetzel, J. E. G., “*De Re Publica...*”, óp. cit., p. 236.

vencerá (*Tusc.* 5, 72); en la vida del filósofo-sabio “no se manifiestan muchas cosas que hiera la fortuna” (*Off.* 1, 73)<sup>228</sup> porque éste no requiere de mucho más que la misma virtud.

El azar, por supuesto, es lo que provoca desastres y contratiempos para los humanos, como tempestades, naufragios, incendios, derrumbes, etc., (e interviene también en el logro de las victorias militares, de los honores, etc. –*Off.* 2, 19-20) pero es decisión también de cada ser humano el cómo reacciona-delibera ante aquellos fortuitos y, como el ser humano es el único que hace los hechos de la hito-historia, luego, el ser humano sigue siendo el artífice de la hito-historia pese a la intervención de la fortuna en la vida cotidiana. El ser humano será el artífice de una hito-historia virtuosa si utiliza sabiamente su racionalidad. En la historia ciceroniana el feliz es feliz por su decisión y no por el azar u otra cuestión.

Los vituosos-sabios saben o pueden saber cuándo se producirán las *commutationes* (*Rep.* 1, 45), y pueden aplazar su aparición, aunque, al final, no pueden evitar su misma existencia, como tampoco pueden evitar que los Estados sean intrínsecamente perecederos.<sup>229</sup> Ni la fortuna puede evitar a las *commutationes* o a las destrucciones finales de los Estados. En congruencia con lo dicho, no es posible la existencia de Estados (ideales o utópicos) como el imaginado por Platón, que estuviesen gobernados por sabios absolutos (*Rep.* 2, 3) y que siempre pudieran evitar cualquier inestabilidad o *commutatio* de régimen gubernamental. El Estado más cercano al equilibrio y a la estabilidad políticas, hito-históricamente, se dice, será Roma, aunque ni ésta llegará a ser eterna. (Aún cuando un grupo de virtuosos-valientes y virtuosos-sabios supieran qué es lo mejor para su patria y actuaran en consecuencia, siempre habrá otro grupo, quizá la mayoría, que serían cobardes e injustos, y que darían al traste con los actos del primer grupo, - no vivimos en un mundo de virtuosos-sabios, y el construir este mundo no es el *telos* de la Trans-Hito-Historia –el único *telos* es el construir la virtud propia y personal). Aunque si la mayoría de los ciudadanos de un Estado deciden actuar de forma virtuosa *pueden*, tentativamente, postergar el arribo de las *commutationes* y/o el arribo de la destrucción del Estado. En cambio, si los ciudadanos de un Estado deciden actuar de forma mayoritariamente viciosa *pueden* apurar la llegada de las *commutationes* en tal Estado y/o de su destrucción.

He expuesto que para Cicerón el ser humano no fue creado por azar, sino con un diseño divino,<sup>230</sup> y que el azar no controla los actos del ser humano ni a su Trans-Hito-Historia, como

<sup>228</sup> “*quo minus multa patent in eorum vita, quae fortuna feriat*”.

<sup>229</sup> Por más “afortunados” que sean la mayoría de los miembros de un Estado, esta situación no impedirá que este Estado, en algún, punto sufra una *commutatio* o que desaparezca.

<sup>230</sup> *Tusc.* I, 118.

tampoco lo deberían de controlar ni el miedo, ni la injusticia, ni la intemperancia, en fin, ninguna pasión. El hecho de que algunas veces las pasiones controlen los actos humanos sólo se debe a una ausencia de *sapientia* y *fortitudo*, pero si se tienen a estas dos virtudes, el humano es predominantemente dueño de su hito-historia personal y comunal. A diferencia de cierto pensamiento ilustrado-moderno en el que mayormente se considera que las personas “hacen su historia pero no la pueden controlar”,<sup>231</sup> el pensamiento ciceroniano asegura que las personas en efecto controlan *en gran parte* a la Trans-Hito-Historia si poseen *sapientia* y *fortitudo*.

Para corroborar lo anterior el arpinate hace uso, de nuevo, de la Trans-Hito-Historia antigua: “Los lacedemonios, cuando Filipo [II, padre de Alejandro Magno] amenazaba por medio de una carta que les impediría todo lo que intentaran, le preguntaron si también les impediría morir” (*Tusc.* 5, 42).<sup>232</sup> Los espartanos aquí dan un ejemplo preclaro de un hecho de sabiduría, en tanto que sabían que nada (externo) les impediría actuar de forma virtuosa, nada les impediría dar su vida por el Estado. Su respuesta también fue un hecho de fortaleza en tanto que no se amedrentaron ante las palabras de Filipo II (ni siquiera por el hecho de que para el momento en que redactó la susodicha carta, el rey macedonio ya era conocido por haber arrasado otras ciudades griegas rebeldes a él; se sabía ya de su gran habilidad para la guerra y de su implacabilidad para con sus enemigos), pues la fortaleza “libra de la aflicción y del miedo” (*Tusc.* 5, 42).<sup>233</sup>

Recapitulando, la virtud ciceroniana, ya sea en forma de sabiduría, fortaleza, temperancia u otras (o simultáneamente todas, por su *nexus*), siempre hace dichoso al que la practica, pero no siempre puede postergar o evitar la llegada de las *commutationes* y de sus implícitos daños al Estado, ni evitar la desaparición definitiva de éste. En otros términos, el que es-virtuoso controla sus propias acciones, pero no puede modificar la estructura trascendental y “pre-diseñada”, trans-hito-histórica, de los Estados.

## 2.7 Una idea de progreso en la Antigüedad.

---

<sup>231</sup> Bubner, R., “¿Qué es la historia?”, en *Acción, historia...*, México, FCE, 2010, p. 115.

<sup>232</sup> “*An Lacedaemonii, Philippo minitante per litteras se omnia, quae conarentur, prohibitorum, quaesiverunt num se esset etiam mori prohibitorum*”.

<sup>233</sup> “*ab aegritudine et a metu vindicet*”.

En efecto, en la Antigüedad fueron desarrolladas ideas de progreso. Tenemos las de Pitágoras, las de Esquilo o las de Hipócrates,<sup>234</sup> esto es, tales ideas ya existían desde el siglo VI a.e.c., o tal vez, desde antes. En el caso de Cicerón, éste habla de una idea de progreso parecida pero no igual al concepto moderno de progreso.<sup>235</sup> Al igual que los modernos, él también habla de un “Mejoramiento a lo largo del tiempo” y de “una progresión temporal única de todos los pueblos, desde los más <primitivos> hasta los más avanzados.”<sup>236</sup> Consideraba que la progresión no la hacen todos los pueblos en general sino sólo los que se encuentran en una “comunidad organizada” o Estado.

En Cicerón, los pueblos que no están organizados en Estados, es decir, los bárbaros o no-civilizados, no progresan propiamente, al menos no por ellos mismos. Las “sociedades de derecho” que él llama Estados son entonces *las agrupaciones humanas que progresan*, y lo hacen principalmente *en el ámbito político y el cultural*. Esta idea es diferente a la del progreso de la Modernidad, que la mayor parte de las veces es propuesta como un avance científico y tecnológico independiente del estatal. En el autor latino, como bien dice Matthew Fox, “The progress of the state [...] is assumed, and the continuity between past and present is enshrined in the notion that states themselves are organized so as to work towards harmony between citizens”.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> George Thomson explica que Esquilo, seguidor del pitagorismo, concebía un “progreso de la humanidad” que “consistía en una lucha entre poderes rivales, a través de la cual el hombre se había elevado lentamente y salido de la barbarie para llegar a la civilización; lucha que había sido resuelta durante su propia vida en aquella nueva unidad representada por la Atenas democrática, la ciudad más brillante que el mundo había conocido. Esta concepción esquiliana y pitagórica tiene un paralelo muy estrecho con la concepción enunciada por Hipócrates una generación después”: *Los primeros filósofos*, México, Plaza y Valdés/ UNAM, 1988, p. 320.

<sup>235</sup> Ha sido bien argumentado cómo, en especial a partir de mediados del siglo V a.e.c., en la antigua Roma convivieron, sin contradicciones, una concepción del tiempo circular con una lineal (un calendario cíclico con uno “progresivo”): Laurence, R./ Smith, C., “Ritual, Time...”, *ACR*, 1997. Además, se ha establecido la existencia de una particular noción de progreso intelectual y científico dentro del pensamiento del estoicismo (el medio y el nuevo), que va desde el siglo II a.e.c. hasta el siglo I e.c., desde Posidonio hasta Séneca, pasando por Panecio, Manilio y Plinio el Viejo: Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., pp. 264-265. El calendario romano reformado por el astrónomo y matemático egipcio Sosígenes (quien se nutrió de la ya “larga tradición [egipcia] de observación astronómica y preparación de calendarios”), por orden de Julio César, resolvía con más precisión “los problemas de una correlación de sucesos naturales [‘cíclicos’] y sociales [‘lineares’]”: Elias, N., *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2013, pp. 207-208. “[...] the Egyptians had a solar calendar, even better than the Julian calendar, which had been introduced as early as 4241 B.C. This involved a year of 12 months of 30 days each plus five feast days. Little wonder that Julius Caesar- after [...] Pharsala (48 B.C.) had made him master of the known world- began, as Bardis put it, ‘[...] to think of his country’s calendrical problems as an obstacle to Roman unity and imperialism’”: Macey, S. L., “The Concept of Time...”, *International Social Science Review*, v. 65, n. 2, 1990, p. 74 (cursivas más).

<sup>236</sup> Solomon, R. C., “Progreso”, en *Enciclopedia Oxford...*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 863-864.

<sup>237</sup> Fox, M., *Cicero’s Philosophy...*, óp. cit., p. 108.

En *De divinatione* se habla concretamente de un progreso, *progressio*, que es jurídico, social y cultural y que, a partir del fin de la Monarquía (509 a.e.c.), Roma había experimentado con más rapidez. En aquella obra se refiere que “[...] en muchas cosas erraba la antigüedad” (*Div.* 2, 70),<sup>238</sup> pero conforme avanzó el tiempo se fueron eliminando esos errores, es decir, hubo progreso en el conocimiento. Es el caso del progreso que se registró en Roma en referencia a la eliminación paulatina de la superstición, en específico en eliminar la creencia masiva en las premoniciones y en los adivinos o en que los dioses intervienen a cada momento en la vida humana mandando señales (*Div.* 2, 1-150). Desde el tiempo de los reyes, para el arpinate, existió el progreso; recordemos que el pensador elogió a los *avances* legales y de administración del Estado que Rómulo o Numa Pompilio, y varios más, fueron introduciendo en la Ciudad Eterna; siguiendo a Zetzel,<sup>239</sup> él consideró (basándose en una texto-historia o texto-jistoría de “Catón el Viejo”) que el sistema político y social de Roma no fue resultado de la sabiduría de una sola persona sino de la prueba y error y de la sabiduría acumulativa de los *maiores*.

‘Cato’s’ explanation of Rome’s greatness is a purely historical one: the excellence of its government was produced over time through the contributions of many men; what was achieved was not the result of a single person’s attempt to design a constitution from scratch on the basis of reason alone, but was the cumulative result of experience and time. ‘Cato’ was not the first person to make this point – it is, in effect, the same as that made by Polybius, although the Greek historian prefers to see it as a set of responses to crisis rather than simply statesmanship – and he was not certainly the last.<sup>240</sup>

Sin embargo, subrayo que es con la expulsión del último rey, en 509 a.e.c., que Cicerón considera que el progreso se hace más presente en Roma. En definitiva, estamos ante una argumentación/reconstrucción narración-histórica de la existencia del progreso. La *progressio* en general es *posible* debido a que “no hay nada que el largo transcurso del tiempo no pueda establecer y hacer comprensible, gracias a la salvaguarda propia del recuerdo y a la transmisión de los testimonios” (*Div.* 1, 12).<sup>241</sup> Es decir, gracias a la transmisión del conocimiento de generación en generación (que es posible en las sociedades organizadas) existe el progreso.

Habla Cicerón incluso de un progreso del conocimiento filosófico, el cual había “llegado tarde” a los latinos. Para el orador “[...] la filosofía ha progresado” (*Div.* 1, 86),<sup>242</sup> desde que

---

<sup>238</sup> “*errabat enim multis in rebus antiquitas*”.

<sup>239</sup> Zetzel, J. E. G., “Political Philosophy”, óp. cit., p. 193.

<sup>240</sup> Zetzel, J. E. G., “Citizen and Commonwealth...”, *BICS. Supplement* 76, v. 45, 2001, p. 84.

<sup>241</sup> “*Nihil est autem, quod non longinquitas temporum excipiente memoria prodendis que monumentis efficere atque adsequi possit*”.

<sup>242</sup> “*philosophia processit*”.

se desarrolló propiamente con Sócrates (*Nat.* 1, 93). Veamos con detalle un pasaje donde se aborda este tipo de progreso, el del conocimiento filosófico, para luego reflexionar sobre la relación de éste con los hechos trans-hito-históricos de la visión del mundo ciceroniana.

No sólo en muchos aspectos suelo admirar los ingenios y las virtudes de nuestros hombres, Bruto, sino principalmente en aquellos estudios que, deseados muy tarde, los transfirieron de Grecia a esta ciudad; pues como fueron establecidos divinamente desde el primer orto de nuestra urbe, mediante instituciones regias y en parte también mediante leyes, los auspicios, las ceremonias, los comicios, las apelaciones, el consejo de los padres, la distribución de los caballeros y de los infantes, todo el sistema militar, entonces se hizo *una progresión admirable*<sup>243</sup> y un curso increíble hacia toda excelencia, una vez liberado el Estado del dominio regio. [*Tusc.* 4, 1]

Cum multis locis nostrorum hominum ingenia virtutesque, Brute, soleo mirari, tum maxime in his studiis, quae sero admodum expetita in hanc civitatem a Graecia transtulerunt: nam cum a primo urbis ortu regis instituti, partim etiam legibus, auspicia, caerimoniae, comitia, provocationes, patrum consilium equitum peditumque discriptio tota res militaris divinitus esset constituta, tum progressio admirabilis incredibilisque cursus ad omnem excellentiam factus est dominatu regio re publica liberata.

En la interpretación ciceroniana la vida en común, *communis vita*, llamada Estado, es lo que impulsa al avance material porque impulsa a los individuos a apoyarse unos con otros. Las cuestiones materiales no le fueron dadas al género humano desde un principio; la navegación, la conservación de los frutos, “los conductos de las aguas [los acueductos], las desviaciones de los ríos [canales], las irrigaciones de los agros, las moles opuestas a las olas [las rompeolas, malecones], los puertos hechos por la mano” (*Off.* 2, 14),<sup>244</sup> entre muchas más cosas, fueron logrados sólo por el trabajo paulatino de los individuos coligados.

Para el pensador, la instauración de los auspicios y de las ceremonias religiosas en Roma, hechos sucedidos durante la monarquía, conformaron también un progreso con respecto a tiempos previos. A la adquisición del derecho del pueblo a apelar alguna resolución, que se garantizó en el 509 a.e.c. mediante la ley Valeria, acción histórica acaecida durante el régimen aristocrático o a inicios del régimen mixto romano, él la catalogó como un progreso político-social. A la instauración del Senado o *pater concilium*, acción histórica acaecida o durante el régimen aristocrático o durante el mixto, él la catalogó como otro gran progreso político-social.

---

<sup>243</sup> *Cursivas mías.*

<sup>244</sup> “*ductus aquarum, derivationes fluminum, agrorum inrigationes, moles oppositas fluctibus, portus manu factos*”. Muchas de estas cuestiones fueron avances tecnológicos logrados o perfeccionados por los mismos romanos; en verdad éstos contribuyeron mucho al progreso técnico y material real, según la opinión del propio Cicerón, y según la opinión de cualquier historiador o cualquier docto en la historia de la tecnología.

A la reforma serviana que organizó a los *equites* y a la infantería del ejército, acción acaecida durante la monarquía (ejecutada por el rey Servio Tulio, de quien viene su nombre), él la catalogó como otro progreso político-social.<sup>245</sup> Se aprecia entonces que considera al progreso político-social como muy *posible* tanto en un régimen monárquico, como en uno aristocrático, en uno democrático o en uno mixto. Aunque parece que (por razones que no se puntualizan), aquél progreso fue históricamente *más viable* en Roma después del tiempo de los reyes (a partir del clío-simbólico año 509 a.e.c.). Todos los hechos mencionados forman parte de un “progreso” porque, conjeturo, cada uno de ellos aportó a la *diuturnitas* del Estado romano.

El progreso ciceroniano consiste en el avance de las condiciones políticas, legales, sociales y/o culturales, de un Estado que permiten su (auto-)conservación. La obtención de conocimiento filosófico, en tanto que aporta teorías y herramientas sobre la preservación del Estado, es/facilita-al progreso. La instauración de leyes e instituciones, como la ley Valeria o el Senado, *que* (al parecer) *fortalecen a un régimen equilibrado o permixtus*, es una forma de progreso en tanto que este sistema *permixtus* es el que mejor conserva al Estado.

Según el arpinate, la causa de que el ser humano progrese también radica en que “siente” o sabe del futuro (por el *saeculorum augurium futurorum*) de una forma particularmente fuerte (en contraste con los animales), y de la misma forma en que “siente” o sabe su pasado de una forma particularmente fuerte (en esto último, postulo, tiene una postura cuasi-historicista o proto-historicista). Al comparar su pasado con su presente el ser humano aprecia, en muchas ocasiones, que existe un progreso con respecto a las condiciones humanas pretéritas; al cobrar conciencia de los beneficios de ese avance, anhela un progreso para su futuro y/o sus descendientes, y hace lo propio para obtenerlo. El factor que permite que el ser humano tenga ese “augurio”, es decir, que discierna su pasado y planea su futuro es la posesión de la razón, una cualidad que le fue dada por (la) naturaleza. Escribe el latino: “Pero el hombre, porque es partícipe de la razón, por la cual discierne las consecuencias, ve los principios y causas de las cosas, y sus progresos [*praegressus*] y como antecedentes no ignora, sus similitudes compara, y a las cosas presentes adjunta y anexa las futuras” (*Off.* 1, 11).<sup>246</sup> Y es la naturaleza la que

---

<sup>245</sup> “Servio Tulio va a introducir un cambio radical en la organización del ejército, el cual por su incidencia en otros aspectos de la vida romana representará un giro que, para nosotros, a la larga será base imprescindible de los cambios posteriores en un momento en el que la monarquía había ya desaparecido en Roma. [...] Servio tulio habría doblado el número de soldados y [...] los reclutaba sobre las bases de la riqueza, las nuevas tribus y las centurias.”: Castillo, A., “La reforma serviana...”, en *Anejos de Gerión*, Madrid, Universidad Complutense, 1989.

<sup>246</sup> “*Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras*”.

también otorga al ser humano las cualidades innatas para que vele por su futuro y el de sus descendientes, como es el amor hacia su cónyuge y hacia sus descendientes (*Off.* 1, 12). La razón es entonces la que permite la existencia del progreso de los Estados y del ser humano (no hay progreso en los animales, por no ser racionales), en tanto que es el factor que permite al humano realizar obras, como la instauración de leyes o la organización política, que llevan a la conservación y la perpetuidad de los respectivos Estados.

Los progresos de un Estado se oponen o son contrarios a la (re)aparición de *commutationes* de régimen y de hechos dañinos hacia ese Estado, así como se oponen a su desaparición definitiva. Lo cual se entiende en tanto que los hechos que producen progreso favorecen la consecución del (principal) objetivo *derivado* del *telos* de la Trans-Hito-Historia, la conservación del Estado. Intepreto que entre más se logre realizar el *telos* de la Trans-Hito-Historia en su más elevada forma, la *civilis prudentia*, más se logrará realizar hechos de progreso y, por ende, menos aparecerán y menos serán recurrentes las *commutationes* y/o destrucciones estatales.

Pero la *progressio* ciceroniana en sí, o por sí misma, no puede ser el *telos* de la Trans-Hito-Historia como sí lo es en las filosofías de la Trans-Hito-Historia racionalistas de la Ilustración<sup>247</sup> (y en muchas otras, como en la filosofía de la Trans-Historia del materialismo histórico), porque, afirmo, para el autor el progreso no parece ser una inclinación intrínseca del ser humano. El progreso es un bien *sólo* en tanto que beneficia al Estado, pero es sólo uno de entre muchos factores y/o hechos que benefician al Estado y que son producto de la virtud de la *civilis prudentia*. En algunas de las filosofías de la Trans-Hito-Historia modernas el progreso es el único bien para toda la humanidad, es lo que la mejora, también moralmente, por eso es a lo que deben de tender todos los pueblos, es su *telos*. Pero en el arpinate el progreso no tiene realmente valor definitivo ya que, si cuanto existe en el mundo físico e hito-histórico va a desaparecer invariablemente (*Rep.* 6, 17), el avance material o cultural no es un bien en-sí sino únicamente en cuanto a sus consecuencias.

La virtud ciceroniana es la única cuestión que es un bien para el humano *por sí misma*. No es un bien por sus consecuencias. Independientemente de qué logre (política, social, culturalmente) o no logre un acto virtuoso, éste es un bien por su sola existencia. Es posible que

---

<sup>247</sup> Donde los artífices de la filosofía de la Trans-Historia de la Ilustración creían “que se hallaban *en vísperas de culminar la historia* [la Trans-Historia] del ascenso hasta la razón”: Fontana, J. L., *Historia: análisis...*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 58 (cursivas mías).

un acto virtuoso ni lleve al progreso, ni evite la caída y conquista de un Estado, pero él ya es un bien porque forma parte de la (cualidad de la) virtud.

## Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 2.

La creación ciceroniana de lo que considero como una Trans-Hito-Historia sobre el dominio y el Estado imperialista romanos, implicó por igual la elaboración de una nueva narración-historia o historiografía sobre el mundo antiguo mediterráneo.

En pro de tal narración-historia original romana de la historia de la Antigüedad, ciertos latinos realizaron ciertos sacrificios; al final, aquella narración-historia se trataba de una sustentación existencial y filosófica de la política y de la vida misma. Uno de los mayores y más significativos sacrificios que algunos intelectuales practicaron fue el de la credibilidad. Cicerón fue uno de los latinos que sacrificó la creación de una historiografía crítica propia en aras de una historiografía a modo para los romanos y para su propia postura filosófica (política-moral y trans-hito-histórica). En otras palabras, él dejó de lado el cultivo riguroso de la historia para satisfacer el propósito de lograr un convencimiento argumental-filosófico político y moral.

De acuerdo con Louis de Beaufort los romanos, incluyendo a Cicerón, “continuaron contando sus orígenes sin cuidarse mucho”<sup>248</sup> en comprobar y demostrar lo que contaban. Beaufort seguramente estaba exagerando: muchos romanos comprobaban con rigor lo que relataban sobre la historia, aunque entre ellos no podemos incluir al arpinate, no con precisión. Para éste, considero, la corroboración de lo relatado poseía menor importancia que el conformar y *re-formar una identidad política y moral* entre los miembros de una sociedad, a saber, de la romana. Estas formación y reforma político-sociales son la primordial razón de que en su obra encontremos imprecisiones de fechas o de hechos, confusiones entre distintos individuos del pasado o ausencia de un orden cronológico en los hechos relatados. Su principal objetivo no era relatar la verdad histórica, sino:

- i) la regeneración moral de los políticos y de los ciudadanos de su tiempo;

---

<sup>248</sup> Referenciado en Hartog, F., *Evidencia de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 120.

ii) la conservación y salvación del Estado;

iii) la práctica y el estímulo de la virtud.

En el presente capítulo he sugerido que Cicerón concibe que la Trans-Hito-Historia ha “demostrado” que ontológicamente el ser humano es y tiende a lo virtuoso. Aun cuando la virtud ciceroniana se logra y se materializa en un plano histórico, que es por definición un plano no-metafísico, no deja de ser ella trans-hito-histórica porque (y haciendo uso de una incipiente teología ciceroniana):

- a. Los dioses se muestran virtuosos en el cielo (la virtud ciceroniana se hace patente en un plano trans-histórico).
- b. Los virtuosos son recompensados con llegar al cielo (a un plano trans-histórico).
- c. La virtud trasciende al pasado humano y es una constante de la esencia ontológica del pasado, del presente y del futuro.

Una vez que un individuo logra realizar el *telos* humano, que es realizar la inclinación natural humana, su historia individual *puede* convertirse en parte de la Trans-Hito-Historia pero, aun cuando cada humano que habite en el planeta fuese siempre virtuoso, esto no sería “el fin de la Trans-Hito-Historia”. Pues, la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana no resuelve a la historia en un punto utópico y siempre virtuoso-benéfico; la historia sólo acabará cuando sea destruido el Universo o Cosmos.<sup>249</sup>

En el capítulo argumenté mi Proposición A (expuesta en la Introducción), a saber, que “Cicerón desarrolla una *‘filosofía especulativa de la historia’*, del tipo que yo llamo *filosofía de la Trans-Hito-Historia*”. En otras palabras, mostré, espero, que el autor desarrolló una filosofía de la Trans-Hito-Historia, una donde la historia contiene varios elementos trans-hito-históricos:

---

<sup>249</sup> Sólo terminará con el “Gran Año Cósmico” que, en concepciones que no podemos llamar de “larga duración” sino, diría yo, de “excesiva duración”, perdura decenas de miles de años, o más, y que, tras su final, vuelve a comenzar todo el tiempo y todas las épocas. Sobre esta cuestión en Cicerón profundizo en el siguiente capítulo.

1tht- la inclinación humana a la virtud o al vicio (a realizar hechos trans-hito-históricos de los tipos 15ht y 16ht),

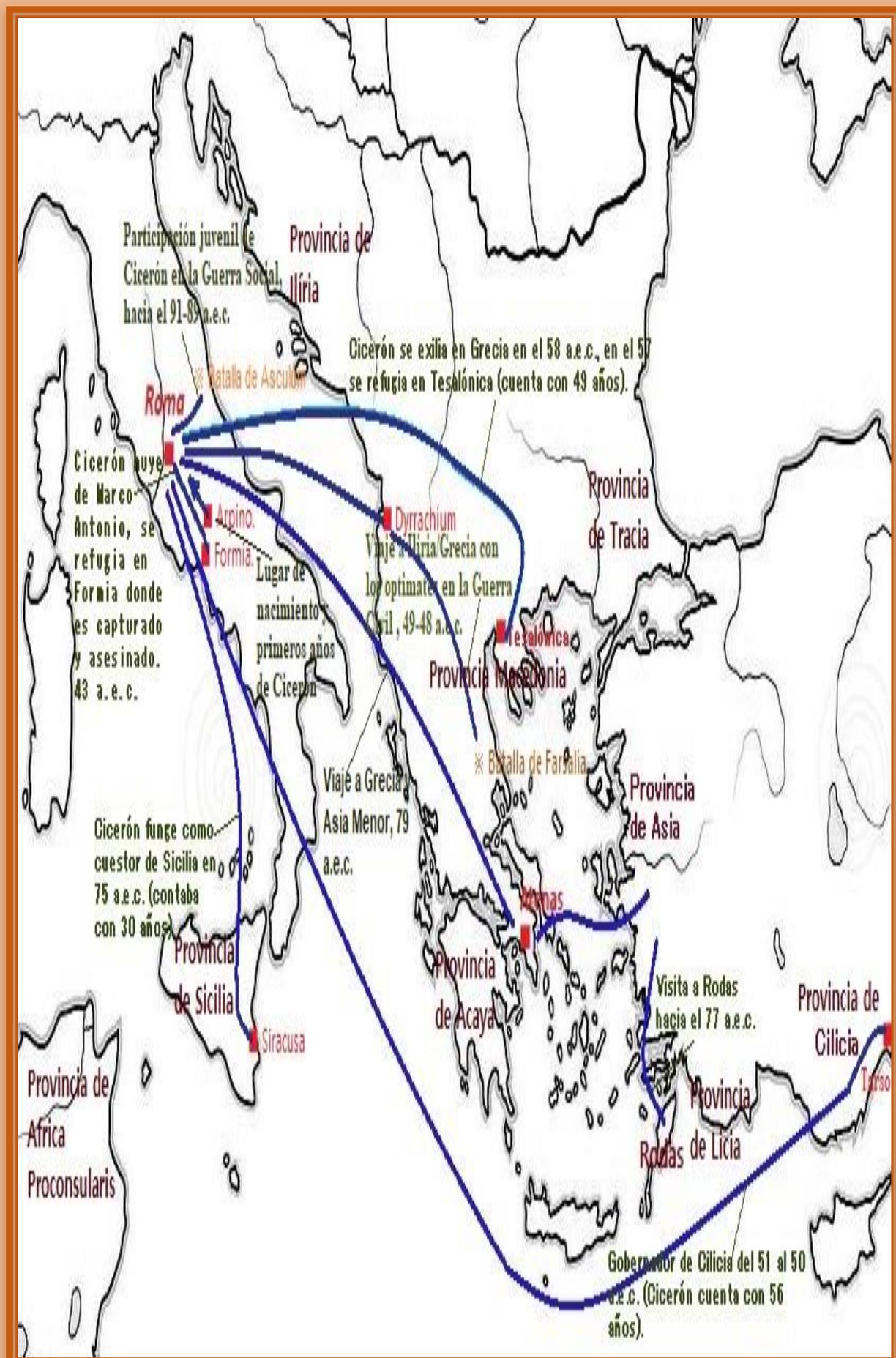
2tht- la inclinación humana a la fundación de Estados (a realizar hechos políticos trans-hito-históricos del tipo 1ht),

3 tht- la inclinación de los Estados a sufrir *commutationes* de régimen de gobierno y (a sufrir hechos políticos trans-hito-históricos de los tipos 2ht-13ht)

4 tht- la inclinación de los Estados a desaparecer de manera definitiva (a sufrir hechos políticos trans-hito-históricos del tipo 14ht).

Al considerar que ciertos hechos humanos (los actos virtuosos, los actos viciosos y los dieciséis hechos políticos trans-hito-históricos que ya expliqué) se repetirán siempre en el devenir, debido a que forman parte de la naturaleza ontológica del humano y/o a la naturaleza intrínseca del modo por excelencia de asociarse y agruparse del ser humano, y al considerar que la misma existencia de esos hechos siempre implica consecuencias morales-políticas en la hito-historia, *Cicerón está elaborando* (lo que considero como) *una clara filosofía de la Trans-Hito-Historia*. En especial porque la repetición y la consecuencia moral-política de tales tipos de hechos humanos son evidenciados, a decir de sus observaciones, por la propia historia (o, mejor, por la Trans-Hito-Historia). Es decir, la Trans-Hito-Historia ciceroniana enseñará siempre, si se sabe discernir, cuál es la ontología humana y la estatal.

MAPA DE PRINCIPALES VIAJES EN LA VIDA DE CICERÓN (Anexo 1, mapa de mi autoría)





Los restos del Foro actualmente, antaño centro de la visión romancentrista y de la expansión político-militar romana. Foto: Noemí Pérez Cabrera, 2017, en Roma, Italia. (Anexo 2).

## Capítulo 3. Cicerón parte II: narración sobre la historia e imperialismo.

A veces ocurre, raramente, que se tiene la ocasión de presenciar en vivo la transformación de un acontecimiento en mito.

Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*.

-Pero ¿sabes de quién me parece que es ese dicho según el cual es justo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos? – le pregunté.

-¿De quién?

-Creo que es de Periandro, de Perdicas, o bien de Jerjes o de Ismenias el tebano, o de algún otro hombre rico que se creía con un gran poder.

Platón, *República*, Libro 1, 336a.

¿Por qué he de considerar más veraz a Heródoto que a Ennio? ¿Acaso es que él [Heródoto] pudo inventarse cosas, acerca de Cresos, en menor medida que Ennio acerca de Pirro?

Cicerón, *Div. 2*, 116.

### 3.0 Introducción capitular.

Es innegable que Cicerón entrega, en prácticamente cada uno de sus textos que llegaron hasta nuestros días, múltiples narración-historias (y, tal vez, algunas pocas narración-jistorías) sobre personas y hechos de Roma, Grecia, Persia u otras culturas. Varios de sus textos, especialmente *De re publica*, *Tusculanae disputationes*, *De officiis*, *De oratore*, *De natura deorum* y *De fato*, se pueden considerar plenamente como texto-historias en tanto que poseen una narración-historia guía principal sobre la cual giran sus argumentaciones filosóficas y otras narración-historias o narración-jistorías.

*De re publica* puede ser concebida, aparte de como un tratado filosófico, como una texto-historia de los cambios de las formas de gobierno en la Antigüedad;<sup>1</sup> el libro II de *Tusculanae disputationes* como una texto-historia del dolor, el libro III como una texto-historia del desprecio a la tristeza, el libro IV como una texto-historia de los vicios, el libro V como una texto-historia de la virtud como felicidad; *De officiis* como una texto-historia (de la filosofía) de los deberes; *De oratore* como una texto-historia del arte y de la práctica de la oratoria; *De natura deorum* como una texto-historia de la filosofía sobre la naturaleza de los dioses o una texto-historia de las teologías epicúrea, estoica y escéptica/académica;<sup>2</sup> *De fato* como una texto-historia de la creencia en el destino; etc. Si concibo a los textos mencionados, aparte de como tratados filosóficos, oratorios y/o teológicos, como texto-historias *entonces puedo hablar sin dudar de una historiografía ciceroniana*.

Y esta historiografía, según mostraré, es de índole proimperialista porque justifica filosóficamente al imperialismo y al poder de Roma en el siglo I a.e.c. Por supuesto, su historiografía no fue creada sólo para explicar y justificar al sojuzgamiento y al dominio de otros Estados por Roma a través del tiempo, pues el contenido de ella obedece a muchos otros objetivos. La principal meta del presente capítulo es enfatizar la cualidad proimperialista de aquella historiografía. En definitiva, Cicerón historió<sup>3</sup> los cambios constitucionales en los Estados de la Antigüedad, historió los sentimientos como el dolor o la tristeza, historió la virtud y el vicio, etc.

<sup>1</sup> Como refiere Macrobio, Cicerón concibió el tratado *De la República* para describir diacrónicamente cómo habían concebido sus antepasados a la república (*Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* 1, 4, 1). Aunque, en mi opinión (en contraste con Macrobio), *simultáneamente* concibió aquel tratado para establecer cómo debía de ser cualquier república o Estado ideal, en tanto que éste debía de ser precisamente como lo concibieron y establecieron sus antepasados. El Estado ideal o, al menos, el más acabado y apto, para el autor, no es sino la muy real república romana de régimen mixto.

<sup>2</sup> Presentada, por supuesto, en forma dialógica y comparativa-argumentativa. En la historia cultural japonesa existe un texto de tema y construcción que estimo muy similares a los del *De natura deorum*, el *Sāngo shūiki* de Kūkai del s. IX, en este último se discuten y exponen tres visiones religiosas –el confucionismo, el taoísmo y el budismo, dándole el triunfo argumentativo a este último (Shogimen, T., “Dialogue, Eurocentrism...”, *JHI*, v. 7, n. 2, 2016, p. 331)–, lo que evidencia que en otras culturas existen más obras que son a la vez una texto-historia y un tratado filosófico/religioso. Conuerdo pues con J. P. F. Wynne en que el *De natura deorum* no fue concebido exclusivamente como una “enciclopedia de filosofía” o “historia de la filosofía (de la religión) del helenismo”, como la academia muchas veces lo ha tratado, sino que es un tratado con plenas intencionalidades reflexivas-filosóficas y con delineaciones literarias-dramáticas-retóricas: “Learned and Wise”, *OSAP*, v. 47, 2014, pp. 245-246.

<sup>3</sup> Recordando que mi definición de historiar es “componer cualquier tipo de narración-interpretación, escrita, oral o de otro tipo, sobre una parte de la historia, para explicar verazmente cómo ocurrió ésta”. Y, en definitiva, Cicerón realizó este tipo de composiciones (sobre las mutaciones de gobierno, los sentimientos, las virtudes o los vicios) dentro de sus obras.

Antes de adentrarme en el imperialismo del arpinate, en este capítulo abordaré (en 3.1.1) su filosofía de la representación-de-la-historia, en concreto se verá cómo para él las narración-historias y las narración-jistorías, orales y escritas, paralelamente a la Trans-Hito-Historia en sí, sirven como maestras (morales) de la vida. *Historia magistra vitae*. Pero no sólo se apreciará cómo es que son maestras sino cómo es que son 1H) “testigos de los tiempos”, 2H) “luces de la verdad”, 3H) “vidas de la memoria”, etc.

Continuando con su filosofía de la representación-de-la-historia, analizaré en concreto su concepción al respecto de una de las más sobresalientes representaciones del pasado humano, la jistoriografía. Se verá puntualmente (en 3.1.2) cómo es que considera a la oratoria como una condición para la realización de la auténtica jistoriografía. Después (en 3.2) analizaré a algunas de las narración-historias y narración-jistorías que fueron compuestas por él mismo en diferentes textos, ello con el propósito de juzgar y sopesar la imparcialidad, la veracidad y la postura política con que fueron realizadas (lo cual evidentemente repercute en la posición ciceroniana ante el imperialismo). En aquellas narración-historias veremos una patente inclinación por los *optimates* o *boni* (denosta, por ejemplo, al general Mario, líder de los *populares*; elogia el asesinato del reformista Tiberio Graco; y alaba a los líderes *optimates* Marco Licinio Craso y Pompeyo Magno), pero veremos que la susodicha inclinación no lo lleva nunca a tergiversar deliberadamente los hechos del pasado humano.

Hacia la mitad del capítulo me enfocaré en cómo Cicerón desarrolla, a través de (diversos pasajes de) la Trans-Hito-Historia y argumentando una filosofía moral virtuocentrista, su justificación *no intransigente* y “moderada” del imperialismo, específicamente del imperialismo romano. En primera clarificaré (en 3.3.1) que para él tanto los hechos virtuosos como los hechos viciosos pueden ser actos en *beneficium* del Estado. Donde estos últimos tipos de actos *engloban a los actos imperialistas*, en tanto que un acto a favor de la expansión del poder de un Estado sobre otro(s) es un acto en *beneficium* de aquel Estado. No obstante, él establecerá que los hechos viciosos que sean hechos en *beneficium* del Estado no se deben de realizar nunca porque ellos no llevan a la felicidad, porque no llevan a la gloria verdadera y porque un Estado no se debe de proteger por medio de ese tipo de actos en tanto que ellos indican que los integrantes de tal Estado son moralmente decadentes y la decadencia moral

puede conllevar desgracias, peligros, *commutationes*, desorden<sup>4</sup> y/o la propia destrucción del Estado. Congruente con este pensamiento denostará los actos imperialistas viciosos de los atenienses en la Guerra del Peloponeso y de los romanos durante la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.e.c.) y la Guerra Aquea (146 a.e.c.), entre otros conflictos. En fin, en este apartado trataré de demostrar que en “el pensamiento deontológico ciceroniano”, “lo virtuoso-bueno no es equivalente a la utilidad” porque existen acciones viciosas útiles para el Estado, pero sólo los hechos virtuosos son recomendables en tanto que son los únicos que llevan a la felicidad. El deber, *officium*, para con el Estado (y para con el imperialismo de éste), junto con el debido a los dioses, es el principal deber para todas las personas, no obstante, se puede faltar a tal deber si para hacerlo atentamos contra la virtud.

Después (también en 3.3) expondré que el pensador establece, por medio de ejemplos de la Trans-Hito-Historia, que el gobernar virtuosamente implica muchas veces la realización de justificados actos imperialistas. Así como propondré y argumentaré (en 3.4) que, dentro de sus ejemplos extraídos de la Trans-Hito-Historia, donde un individuo “sacrifica” su vida por, o muere luchando por, su Estado, tal tipo de sacrificio o muerte siempre consiste y/o se deriva de un hecho imperialista en *beneficium* del Estado. Por esto es por lo que, considero, él va a alabar las muertes de los militares romanos Publio Decio Mus (padre e hijo), Emilio Paulo, Gneo Servilio Gémino Gémino, Marco Claudio Marcelo, entre otros, quienes perecieron en batalla, pues perecieron en *beneficium* de su Estado.

Posteriormente se detallará (3.5) cómo el imperialismo, para Cicerón, no sólo necesita de la guerra sino también de la paz. Esto es, él argumenta que los actos civiles no-militares son también indispensables para el buen funcionamiento de un Estado o, en caso de que lo tuviere, para el buen funcionamiento y perpetuación del poderío de aquel sobre otros pueblos y/o agrupaciones políticas. Por ello es por lo que considero elogio, por ejemplo, al rey romano Numa Pompilio (753-674 a.e.c.) y a su legislación “pacifista”; no habla a favor de ningún militarismo rapaz ni a favor de un expansionismo egoísta realizado por mero afán de la ganancia personal o la fama popular. En su historiografía, según mostraré, el imperialismo concretado virtuosamente es el único que debe de ser llevado a cabo y el único que debe de ser elogiado;

---

<sup>4</sup> Sobre la violencia generalizada en la política romana durante la época de Cicerón y el siglo anterior (s. II-I a.e.c.) cf: David, J., “Les règles de la violence...”, *PA*, v. 1, 2013, pp. 11-30. Violencia que, con seguridad, mucho influyó en el pensamiento político y transhitohistórico de Cicerón.

en tal historiografía pro-romana, Roma construyó su imperio porque sus gobernantes y sus militares se comportaron con virtud durante todas las guerras.

Por último, con el propósito de delinear un poco más el carácter cosmológico, así como el carácter eminentemente político de la filosofía de la Trans-Hito-Historia del arpinate, haré énfasis en (3.6) que la destrucción de todos los Estados (incluyendo la de la poderosa Roma) y la destrucción del Cosmos es una “verdad general y global” para él. Y esta verdad, propongo, tiene un carácter pesimista el cual sólo se aminora, quizá, por medio de la idea de que la virtud invariablemente hace feliz al ser humano, sin importar que (tengamos los humanos siempre presente que) todo lo demás es perecedero. La filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana nunca se hará ilusiones con un progresismo lineal esperanzador en el campo político-estatal y universal.

### **3.1 Descripción, contenido y utilidad de las narraciones sobre la historia; *historia magistra vitae*.**

Cicerón tuvo como objetivo, en sus escritos, el hacer brillar al pasado y al presente de su patria. Pero su patriotismo nunca cayó en un manifiesto político imperialista abierto: no aseveró nunca tajantemente, que se sepa, que el *telos* de la Trans-Hito-Historia es la consecución del dominio eterno de Roma sobre el número completo de pueblos del planeta.

En otros campos, aparte del político-imperialista, su patriotismo también tuvo límites. Por ejemplo, en el campo de la erudición negó a la tradición y a las narración-historias que establecían que uno de los reyes más virtuosos de Roma, Numa Pompilio, fue un filósofo pitagórico (*Tusc.* 4, 3.).<sup>5</sup> Advierte la imposibilidad de la veracidad de las narración-historias que ponían en gran estima a Numa Pompilio por ser considerado miembro de la prestigiosa escuela pitagórica; reconoce que Numa no pudo haber permanecido a ésta en tanto que vivió antes que Pitágoras (el primero vivió hacia los años 715-673 a.e.c. y el segundo hacia 580-500 a.e.c.). En este caso Cicerón prefirió la verdad y la veracidad historiográfica sobre un

---

<sup>5</sup> En efecto, la tradición (latina) que hacía de Numa Pompilio un filósofo pitagórico nació en el siglo IV a.e.c., y fue originada por las reformas institucionales de Apio Claudio el Ciego y al interior del colegio pontificio romano el cual formó la imagen de Numa en base al gobernante filósofo pitagórico griego Arquitas de Tarento. Aquella tradición historiográfica siguió viva a causa de unos libros falsos con contenido pitagórico que supuestamente habían sido escritos por Numa: Humm, M., “L’harmonie des sphères...”, *PA*, n. 5, 2015, pp. 61-62.

chauvinismo impropio y, para ello, realiza una confrontación de hechos históricos. Realizó pues una somera investigación histórica. Igualmente, como observa William Stull, en *De finibus* no defiende el latino no considera que la literatura romana sea “original” y señala que muchas obras dramáticas, que se creía pertenecían al canon romano, no eran sino traducciones de originales griegas.<sup>6</sup> En definitiva, el pensador no profesaba un nacionalismo rampón.

En tanto que Cicerón considera a la Trans-Hito-Historia como la fuente de pruebas y corroboraciones de los distintos argumentos filosóficos,<sup>7</sup> entonces es muy clara la importancia que tiene para él la disciplina-historia, pues ésta es la disciplina que tiene el objeto de realizar las investigaciones veraces, metódicas y con fines explicativos sobre la historia o Trans-Hito-Historia. En otras palabras, él considera a la disciplina-historia de suma importancia en tanto que permite conocer *en verdad* a la historia real (en contraste con las falsedades que se dicen sobre ésta) y, con ello, a su vez, permite corroborar cualesquiera posturas filosóficas. Coincidiría él con la postura de Enrique Dussel (y otros filósofos, como la de Séneca el Joven, según expondré) en que “La filosofía no piensa la filosofía [...]. La filosofía piensa lo nofilosófico: la realidad [histórica]. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad del filósofo parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad.”<sup>8</sup> El pensamiento de Cicerón y el de Séneca, se puede decir, tomando la postura y las palabras de Leopoldo Zea, concuerdan en que “Toda filosofía tiene su piedra de toque, *su verdad, en su adecuación histórica.*”<sup>9</sup>

Las narración-historias y las narración-historias escritas que se encuentran en las más diversas obras de Cicerón, han sido construidas o reconstruidas en base, por supuesto, a otras narración-historias y/o narración-historias que se encontraban en diversas historiografías, historiografías, obras artísticas, monumentos o en relatos que quizá su artífice recibió de forma oral. El arpinate tiene pocas, casi nulas, narración-historias en sus obras, *porque probablemente*

<sup>6</sup> Stull, W., “On Encountering Cephalus...”, *AJP*, v. 134, n. 1, 2013, p. 37.

<sup>7</sup> Otro ejemplo claro de esta estimación la encontramos en *De natura deorum* donde, afirma J. P. F. Wynn, el escéptico Cota acepta la existencia de dioses por obra y gracia de la autoridad de la historia y la tradición y, además, puede defender el tener una visión escéptica y a la vez ser pontífice; la autoridad de la historia es “unpeachable” porque ella es la que otorga los precedentes y así resuelve las cuestiones en materia de religión: “Learned and Wise”, *óp. cit.*, pp. 262, 267-268.

<sup>8</sup> *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011, p. 17.

<sup>9</sup> *Filosofía de lo americano*, México, Editorial Nueva Imagen, 1984, p. 50 (cursivas mías). En otro de sus textos, Zea agrega que “si la idea que se tiene sobre la verdad es la de que ésta es de carácter circunstancial, las verdades de la filosofía estarán ligadas entonces a un determinado espacio y tiempo. Las verdades serán históricas.”: *El positivismo en México*, México, FCE, 2014, p. 22. Para mí, las “verdades” filosóficas, como las que sustentan Cicerón o Séneca, no sólo son efectivamente “históricas” sino que son trans-históricas, esto es, metafísicas, según trato de demostrar.

*pocas veces hizo una investigación jistórica* (son muy raras sus argumentaciones-relatos narracionjstóricos como aquella sobre la imposibilidad de que Numa Pompilio fuera un pitagórico). Son muy pocos y muy breves, aunque innegables, los pasajes en su obra que consisten en relatos de un aspecto del pasado humano que explícitamente sean producto de una investigación jistórica propia (uno de esos pocos pasajes producto de su investigación-reflexión jistórica, es el que, repito, habla sobre el no-pitagorismo de Numa Pompilio). Luego, concluyo, el autor no escribió texto-jistorías, no desarrolló una jistoriografía propia (a lo más, escribió breves narración-jistorías dentro de sus texto-historias, como la Pompilio). Por ende, no se está ante un individuo que fue historiador; no se dedicó a realizar jistorías de forma deliberada. Mucho menos compuso una obra completa que fuera producto de una investigación jistórica amplia, que consistiera en una narración eje sobre un aspecto del pasado humano y que haya tenido como objetivo el explicar, con aspiraciones de veracidad, *cómo sucedió* el aspecto del pasado humano investigado, esto es, reitero, nunca compuso una texto-jistoría.

Lo que Cicerón relata sobre cualesquiera personajes clío-símbolos, como sobre distintos hechos y acontecimientos de su Trans-Hito-Historia, consiste *la mayoría de las veces* en narración-historias, y éstas son empleadas, como también son empleadas sus pocas narración-jistorías que encontramos en su obra, para comprobar sus argumentos filosóficos en tanto que para él ambos tipos de narraciones irrefutablemente refieren-relatan a la historia-realidad-empiricidad. Derivado de lo explicado, considero, entonces, al pensador latino como historiador *de forma tangencial y marginal*. Él también consideró que *en ciertas ocasiones* estaba realizando la labor de historiador porque construyó lo que él estimaba como narraciones que representaban clara, convincente y verazmente al pasado humano. Para explicar lo anterior veamos sus concepciones de “historiador” y de “orador”.

El “historiador”, según Cicerón, debía de siempre presentar su investigación jistórica en forma de una *excelente y clara* narración. Por ende, el “historiador” debía de ser un orador, si no lo era, no era “historiador”. Y, a su vez, para ser buen “orador”, habría “que dominar [...] todo el pasado y el arsenal de sus ejemplos” (*De or.* 1, 17)<sup>10</sup> (siguiendo a Thomas Guard, en el diálogo *Brutus*, Cicerón reprocha a los oradores su falta de un amplio conocimiento sobre la hito-historia).<sup>11</sup> Sin embargo, el “orador” no tiene que ser “historiador” para ser “orador”, pues

---

<sup>10</sup> “*tenenda praeterea est omnis antiquitas exemplorumque vis*”.

<sup>11</sup> “La parole historique...”, *DHA*, n. 8, 2013, p. 82. La *auctoritas* de un orador proviene, según Cicerón, de su “deep philosophical education, [de su] knowledge of the issues raised before the public and, above all, [de su] faith in the state form of the *res publica*. This faith is based on the wisdom of *maiores* (ancestors)”: Kontonasio, P.,

no tiene que indagar metodológicamente a la historia/Trans-Hito-Historia aunque sí debe de que conocerla si quiere profesar su oficio. No dice el arpinate que para ser buen orador hay que ser un buen historiador pero sí que debe de ser un buen conocedor de la hito-historia.

Sí, el buen “orador” debe “hacer uso” (del conocimiento) de la historia o Trans-Hito-Historia y, para ello, *tiene* que hacer uso de la materialización por antonomasia de la investigación jistórica que son las texto-jistorías y las narración-jistorías, *esto para mejor argumentar*. Pero el “orador” *no tiene que* componer jistorías para hacer uso de datos y conocimientos sobre la historia (de la que habla-argumenta). Lo aquí explicado sobre la visión ciceroniana de “historiador” y “orador” es sancionado por L. Pernot quien afirma que, en la Antigüedad, el “historiador es orador. [...] Así como el historiador piensa y estructura las acciones, transformando el residuo del acontecimiento en objeto de narración inteligible y racional, también recompone los discursos para hacerlos útiles a la construcción de la verdad [logo-jistórica].”<sup>12</sup>

El “orador”, según Cicerón, debe de conocer, pero no hacer las obras que sólo son realizadas por los historiadores, a saber, no debe de realizar investigaciones jistóricas y sus productos (las narración-jistorías, la logo-jistoría y la jistoriografía). Asimismo, él estima que el buen “orador” debe de dominar la información y los relatos sobre el pasado humano que, según mi postura, pueden o no ser producidos por historiadores, a saber, debe de dominar no sólo el contenido de lo que he llamado las narración-jistorías y la jistoriografía (producto de los historiadores) sino también el contenido de lo que he denominado las narración-historias y la historiografía en general (en tanto que, al final, estas últimas cuestiones explican también a la historia/Trans-Hito-Historia).

### **3.1.1 *Historia magistra vitae* o filosofía de la representación-de-la-historia y de la Trans-Hito-Historia ciceronianas.**

---

“Cicero’s *Brutus*”, *ETC*, v. 71, n. 3, 2014, p. 233. Es decir, al final, la *auctoritas* del “orador” está basada primordialmente en el conocimiento sobre la historia y/o la logo-historia y/o la logojistoría, a saber, en el conocer la “sabiduría” *pasada* de los *maiores*.

<sup>12</sup> Pernot, L., *La retórica en Grecia...*, México, UNAM, 2013, p. 47.

En *De oratore*,<sup>13</sup> y siguiendo a un pensamiento ya habitual y tradicional en Roma,<sup>14</sup> se establece que el “óptimo orador” es un buen guía (moral) para el ser humano, ello porque por medio de sus discursos puede lograr que se escojan buenas acciones para el gobierno (*De or.* 1, 31).<sup>15</sup> Luego, como el “óptimo orador” siempre tendrá conocimiento sobre la historia/Trans-Hito-Historia y hará uso adecuado del mismo (*De or.* 1, 17), entonces se puede entender que la historia/Trans-Hito-Historia también es una guía para el ser humano, primordialmente para el arte de gobernar o para la consecución de la virtud real.<sup>16</sup>

La virtud práctica, no una abstracta e ideal, es el objeto de estudio de Cicerón, por ello, frecuentemente habla de varias virtudes concretas (siempre, cuando habla de “la virtud”, en singular, está en realidad hablando a la vez de todas las virtudes concretas). La descripción de los cuatro géneros de virtudes (prudencia, justicia, fortaleza y templanza, ya sancionados desde Esquilo y Platón) en *De inventione* 2, 159, no es sólo un *topos* retórico sino que es el deseo ciceroniano de recordarnos que “la virtud es un *hábito* del ánimo” y que “tiene cuatro partes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza”.<sup>17</sup> Donde la virtud de la prudencia es descrita como una “ciencia”, *scientia*; la virtud de la justicia como un “hábito”, *habitus*; la virtud de la fortaleza como una “aceptación”, *susceptio*, y un “padecimiento”, *perpassio*; la virtud de la templanza como un “dominio”, *dominatio* (*De inventione* 2, 160 y 163-164). Las virtudes son pues descritas como *actos humanos* siempre aplicables y aplicados a la realidad práctica.

Las obras basadas en la historia, por representar a la vida humana real, por representar sus mayores logros y sus puntos más bajos (representar una hito-historia de lo positivo y lo negativo de la existencia humana), también sirven de guía para los humanos, propongo, en el pensamiento ciceroniano. Esta postura era un lugar común en la Antigüedad, por eso Polibio

<sup>13</sup> Texto en el que su autor “set out his views on political education. [...] a substantial work which he first mentioned to Atticus in November 55. What Cicero had in mind was a justification of rhetoric not as a technique but as an approach to the morally good life, a means of expressing and enforcing morality. Ever since his student days when he toured Greece and Asia Minor and studied both philosophy and rhetoric, he had been convinced that the two disciplines were intertwined. This was the proposition he now sought to demonstrate.”: Everitt, A., *Cicero*, Nueva York, Random House, 2003, p. 179.

<sup>14</sup> “The ability to speak effectively in public was a traditional part of the Roman prescription for a good man. In the famous epitaph on L. Metellus, being a good speaker is one of the ten characteristics which are listed, [...]”: Steel, C. E. W., *Cicero, Rhetoric...*, Nueva York, OUP, 2001, p. 165.

<sup>15</sup> Oradores que fueron guías morales, dice Cicerón, son el arquitecto ateniense Filón, quien expuso con elocuencia al pueblo la utilidad de la construcción de un arsenal o el arquitecto salaminio Hermodoro quien explicó la utilidad de construir astilleros (*De or.* I, 62).

<sup>16</sup> Aquí es palpable la influencia del estoico de Panecio de Rodas quien adaptó la terminología filosófica (estoica) a situaciones reales: Veillard, C., *Les stoïciens II*, París, Les Belles Lettres, 2015, p. 99.

<sup>17</sup> Énfasis mío: “virtus est animi *habitus*”, “Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam”.

refiere cómo los historiadores, los cronistas y demás individuos de Grecia y de Roma que trataban y escribían sobre la historia/hito-historia, elogiaban a ésta por sus cualidades moralizantes y pedagógicas, pero lo hacían elogiando simultáneamente a la investigación crítica sobre ella y a las narraciones construidas a partir de ésta. Aunque, hay que acotar que

No es correcto unir, como se suele hacer, el origen del pragmatismo, o sea, del propósito de atribuir tareas prácticas a la literatura histórica, con los nombres de Polibio y Tucídides, porque, como ha mostrado J. Dobias, la literatura histórica dirigida a proporcionar recomendaciones y valoraciones para las actividades públicas y privadas, puede remontarse, en su forma original, a la historiografía hitita (siglo XIV a. C.) y hebrea (esta última relacionada con la edición del Antiguo Testamento).<sup>18</sup>

El quid es que *los antiguos (hititas, judíos, mesopotámicos, griegos, romanos, etc.)*, cuando alaban a la “historia” por sus cualidades prácticas, están alabando a la historia, a la hito-historia y a la Trans-Hito-Historia, a la vez que a la jistoría, a la narración-jistoría, a la texto-jistoría y a la grafo-jistoría. Y lo anterior es cierto en Cicerón como en Polibio, veamos las palabras de este último:

Si los autores que me han precedido hubieran omitido el elogio de la historia [el texto dice ἱστορίας; aquí entiendo el elogio de todas las texto-jistorías o de la jistoriografía en su totalidad]<sup>19</sup> en sí, sin duda sería necesario que yo urgiera a todos la elección y transmisión de tratados de este tipo, ya que para los hombres no existe enseñanza más clara que el conocimiento de los hechos pretéritos. Pero no sólo algunos, ni de vez en cuando, sino que prácticamente todos los autores, al principio y al final, nos proponen tal apología; aseguran que del aprendizaje de la historia [aquí este vocablo se entiende, considero, como los hechos del pasado humano, y no como los “tratados” sobre estos hechos] resultan la formación y la preparación para una actividad política; afirman también que la rememoración de las peripecias ajenas es la más clarividente y *la única maestra que nos capacita para soportar con entereza* [cursivas mías] los cambios de fortuna. [*Historias* 1, 1, 1-2]

εἰ μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν ἀναγράφουσι τὰς πράξεις παραλεῖφθαι συνέβαινε τὸν ὑπεραὐτῆς τῆς ἱστορίας ἔπαινον, ἴσως ἀναγκαῖον ἦν τὸ προτρέπεσθαι πάντας πρὸς τὴν αἴρεσιν καὶ παραδοχὴν τῶν τοιούτων ὑπομνημάτων διὰ τὸ μηδεμίαν ἐτοιμότεραν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις διόρθωσιν τῆς τῶν προγεγενημένων πράξεων ἐπιστήμης. [2] ἐπεὶ δ’ οὐ τινὲς οὐδ’ ἐπὶ ποσόν, ἀλλὰ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀρχῇ καὶ τέλει κέχρηται τούτῳ, φάσκοντες ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν, ἐναργεστάτην δὲ καὶ μόνην διδάσκαλον τοῦ δύνασθαι τὰς τῆς τύχης μεταβολὰς γενναίως ὑποφέρειν τὴν τῶν ἀλλοτρίων περιπετειῶν ὑπόμνησιν,

<sup>18</sup> Topolski, J., *Metodología de la historia*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 65.

<sup>19</sup> Y, por extensión, el elogio de la jistoría, la disciplina-jistoría y la grafo-jistoría.

Analicemos ahora con mucho detenimiento al conspicuo pasaje donde Cicerón elogia al término latino *historia*, elogio el cual significa, según adelanto, una alabanza simultánea a, principalmente, tanto la historia (interpretada como Trans-Hito-Historia), como a la disciplina-jistoría, a la jistoría, a la narración-jistoría, a la texto-jistoría y a la grafo-jistoría.<sup>20</sup> En *De oratore* 2, 36, se afirma célebremente lo siguiente:

Y en cuanto a la historia, [1H] testigo de los tiempos, [2H] luz de la verdad, [3H] vida de la memoria, [4H] maestra de la vida, [5H] heraldo del pasado, ¿con qué otra voz sino es la del orador se la encomienda a la inmortalidad? Pues si hay algún otro arte que proclama su competencia en construir el discurso oral u escrito [sic] [...] hay que proclamar que o bien este arte de la historia [esto es, el arte de la grafo-jistoría] le es ajeno, o que lo comparte con otro arte distinto.<sup>21</sup>

Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur? Nam si qua est ars alia, quae verborum aut faciendorum aut legendorum scientiam profiteatur [...] fateamur aut hoc, quod haec ars profiteatur, alienum esse aut cum alia aliqua arte esse commune.

El pasaje anterior es clave en la filosofía de la representación-de-la-historia de Cicerón<sup>22</sup> (y también contiene una muy incipiente filosofía de la jistoría; o un incipiente desarrollo de la teoría de la disciplina-jistoría/grafó-jistoría). Veamos a qué se refiere el autor cuando dice que la *historia* es, específicamente,

1H) “testigo de los tiempos”,

2H) “luz de la verdad”,

3H) “vida de la memoria”,

4H) “maestra de la vida” y

---

<sup>20</sup> Al respecto, no hay que olvidar que en algún punto de la Edad Media el término latino *historia* perdió su sentido de lo que yo he llamado propiamente historia, conservando-priorizando sólo los sentidos de narración-historia/narración-jistoría y de texto-historia/texto-jistoría: la susodicha palabra latina “desde a Idade Média tendia a ser associado primariamente à narrativa de acontecimentos e não aos acontecimentos propriamente ditos”: Assis, A. A./ Mata, S. da, “Prefácio”, en *O conceito de história*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p. 12 (muy posteriormente *historia* adquiriría, de cierto modo, los sentidos de jistoría y disciplina-jistoría críticas).

<sup>21</sup> Conuerdo, personalmente, con esta última opinión ciceroniana; pues estimo que el *ars* de la grafo-jistoría (que, por cierto, no es idéntica a la disciplina-jistoría, aunque puede formar parte de los campos que estudia y enseña ésta) comparte métodos, normas, lineamientos, etc., con el arte de la retórica (esto ha sido argumentado, sabemos, en los trabajos de Hayden White, Frank Ankersmitt y muchos otros investigadores).

<sup>22</sup> La filosofía de la representación-de-la-historia de Cicerón es más exactamente una filosofía de la representación-de-la-TransHitoHistoria; pero como la Trans-Hito-Historia es sólo una entre muchas formas de concebir a la historia no es indispensable hacer la especificación anterior.

## 5H) “heraldo del pasado”.

1H) Cuando el arpinate afirma que la *historia* es “testigo de los tiempos”, *Historia vero testis temporum*, interpreto que no habla únicamente de la historia interpretada como Trans-Hito-Historia, sino que se refiere principalmente al conjunto de todas las texto-jistorías, a saber, la jistoriografía (lo que abarca, por supuesto, a las narración-jistorías escritas), porque ésta es como un testigo de la Trans-Hito-Historia en tanto que testifica la veracidad de ésta. Con *testis temporum* él se refiere a la jistoriografía porque ella nos refiere-relata con generalmente amplias –dependiendo del historiador– fiabilidad y fidelidad los hechos en la Trans-Hito-Historia. La jistoriografía se compone de narración-jistorías escritas y éstas son más fidedignas que las narración-jistorías orales; las primeras se prestan más a la comparación y comprobación que las segundas. La jistoriografía es el testigo más fiable al que se puede recurrir para conocer el pasado humano sobresaliente, es el mejor *testis temporis*, el que sirve a Cicerón para argumentar filosóficamente en tanto que contiene u otorga evidencias empíricas, no sólo teoría pura. La afirmación “*Historia vero testis temporum*” es una que pertenece a la (y es) filosofía de la representación-de-la-historia,<sup>23</sup> porque habla de cómo concibe filosóficamente el autor a las narración-jistorías y las texto-jistorías, las cuales no son sino representaciones de la historia. Tal afirmación habla de la dialéctica de las narración-jistorías con la política, la moral y/o la cultura (romanas), en tanto que testifican la veracidad de estas últimas cuestiones. La afirmación compete por igual a una incipiente filosofía de la jistoría al especificar cómo deberían de ser, epistemológicamente hablando, las representaciones jistoriográficas (esto es, la más acabada y antonomásica de las representaciones jistóricas de la historia) de la Trans-Hito-Historia; dice que deben de ser veraces como un testigo fidedigno (su filosofía de la jistoría nos dice pues que la grafo-jistoría debe de elaborarse como lo hace el relato de un testigo fidedigno que se apega a la verdad logo-jistórica). Y, por último, la afirmación compete a su filosofía de la Trans-Hito-Historia porque también especifica a la Trans-Hito-Historia como el testigo más fiable para conocer la moral y la mejor forma de hacer política y como el testigo que puntualiza cómo está estructurada ontológicamente la realidad.

---

<sup>23</sup> Y, por ello, es una afirmación que compete por igual a la filosofía política, a la filosofía moral y a la filosofía de la cultura ciceronianas.

2H) Cuando el autor afirma que la *historia* es “luz de verdad”, *lux veritatis*, interpreto que no habla únicamente de la Trans-Hito-Historia como luz de verdad, sino que se refiere también a la narración-jistoría, oral o escrita, y a la texto-jistoría como la luz de verdad. Y esto en tanto que las texto-jistorías son los (mejores) medios para conocer la verdad en la realidad (esto es, la verdad en la historia/Trans-Hito-Historia). Con *lux veritatis* Cicerón también está aludiendo, *por extensión*, a la disciplina-jistoría, a la jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría, porque éstas son parte elemental para la construcción de una narración-jistoría y/o una texto-jistoría. Probablemente sea la “jistoriografía” la que se acopla mejor a la descripción ciceroniana de *lux veritatis* porque no existen narraciones sobre la Trans-Hito-Historia más fiables y “verdaderas” que las jistoriográficas en tanto que son escritas y en tanto que son producto de la jistoría (esto es, las mismas razones de que la jistoriografía sea *testis temporum*). La afirmación de “*Historia vero [...] lux veritatis*” es una que es filosofía de la representación-de-la-historia porque habla de cómo conceptualiza filosóficamente el autor a las narración-jistorías, que son representaciones de la Trans-Hito-Historia, en su dialéctica con la política, la moral y/o la cultura (romanas), en tanto que aquellas representaciones iluminan a estas últimas cuestiones. La misma adjetivación compete a una incipiente filosofía de la jistoría por especificar cómo deberían de ser, epistemológicamente hablando, las representaciones jistoriográficas de la Trans-Hito-Historia, esto es, establece que deben de ser verdaderas (establece que la grafo-jistoría debe de elaborarse apegándose a la verdad logo-jistórica). Compete la frase también a su filosofía de la Trans-Hito-Historia porque habla de la Trans-Hito-Historia como el testigo más fiable para conocer a la *verdadera* moral y a los verdaderos sabios-virtuosos, para conocer cómo está en verdad ontológicamente estructurada la realidad; en otros términos, para el latino, los hechos del pasado humano iluminan sobre la verdad (trans-hito-histórica) de la naturaleza del ser humano, sobre la verdad de la naturaleza de sus costumbres, de sus instituciones y de sus sociedades, sobre la verdad al respecto de la ley natural (en oposición a la ley positiva) y sobre la verdad de la naturaleza de toda la realidad<sup>24</sup> en general.

3H) Cuando el autor afirma que la *historia* es la “vida de la memoria”, *vita memoriae*, interpreto que no se refiere sólo a la Trans-Hito-Historia sino que se refiere principalmente a

---

<sup>24</sup> En *De finibus bonorum et malorum*, hace ver Anthony Corbeill, Cicerón desea demostrar que “the workings of natural justice are discoverable, and, for this to be so, nature must be decipherable in all its manifestations”: “Political Movement”, en *The Roman Gaze*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, p. 183. Y qué mejor manifestación para discernir la naturaleza de la justicia natural y de cualquier virtud que la narración-histórica/narración-jistórica. Además, este último tipo de producciones, ya en la Antigüedad, contenía la descripción y relato de casi todo tipo de manifestación humana: política, bélica, religiosa, artística, filosófica, etc.

toda narración-jistoría, oral o escrita, o a toda texto-jistoría, porque éstas son el medio para insuflar vida al recuerdo sobre el pasado humano; ellas dan vida a una memoria sobre la Trans-Hito-Historia.<sup>25</sup> Con *vita memoriae* él también está aludiendo a la disciplina-jistoría, a la jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría, en tanto que éstas son parte intrínseca de la construcción de las narración-jistorías y texto-jistorías.<sup>26</sup> La afirmación de “*Historia vero [...] vita memoriae*” es una afirmación que es filosofía de la representación-de-la-historia porque habla de cómo concibe filosóficamente el arpinate a ciertas representaciones de la Trans-Hito-Historia en su dialéctica con la política, la moral y/o la cultura (romanas), en otras palabras, porque aquella categorización implica que las narración-jistorías son lo que dan vida a la memoria de todos los actos (importantes) de gobierno, de la guerra, de los actos virtuosos, de los actos viciosos, etc., y porque las susodichas narraciones se pueden utilizar para sustentar a una postura-interpretación filosófica sobre el ser humano, en tanto que permiten *recordar* cómo es que se repite la naturaleza humana en el devenir o permiten *recordar* la verdad sobre la política y la moral humanas (teniendo así las narración-jistorías una repercusión directa y real en el mundo –práctico). La misma afirmación compete a la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana porque habla de la Trans-Hito-Historia como aquello que da vida a la memoria (colectiva): tautológicamente hablando, sin los hechos del pasado humano no habría una memoria de los hechos del transhito-históricos (de los actos viciosos o virtuosos, de las fundaciones y destrucciones de Estados, de las *commutationes*).

4H) Continuando con el elogio de Cicerón a la “*historia*”, se llega a la famosísima apreciación de ella como “maestra (*moral*) de la vida”, *magistra vitae*. Con esta última aserción interpreto se refiere, con *historia*, en la misma medida, a la Trans-Hito-Historia, a la narración-jistoría oral o escrita y a la texto-jistoría. Donde esta última es el medio *por excelencia* para educar sobre el correcto comportamiento en la vida, pues ella es la mejor forma de mostrar y de transmitir ejemplos verdaderos de tal correcto comportamiento moral.<sup>27</sup> Con *magistra vitae*

---

<sup>25</sup> “*Imagines, tituli, stemmata, laudationes, and pompae funebres* formed a complex system of storage and reactivation, permanent display and ephemeral enactments. These were perfectly aligned with the competitive instincts of, and need for cohesion within, an oligarchic ruling elite”; Gildenhard, I., *Creative Eloquence*, Nueva York, OUP, 2011, p. 373.

<sup>26</sup> En específico, para construir cualquier narración-jistoría *de Roma*, pues, concordando con Thomas Guard, la memoria posee una gran importancia práctica en tanto que “*légitime l’action de l’individu et [...] préserve l’existence de Rome: il importe à l’orateur d’entrer dans l’histoire*”: “La parole historique...”, óp. cit., p. 86.

<sup>27</sup> Esta concepción de la texto-jistoría o de la jistoriografía como *magistra vitae* ya venía desde Grecia; en efecto, *toda* la jistoriografía griega tenía “the common aim of comprehending the lessons of past and contemporary human events” (Stadter, P. A., “Historical Thought...”, en *A Companion to Western...*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 36) y el pensador latino es seguidor y artífice de tal concepción entre los romanos.

también se está elogiando a la disciplina-jistoría,<sup>28</sup> a la jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría, porque ellas son parte intrínseca de la construcción de una narración-jistoría o de un texto-jistoría. La afirmación “*Historia vero [...] magistra vitae*” es una que es filosofía de la representación-de-la-historia porque establece cómo conceptualiza filosóficamente el autor a ciertas representaciones de la Trans-Hito-Historia, a saber, establece que las narración-jistorías y la historiografía son las maestras que enseñan las correctas formas de gobernar, de guerrear, de actuar con la familia, de obedecer, de dirigir, etc. (teniendo todo esto repercusiones prácticas-políticas). La afirmación compete por igual a la filosofía de la Trans-Hito-Historia porque habla de la Trans-Hito-Historia como aquello que muestra el actuar empírico y verdadero-real del humano (un actuar que, a la larga, no varía a lo largo de la propia historia; si la naturaleza del humano variara a lo largo del tiempo entonces no pudiera decirse que en verdad es su naturaleza) y, por ende, como un conjunto de hechos que fácilmente puede constituir a una maestra de la vida para cualquier persona. “Quien se interesa por el mero contenido de un acontecimiento sin enfocarse en la misma medida en su cualidad de pasado pregunta por la quintaesencia de una vivencia, *por el beneficio de conocimientos o de enseñanza* que haya obtenido debido a un acontecimiento pasado”,<sup>29</sup> señala Bubner, y el arpinate pertenece evidentemente a aquel tipo de pensadores que se interesa, muchas veces, en la quintaesencia de las vivencias. Se trata, la frase, de filosofía de la Trans-Hito-Historia porque nos habla de la Trans-Hito-Historia como maestra de la vida en el sentido ético-ontológico (y político-ontológico); porque enseña cuál es la naturaleza humana, cuáles los actos virtuosos, cuáles los viciosos, cuáles los ni-virtuosos-ni-viciosos; porque enseña cómo alcanzar la felicidad y la sabiduría;<sup>30</sup> y porque enseña la estructura intrínseca a la realidad.

5H) Cuando Cicerón afirma que la *historia* es el “heraldo del pasado”, *nuntia vetustatis*, interpreto que no se refiere sólo *historia* como Trans-Hito-Historia sino que se refiere

<sup>28</sup> La disciplina-jistoría como *magistra vitae* en Cicerón (y en muchos otros antiguos, o modernos) no sólo significa que tal disciplina ayuda a mejorar la política (y la calidad moral de los políticos) mediante la búsqueda de ejemplos del pasado humano, sino que también significa una disciplina que ayuda para el crecimiento personal, para la inspiración intelectual, para enriquecer nuestra forma de interpretar al mundo, para ganar reconocimiento, en fin, se está refiriendo a ella como herramienta de auto-ayuda. Esto es, como comparación, tal y como la consideraron en el siglo XX los miembros de la “British ‘History Workshop’” (véase Hobsbawm, E. J., “A Life in History”, *PP*, n. 177, 2002, p. 14).

<sup>29</sup> Cursivas mías. Bubner, R., “¿Qué es la historia?”, en *Acción, historia...*, México, FCE, 2010, p. 107.

<sup>30</sup> En esto coincide el arpinate con Polibio: éste considera que la experiencia pasada de otros, sancionada la narración-historia/narración-jistoría, ayuda sobremedida a mejorar la vida de uno mismo. En el pensamiento polibiano los hechos del pasado humano también son fuente de aprendizaje, sabiduría y moral: Polibio, *Historias*, 1, 35, 6-10.

principalmente a todas las narración-jistorías orales o escritas y a todas las texto-jistorías porque éstas son el medio por excelencia en que el pasado humano se *anuncia* a nuestro presente (y al futuro). Es decir, la narración-jistoría y la jistoriografía están especializadas en anunciar (*nuntio*), declarar (*nuntio*) o relatar (*nuntio*), la historia con veracidad. “Sólo” la narración-jistoría nos actualiza el pasado, “sólo” ella nos brinda coherentemente la historia como un heraldo del pasado que trae consigo un escrito con una narración coherente, cognoscible y útil a nuestro presente. Con *nuntia vetustatis* el autor también elogia, por supuesto, a la disciplina-jistoría, a la jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría, porque ellas son parte de la construcción de cualquier narración-jistoría. La afirmación de “*Historia vero [...] nuntia vetustatis*” es una que es filosofía de la representación-de-la-historia porque establece cómo se concibe filosóficamente a ciertas representaciones de la Trans-Hito-Historia: en particular, la afirmación de “*historia*” como heraldo del pasado dice que las narración-jistorías, especialmente en sus versiones jistoriográficas, son las que relatan, en lenguaje humano cognoscible, los actos (importantes y trascendentales) pretéritos del ser humano, teniendo esas narraciones una intrínseca repercusión real en el mundo práctico-político, en el intelectual, en el cultural y en el moral. La afirmación compete a la filosofía de la Trans-Hito-Historia porque nos habla metafóricamente de la Trans-Hito-Historia como aquello que anuncia o relata lo que es la moral y su desenvolvimiento en el mundo real; y como aquello que relata cómo está estructurada ontológicamente la realidad del pasado y, al hacerlo, ese heraldo nos relata que la estructura ontológica del pasado es la misma que la del presente y la del futuro.

Resumiendo, considero que en *De or. 2, 36*, se elogia *simultáneamente* a la historia (interpretada como una Trans-Hito-Historia), a la narración-jistoría oral o escrita, a la jistoriografía, a la disciplina-jistoría, a la jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría. El pasaje *De or. 2, 36*, consiste en una reflexión de la filosofía de la representación-de-la-historia (y, por ello, de una reflexión que también forma parte de la filosofía de la moral y de la política), así como una de la filosofía de la Trans-Hito-Historia (y, por ello, de una reflexión metafísica y ontológica). Y, en ciertos puntos, puedo decir, el pasaje implica un breve comentario de filosofía de la jistoría.

La descripción ciceroniana de la narración-jistoría como “testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo del pasado” tiene plena actualidad. Por ejemplo, cuando en este siglo XXI el historiador Enrique Florescano observa que “La historia [refiriendo a la narración-jistoría, pero, en mi opinión también a la narración-historia], al recoger y ordenar el conocimiento del pasado, se convierte en el almacén de la memoria

colectiva”,<sup>31</sup> está sancionando a la descripción ciceroniana de la narración-historia como *vita memoriae*. Cuando Florescano dice que la “historia” es “el saber que da cuenta de las raíces profundas que sostienen a las sociedades, las naciones, las culturas, los basamentos del ser humano”,<sup>32</sup> está implícitamente aceptando la aserción de Cicerón de que la narración-historia es *nuntia vetustatis*. Cuando Florescano refiere que “Comprender el mundo contemporáneo y actuar sobre él como persona libre y responsable exigen el conocimiento de la diversidad social y de su desarrollo histórico”<sup>33</sup> está aceptando, asimismo, como el arpinate, que la narración-historia, la Trans-Hito-Historia, la historia y la logo-historia, son *magistra vitae*.<sup>34</sup> Así, en Cicerón, reutilizando las palabras de F. Nietzsche, “La historia, en la medida en que sirve a la vida, está al servicio de un poder no histórico”,<sup>35</sup> en este caso, al servicio de la filosofía (política, de la filosofía moral, de la metafísica), de la religión, de la cultura, etc.

En Cicerón, el conocimiento sapiencial sobre los distintos hechos de gobierno en distintos parajes y épocas, esto es, el conocimiento sobre la Trans-Hito-Historia/narración-historia política, impulsa el mejorar la conducción de un gobierno y, por ende, impulsa a actuar activamente en la política a favor de la patria.<sup>36</sup> Y aquél “conocimiento sapiencial” *puede* permitir prever (aunque nunca con exactitud) cuándo *podría* suceder un cambio de forma de gobierno, *commutatio*, para así tratar de implementar lo indispensable para evitarlo o, al menos, para aminorar el caos, el desasosiego, la muerte, la inestabilidad, etc., que puede traer consigo cuando ocurra (la frase de Santayana “quien no conoce la historia está condenado a repetirla”, no sería exacta aquí, para Cicerón sería más bien: sólo el sabio-virtuoso que conoce los hechos trans-hito-históricos sobre los cambios de gobierno, tentativamente puede postergar su aparición o aminorar sus repercusiones una vez que aparezcan, pero nunca podrá evitarlos con seguridad). Lo dicho es de gran ayuda para la vida de cada ser humano en tanto que éste, en una postura ciceroniana que sigue los postulados de Aristóteles, es un ente político por

<sup>31</sup> Florescano, E., *La función social...*, México, FCE, 2012, p. 367.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Lo fueron, como refiere François Hartog en su artículo “Temps et histoire”, hasta la época de Chateaubriand: “L'historien n'élabore plus de l'exemplaire, mais il est en quête de l'unique. Dans l'*historia magistra*, l'exemplaire reliait le passé au futur, à travers la figure du modèle à imiter. Avec le régime moderne, l'exemplaire, comme tel, disparaît pour faire place à ce qui ne se répète pas. Le passé est par principe dépassé”: *AHSS*, 50.- año, n. 6, 1995, pp. 1220-1221. Y, seguirán siendo tales cuestiones *magistra vitae*, se quiera o no, se reconozca o no, por siempre.

<sup>35</sup> *Sobre la utilidad y el progreso...*, Madrid, Biblioteca Nueva, (sin fecha), p. 51.

<sup>36</sup> Cicerón le daría la razón al historiador Luis González y González en que es difícil “concebir un libro de historia que sea sólo saber y no acicate para la acción y alimento para la emoción”: “De la múltiple utilización...”, en *Todo es historia*, México, Cal y Arena, 1989, p. 16).

naturaleza. En el latino el pasado humano, la cosa en-sí, y sus narraciones, la representación de la cosa en-sí, son maestras porque nos enseñan otra gran verdad, a veces no tan evidente,<sup>37</sup> a saber, que ningún Estado, absolutamente ninguno, por más lleno de virtuosos-sabios que se encuentre, es eterno, lo cual es una verdad que en la actualidad pocos políticos y aún más pocos nacionalistas han aceptado –al menos no en público.

### 3.1.2 ¿La oratoria como condición para la jistoriografía?

Como la grafo-jistoría es la escritura de la narración-jistoría y/o la texto-jistoría y como éstas pueden poseer también en su interior algunas narración-historias, entonces, la grafo-jistoría es marginalmente también grafo-historia. La escritura de la jistoriografía consiste tanto en grafo-jistoría como en grafo-historia, *pero con una amplia predominancia de la primera*.

Cuando el arpinate se pregunta si la habilidad (o arte) de construir el discurso de la “*historia*” comparte los métodos y directrices con el arte de la oratoria (*De or.* 2, 36), lo que *se pregunta es si la grafo-jistoría comparte métodos con la oratoria*. La respuesta ciceroniana al asunto consiste en asegurar que *sí*, que quien cultiva la grafo-jistoría *se expresará mejor y construirá una narración más acabada, mejor explicada, si conoce el arte de la oratoria* (*De or.* 2, 37). Siendo así correcta la apreciación de John Marincola de que Cicerón “endorsed the ‘grand’ style for history [texto-jistoría/texto-historia] and had little time and less appreciation for those who failed to write history [fallaron en practicar la grafo-jistoría/graf-historia] using what he considered the appropriate language and figures”.<sup>38</sup> Pero, según estableceré en los siguientes párrafos, el latino va más allá de sólo despreciar a las texto-jistorías o texto-historias escritas sin el “gran” estilo, pues también argumenta por qué éstas son deficientes y pobres; dice que no explican correctamente al pasado humano (el cual es su objetivo de estudio principal), que carecen de virtud y que carecen de sustento filosófico.

Antes de continuar, es necesario asimismo apreciar cómo, en una intervención dialógica del personaje Cátulo, en *De oratore*, no parece existir una distinción entre la grafo-jistoría y la grafo-historia. En *De or.* 2, 51, se asegura que para escribir “*historia*” como los griegos es necesario sólo ser buen orador, pero si se quiere hacerlo como los romanos sólo se necesita ser

---

<sup>37</sup> En especial en estos tiempos actuales (en los siglos XX y XXI), en los que se asume, o contraintuitivamente se desea, que un Estado particular debe, puede y va a existir por la eternidad, o al menos por muchísimo tiempo indefinido. En estos mismos tiempos pocos gobernantes piensan con la suficiente seriedad política en el inevitable final del Estado propio en el cada uno vive (a excepción quizá entre los gobernantes Estados más endeble y pobres del mundo, donde todo puede ser posible a corto plazo, incluso su desintegración o atomización).

<sup>38</sup> *On Writing History...*, Londres, Penguin Classics, 2017, p. 126.

“veraz” (aunque en sus primeros tiempos, los griegos, agrega Cátulo, también escribían sobre la historia con veracidad –*De or.* 2, 52). Es decir, por un lado, se afirma que la escritura sobre los hechos del pasado humano en el estilo griego es una escritura grafo-histórica en tanto que *no* necesita, en opinión de Cátulo, de veracidad o verificación de lo dicho. Luego, según su crítica, se puede decir que los griegos sólo escribían (en tiempos de Cátulo) historiografía, y no jistoriografía. Por otro lado, la escritura sobre el pasado humano en el estilo romano es grafo-jistoría porque los (historiadores profesionales) romanos parecían distinguirse por su veracidad (pero no por su oratoria), una condición que he calificado como indispensable de cualquier investigación jistórica que es la materia prima sine qua non de la grafo-jistoría. En la visión de Cátulo, los romanos producen jistoriografía (y no historiografía). El estilo romano de escribir sobre historia es válido, además, sin importar si su discurso posee o no cualidad de persuasión u oratoria; lo que sobresale es su veracidad.

Pues, para Cátulo, *el estilo griego de escribir sin veracidad sobre la historia, a diferencia de la postura moderna y de la actualidad, es una forma válida de historiar*. En los estándares contemporáneos no se podría admitir al “estilo griego” concebido por Cátulo como parte de las fuentes confiables para conocer el pasado humano; los griegos descritos por Cátulo, por faltarles la búsqueda de la verdad, no serían considerados actualmente como auténticos historiadores (los romanos, en cambio, sí lo serían). Lo expuesto en el último párrafo ayuda a mostrar las diferencias entre las concepciones actuales de historiar, historiador o disciplina-jistoría, y los de la Antigüedad. Por ahora, tengamos siempre presente que el personaje Cátulo considera, al igual que otros individuos de la Antigüedad también lo consideraron, que quienes escribieron un texto que consiste en una narración-interpretación-explicación sin veracidad sobre la historia, *siguen siendo sin dudar historiadores*.

Volvamos a Cicerón y la jistoriografía; aquél, postulo, establece los siguientes argumentos sobre la jistoriografía (puntos que también podrían ser aplicables a la narración-jistoría oral):

1J) Un objetivo esencial e infalible de la buena jistoriografía<sup>39</sup> es explicar cómo sucedieron-como-sucedieron los hechos históricos.

---

<sup>39</sup> Y de cualquier narración-jistoría oral o escrita que no necesariamente sea el eje de una texto-jistoría.

2J) La oratoria es la disciplina que por excelencia posee el conocimiento para mejor explicar cualesquiera temas (*De or.* 2, 53).

Luego,

3J) la oratoria es indispensable para la construcción de una buena jistoriografía, o, lo que es lo mismo, es indispensable para mejorar la calidad/objetivos explicativos de la actividad grafo-jistórica.

En Cicerón, la oratoria es igualmente indispensable para mejorar la explicación y exposición en los textos sobre ficción (y no sólo en los que tratan la realidad histórica); es indispensable en la composición de dramas, comedias, epopeyas, etc. (Aunque, concuerdo con Carmen Trueba en que “Muchas veces, las tragedias nos llevan a comprender conflictos prácticos difíciles y dolorosos, aunque no resulta claro que la comprensión que nos procuran supere a la comprensión que pudiera extraerse de la historia [y/o de la jistoriografía]”).<sup>40</sup> Para el arpinate la oratoria es usada tanto por el dramaturgo como por el historiador e incide directamente en la mejora de la comprensión de sus respectivas narraciones. Siendo que tanto la narración dramática como la jistoriográfica (que relaten sucesos “difíciles y dolorosos”) pueden llegar a elevados niveles de comprensión, donde ninguna es mejor explicada que la otra cuando se les aplica el arte de la retórica. Pese a la gran distancia temporal y cultural, y salvando las diferencias, Cicerón *parece* coincidir con, entre otros, el filósofo del Círculo de Viena Carl Hempel en concebir a (específicamente) la grafo-jistoría como composición retórica; para Hempel “most historical writing” es “a form of rhetoric which is appropriate for sketching to an uninformed reader the bones of knowledge which are buried within”.<sup>41</sup>

La necesaria vinculación que el latino propone entre la buena jistoriografía y la práctica de la retórica tiene suma actualidad en la teoría de la grafo-jistoría/disciplina-jistoría. Basándome en un estudio del especialista en retórica antigua Laurent Pernot no es descabellado asegurar que Cicerón reflexionó sobre la jistoriografía de manera análoga a como lo han hecho, de forma reciente, Hayden White o Frank Ankersmit (teóricos de la jistoría). Escribe Pernot:

---

<sup>40</sup> Trueba Atienza, M. C., *Ética y tragedia...*, México, Anthropos/ UAM, 2004, p. 125.

<sup>41</sup> Citado en: Gorman, J. *Understanding History*, Ottawa, UOP, 1992, p. 36.

Cicerón reflexionó sobre las relaciones de la historia [esto es, en concreto, de la grafo-jistoría] y de la retórica, para llegar a la conclusión de que la redacción de la obra histórica [esto es, de la obra texto-jistórica] obedece a leyes de composición, de elaboración, que no son distintas de las leyes de la retórica (*Acerca del orador*, II, 36, 62). De ahí proviene la famosa fórmula: la historia [la grafo-jistoría] es “un trabajo particularmente apropiado para un orador” (*De las leyes*, I, 5: *opus oratorium maxime*). Este tema retomó toda su actualidad, en el curso de estos últimos años, entre los pensadores que subrayan que la exposición histórica [la exposición narración-jistórica] no puede ser neutra, y que, en tanto que narración o argumentación, ésta se ajusta a reglas y preferencias de escritura; la historia [esto es, la texto-jistoría (y la texto-historia)], a este respecto, puede ser abordada, al menos en parte, como un género literario o retórico, y su epistemología comprende no sólo fuentes documentales, sino también sus modos de exposición.

[...]

La retórica ciceroniana ejerció una influencia capital en la historia de la cultura occidental, a través de la noción de *elocuencia*. Tal como la ilustró Cicerón, y tal como fue retomada después de él, con base en sus obras, en la Antigüedad, en la Edad Media, en el Renacimiento, en la época moderna, esta noción no se reducía sólo al discurso público, sino que se concentraban en ella las potencialidades de la literatura, del saber, del humanismo.<sup>42</sup>

El texto *De oratore* afirma que a la oratoria la deben de aprender *solamente* los individuos virtuosos ya que con ella (la oratoria consiste por igual en la capacidad de persuasión) éstos, en tanto que honestos y prudentes, beneficiarían al Estado,<sup>43</sup> en cambio, si se les enseña a los no-virtuosos se les daría “armas a los locos” (*De or.* 3, 55). Por lo dicho, es acertado lo que refiere Giuseppe Ballaci al respecto de las implicaciones políticas y morales de la retórica y, con ello, de la jistoriografía producida en la Antigüedad grecorromana:

Isócrates, Cicerón y Quintiliano, [...] consideraban muy peligroso una retórica reducida a simple técnica o habilidad persuasiva, completamente desprovista de consideraciones éticas [...]. Su insistencia en diferenciar la manipulación demagógica de su ideal de la retórica, de hecho, no es más que una prueba de la fuerza de la [influencia de] crítica platónica [en ellos]. Y sin embargo, en el marco de una diferente concepción de la política, del conocimiento y de su relación, estos tres autores pudieron dar una lectura muy diferente a la retórica como *ars civilis*<sup>44</sup> y el núcleo de un ideal cultural y pedagógico [y un ideal grafo-jistórico, agregó] de gran alcance.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Pernot, L., *La retórica en Grecia...*, óp. cit., pp.147-148.

<sup>43</sup> Pues, de forma idéntica que los estoicos Diógenes de Babilonia (antes de la época de Cicerón) y Epicteto (después del tiempo del arpinate) (Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., pp. 55 y 59) y en contraposición al Platón del *Gorgias*, Cicerón insiste en el papel de la retórica *para formar el alma moralmente y para la política*.

<sup>44</sup> Similar a la *civilis gubernatio*, que es la más acabada de las virtudes de acuerdo con *Rep.* 1, 2, según hemos visto.

<sup>45</sup> Ballaci, G., “La concepción político-retórica...”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 25-26, 2011, p. 133. Para una mayor precisión de las diferencias entre la concepción (epistemológica y ética) de Platón sobre la retórica, y la que tenían los otros tres pensadores mencionados, véase el resto del artículo aquí citado, especialmente pp. 136-144. No coincido, en cambio, con Ballaci cuando refiere que la concepción de oratoria de Cicerón “dirige su mirada hacia

Se puede colegir que en Cicerón: *los que construyen una jistoriografía que es veraz practican todas las virtudes, no sólo la de la honestidad.*<sup>46</sup> Ello en tanto que él establece que

- a) los buenos historiadores son buenos oradores y que
- b) los buenos oradores son virtuosos,<sup>47</sup> entonces, se puede concluir que
- c) los buenos historiadores<sup>48</sup> son virtuosos.

Y él establece (en *De or.* 1, 55) que

- d) los buenos oradores son –sólo– los que construyen sus discursos sobre un sustento filosófico fuerte, ergo,
- e) los buenos historiadores son los que construyen sus discursos/narraciones sobre un sustento filosófico fuerte.

El personaje Lucio Craso el Orador (140-91 a.e.c.) del diálogo *De oratore* agradece a los estoicos por haber afirmado que la elocuencia/oratoria es virtud y sabiduría (3, 66), lo cual probablemente también confirma mi interpretación de que para el arpinate los buenos historiadores, en tanto que son buenos oradores, son virtuosos y filósofos.<sup>49</sup>

Así, coincido con J. L. Conde en que “[...] los antiguos [...] muestran una propensión a convertir las reglas retóricas en morales. Carente del factor corrector que introduce la ‘burla’

abajo, para comprender la interacción entre las verdades *relativas y mundanas* de los asuntos humanos”: “La concepción político-retórica...”, óp. cit., p. 138. Pues, al ser en el arpinate la oratoria una parte esencial de la construcción de las mejores narración-jistorías escritas (es decir, también parte de la labor del *buen* historiador), entiendo que la oratoria forma parte de la jistoriografía, y esta última es la que permite ver, por el contrario de lo que señala Ballaci, las *verdades eternas y/o divinas* del ser humano (no las relativas) (como los cíclicos y cuasi-universales cambios de tipo de gobierno en los Estados). La oratoria, en tanto que auxiliar de la buena narración escrita sobre la Trans-Hito-Historia, ayuda a explicar/entender (no sólo las verdades relativas sino) primordialmente las verdades trans-hito-históricas.

<sup>46</sup> Hay que recordar que, para el latino, la persona que practica una virtud, practica todas (por obra del *nexus et iugatus*). Además, “Hay que recordar que, en latín, los términos *honestum* y *honestas*, tienen un alcance mayor que lo honesto y la honestidad en el resto de las lenguas vernáculas. En concreto señalan algo que está dotado de las cuatro virtudes cardinales. Por tanto, el honesto es aquel que actúa conforme a lo moralmente bueno,” como bien dice Á. Martínez Sánchez (“La idea de *humanitas*...”, *DRIF*, n. 62, 2014, p. 131).

<sup>47</sup> En un buen orador, en uno que es “completo”, se encuentra siempre la sabiduría. *De or.* 3, 143. E, insisto, si se encuentra en él la virtud de la sabiduría se encuentran en él todas las demás virtudes.

<sup>48</sup> O, en general, los “buenos escritores” que se dedican a escribir cualesquiera narración-historias (no sólo narración-jistorías).

<sup>49</sup> En este punto el arpinate coincidía con ciertos estoicos, como con Diógenes de Babilonia, Catón de Útica, Trasea o Séneca, quienes estimaban que ser buen retor es ser virtuoso y filósofo; “Être bon rhéteur, c’est d’abord faire le bien, donc être philosophe”: Veillard, C., *Les stoiciens II*, óp. cit., p. 60.

de las reglas, el *decorum* retórico (i.e., la regla que dice: ‘Adecua el tono al tema’) se desliza imperceptible pero firmemente hacia el ‘decoro’ moral”.<sup>50</sup> Y, como observa acertadamente Hans-Georg Gadamer, “El «hablar bien» (εὖ λέγειν) [...] Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien” pues la retórica antigua “tenía la pretensión de proporcionar [...] la verdadera sabiduría sobre la vida”.<sup>51</sup> La buena escritura de las narraciones sobre la historia tiene “decoro moral” y nos lleva a la “verdad” y, además, “todos” los antiguos romanos (en los siglos II a.e.c-II e.c.) pensaban que un buen orador es *necesariamente* conocedor de la historia<sup>52</sup> (una noción que compartían con eruditos griegos de la época como Diódoro Sículo),<sup>53</sup> y Cicerón no era la excepción a esta postura.<sup>54</sup> El arpinate mismo fue consecuente, en la praxis política, a la susodicha postura y, de acuerdo con las fuentes antiguas así como con los expertos modernos que han analizado sus discursos, fue un buen orador (en tanto) que conocía mucho de historia. Las propias acciones políticas-legislativas que Cicerón realizó en su vida refuerzan y complementan a sus ideas sobre la retórica y la jistoriografía, que se pueden resumir en: buen orador = virtuoso = buen conocedor de la (hito)historia; buen historiador = virtuoso = buen orador = buen conocedor de la (hito)historia.

Luego, siendo consecuente con su premisa de que un buen orador hace uso de la Trans-Hito-Historia, en sus discursos jurídicos sobrevivientes Cicerón (esto es, en su papel de gran orador) menciona reiteradamente ejemplos extraídos de la Trans-Hito-Historia. En sus discursos jurídicos dirigidos al pueblo se encuentran mencionados muchos hechos hito-históricos. Según las cuidadosas observaciones de Francisco Pina Polo se tiene que: en *Pro lege Manilia*, se mencionan hechos sobre: las guerras Mitridáticas, la guerra de Pompeyo contra Sertorio, la guerra contra Antioco, las Guerras Púnicas, la destrucción de Corinto, Sila, Murena, Ariobarzanes, Mitridates, Lúculo, Tigranes, Glabio, Fabio Máximo, Marcelo, *inter alia*; y en *De lege agraria*, se mencionan las acciones militares triunfales de Pompeyo, la autorización a los decenviros a vender tierra pública, la cesión de Egipto a Roma por la voluntad del faraón

<sup>50</sup> Conde, J. L., “Límites de la teoría...”, en *La Filología Latina...*, Madrid, Sociedad de Estudios Latinos, 1999, p. 106.

<sup>51</sup> *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, p. 49.

<sup>52</sup> Todos los manuales de oratoria de la antigüedad romana recomiendan que un (buen) orador debía siempre de usar ejemplos de la historia en sus discursos: Pina Polo, F., “How Much History...”, en *Omnium Annalium...*, Leiden/ Boston, Brill, 2018, pp. 205-206.

<sup>53</sup> Para este historiador del siglo I e.c. la historia/narración-historia/narración-jistoría/texto-historia/texto-jistoría hace a las personas elocuentes (Prefacio a la *Biblioteca histórica*).

<sup>54</sup> Como se observa explícitamente en *De or.* 1, 17-18.

Ptolomeo Alejandro, la conquista de Cilicia, Macedonia, Cirene y Cártago, entre otros hechos célebres.<sup>55</sup>

Cicerón hace hincapié en que el “padre de la historia”, Heródoto, así como el célebre historiador Tucídides, poseían grandes cualidades retóricas (*De or.* 2, 55), es decir, enfatiza que ambos cumplieron con una de las partes que consideraba esenciales a la jistoriografía. Y añade que ni Heródoto ni Tucídides aplicaron esas cualidades retóricas a los asuntos públicos prácticos (a diferencia de ciertos romanos, quienes fueron ejemplos de historiadores antiguos que aplicaron la retórica *simultáneamente* a la política y a la grafo-jistoría, por ejemplo: Julio César, el emperador Claudio –*Ann.* 12, 3, 2– o Tácito), implicando que, por ello, pudieron aplicarlas de una mejor y más exclusiva manera a la redacción de sus texto-jistorías, es decir, a la jistoriografía.

Para el interlocutor Antonio de *De oratore*, la grafo-jistoría debe en efecto ser una actividad realizada por los oradores,<sup>56</sup> porque el discurso sobre la historia debe de observar el bien “fluir” y la “variedad”, además de que debe de seguir las reglas de: *decir siempre la verdad y de no exhibir ni simpatías ni animadversión* (*De or.* 2, 62). En definitiva, se dice que los textos jistoriográficos deben de ser escritos moralmente y que no deben de mostrar parcialidad política exagerada. No deben de ser como las narraciones sobre la historia (oficiales) construidas en medio del fervor político y del partisanismo, pues estas últimas contienen información, descrita por M. Parenti, como “unsubstantiated, highly questionable”, y poseedora de “raw speculations”, “omission, distortion”,<sup>57</sup> etc., y donde ese tipo de información es contraria, evidentemente, a la “verdad” y a la “neutralidad”, así como contraria a la escritura moralmente correcta que no tiene propósitos egoístas. Pues, para Antonio/Cicerón la escritura sobre la historia debe de ser simultáneamente grafo-jistoría y oratoria, y, si falta alguna de las dos, o si una de las dos es deficiente, entonces el resultado es una mala texto-jistoría o una mala jistoriografía. Luego, la actividad de historiador, en tanto que acción retórica, es una actividad política<sup>58</sup> que no debe, sin embargo, mostrar parcialidades hacia una facción.

<sup>55</sup> Pina Polo, F., “How Much History...”, óp. cit., pp. 206-210.

<sup>56</sup> Esta idea ya la tenían los griegos desde el siglo V a.e.c., por ejemplo, los conspicuos oradores Isócrates y Demóstenes poseían la arraigada costumbre de incluir en sus discursos a narraciones sobre la historia bien corroboradas y que eran apegadas a la verdad, para así poder extraer “ejemplos del pasado” o para, con técnicas como la *amplificatio*, mostrar “que el asunto del que [se] está hablando *ha sido*, con frecuencia, la causa de grandes beneficios (o de grandes males)”: Jaeger, W., *Cristianismo primitivo...*, México, FCE, 1965, p. 28 (cursivas mías).

<sup>57</sup> *History as Mystery*, San Francisco, City Light Books, 1999, p. 209.

<sup>58</sup> Al respecto véase Yakobson, A., “Political Rhetoric...”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n. 34, 2012, pp. 195-200.

Además, según describe Antonio/Cicerón, la narración-jistoría guía de una texto-jistoría debe de poseer:

- aa) un orden cronológico,
- bb) la descripción del escenario,
- cc) comentarios contrafactuales,
- dd) los factores que intervinieron en el desarrollo de los eventos, las consecuencias de los eventos,
- ee) la opinión del autor con respecto a lo narrado (*De or. 2, 63*) (contrario a algunas de las producciones jistoriográficas contemporáneas, cuyos autores común y supuestamente se privan de dar su opinión o juicio personal con respecto a los acontecimientos narrados, para así parecer más imparciales) y
- ff) la exposición de las virtudes que intervinieron en los hechos narrados pero sin recurrir a “logomaquias” filosóficas (*De or. 2, 67-68*) (en lo que estarían de acuerdo, para bien y/o para mal, muchos de los historiadores contemporáneos profesionales).

Así, es comprensible que Cicerón en *De oratore 2, 53-54*, asegure que el historiador y jurista Celio Antípato (180-120 a.e.c.), gracias a su habilidad retórica, se elevó cualitativamente (además de moralmente) en su labor de historiador por sobre historiadores previos, esto es, que cumplió mejor su objetivo de explicación, persuasión y transmisión, que los logógrafos, los mitógrafos y/o los historiadores como, específicamente, Ferécides (s. VI a.e.c.), Acusilao de Argos (s. VI-V a.e.c.), Helánico (s. V a.e.c.), Quinto Fabio Pictor (s. III a.e.c.), Catón el Viejo (234-149 a.e.c.) y Lucio Calpurnio Pisón (s. II a.e.c.), a quienes consideró, en contraste, como poco habilidosos en la explicación (jistórica/jistoriográfica). Cumpliendo entonces Celio Antípato, con mucha más precisión que los otros individuos mencionados, con el objetivo explicativo intrínseco a la jistoriografía.

En definitiva, la filosofía de la jistoría ciceroniana asegura que la escritura narrativa de los resultados de una jistoría, a saber, la jistoriografía, debe de, obligatoriamente,

- i) hacer uso de la oratoria y
- ii) ser llevada a cabo de forma virtuosa, en específico, de forma honesta-veraz.

El establecimiento de los dos requisitos anteriores, puede decirse, es resultado de una reflexión que pertenece a la filosofía de la representación-de-la-historia ciceroniana, así como

pertenece a una tímida filosofía de la jistoría (en tanto que nos está refiriendo cómo deben de construirse –moral y epistemológicamente– las narraciones sobre el pasado humano que son resultado de las jistorías).

### **3.2 Imparcialidad, veracidad y partidismo en las narración-historias/narración-jistorías ciceronianas.**

Cicerón estaba muy consciente, y hacía énfasis al respecto, que cualquier historiador, por más prestigioso y metódico que fuese, podía mentirnos. Creo que nadie puede diferir con el latino al respecto: en cualquier texto-jistoría, por más bien documentada y metodológica y, por más crítica a sus fuentes que sea, se pueden encontrar falsedades y/o tergiversaciones, deliberadas o no, por parte de su autor.

La actitud escéptica opuesta a cualquier dogmatismo (y debida a la influencia de la filosofía de la Academia<sup>59</sup> de su tiempo), que poseía Cicerón, fue aplicada a la reflexión en torno a la naturaleza de la jistoriografía y de su producción en general. Estamos ante un crítico de la disciplina-jistoría que no acepta todos los resultados de ésta como certeros. Aunque reconoce lo indispensable que es tal disciplina para la cultura y de la filosofía. “[...] ¿por qué he de creer que alguna vez se le dio a conocer tal cosa [a saber, una profecía] a Cresos? ¿Por qué he de considerar más veraz a [el historiador] Heródoto que a [el historiador Quinto] Ennio? ¿Acaso es que él [Heródoto] pudo inventarse cosas, acerca de Cresos, en menor medida que

---

<sup>59</sup> “Cicerón profesa ser un escéptico académico, miembro de aquella escuela de filosofía cuyos orígenes se encontraban en la Academia platónica, pero que en su propia época subrayaba, como su tesis fundamental, la imposibilidad de llegar al conocimiento absoluto. El hombre cual hombre, afirmaban los escépticos, está limitado a unas opiniones de aquello que es más o menos probable.”: Holton, J. E., “Marco Tulio...”, en *Historia de la filosofía...*, México, FCE, 2012, p. 159.

Ennio acerca de [las profecías para] Pirro?” (*Div.* 2, 116).<sup>60</sup> Ni el gran Heródoto, ni Quinto Ennio son siempre de fiar.<sup>61</sup>

Sin embargo, el arpinate no siempre se preocupó por buscar la “verdad” al escribir sobre la historia. Lo dicho es más diáfano en sus discursos judiciales pues a éstos no los construyó con la intención de relatar la verdad (histórica) sino de ganar los juicios (por ejemplo, afirmó que sólo existía una sola sentencia condenatoria contra los senadores corruptos en ocho años, del 78 al 70 a.e.c.,<sup>62</sup> esta falsa afirmación se encuentra en el discurso *In Verrem* 1, 46, y tenía el objetivo concreto de que los jueces condenaran al senador corrupto Verres). Si se dejan a un lado sus escritos de profesión de abogado, es plausible aseverar que, en términos amplios, ni tergiversó ni falseó deliberada o marcadamente a la Trans-Hito-Historia (como han hecho, entre otros, muchos filósofos de la llamada Modernidad; por ejemplo, Hegel). No necesitaba de la tergiversación para elogiar al bando político (los *optimates*) por el que tenía amplias y conocidas simpatías: en su postura política los “buenos” de la hito-historia eran los *optimates*, y los “malos” los *populares* (*De or.* 3, 12), pero esto de cualquier forma no lo empujó, por lo regular, ni a minimizar los crímenes de los *optimates* ni a levantar falsos contra los *populares*, por más que considerara a éstos como los causantes de las desgracias recientes de Roma y como los probables causantes de las próximas. Lo que observa Ingo Gildenhard sobre la parcialidad política de Cicerón y sobre su partidismo es acertado:

---

<sup>60</sup> “*Cur autem hoc credam umquam editum Croeso? Aut Herodotum cur veraciorem ducam Ennio? Num minus ille potuit de Croeso quam de Pyrrho fingere Ennius?*”. G. V. Boldyguin nos verifica que las dudas de Cicerón sobre Heródoto estaban justificadas: “Herodotus [...] was not a zealous adept of the cult of truth, which become very popular in Attic and Italic periods of his life, though he was critical about authenticity of the certain sources of his spoken stories that were published later by his followers [...]. Properly speaking, Herodotus was not a historian. Hellenes called the genre of his stories *logography*”: “On the Meaning of History”, *Journal of Siberian Federal University*, v. 3, n. 6, 2013, p. 325. No obstante, es debatible la afirmación de que Heródoto no fue “historiador”; en mi terminología (*cf.* 1.2) sí lo sería si es verificado que sus historias las realizó con “aspiraciones de veracidad” aún cuando no fuese un partisano de la “verdad”; si no tuvo esa aspiración a la veracidad es posible que no haya sido propiamente un historiador.

<sup>61</sup> Con respecto a Quinto Ennio (239-169 a.e.c. aprox.), desde inicios del siglo XX, es necesario decir que se le ha dado más credibilidad a sus relatos, pues, de sus libros sobrevivientes, y a excepción del libro I, se dice que hay una “preocupación de la verdad más o menos depurada” la cual “había de trastornar necesariamente la obra del poeta”: *Enciclopedia Universal...*, tomo 19, Madrid, Espasa-Calpe, 1916, p. 1426.

<sup>62</sup> Su afirmación es una flagrante falsedad: previamente fueron condenados por corrupción los conocidos senadores Cornelio Dolabela en el 78 a.e.c., Calidio en el 77 a.e.c., Septimio Escévola en el 72 y P. Gabinio entre el 76 y el 70 a.e.c.: Pina Polo, F., “How Much History...”, *óp. cit.*, p. 216. La aserción falsa o exagerada tenía pues el objetivo de presionar a los jueces para condenar a Verres mediante el argumento de una supuesta falta de severidad contra los senadores corruptos en los últimos años, o mediante el sugerir una posible colusión con los jueces exoneradores en los últimos años. El abogado de Arpino ganaría el juicio contra Verres consolidándose como un hábil y experto orador, quien dominaba muchas formas de la abogacía (aunque no de la retórica en sí) incluyendo el “torcer” la verdad: Gildenhard, I., *Cicero, Against...*, Cambridge, Open Book Publishers, 2011, pp. 2-3.

Su distinción antropológica entre el bueno y el perverso genera un estado permanente de *stasis*, en el cual la sociedad se encuentra constantemente bajo el ataque del enemigo interno. [...] En muchas formas su fundamentalismo ético, sobre cuya base clasificó a sus conciudadanos en lo bueno y lo malo, y moldeó en blanco y negro a sus opiniones extremas, forma el equivalente retórico a la violencia suicida del conflicto civil. Cicerón se concebía a sí mismo como posicionado en la primera línea del frente de guerra contra los enemigos internos; él puede haber sido en uno de los sepultureros de la república, [y] no en menor medida por simplemente solicitar al Senado una confrontación militar contra Antonio [las *Filípicas*].<sup>63</sup>

Pese a que las observaciones anteriores son certeras, ellas no implican que el arpinate haya falseado *todos* los hechos históricos que nos transmite. La postura ética, política e ideológica del pensador, que iba desde un activismo aristocrático<sup>64</sup> conservador<sup>65</sup> hasta una moderación y una mediación con las distintas facciones,<sup>66</sup> siempre recomendando la reconciliación<sup>67</sup> (y el equilibrio de poder entre las facciones), no significa que no intentara, *por lo común*, transmitir la verdad histórica en sus obras.

Veamos, la crítica que hizo al rey de Macedonia Filipo II, en *De officiis* (texto construido y pensado, dicho sea de paso, como reacción a ciertos hechos históricos de la Roma del siglo I a.e.c., en concreto, en reacción al asesinato de Julio César en el 44 a.e.c.),<sup>68</sup> a causa de haber adquirido el apoyo de sus conciudadanos y súbditos a través del dinero (porque, explica, “la largueza es corruptela” –*Off.* 2, 53),<sup>69</sup> también podría interpretarse, si se desea, como un ataque erudito y de comparación contra el partido de los *populares* de su época (los de la segunda mitad del siglo I e.c.), quienes, liderados por Julio César, compraban las simpatías del pueblo y

<sup>63</sup> Traducción libre mía de Gildenhard, I., *Creative Eloquence*, óp. cit., p. 390.

<sup>64</sup> Pese a tratarse de un *homo novus*, es decir, de un político sin ninguna tradición familiar en la política, sin ancestros pertenecientes a la nobleza romana (él mismo, recordemos, no nació en Roma sino en Arpino); “[...] no me echés en cara mi falta de antepasados; para mí es mejor florecer por las empresas llevadas a cabo por mí que apoyarme en la fama de mis antepasados, y vivir de manera que sea el comienzo de la nobleza y ejemplo de virtud para mis sucesores” afirmaba (un pseudo) Cicerón (*Invectiva contra Salustio* 2–5). La situación anterior cambió en el año 64 a.e.c. cuando aquél fue electo cónsul para el año 65 a.e.c. y “de facto” entró en la nobilitas: Pina Polo, F., “Cicerón”, *DRA*, n. 2, 2012, p. 188.

<sup>65</sup> Al respecto, la conspicua frase “*O tempora, o mores*” es, según Thomas Guard, paradigmática del conservadurismo de Cicerón porque le permitirá a éste ser él mismo “una referencia que la posteridad citará” como un *exemplum* entre los héroes romanos republicanos: “La parole historique...”, óp. cit., p. 89.

<sup>66</sup> Un ejemplo de su actividad mediadora fue el apoyo a la *rogatio Manilia* en el 67 a.e.c., que otorgaría “a Pompeyo durante varios años de un mando extraordinario para culminar por fin la guerra contra Mitrídates” (Pina Polo, F., “Cicerón”, óp. cit., pp. 186–187), con lo cual se opondría temporalmente Cicerón a la postura pro-aristócrata (propia de su adhesión ideológica) al respecto, que era defendida por oradores célebres como Catulo y Hortensio, quienes temían otorgar a una sola persona, Pompeyo, demasiado poder.

<sup>67</sup> Everitt, A., *Cicero*, óp. cit., p. 190.

<sup>68</sup> En particular, “La visée de cette lettre ouverte est en outre à mettre en relation avec la mort de César, qui représente un élément structurant dans l’itinéraire intellectuel de Cicéron: suite à l’assassinat du dictateur en mars 44, l’espoir de voir restaurée la libertas a pu renaître, favorisant ainsi chez l’Arpinate le retour à l’engagement politique”: Sabine, L., “*Tempora et philosophie...*”, *VL*, n. 187–188, 2013, p. 40.

<sup>69</sup> “*quod largitionem corruptelam dixit esse*”

de miembros de otras clases a través de dádivas monetarias y en especie (según Anthony Everitt, especialmente a través de la reforma agraria que habían planeado César, Clodio y otros desde el año 60 a.e.c., la cual era estimada como demagógica por los *optimates* y la cual era un proyecto político de los *populares* desde Tiberio Graco).<sup>70</sup> Pero tal crítica de Cicerón no significa que él haya inventado que Filipo II o que Julio César “se ganaron” al pueblo a través de regalos, lo anterior son “verdades” verificadas (por otras fuentes). En efecto, la crítica partidista y política contra hechos recientes es *muy posible* a través de las narración-historias y de las narración-jistorías escritas, incluso a través de las que hablan sobre otras culturas (criticó a un romano, J. César, a través de un macedonio, Filipo II, quien había vivido tres siglos antes), y Cicerón fue un asiduo del realizar tal tipo de críticas.

El autor latino también elaboró su crítica política hacia Julio César<sup>71</sup> de forma cronológicamente más directa, sin recurrir a la analogía con relatos sobre el pasado humano remoto, sino recurriendo a las narración-historias/narración-jistorías de los acontecimientos recientes sobre el propio Julio César. En tal tipo de críticas más “directas” también se apegó a la verdad histórica. Afirmaba de César, puntualizando asimismo sus vicios-pasiones no gratos para la filosofía, que fue alguien: “quien ansiara ser rey del pueblo romano<sup>72</sup> y señor de todas las naciones, y que lo ha logrado. Si alguien dice que esta ambición es honesta, está sin mente. Pues aprueba la muerte de las leyes y la libertad, y guzga [sic] [juzga] gloriosa la opresión, tétrica y detestable, de aquéllas” (*Off.* 3, 83).<sup>73</sup> Julio César es dibujado por Cicerón como el

<sup>70</sup> Everitt, A., *Cicero*, óp. cit., pp. 132-138.

<sup>71</sup> Crítica que se acentuó a partir del 49 a.e.c., año en que César cruzó el Rubicón. Previamente, entre los años 55 y 54 a.e.c., Cicerón y César incluso habían tenido una “amistad política”, el segundo recibió a Quinto, hermano del primero, en su ejército como legado. César también le envió muestras de su producción poética a Cicerón (quien la alabó esmeradamente) y hasta dedicó uno de sus libros a su honor: Freeman, P., *Julius Caesar*, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks, 2009, p. 190.

<sup>72</sup> La afirmación de que Julio César buscaba ser rey aún se encuentra en un fuerte debate. No hay consenso al respecto entre los especialistas. No obstante, la afirmación del arpinate no tiene por qué ser una mentira pues, según su propia interpretación (de la que cualquier especialista puede diferir) de las fuentes que hablan de los hechos, César sí buscó ser rey. Lo anterior pese a que este último rechazó públicamente, durante el festival de las Lupercalia, el ofrecimiento del cónsul Marco Antonio de coronarse rey (Plutarco, *Antonio* 12, 1-5). La teoría de que este último suceso pudo haber sido un montaje urdido por Julio César para ver cómo reaccionaba el pueblo a este ofrecimiento (Freeman, P., *Julius Caesar*, óp. cit., pp. 352-353) es catalogada como improbable por J. A. North porque “When offered the diadem, he [César] did the only thing he could in the circumstances and turned the offer down. In my view, we can be certain that, if the whole operation was indeed planned by Caesar and Antony in advance, it must always have been intended as a demonstration of his *refusal* of the position of *Rex*, which offered no solution to the problems posed by his new position of power.”: “Caesar at the Lupercalia”, *JRS*, v. 98, 2008, p. 159. En definitiva, el asunto sobre si César quería convertirse en “rey” (no explícitamente con este título) no ha sido “resuelto”, por lo que Cicerón no nos miente (hasta que se compruebe lo contrario).

<sup>73</sup> “*qui rex populi Romani dominusque omnium gentium esse concupiverit idque profecerit. Hanc cupiditatem si honestam quis esse dicit, amens est; probat enim legum et libertatis interitum earumque oppressionem taetram et detestabilem gloriosam putat.*”

epítome de la ambición o *cupiditas*, como el manipulador populista que pretendiendo hacer cosas buenas hizo cosas deshonestas, como uno de los principales artífices de la próxima e inevitable *commutatio* o transformación de un régimen mixto hacia una democracia (demagógica),<sup>74</sup> como el aspirante a la monarquía más absoluta,<sup>75</sup> como un político ávido de instaurar una dictadura despótica, etc.<sup>76</sup>

Debemos de recordar que el arpinate, en sus últimos seis años de vida, aproximadamente, se mostró bastante más ecuánime y con más control de sus pasiones y deseos, en concreto con respecto a sus ambiciones políticas que habían marcado su juventud. Circunstancia la cual permite ver que el hombre político y real que era él fue bastante congruente, al menos al final, con la moral que proponía en sus escritos (y contra la inmoralidad). “Whatever may have been the weaknesses and mistakes due to the ambition, vanity, and greed of his earlier years, his writings on philosophy and religion after Pharsalos prove him to have been a great man, as were Ceasar and Brutus”.<sup>77</sup> Por esto es por lo que, en sus últimos meses el latino se autopercibía con la calidad moral para poder criticar sin hipocresía (independientemente de partidismos e ideologías) a las acciones viciosas de políticos como Julio César.

Por supuesto, Cicerón, al ser ferviente partidario de los *optimates* o conservadores, en sus texto-historias señaló con más entusiasmo a los vicios y errores de los líderes de los *populares* (como lo hace en *Tusc.* 5, 55-66), por sobre los de los *optimates*. (Sin embargo, no guardó silencio sobre algunos de los vicios de los líderes de los *optimates* como Sila –*Off.* 2, 27–, según he puntualizado).<sup>78</sup> Por ejemplo, sobre un líder de los *populares*, Mario, refiere a detalle sus actos perversos:

---

<sup>74</sup> Cicerón también concibió que la caída del régimen republicano mixto en Roma estaba siendo causada tanto por la incompetencia de los miembros de las élites por conseguir honor como porque las restricciones inherentes al régimen *mixtus* ya no eran suficientes para detener la arrogancia y la ambición de los poderosos: Marquez, X., “Cicero and the Stability...”, *HPT*, v. 33, n. 3, 2011, p. 410.

<sup>75</sup> Una de las críticas ciceronianas más acerbas contra Julio César consistió en un ataque contra el deseo de éste a ser divinizado, crítica que se extendía a Marco Antonio por apoyar tal proyecto considerado absurdo y –extraordinariamente– autocrático: “Si la culture philosophique de Cicéron permet de promouvoir et de justifier ce genre de culte lié à la croyance dans la nature à la fois céleste et divine de l’âme, elle récuse, en revanche, les tentatives théocratiques de quelqu’un qui, comme César, veut se faire adorer comme un dieu. Ne fustige-t-il pas Antoine de s’être prêté à cette mascarade, à ce culte ridicule [...]”: Bakhouché, B., “Les astres à Rome”, *VL*, n. 152, 1998, p. 54.

<sup>76</sup> El especialista Frédéric Hurlet duda correctamente (como también dudan Ronald Syme y el referido erudito J. A. North) que Julio César haya tenido como último (y secreto) objetivo el instaurarse como rey de Roma: “Pouvoirs extraordinaires...”, en *Private and Public...*, Leiden/ Boston, Brill, 2010, pp. 124-127. Muchas de las palabras ciceronianas en referencia a César eran mera retórica política construida con la intencionalidad de invocar, muchas veces de forma fútil, uno de los mayores temores de la sociedad romana, a saber, el vivir bajo una monarquía.

<sup>77</sup> Sarton, G., *Hellenistic Science...*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 259.

<sup>78</sup> Habría que enfatizar que, dentro de los vicios de Sila, tanto entre los observados por el arpinate como por los reconocidos por otros autores (incluyendo la mayoría de los estudiosos contemporáneos), *no* se encuentra la

- A) Incriminó arteralmente a su propio general, el encomiable Quinto Cecilio Metelo Numídico (160-91 a.e.c.), con tal de llegar a ser cónsul (como llegó a serlo varias veces).
- B) Pretendía hacer cosas útiles para todos los romanos cuando sólo eran útiles para él y su popularidad (*Off.* 3, 79-80).
- C) No perdonó a su colega Quinto Lutacio Cátulo César (149-87 a.e.c.) –con quien compartió una victoria contra los Cimbrios– y lo constriñó a suicidarse.
- D) Decapitó al orador Marco Antonio<sup>79</sup> (143-87 a.e.c.) y mandó poner su cabeza en una columna rostral.
- E) Decapitó a Gayo Julio César Estrabón Vopisco (130-87 a.e.c.) por causa de una traición cometida contra un huésped etrusco.
- F) Mandó asesinar al pontífice máximo en funciones, Quinto Mucio Escévola (140-82 a.e.c.),<sup>80</sup> quien fue perseguido y alcanzado en el templo de las Vestales (lugar sagrado y que brindaba asilo), al interior del cual fue muerto (*Off.* 3, 9-10).

Considero que el marcado partidismo de Cicerón a favor de los *optimates* se vuelve a confirmar cuando él compara, en *De officiis* 1, 76, dos acontecimientos políticos importantes del siglo II a.e.c., sucedidos el mismo año de 133 a.e.c.: 1o) el asesinato de Tiberio Graco y 2o) la caída de la feroz ciudad enemiga de los romanos Numancia, en Hispania. Juzga él que ambos (muy diferentes) sucesos, a saber, el asesinato de un individuo y la victoria militar que costó más de un año al ejército romano y la participación de decenas de miles de latinos, son

---

ambición política desmedida. Sila nunca aspiró, pese a sus amplísimos poderes, a convertirse en rey de Roma (Hurlet, F., “Pouvoirs extraordinaires...”, óp. cit., p. 112); una actitud elogiada para los republicanos como Cicerón. En efecto, en la cúspide de su poder, Sila, pudiendo perpetuarse en éste, simplemente renunció a seguir dirigiendo a Roma y se retiró de los asuntos públicos.

<sup>79</sup> No confundir con el compañero de armas de Julio César.

<sup>80</sup> Individuo que, dicho sea de paso, inició el estudio sistemático de las leyes. De alguna manera, es el padre o abuelo de la jurisprudencia o la ciencia legislativa. Su asesinato fue trascendental porque, en toda la historia romana, fue el primer Pontífice Máximo asesinado públicamente.

igualmente provechosas para Roma. Al asesinato de Tiberio Graco por Publio Cornelio Escipión Nasica Serapio (183-132 a.e.c.) lo consideró un hecho virtuoso<sup>81</sup> porque se trató de la eliminación de un potencial autócrata que pudo haber llevado a Roma al desasosiego o a la falta de libertad al empujar a su gobierno a una mala democracia, la cual a su vez podría implicar más *commutationes*, a la monarquía y/o a la tiranía. Al magnicidio de Tiberio Graco lo consideró como saludable para Roma porque lo interpretó como un acto en pro de la libertad, el cual consistió en prevenir el advenimiento de una muy dañina monarquía tiránica.

Unfettered kingship verges on personal rule which poses the problem of degenerating into the rule of an arbitrary individual will (dominates), as opposed to rule in the interest of the 'common weal'. On the other hand, Cicero attributes a condition of liberty to Greek democracies as opposed to what he favourably terms a 'free state'. It is in free states that the *res publica* – typically translated into 'the people's business', 'the people's property' or 'the people's affairs' and often used by Cicero to refer to the state – is administered in accordance with the 'common weal'.

Cicero therefore distinguishes the liberty of a 'free state' (what contemporary republicans refer to as a 'republic') from the liberty of democracy. In presenting the democratic argument, Cicero states that 'liberty has no dwelling-place in any State except that in which the people's power is the greatest'.<sup>82</sup>

Por lo que, en la interpretación de Cicerón, el triunfo de la reforma de Graco pudo haber conducido a Roma a las dañinas *commutationes* trans-hito-históricas y, probablemente, pudo haber llevado a una disminución de la libertad del pueblo, es decir, a una disminución del poder, los asuntos y las propiedades del pueblo, provocada por la instauración de una tiranía (graquiana). En esta narración-historia moral de Roma, la eliminación de un individuo, Tiberio Graco (1o), queda pues como un acto igualmente útil y benéfico para el Estado que el lograr (2o) la caída de la ciudad de Numancia ante Roma, caída la cual consistió en una victoria militar que fortaleció y cimentó las bases políticas romanas en Hispania y en toda la Europa occidental. Es evidente la discrepancia de los sucesos (1o y 2o) puestos en un mismo nivel moral por el arpinate. Aquí se ha construido una narración-historia partidista, *empero sin falsear los datos*, una que simultáneamente sustenta a una filosofía moral y a una (filosofía) política. Ambos hechos (1o y 2o), se propone, lograron prolongar la vida del Estado, cuestión la más elevada

---

<sup>81</sup> Aún cuando en otro lado, en sus discursos *De lege agraria* y *Pro Rabirio perduellionis*, haya alabado a los hermanos Graco, estas alabanzas probablemente no eran sinceras porque tenían la intención de ganarse a su audiencia (en vivo) de ese momento, audiencia la cual se componía en su mayoría de plebeyos (que veían, por supuesto, con buenos ojos a los clío-símbolos pro-*populares* hermanos Graco): Pina Polo, F., "How Much History...", óp. cit., pp. 212-213.

<sup>82</sup> Kennedy, G., "Cicero, Roman...", *PS*, v. 62, 2013, p. 493.

forma de practicar la virtud, es cierto, pero el primero de los hechos da muestras de una innegable inclinación política particular.

Hemos visto cómo Cicerón pormenoriza los vicios del general Mario, en cambio, elogia a Marco Licinio Craso (115-53 a.e.c.) y a Cneo Pompeyo el Magno (106-48 a.e.c.), conocidos cabecillas de los *optimates*.<sup>83</sup> El jurista considera que, pudiendo haber abusado de su poder, no lo hicieron.<sup>84</sup> Alaba a Pompeyo también por haber terminado con la segunda guerra civil de Sila (83-82 a.e.c.); el arpinate “was speaking, after all as a partisan of Pompey’s; that is the sense in which his audience would surely have taken his tendentious mention of civil war as something on a par with the defeat of Rome’s external enemies and internal threat. [...] civil war [...] was reinvented [...] [as] an occasion when valor and military prowess might be shown”, como bien observa David Armitage.<sup>85</sup> Siguiendo a este último especialista, vemos que en Cicerón el vencer a los enemigos internos es tan importante para la salvación del Estado como el vencer a los enemigos externos. Y aquellos que, en su momento, estaban más prestos y preparados para eliminar a los “enemigos internos” de Roma (eliminar a Julio César y sus partidarios) fueron Craso y Pompeyo. Por ello, el arpinate los elogia.

Refiere Cicerón que Pompeyo pudo haber actuado injustamente durante su consulado (52-51 a.e.c.), el cual no compartió con nadie,<sup>86</sup> porque nada se lo impedía, pero no lo hizo. En cuanto a Craso dice que, pese a (sus inmensas riquezas y, por ello, pese a) su amplia influencia política, siguió su benigna naturaleza (*Fin.* 2, 58) (aunque no se especifica cómo o por qué es que estos dos individuos no abusaron de su poder). Causalmente, los dos jefes *optimates* mencionados se comportaron con virtud en el ejercicio del poder y, por ende, entendemos que para Cicerón había que elogiarlos-recordarlos, había que mostrar sus acciones como ejemplos para la filosofía moral. Lo dicho se sostiene aún cuando, como dice G. Brugnoli, “La posizione di Cicerone nel gruppo pompeiano, e nello stesso blocco degli ottimati, rimase tuttavia debole.

<sup>83</sup> Aunque Pompeyo fue por un tiempo aliado del *popular* Julio César, al estar casado con la hija de éste. Pero aún durante la época de alianza con Julio César (que duró hasta que falleció la hija de éste), Pompeyo nunca fue total y abiertamente hostil a los *optimates*.

<sup>84</sup> Y pese a que fue mucho el poder extraordinario que requirió y obtuvo Pompeyo para acabar con los piratas de todo el Mediterráneo o para concluir la guerra contra Mitrídates; no se puede afirmar en lo absoluto que el general buscara coronarse como monarca o dictador vitalicio, véase Hurlet, F., “Pouvoirs extraordinaires...”, *op. cit.*, pp. 113-116.

<sup>85</sup> Armitage, D., *Civil Wars*, Nueva York, Knopf, 2017, p. 66.

<sup>86</sup> Recuérdese que en la República romana se elegían anualmente *dos* cónsules, no uno, quienes compartían durante un año el máximo liderazgo en Roma.

Il suo contributo all'imminente fase di lotta che vedrà Cesare contro Pompeo sarà assai fiacco, anche se apparentemente zelante.”<sup>87</sup>

Craso y Pompeyo cometieron cierta extralimitación política en algún punto, según otras fuentes antiguas. Por ejemplo, Pompeyo afirmó (eso sí, de acuerdo con una fuente posterior a Cicerón como fue Plutarco y, por ende, quizá menos fiable) que “Sólo tengo que dar una patada y por toda Italia se alzarán del suelo legionarios y caballería”<sup>88</sup> para combatir a Julio César. Esto es un ejemplo de la influencia política mal empleada, en tanto que es usada para librar una guerra civil, dañina al Estado. La frase citada de Pompeyo también muestra la soberbia de éste, nacida de una clara actitud viciosa. Comparando fuentes, se aprecia la parcialidad ciceroniana hacia un partido o facción romano. Estamos ante el uso parcial, *pero mayoritariamente veraz*, de la narración-historia, un uso que se materializó tanto en el ejemplificar la filosofía como en el secundar a una facción la cual se decía defensora de la *libertas* romana. Con lo expuesto sobre Pompeyo y Craso lo que quiero resaltar es que se está ante una interpretación particular y politizada de los acontecimientos de Roma en el siglo I a.e.c., una donde los *optimates* se describen como los (únicos y verdaderos) protectores de la *libertas* romana, una donde incluso se puede mostrar a la realización de la guerra civil como una acción benigna (si se pelea del lado “correcto”, esto es, del lado de los virtuosos –los cuales eran en Roma, por definición y etimología, los *optimates*).<sup>89</sup>

Para demostrar que la virtud es el bien supremo –pero no el único, según hemos visto en 2.3.1–,<sup>90</sup> Cicerón hace uso de su concepción de Trans-Hito-Historia: él nos provee de narración-historias y narración-jistorías sobre cómo la virtud es suficiente para que el ser humano sea feliz, *beatus* (*Tusc.* 5, 2; *Div.* 2, 2), y sobre cómo el actuar de manera virtuosa produce el mayor bien para el Estado en que se vive, y para la humanidad. El pensador recurre

---

<sup>87</sup> “Premessa al testo”, en *Lettere* de Cicerón, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1988, p. 19.

<sup>88</sup> Plutarco, *Pompeyo*, 57, citado en: Holland, T., *Rubicón*, México, Planeta, 2007, p. 321.

<sup>89</sup> Kennedy, G., “Cicero, Roman...”, *óp. cit.*, p. 490. Se trata, la narración-historia ciceroniana sobre la Guerra Civil (que condujo al fin práctico de la “República Romana” y a la subsecuente llegada del Principado), de una donde los *optimates* recurren continuamente al *senatus consultum ultimum* para salvar la *libertas*. Donde tal *senatus consultum ultimum* es un recurso que tenía la facultad de suspender temporalmente las libertades legales de los ciudadanos en aras de aquella libertad del pueblo y en aras de la salvación del Estado.

<sup>90</sup> Cicerón “se pronuncia a favor de la tesis académico-peripatética conforme a la cual se afirma la necesidad de una pluralidad jerárquica de bienes para la consecución de la *eudaimonía* humana”: Juliá, V./Boeri, M. D./Corso, L., *Las exposiciones antiguas...*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 251.

a la Trans-Hito-Historia porque ve en ella la fuente de autoridad máxima sobre la verdad.<sup>91</sup> Él estima que la realidad, es decir, los hechos empíricos, convencen y comprueban sus aseveraciones con más fuerza, aplomo y exactitud, que cualesquiera argumentos y teorías filosóficas. Cicerón tomó argumentos de distintas corrientes filosóficas para apoyar su perspectiva sobre la *virtus* y sobre la Trans-Hito-Historia sin considerar a ninguna de ellas como la autoridad máxima. En cambio, a la Trans-Hito-Historia sí que la estima como una autoridad máxima, es la “maestra de la vida”. Escribe: “[...] nuestro discurso nada juzga él mismo, sino que se vuelve a todas partes para que por otros pueda ser juzgado por sí mismo, *sin que se agregue la autoridad [doctrinal-filosófica] de nadie*” (*Tusc.* 5, 83).<sup>92</sup> Pero, en cambio, a su discurso sí le agregará siempre la intrínseca autoridad de los hechos del pasado humano.

En una alusión a la superioridad del actuar virtuoso sobre la argumentación especulativa en torno al actuar virtuoso, estipula Cicerón que Escipión Emiliano el Africano Menor fue (hito-históricamente) “sumamente benévolo” por sí mismo sin necesidad de que le influyera la severa filosofía estoica del filósofo Panecio de Rodas, a quien Escipión tuvo durante largo tiempo en su casa (*Mur.* 66). En otro caso de superioridad del actuar sobre el especular, el arpinate desdeña y refuta, a través de los hechos pretéritos realizados por humanos, a los argumentos de los epicúreos afirmando que “en vuestros argumentos la historia [la Trans-Hito-Historia/narración-historia/narración-jistoría] permanece muda” (*Fin.* 2, 67).<sup>93</sup> Es decir, asegura que la filosofía de Epicuro no puede “comprobar” sus presupuestos, en particular el establecimiento del placer como el supremo bien (el placer no forma parte de los bienes del humano en Cicerón porque no forma parte de “los objetos primarios naturales”, en palabras de T. Engberg-Pedersen),<sup>94</sup> *primordialmente porque la Trans-Hito-Historia no verifica sus presupuestos como verdaderos*

---

<sup>91</sup> Muy pocas veces afirmó que no es necesario recurrir al testigo que es la Trans-Hito-Historia/narración-historia/narración-jistoría para demostrar un punto. Una de esas pocas veces fue el reproche que le hizo a Panecio de Rodas, filósofo practicante de la disciplina-jistoría de la política y de la disciplina-jistoría de la filosofía (Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., p. 145; “V. Arnold (el historiador canónico de este período) ha calificado a Panecio de fundador del estoicismo romano”: Hernández, N. H., “Subjetividad y filosofía...”, tesis doctoral, México, UAM-Iztapalapa, 2012, p. 219), por citar los casos clío-simbólicos de Temístocles, Pericles, Ciro, Agesilao y Alejandro Magno, para probar que nadie puede hacer nada grande y útil sin la ayuda del trabajo de los demás. Cicerón reprochó a Panecio la utilización-citación de aquellos casos clío-simbólicos porque consideró que la aserción de que nadie hace nada grande sin la ayuda de otros *es demasiado obvia*. En otras palabras, no consideraba necesario recurrir absolutamente *siempre* a los hechos de la Trans-Hito-Historia para corroborar que nadie puede lograr grandezas por sí solo. Parece decir el arpinate que si se recurre a la Trans-Hito-Historia para probar puntos obvios se cae en la mera pedantería erudita: *Off.* 2, 16.

<sup>92</sup> Cursivas mías. “[...] *oratio nihil ipsa iudicat, sed habetur in omnes partes, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari*”.

<sup>93</sup> “*in vestris disputationibus historia muta est*”.

<sup>94</sup> “El descubrimiento del bien”, en *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1995, p. 160.

*al no dar/contener ejemplos empíricos de que en el pasado las personas hayan sido felices sólo con el placer.* Por supuesto, para refutar a los epicúreos se hace uso de más tipos de argumentaciones, aparte de las basadas en una visión de la historia (D. Hanchey subraya ciertas críticas ciceronianas a los epicúreos las cuales consisten en atacar el uso egoísta, “utilitarista” y de mera conveniencia, que los seguidores de Epicuro le dan a la virtud y a la amistad, tratándolas como si fueran meros bienes comerciales con la posibilidad de ser intercambiados).<sup>95</sup>

No hay pues corroboración empírica-histórica, la que más peso tiene en Cicerón, de que el *telos* del humano sea la felicidad como placer. La filosofía de Epicuro, observa el arpinate, no hace uso de personajes virtuosos y clío-símbolos como Licurgo, Solón, Milcíades, Temístocles y/o Epaminondas, para comprobar sus argumentos, en cambio, otras de las escuelas antiguas sí los utilizan como ejemplificaciones de comportamientos morales (*Fin. 2, 67*).

### **3.3 Explicación-justificación del imperialismo romano por medio del uso de la Trans-Hito-Historia.**

Hemos visto que la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana se sustenta en gran medida, análogamente a como se sustentan las que se pueden catalogar como sus filosofías de la moral y/o de la política, en el concepto normativo ontológico trans-histórico de la virtud. Por ende, los fines pragmáticos de tal filosofía de la Trans-Hito-Historia, como lo es la justificación del poderío y del imperialismo romano, se basan, propongo, también en la virtud.

Alguna vez Norberto Bobbio refirió que *toda* “filosofía de la historia” nace y crece a partir de “las grandes catástrofes de la humanidad”.<sup>96</sup> En el caso de Cicerón es cierta, en gran parte, la afirmación del filósofo italiano. La filosofía de la Trans-Hito-Historia del arpinate, sugiero, se desarrolla a partir de, entre otras cuestiones, la reflexión sobre las catástrofes culturales y demográficas causadas por distintas guerras de la Antigüedad.

---

<sup>95</sup> “Cicero, Exchange...”, *Phoenix*, n. 67, 2013, pp. 123-129. Refiere asimismo Picos Bovio que Cicerón identificaba a la amistad como una virtud republicana y/o cívica “por excelencia, privilegio de unos cuantos, [que] se magnifica como modelo de vida ante la crisis de las relaciones humanas que supone el fin de la república y, con ella, de una manera de concebir la vida y las relaciones interpersonales”: “Marco Tulio...”, *TRF*, n. 45, 2013, p. 68. De aquí nace también parte de la animadversión ciceroniana hacia los epicúreos, esto es, nace de una radicalmente distinta forma de concebir la amistad.

<sup>96</sup> *El problema de la guerra...*, Barcelona, Altaya, 1999, p. 23.

Las tres Guerras Púnicas (264-241 a.e.c., 218-201 a.e.c. y 149-146 a.e.c.) empujaron a la creación de la visión de Trans-Hito-Historia de Cicerón. Las Guerras Púnicas significaron la destrucción absoluta de una civilización, la cartaginesa, además de que significaron, a la postre, que Roma sujetara a los pueblos del norte de África<sup>97</sup> (excepto Egipto) y a gran parte de la Hispania (significó también el fin de la cultura hispana prerromana, según la entendemos, con la ventaja de la perspectiva *a posteriori*, los modernos), e implicaron grandes transformaciones sociales (en el sentido moderno) en la Urbe. Las conquistas romanas llevadas a cabo por los romanos durante las Guerras Púnicas fueron justificadas moral, política y transhito-históricamente por el autor latino.

Pero, la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana nace a partir, *primordialmente*, de la reflexión en torno a la memoria de lo que ha sido llamada (por estudiosos como Tom Holland en su *El Rubicón*), con ciertas variaciones, la (verdadera) Primera Guerra Mundial (88-50 a.e.c.), es decir, nace en torno a la memoria sobre el conjunto de conflictos bélicos que abarca a las Guerras Mitridáticas (88-63 a.C.), la Primera (88-87 a.e.c.) y la Segunda (82-81 a.e.c.) Guerra Civil de Sila, la Guerra Sertoriana (guerra civil del 82-72 a.e.c.), la Guerra de los Gladiadores (73-72 a.e.c.), la Conjunción de Catilina (63-62 a.e.c.) y la Guerra de las Galias (58-50 a.e.c.). Y, además, el pensador latino desarrolló su filosofía de la Trans-Hito-Historia a través de la reflexión sobre la llamada Gran Guerra Civil Romana o Guerra Civil de Julio César (49-45 a.e.c.), pero hemos de decir que, aún cuando esta última guerra fue tan cercana (y adversa) a él, tal cercanía política-temporal le impidió obtener la distancia necesaria que le permitiera una clara reflexión sobre ella.

La Primera Guerra Mundial (88-50 a.e.c.) provocó la muerte de más de 1,750,000 personas que representaban más del 1% de la población mundial de la época (porcentaje de mortandad de la población global mucho mayor que el de muchas guerras –mundiales o no– modernas).<sup>98</sup> En la verdadera Primera Guerra Mundial se llevó a cabo la Batalla de Alesia en la que se enfrentó un 0.22% de la población mundial entre septiembre y octubre del 52 a.e.c.,<sup>99</sup> y ella produjo la desaparición de, entre otros Estados, el Reino de Bitinia, el Reino del Ponto, el Reino de Galacia, el Reino Asmoneo, la dinastía ptolemaica en Egipto, el Reino de los Arvernos,

---

<sup>97</sup> Destruyendo asimismo la dialéctica social entre los cartagineses y los grupos autóctonos nómadas/beréberes, véase Fentress, E., “Romanizing the Berbers”, *PP*, n. 190, 2006, pp. 6-22.

<sup>98</sup> Ortiz Delgado, F., “¿La ‘Primera Guerra...’”, *RETHH*, n. 3, 2017, p. 217.

<sup>99</sup> Ídem, p. 220. La batalla inmiscuyó a unos 365,000 individuos directamente; 45,000 romanos y más de 300,000 galos y de otras tribus: *Great Battles*, Hong Kong, Parragon, 2010, p. 43.

el Reino de los Eburones,<sup>100</sup> además de que a la postre significó el fin del régimen mixto en la propia Roma. Cicerón otorgará una explicación-justificación, muy bien sustentada en una moral, una metafísica y una teología, a los calamitosos y onerosos acontecimientos mencionados. Así, es notable en él *cierto* “historicismo dialéctico” (mas no “historicismo absoluto”, por supuesto, cf. 1.5.1), una “[...] doctrina que afirma que es posible alcanzar una imagen verdadera del pasado porque el mundo es cognoscible, y señala el hecho de que los sistemas de valores no son ni totalmente absolutos (eternos, inmutables [excepto el binomio virtud/vicio]) ni totalmente relativos.”<sup>101</sup> Como bien observa Sabine Luciani,<sup>102</sup> el arpinate insiste con mucha frecuencia, tanto en sus epístolas como en sus discursos, en que el ser humano debe de someterse –y comprender– a las/sus circunstancias, que no son sino las/sus circunstancias históricas, en particular a las hito-histórico-políticas; un deber que él mismo practicó en su vida pública y privada.

Sugiero que el arpinate aceptaría como cierto, utilizando una frase de Herbert Marcuse, que “Los conceptos filosóficos se forman y desarrollan dentro de la conciencia de una condición general en una continuidad histórica; se elaboran desde una posición individual dentro de una sociedad específica”<sup>103</sup> y, en base a esta idea, es que aquél dedicó muchas de sus energías al estudio de la historia. Al estudiar la historia, comprendió mejor al platonismo, al aristotelismo y al estoicismo (de su época), así como a la teoría del régimen *permixtus*, y, a partir de sus conocimientos sobre la historia, desarrolló sus propias ideas historicistas políticas y morales.

### 3.3.1 Los hechos virtuosos-correctos y los viciosos-incorrectos en *beneficium* del Estado, del patriotismo y del imperialismo.

En *De re publica* 1, 12, se afirma: “En efecto, no hay cosa alguna en la cual la virtud humana se aproxime más de cerca al poder de los Dioses<sup>104</sup> que o fundar nuevos Estados o conservar

---

<sup>100</sup> Ídem, p. 222.

<sup>101</sup> Topolski, J., *Metodología de la historia*, óp. cit., p. 110.

<sup>102</sup> “*Tempora et philosophie...*”, óp. cit., pp. 50-51.

<sup>103</sup> *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Editorial Planeta Argentina, 1993, p. 234.

<sup>104</sup> Cicerón efectivamente empleó la religión pragmáticamente, la utilizó para lograr sus propósitos políticos particulares, pero esto no significa, insisto, que haya mentido en sus escritos con respecto a sus creencias (en los Dioses). “But who is to say that he was always insincere when he claimed that the gods were on his side in his political actions, or, better, that he, as a responsible statesman, tried his best to act out the divine will? [...] As Cicero was both lover of state and lover of wisdom, he shared the utilitarian view of Q. Mucius Scaevola in matters of the *theologie civilis*.”: Heibges, U., “Cicero, a Hypocrite...”, *AJP*, v. 90, n. 30, 1969, pp. 311-312. Y el pragmatismo del arpinate es claro en tanto que éste comprendía plenamente el valor político simbólico de la religión, por ejemplo, él realizaba sus más importantes discursos en la Rostra, que era un “templo” consagrado por los augures en el Foro Romano, lo que le otorgaba más peso y sacralidad a sus palabras. “Lors des discours de

los ya fundados”.<sup>105</sup> Congruente con esta idea, su autor igualmente considera que *el gobernar con virtud*, en tanto que esto también *implica la mejor forma de conservar al Estado, es lo más preclaro que pueda haber* (*Rep.* 1, 52) y *lo más útil en general* (*Off.* 3, 84).

Al respecto Dan Hanchev declara que Cicerón posee dos “sets” de premisas:

1GV) la superioridad de las acciones hechas para servir al Estado sobre aquellas acciones para servir sólo a uno mismo y

2GV) la superioridad de la virtud sobre la *voluptas*, como fin moral y como fuente de decisiones.<sup>106</sup>

Interpreto que el acto virtuoso que es el más divino entre todos es aquel que se refleja en el ámbito político. Además, como bien apunta J. E. G. Zetzel, para Cicerón el mecanismo de la ética social romana es también sustentado por las instituciones políticas en el campo público:

[...] institutions such as the censorship create the conditions for moral self-regulation, hence for the development of good men; and they, in turn, preserve and protect the institutions that had made them good. [...] Moral *instituta*, therefore, serve as a major link in Cicero’s argument in two respects: on the one hand, they connect the large-scale governmental structure of the *res publica* to the individual leaders who guide it; on the other hand, they connect Greek ethical theory to Roman social practice.<sup>107</sup>

La postura ciceroniana con respecto a las instituciones romanas, que fue sostenida hacia el 54-51 a.e.c., se da en una época en la que, como he mencionado, el poderío y el expansionismo de Roma eran visiblemente imparables. Ergo, cuando el arpinate especifica que el fundar nuevos Estados, *civitates*, es lo que más acerca al ser humano a igualar el poder de los Dioses aquél está elogiando a Roma, a su patria, a la urbe que en su época está fundando más colonias y más pólis que ningún otro Estado. En cuanto a las instituciones, las que se debe buscar conservar son las que son consideradas morales (que no son sino las romanas) y las que

Cicerón en faveur des pouvoirs de Pompée en 66 ou contre la candidature de Vatinius à la préture en 55, les Rostres du haut desquels parlait l’orateur appartenaient encore à l’ancien Comitium républicain, [...] Ce contexte architectural et symbolique explique la synecdoque que Cicerón utilise dans un passage souvent cité : « ce délateur, tu l’as installé sur les Rostres (*in Rostris*), dans ce *templum* et dans ce lieu inauguré (*in illo augurato templo ac loco*) » [*In Vatinium*, 24]. Les Rostres sont ici explicitement désignés comme un *templum* et un « lieu inauguré » : Humm, M., “Espaces comitiaux...”, *KCOGR*, n. 39, 2014, pp. 329-330.

<sup>105</sup> “*Neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*”.

<sup>106</sup> Hanchev, D., “Cicero, Exchange...”, óp. cit., p. 120.

<sup>107</sup> “Citizen and Commonwealth...”, *BICS. Supplement* 76, v. 45, 2001, pp 91-92.

son consideradas que imparten justicia *a todos* los individuos (de nuevo, las romanas), no sólo a los romanos, y, so pretexto de que esas instituciones llevarán justicia a todo el mundo, se podía justificar su instauración en otros pueblos. Pero considerando que Cicerón argumentó que sus guerras no las iniciaba Roma con el propósito específico de imponer sus instituciones a todo el mundo, sino que las iniciaba sólo cuando se veía amenazada en su seguridad.

Cuando Cicerón asegura que conservar los Estados ya existentes o establecidos es lo que más acerca al humano a tener un poder divino se está ante un llamamiento al patriotismo, principalmente al romano. Dentro del patriotismo ciceroniano se recomienda que se ponga la mayor atención a la historiografía/jistoriografía que elogia a los romanos que en el pasado han hecho grandes y simultáneamente virtuosas acciones por salvaguardar a su patria. Se sugiere asimismo dejar un tanto a un lado la historiografía/jistoriografía en la que se elogia a los extranjeros que han hecho acciones por proteger a su Estado: “Lee [...] los elogios [*laudationes*]<sup>108</sup> no de aquellos [griegos] que fueron celebrados por Homero, no el de [el persa] Ciro ni el de [los griegos] Agesilao ni el de Arístides o el de Temístocles, ni el de [los macedonios] Filipo o el de Alejandro; lee los de nuestros héroes [romanos], lee los de tu familia” (*Fin.* 2, 116).<sup>109</sup> El autor quiere hacer ver que los romanos virtuosos (y clío-símbolos) son igual *o más* dignos de atención que griegos, persas o macedonios.<sup>110</sup> E indirectamente enfatiza que en Roma debe de haber un activo elogio o alabanza a los romanos que realizaron actos virtuosos

<sup>108</sup> Sobre la *laudatio* romana hay que tomar en cuenta lo siguiente: “a partir del fin de la República, el homenaje [*laudatio*], no estaba reservado exclusivamente a los hombres, sino que podía rendirse también a las mujeres; a la *laudatio* privada (*privata*) se añadía la *laudatio* pública (*publica*), pronunciada en las mismas condiciones que la precedente, pero por un magistrado comisionado. Estos discursos, eminentemente políticos, desempeñaban un papel importante en las estrategias de afirmación de las grandes familias. La costumbre de la *laudatio* impresionó vivamente a los historiadores griegos de Roma, Polibio y Dionisio de Halicarnaso; este último subrayó la especificidad de la *laudatio* en relación con el *epitaphios* ateniense”: Pernot, L., *La retórica en Grecia...*, óp. cit., p. 120. La “estrategia de afirmación de las grandes familias” mencionada es lo que permite equiparar a cualquier narración-historia o, incluso, una narración-jistoría, con la *laudatio*: las tres pueden servir para sustentar, justificar y elogiar los hechos pasados de cualquier grupo de individuos.

<sup>109</sup> “*Lege laudationes [...], non eorum, qui sunt ab Homero laudati, non Cyri, non Agesilai, non Aristidi aut Themistocli, non Philippi aut Alexandri, lege nostrorum hominum, lege vestrae familiae*”.

<sup>110</sup> En efecto, hay suficientes evidencias para declarar que Cicerón creía no sólo que Roma era el Estado superior a todos los demás, sino que por igual creía que sus habitantes, los romanos, eran superiores—incluyendo, sobretodo, en ser virtuosos— a cualesquiera otros grupos étnicos. Pero lo anterior no implicaba necesariamente una visión racista del mundo, pues su visión “is the logical conclusion for a man who was a fully-fledged citizen of the great power that had subjugated all the peoples of the Mediterranean: how would he not think that military and political dominion entailed moral and cultural superiority? Was it a superiority that he based in ethnic differences? Not necessarily. In his speech to the haruspices after his return from exile, Cicero claims that the Romans were the people chosen by the gods to govern the world, and proclaims its superiority in the religious sphere: Rome would have conquered all the other people thanks to her piety, religion, and acceptance of divine omnipotence [y gracias a sus virtudes, según he mostrado]”: Pina Polo, F., “The Rhetoric of Xenophobia...”, en *Xenofobia y racismo...*, Barcelona, PEUB, 2019, p. 124.

a favor del imperialismo de Roma<sup>111</sup> (obsérvese que la mayoría de las personas que se mencionan en *Fin.* 2, 116, son personas que realizaron hechos imperialistas: Ciro, Temístocles, Filipo o Alejandro), una actividad benéfica y de protección a la Urbe. Se debe de entender que sugiere que los elogios (patriotas) que vigorizan moralmente se encuentran plasmados en la historiografía (que englobaría a las *laudationes*) y en la jistoriografía; obsérvese que la frase citada donde se hace esta última sugerencia comienza con “Lee”.

Las artes –habilidades técnicas– y las acciones que se hacen para utilidad del Estado son la mayor forma de sabiduría, *sapientia*, y, por ende, de virtud, *virtus*, reafirma el interlocutor Lelio en *De re publica* 1, 33. Y el sacrificar la vida por la conservación/salvación de la patria es uno de los actos más laudables, quizá el más<sup>112</sup> (y el más glorioso), de entre los virtuosos, pues, además, se materializa gracias a la práctica de la más grande de las virtudes, la *fortitudo* (*Tusc.* 2, 43). Luego, el dar la vida por el patriotismo y/o por una de sus derivaciones, el imperialismo, es el hechos más laudable y glorioso que existe, si se realizó con virtud. Se puede decir que para el arpinate el Estado tiene anterioridad ontológica sobre la vida individual.

La comprobación de que el sacrificar virtuosamente la vida por el Estado es el hecho virtuoso más laudable de todos la encuentra Cicerón, de nuevo, en la Trans-Hito-Historia. Por ejemplo, refiere que el espartano Leónidas (con sus soldados) murió con gloria y con felicidad, laudablemente pues, porque continuó el combate que salvaría a su patria sabiendo que perdería su vida (*Fin.* 2, 97). En otro caso, dice que los retóricos afirman que, como se aprecia desde la más remota Trans-Hito-Historia, dar la vida por la patria (muestra de *fortitudo*) no sólo es glorioso sino dichoso (*Tusc.* 1, 116). El arpinate llega hasta a elogiar a las acciones de los gladiadores en la arena, evidentemente no porque sean patrióticas, sino porque, pese a ser criminales y/o bárbaros, ellos practicaban más *fortitudo* en sus hechos que muchos ciudadanos romanos:<sup>113</sup> ponen el ejemplo de valentía-fortaleza a los cobardes, pues en sus espectáculos

<sup>111</sup> Y, se puede inferir, que, para Cicerón, la circunstancia de que los romanos más antiguos practicaran con mayor frecuencia la virtud fue la circunstancia que les permitió a aquellos construir su gran imperio; los antiguos romanos fueron más virtuosos y por eso triunfaron sobre las adversidades. Al respecto Arnold Toynbee explica cómo un grupo de “labradores guerreros” convirtieron un erial y un pantano “en una comarca cultivada y populosa; y [que] la energía producida en el proceso de dominar esta estrecha mancha de hosco suelo italiano fue la energía que conquistó después al mundo desde Egipto a Britannia [sic]”: *Estudio de la historia I*, México, Origen/ Planeta, 1985, p.86.

<sup>112</sup> Como confirma Miriam Griffin: “Cicero and Matius...”, en *Philosophia Togata II*, Oxford, CIP, 1997, p. 90.

<sup>113</sup> La posesión de *fortitudo* por parte de los bárbaros, propongo, no es incompatible con que Cicerón considere que ellos adolecen de capacidad para planear un mejor futuro (*saeculorum augurium futurorum*) o considere que adolecen de *humanitas* y de educación (como se da a entender en su discurso judicial *Pro Fonteio*, véase al respecto Pina Polo, F., “The Rhetoric of Xenophobia...”, óp. cit., p. 118), pues en su pensamiento los seres humanos podemos tener simultáneamente ciertas virtudes y/o características y adolecer de otras.

desdeñan a la muerte y al dolor (*Tusc.* 2, 41)<sup>114</sup> *espectacularmente* (recuérdese que los gladiadores son un ejemplo de individuos que son clío-símbolos por *fama populari*, como lo son los deportistas triunfadores en la Olimpiadas, sin embargo, se establece que, pese a su bajeza, ellos muestran claramente acciones y actitudes virtuosas. Empero, estas acciones mostradas en la arena no son hito-históricas ya que no pueden ser estimadas importantes o transformadoras en el devenir de un Estado, según interpreto).

A la actividad de abogado la presenta Cicerón como una que puede ser útil para conservar al Estado, casi tanto como la actividad militar. Por ejemplo, cuando en el 63 a.e.c. el arpinate, siendo cónsul, defendió como abogado en un proceso jurídico, al pretor Lucio Licinio Murena (105-22 a.e.c.), acusado de corrupción, aseguró que su defensa jurídica la realizaba en realidad por “la paz, la tranquilidad, la concordancia, la libertad, la salud y, en fin, por la vida” (*Mur.* 78)<sup>115</sup> de Roma, en tanto que, si Murena era liberado, podría encargarse de castigar adecuadamente a Catilina<sup>116</sup> y a sus colaboradores, quienes el año anterior habían conspirado por derrocar al gobierno.<sup>117</sup> Murena era un hombre enérgico y era quien había sido designado, por haber sido electo cónsul para el año siguiente (62 a.e.c.), para atrapar y castigar a Catilina y partidarios, quienes habían causado mucho desorden, abusos e inestabilidad política al Estado romano, pues habían “formado planes para destruir la ciudad, para asesinar a los ciudadanos, para hacer desaparecer el nombre de Roma” (*Mur.* 80).<sup>118</sup> Aunque tal vez fuese culpable de corrupción, Murena era concebido, por Cicerón y otros políticos de la época, como el único capaz de la defensa de Roma al estar “*preparado por la fortuna para abrazar la paz, por sus conocimientos para hacer la guerra, por su valor y su experiencia para resistir cualquier trabajo*”

<sup>114</sup> Una actitud que también es elogiada por Séneca, como por el grueso de los romanos, *Tranq.* 11, 4.

<sup>115</sup> “*pacis, otī, concordiae, libertatis, salutis, vitae denique omnium nostrum causa facere*”. Sobre lo referido, observemos, como lo hace Anthony Corbeill, que cuando un romano defendía un cliente, tal romano promovía su propia persona pública y, más importante, igualaba a esa persona con “the needs and desires of the community”: “Ciceronian Invective”, en *Brill’s Companion...*, Leiden, Brill, 2002, p. 198.

<sup>116</sup> Sobre las circunstancias políticas de Catilina, J. Burckhardt nos describe el siguiente cuadro que es pertinente citar: “La nobleza [del siglo II y I a.e.c.], encadenada a las enormes riquezas amasadas ya o que espera obtener en las provincias, sólo puede ceder en pequeñas cosas y, por otra parte, es cercada y sitiada por sus propios hijos arruinados, como Catilina”: *Reflexiones sobre la Historia...*, México, FCE, 1961, p. 218.

<sup>117</sup> “Catilina comenzó a preparar en Roma e Italia un auténtico golpe de Estado para hacerse con el poder, en colaboración con otros destacados hombres públicos, algunos de ellos magistrados en activo. Cicerón tuvo la habilidad de obtener informaciones que le mantuvieron al tanto de los preparativos de la conjuración y que le permitieron anticiparse a los hechos, logrando abortar la revuelta todavía en su fase inicial. Ya en septiembre había avisado en el senado de los movimientos catilinarios, pero hasta fines de octubre no pudo aportar pruebas concretas de que se estaba preparando una insurrección en Etruria, que efectivamente estallaría pocos días después.”: Pina Polo, F., “Cicerón”, óp. cit., pp. 194-195.

<sup>118</sup> “*consilia, iudices, urbis delendae, civium trucidandorum, nominis Romani extinguendi*”.

(*Mur.* 83).<sup>119</sup> Los partidarios de Catilina, por supuesto, deseaban que un cónsul capaz (de castigarlos) como Murena fuera alejado de la dirigencia del Estado (*Mur.* 79). Por ende, Cicerón pedía a los jueces que no le “quitaran” a la persona que había sido electa cónsul para el siguiente año (62 a.e.c.), “a quien quiero entregar<sup>120</sup> la república sana y salva para que la defienda de tan grandes peligros” (*Mur.* 80).<sup>121</sup> La oratoria y la abogacía son aquí actividades que consisten en la práctica de la “virtud divina”, en tanto que son practicadas para conservar al Estado. Murena fue absuelto y los enemigos internos de Roma fueron diezmados en el 62 a.e.c.

A partir de sus actitudes ante acontecimientos como la conjuración de Catilina o la Guerra Civil de Julio César, es evidente que Cicerón tenía recelo y hasta odio a cualesquiera “revoluciones” y cambios drásticos contra el régimen de Roma en su época, que catalogaba como el mejor. Como él consideraba que cualesquiera *commutationes* causaban males y dificultades, quería conservar el régimen mixto y nunca vio con benignidad a las reformas de los graquianos, los partidarios de Mario, los catilinaros o los cesarianos. Podemos aplicar a su pensamiento político las palabras que Hayden White y Karl Mannheim aplicaron a los (historiadores y filósofos) conservadores modernos (decimonónicos principalmente) y apreciaremos que, en buena medida, son aplicables para describir la posición ciceroniana.

Los conservadores, naturalmente, son los que más desconfían de las transformaciones programáticas del *statu quo* social [...] Como señala Mannheim, los conservadores tienden a ver el cambio social a través de la analogía de gradaciones de tipo vegetal. [...] Según Mannheim, los conservadores tienden a imaginar la evolución histórica como una elaboración progresiva de la estructura institucional que prevalece *actualmente*, estructura que consideran como una “utopía” – es decir, la mejor forma de sociedad que se puede esperar o a la que legítimamente se puede aspirar “con realismo” por el momento.<sup>122</sup>

Conservar la forma de gobierno que posea un Estado (sea cual fuere), evitar su degeneración, era lo más recomendable, moral y políticamente hablando, para Cicerón. Esto en tanto que, entre otras razones, éste consideró que un cambio de forma de régimen puede producir debilidades internas en un Estado, debilidades las cuales a su vez pueden ser aprovechadas política y militarmente –con objetivos de conquista, saqueo, depredación,

---

<sup>119</sup> “*fortuna constitutum ad amplexandum otium, scientia ad bellum gerendum, animo et usu ad quod velis negotium sustinendum*” (cursivas mías en el texto en español).

<sup>120</sup> Dice “quiero entregar” en tanto que el arpinate fue cónsul en el 63 a.e.c. y en el año siguiente lo sería Murena.

<sup>121</sup> “*nolite adimere eum cui rem publicam cupio tradere incolumem ab his tantis periculis defendendam*”.

<sup>122</sup> White, H., *Metahistoria*, México, FCE, 1992, p. 34.

sabotaje, etc.–, por los Estados y/o los pueblos no-estatales enemigos de aquel Estado en mutación. Entonces, profundizando su razonamiento, lo que mejor se podía hacer por el Estado romano en el siglo I a.e.c. era conservarlo tal y como se encontraba institucional-moralmente, en especial, porque tal Estado poseía la mejor forma de gobierno posible, la mixta.<sup>123</sup> Si se modificaba este régimen republicano mixto, Roma podría entrar en una etapa política peligrosamente mortal, si se le conservaba se continuaría con su progreso estatal.

Pero, dejando a un lado la descripción del conservadurismo ciceroniano, respondamos a la siguiente pregunta: ¿por qué los actos en pro del *beneficium* del Estado son los más elogiados de entre todos los virtuosos, según Cicerón? La respuesta la podemos encontrar en tres razones principales (explicitadas en *Rep.* 1, 49, y *Off.* 1, 53-54):

1ve) los humanos se congregan por naturaleza;

2ve) los seres animados se protegen y propagan por naturaleza;

3ve) la mejor forma de agrupación humana es el Estado, la “sociedad de derecho”.

Pues, el acto virtuoso a favor del Estado es un acto a favor de varias actividades particularmente naturales al ser humano (lo cual lo pone en congruencia con la estructura ontológica y divina dispuesta para la realidad o la Trans-Hito-Historia), a saber, congregarse, protegerse y propagarse. Pero no sólo esto, el acto virtuoso a favor del Estado es el más elogiado de entre todos porque es en *beneficium* de la mejor forma en que el ser humano se congrega, se protege y se propaga, es decir, estatalmente.

Veamos cómo Cicerón establece 1ve y 2ve. Éste, en boca de Escipión y con ecos hacia la teoría política aristotélica que puntualiza que el hombre es un animal político (*Pol.* 1, 1253a) (entendiendo que “político” refiere, en Aristóteles, simultáneamente, a lo relativo a la ciudad y a la cuestión de vivir en comunidad),<sup>124</sup> afirma que “el primer motivo de agruparse [de los seres

---

<sup>123</sup> Una forma de gobierno que, dicho al margen y según Catón el Viejo, también poseyó el acérrimo enemigo de Roma, a saber, Cartago: Lintott, A., “The Theory of the Mixed...”, en *Philosophia Togata II*, óp. cit., p. 73. *Luego, considero que es congruente que, para los romanos (pro-régimen mixto, como Cicerón), el más poderoso, duro y pertinaz enemigo que habían enfrentado en toda su historia, Cartago, poseyera el mejor régimen de gobierno.*

<sup>124</sup> El término “político” en el estagirita designa “ce que se rapporte à la cité” así como “il corresponde à une manière particulièr de vivre ensemble”, por lo que “l’être humain est le seul animal politique; au sens large, l’être

humanos] es no tanto la debilidad [*inbecillitas*]<sup>125</sup> como, por así decir, *la propensión natural de los hombres a congregarse*<sup>126</sup> [*naturalis quaedam hominum quasi congregatio*]. En efecto, afirma, este género [el humano] no es solitario ni aislado” (*Rep.* 1, 39) por naturaleza; de acuerdo con V. Laurand, Cicerón defiende además que el ser humano posee una “afinidad privilegiada” para con los ciudadanos de su mismo Estado,<sup>127</sup> por ende, debe de protegerlos y preferirlos sobre los ciudadanos de otros Estados. El “naturalismo ético” ciceroniano es patente por obra de 1ve, porque las agrupaciones humanas son la forma de vivir más natural del ser humano.<sup>128</sup> En cuanto a 2ve, vemos que el autor considera que al conjunto de los seres animados, dentro de los cuales por supuesto se encuentra el ser humano, le fue establecido por la naturaleza que “proteja su vida y su cuerpo, y desvíe las cosas que parezcan deber dañarlos, y que las que sean necesarias para vivir, inquiete y prepare” (*Off.* 1, 11).<sup>129</sup> Sin falta, los dioses establecieron que el humano se ame y se conserve a sí mismo y a todas sus partes, desde su nacimiento (*Fin.* 2, 33; 3, 16; 5, 24).

Veamos qué argumentos otorga para 3ve. El Estado es la más elevada de las agrupaciones humanas en Cicerón porque es la que permite que se unan individuos de la misma etnia, la misma lengua, y la misma sangre (*Off.* 1, 53), lo cual permite a su vez la magna situación de que tales individuos agrupados puedan “tener los mismos monumentos de los mayores, usar de las mismas cosas sagradas, tener sepulcros comunes” (*Off.* 1, 55).<sup>130</sup> Es decir, el Estado permite que un grupo de individuos compartan la misma crianza, el mismo pasado, los mismos ancestros, la misma ideología y/o cultura y/o valores, etc., todo lo cual hace que cada miembro de un particular Estado tenga más cosas en común con otra persona del mismo

---

humain est un animal doué d’un certain type de sociabilité”: Ranger, J. P., “La question de l’animal...”, *Revue canadienne de science politique*, v. 42, n. 1, 2009, p. 239.

<sup>125</sup> También puede traducirse *inbecillitas* por “pusilanimidad” o “cobardía”; “*inbecillitas*” en Pimentel Álvarez, Julio, *Diccionario latín-español...*, México, Porrúa, 2004, p. 346. Lo que le daría otra connotación a la afirmación, una que no fuese de carácter, al parecer, hobbesiano.

<sup>126</sup> Cursivas mías.

<sup>127</sup> *La politique stoïcienne*, París, Presses Universitaires de France, 2005, citado en: Zamora Calvo, J. M., “Los estoicos y la cuestión...”, *PF*, n. 45, p. 24.

<sup>128</sup> Aquellas que han desarrollado las artes “propias de la humanidad”, como la aritmética, la geometría, la medicina, la poesía, y muchas más (*Rep.* 1, 28). Los romanos, afirma el arpinate en una muestra de patriotismo, no son bárbaros ya que este vocablo, al contrario de lo afirmado por ciertos griegos, ya no lo aplica el pensador para designar a los pueblos no-griegos sino a los que no han desarrollado aquellas “artes” propias de la humanidad y que no son “ni inhumanos y fieros” (*Rep.* 1, 58).

<sup>129</sup> “*vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et pareat*”.

<sup>130</sup> “*habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere comunia.*”

Estado que con el integrante de cualquier otro grupo humano.<sup>131</sup> Ergo, ni la familia, ni los amigos, ni ningún otro conjunto humano debe de ser más apreciado que el conjunto social que es el Estado en que uno se crió. De acuerdo con Luis Muñoz, “Nussbaum señala que un aspecto muy interesante del pensamiento ciceroniano es que la participación de los individuos en la república afirma facultades humanas que otro tipo de asociaciones más distantes no logran afirmar. Los conciudadanos compartimos [...] discursos y razones, lo que desarrolla nuestra humanidad en común.”<sup>132</sup> Además, la unión de los humanos en Estados posee, de acuerdo con el propio arpinate, la mayor de las utilidades: proteger y mantener la propiedad (privada) de cada individuo (*Off.* 2, 73), para lo cual se establecen trans-hito-históricamente leyes reales (*Off.* 2, 75) (porque el establecimiento de leyes es un hecho virtuoso<sup>133</sup> y éste es, a su vez, un hecho trans-hito-histórico –del tipo 15ht), donde éstas son precisamente las que hacen que el Estado sea entendido como la más elevada “sociedad de derecho”, “*iuris societas*” (*Rep.* 1, 49 y 6, 13).

Lo expuesto en el párrafo anterior hace más comprensible el argumento ciceroniano de que los ciudadanos deben de sacrificar hasta la vida de los seres queridos o la de ellos mismos en aras del Estado. Por ejemplo, se debe hasta “sacrificar” a los propios padres (a este tipo de “humanidad” alude M. Nussbaum) si éstos planean atentar contra la integridad del Estado al que se pertenece; en este caso, el hijo o hija primero debe de convencer a los padres de no dañar a la patria y, en caso de no surtir efecto lo anterior, entonces les debe de acusar con las autoridades o, incluso, les debe de detenerlos por él/ella mismo/misma (no se procede de la misma forma si nuestros padres cometiesen un crimen de otra índole, como uno que no afectase a la patria, pues también se debe de tener lealtad a los padres según *Off.* 3, 90). La patria tiene primacía ontológica sobre la familia y el ciudadano: *patriae salutem anteponet saluti patris* (*Off.* 3, 90). En tanto que la asociación de derecho o Estado es el factor que mejor ayuda al humano a protegerse, no hay contradicción en que el humano “sacrifique” la vida de sus allegados, o la propia, para proteger a aquello que más lo protege a él y a sus allegados (el Estado propio).

---

<sup>131</sup> Argumento que por cierto ha sido muchas veces criticado como, por ejemplo, por Luis Muñoz Oliveira quien, basándose en el (multi)culturalismo contemporáneo, observa que: “es bien probable que las distintas culturas indígenas mexicanas se sientan más ligadas con otras culturas indígenas latinoamericanas, que con los habitantes [del mismo Estado en el que viven, como los pobladores] de la ciudad de México o de Guadalajara. Es bien probable que los musulmanes de Egipto se sientan más ligados a los de Marruecos que a los laicos de El Cairo. Es decir, ciudadanía y lazos estrechos no están forzosamente vinculados.”: “Cicerón y la teoría...”, en *Apropiaciones contemporáneas...*, México, UNAM, 2014, p. 210.

<sup>132</sup> Muñoz Oliveira, L., “Cicerón y la teoría...”, *op. cit.*, p. 209.

<sup>133</sup> Idea en plena conformidad con el platonismo (del *Gorgias*), cf. Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México, FCE, 1994, pp. 115-116.

[...] *de todas las sociedades ninguna es más grave, ninguna más cara, que esa que con la república*<sup>134</sup> [Estado] tiene cada uno de nosotros.<sup>135</sup> Caros son los padres; caros, los hijos, los parientes, los familiares; pero todas las caridades de todos ha abarcado la sola patria, por la cual, ¿qué varón bueno dudará de enfrentar la muerte, si a aquélla le ha de ser de provecho? Por lo cual es más detestable la infamia de aquellos que con todo crimen laceraron la patria, y en destruirla hasta el fondo, están y estuvieron ocupados. [*Off.* 1, 57]

[...] *omnium societatum nulla est gravior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est uni cuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnium caritates patri auna complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, qui lacerarunt omni scelere patriam et in ea funditus delenda occupata et sunt et fuerunt.*

Paso ahora a analizar los casos en que, según Cicerón, un hecho (histórico) en *beneficium* del Estado (incluyendo, por supuesto, a los hechos imperialistas) no debe de ser elogiado, sino denostado y despreciado, a causa de que es un hecho (histórico) vicioso, es decir, contrario a la virtud. Aquél reconoce que muchas veces la utilidad del Estado se puede emplear como pretexto para satisfacer un vicio o pasión personal, por ende, hay que estar atentos ante los falsos patriotismos, muchas veces materializados en un imperialismo vicioso reprobable. En otras palabras, se debe de estar alerta ante los hechos que en apariencia pueden beneficiar al Estado y/o hacen que imperialistamente se expanda, pero que se realizan en realidad por una pasión egoísta (individualista). “Nada [...] encuentro más inútil [que el poder político,] para ese que lo haya conseguido injustamente” (*Off.* 3, 84),<sup>136</sup> declara Cicerón. Éste realizó luego varias críticas contra acciones trans-hito-históricas viciosas perpetradas durante el ejercicio de poder tanto por romanos como por griegos. Viene al caso la categorización del analista político Michael Walzer del poder político como un bien que la gente busca y que, una vez obtenido, puede ser empleado para el “bien” o para el “mal” (morales), siendo que los ostentadores del poder político esperan ser alabados por el “bien” que hacen y no pueden escapar de la culpabilidad por el “mal” que hacen.<sup>137</sup> Y esto último es precisamente lo que considera el arpinate con referencia a los poseedores del poder político, sin importar su afiliación política o el objetivo que tuviesen cuando decidieron actuar de determinada forma: alaba a los que usaron el poder virtuosamente y culpa-denosta a los que actuaron moralmente mal con el poder.

Y, de nuevo, el pensador latino recurre a su Trans-Hito-Historia para obtener y transmitir ejemplos de comportamiento inmoral en el ejercicio del poder. Comportamientos los

---

<sup>134</sup> Cursivas mías.

<sup>135</sup> Esto es, la razón 3ve.

<sup>136</sup> “*nihil contra inutilius ei, qui id iniuste consecutus sit, invenio*”

<sup>137</sup> Walzer, M., *Just and Unjust...*, Nueva York, Basic Books, 2015, p. 290.

cuales es una obligación denostar en tanto que él estima que el miedo a la vituperación (pública) era un miedo natural (*Rep.* 5, 6) que podía empujar a los poíticos y militares a privarse de cometer actos viciosos y pasionales. Con su crítica hacia los dirigentes viciosos del pasado instaba indirectamente a que los dirigentes del (o de su) presente no cometieran actos reprobables e inmorales porque podían ser vituperados en el propio presente o en el futuro (por historiadores, oradores, políticos, filósofos, etc.). A continuación, presento varios de los ejemplos de hechos gubernamentales viciosos que él denosta, esto con el propósito de hacer observar que, todos ellos, consisten no sólo en hechos trans-hito-históricos (por consistir en hechos viciosos) sino también en hechos que sucedieron en procesos que competen al imperialismo. Denostó concretamente a:

- 1vic) el hecho pasional, por cruel, que los atenienses cometieron al cortar los pulgares de todos los eginenses porque éstos amenazaban, cuando su flota estaba excesivamente cercana al Pireo (golfo de Atenas), a su poderío e imperialismo;
- 2vic) los hechos, realizados por ciertos romanos, de dar la palabra a los cartagineses durante la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.e.c.),<sup>138</sup> y luego faltar a aquella palabra, a causa de desear egoístamente salvar sus vidas (y para esto se basa en las texto-jistorías de confiables historiadores como Polibio y Acilio –*Off.* 3, 113-114);
- 3vic) los excesivos hechos punitivos contra Corinto, ordenados por los apasionados gobernantes de Roma durante el 146 a.e.c., los cuales desembocaron en la destrucción de aquella *pólis* griega, en aras de una supuesta utilidad hacia el Estado romano;
- 4vic) un hecho realizado por romanos pertenecientes al bando del que fue partidario, los *optimates*, perpetrado por Lucio Marcio Filipo (141-73 a.e.c. aprox.) y por el Senado, a saber, la revocación de la libertad tributaria que ciertas ciudades habían comprado previamente a Sila, sin siquiera devolver el dinero de la compra (catalogando Cicerón a la palabra del Senado como menos confiable que la de un pirata cualquiera –*Off.* 3, 87).

---

<sup>138</sup> Uno de los acontecimientos que fue materia y catalizador muy frecuente de su reflexión, insisto.

5vic) los hechos realizados por los legisladores romanos Julio Peno y Papio, los cuales consistieron en la instauración de leyes que, so pretexto de ayudar a Roma, prohibían a los peregrinos, y a cualquier no-romano que pasara por la región, el hacer uso de Roma para sus necesidades (básicas) (*Off.* 3, 46).

Los cinco ejemplos tratan sobre el imperialismo moralmente mal concretado. En 1vic se critica a un acto a favor del imperialismo marítimo de Atenas pero contrario a la virtud. En 2vic se critica a un acto (supuestamente) a favor del imperialismo romano en tanto que ayudaría a ganar la guerra contra Cartago (porque en la guerra, se puede argumentar, cualquier acción es válida si es para ganarla), pero que fue egoísta. En 3vic se critica a un acto que es resultado directo del imperialismo romano, y quizá hasta favorecía a éste, pero que consistió en una excesiva dureza, en una falta contra la virtud de la temperancia. En 4vic se critica a un hecho que demostraba el poderío del imperialismo romano pero que fue vicioso, por ser deshonesto contra las bases legales interestatales. En 5vic se critica a un hecho que también mostraba el poderío imperial o regional de Roma pero que fue vicioso, por poco sabio y cruel. Efectivamente, a través de los cinco criticados hechos es posible apreciar que en Cicerón el “Expansionism became a problem when it undermined the institutions of republican self-government and the morality of the virtuous republican citizen (however ideological such a formulation may have seen)”, como bien observa G. Kennedy.<sup>139</sup>

Pues, parece que el imperialismo presenta múltiples oportunidades para que una persona se comporte de forma viciosa y, por esto, puede ser un peligro para la conservación del Estado. Los actos criticados, derivados del expansionismo romano, como el uso excesivo de la fuerza contra Corinto o la traición a los Estados que habían pagado por su libertad, son actos que hacen peligrar al propio Estado romano en tanto que perjudican a la virtud de éste. Aquellos hechos son muestras de ausencia de virtud por parte de ciudadanos y gobernantes. Los excesos del ejercicio de poder no son muestra de virtud, sino de vicio y de inmoralidad, cuestiones que, como hemos visto, para Cicerón conducen al Estado a su perdición porque propician el caos político y el detrimento de las instituciones tradicionales al fomentar la injusticia. Al relatar diversos hechos pretéritos viciosos, para evitar la repetición de ese tipo de hechos, se está ante

---

<sup>139</sup> “Empires and Republics...”, (borrador no publicado), p. 8, disp: [https://www.academia.edu/2254663/Empires\\_and\\_Republics\\_in\\_the\\_History\\_of\\_Political\\_Thought](https://www.academia.edu/2254663/Empires_and_Republics_in_the_History_of_Political_Thought), cons. junio 2018.

el reiterado e irrefutable uso de la Trans-Hito-Historia, la narración-historia y la narración-jistoria como maestras (morales) de la vida, en tanto que todas ellas enseñan cuáles actos se deben de rehuir. Un hecho deshonesto es deshonesto independientemente quién (aún cuando sean los *optimates*) y para qué lo haga (incluso si se hace en favor de la patria). Los actos viciosos aquí son reprobables por más que parezcan deberes útiles para con la patria.

En el pensamiento deontológico ciceroniano plasmado en *De officiis*, por supuesto, lo virtuoso-bueno no es equivalente a la utilidad. Aunque sí existen acciones virtuosas que resultan en utilidad para el Estado, y éstas serán las particularmente más sobresalientes y divinas: “Por la honestidad, pues, debe ser dirigida la utilidad” (*Off.* 3, 83).<sup>140</sup> En cambio, no se debe de recurrir a la realización de acciones viciosas por más que *pudiesen* resultar útiles para el Estado.

En *Off.* 3, 48, se cuenta, como acción real a seguir, el comportamiento de un tal Cirsilo quien fue muerto por los propios atenienses durante las Guerras Médicas, y que fue muerto porque propuso a sus conciudadanos un consejo útil pero deshonesto para el Estado. Tal consejo era que pactaran con el rey persa Jerjes, esto es, que dejaran de luchar por su libertad al no embarcarse para luchar por mar. Cirsilo arguía que los atenienses así salvarían sus vidas, aunque ello significara el fin de su independencia. Los atenienses no se rindieron ante las adversidades que vivieron en las Guerra Médicas y a la postre triunfaron. Así, por su tenacidad ante las adversidades, los atenienses que hicieron caso omiso a Cirsilo son elogiados e imitables.

Cicerón refiere otro caso hito-histórico de actitud no-derrotista, semejante a la que tuvieron los atenienses contra Jerjes: la de los romanos tras su desastrosa y apabullante derrota en Cannas (216 a.e.c.), durante la Segunda Guerra Púnica. Se nos dice que los romanos mostraron mucha valentía ante la más adversa situación bélica al no pactar con el enemigo cartaginés Aníbal (*Off.* 3, 47) en 216 a.e.c., por más que algunos eran partidarios de este proceder y que otros más ya planeaban abandonar Roma para salvar sus vidas. Los romanos terminarían venciendo a los cartaginenses, conservando su virtud, en específico la de la valentía o la temperancia; preservando su Estado; y creando su gloria inmortal. Por esto, ante el actuar cotidiano, pero especialmente ante los asuntos de gobernar y los asuntos imperialistas, Cicerón tenía la siguiente máxima: “Pero una regla hay de todo, que ambiciono te sea conocidísima: o, lo que útil parezca, torpe [perverso] no sea, o, si es torpe, no parezca ser útil” (*Off.* 3, 81).<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> “*Honestate igitur dirigenda utilitas est*”.

<sup>141</sup> “*Sed omnium una regula est, quam tibi cupio esse notissimam: aut illud, quod utile videtur, turpe ne sit, aut si turpe est, ne videatur esse utile*”.

Para el arpinate el deber, *officium*, para con el Estado es el segundo en prioridad de entre todos los que tienen los humanos, encontrándose sólo después del debido a los dioses (*Off.* 1, 160); por lo anterior es que se pregunta retóricamente “¿qué puede ser más preclaro [*praeclarius*] que la virtud gobernando la república, cuando aquel que manda a otros [*qui imperat aliis*] no es siervo de pasión alguna [...]?” (*Rep.* 1, 52).<sup>142</sup> Colijo aquí que el que gobierna o impera *virtuosamente* otorga la mayor muestra de *praeclaritas*, es decir, de excelencia, superioridad, fama, celebridad o notabilidad,<sup>143</sup> a la humanidad porque hace con maestría lo que la naturaleza le comanda: congregarse para sobrevivir, protegerse y propagarse. Para Cicerón, estimo, lo mejor que puede acontecer a un Estado es que lo gobierne un virtuoso, por más que sus acciones no impidan infaliblemente el arribo de los desestabilizadores cambios de los caminos de los gobiernos (*itinera flexusque rerum publicarum*; *Rep.* 1, 45). Los gobernantes romanos debían de practicar la prevención y la prudencia, “[...] es propio de un buen cónsul, no sólo darse cuenta de lo que ocurre, sino también prever lo que va a pasar” (*Mur.* 4),<sup>144</sup> sin que esto signifique que un buen gobernante tuviese la capacidad de evitar por completo el arribo de una *commutatio*, en especial de una que ya esté en curso, esto es imposible.

El que un virtuoso-sabio gobierne, *imperet aliis*, en un Estado, es lo más excelente que puede suceder, según Cicerón. El virtuoso-sabio evitaría también lo que Martin Stone identificó como el lado negativo o “anti-social” o “excesivo” de las virtudes ciceronianas, por ejemplo, evitará que la “valentía” se puede convertir en “auto-indulgencia”.<sup>145</sup> A causa de su prudencia, el virtuoso-sabio verá lo que frecuentemente es útil para sus conciudadanos; a causa de su justicia, no robará nada para su egoísta beneficio, etc. (*Tusc.* 5, 72). El virtuoso metido a política en su patria es quien podría realizar *con más frecuencia* actos gubernamentales virtuosos. Aunque si el virtuoso-sabio no fuera el gobernante de su patria, o, incluso, si fuese expulsado de su Estado, no por ello dejaría de ser feliz-virtuoso, pues encontrará la libertad-virtud en el destierro (*Tusc.* 5, 109), como afirma el arpinate que la encontró el filósofo y político griego Demetrio de Falaris o Demetrio Faléreo (350-282 a.e.c.), quien, refugiado en Alejandría, entre otras acciones, instó a los Ptolomeo a construir la muy célebre biblioteca de aquella ciudad (*Fin.*

---

<sup>142</sup> “Virtute vero gobernante rem publicam quid potest esse praeclarius, cum is, qui imperat aliis, servit ipse nulli cupiditati [...]?”

<sup>143</sup> Pimentel, J., *Diccionario latín-español...*, óp. cit., p. 601.

<sup>144</sup> “est boni consulis non solum videre quid agatur verum etiam providere quid futurum sit”.

<sup>145</sup> Stone, M., “Tribute to a Statesman”, *Antichthon*, n. 33, 1999, pp. 66-67.

5, 54).<sup>146</sup> Porque el virtuoso, para el arpinate, reitero, es el único que posee verdadera libertad<sup>147</sup> (*Paradoxa stoicorum* 5, 1, 34), doquiera que se encuentre.<sup>148</sup> También refiere que el historiador griego Tucídides encontró la utilidad para su Estado –y con ello su posible propia felicidad– en el destierro, al construir una memorable texto-jistoría que benefició a sus conciudadanos (y quizá también logró la utilidad en el exilio el propio Cicerón<sup>149</sup> en tanto que se comparó con el mismísimo Tucídides y con otros grandes atenienses; porque todos ellos, incluyéndose, habían sido desterrados y logrado beneficios para la patria –*De or.* 2, 56).

Para Cicerón el gobernante no precisamente debe de buscar la erudición para cumplir con el bien presidir sino sólo no ser ignorante. Lo cual no significa un ataque a los eruditos,<sup>150</sup> como a continuación se explica. El gobernante debe de dedicarse más a los asuntos del gobierno (aunque sin descuidar por completo al estudio) y el experto erudito más a los asuntos de ciencia y reflexión (aunque sin descuidar por completo a la política práctica), de esta manera ambos serán mejores en lo que hacen; ambos tipos de individuos pueden ser virtuosos y beneficiar por igual al Estado. Y, hay que subrayar, el virtuoso-sabio (aunque sea un erudito no dedicado a la política) nunca rechazaría gobernar a su patria si estima óptimas las condiciones para hacerlo, el rechazar gobernarla en tales condiciones precisamente sería, si no vicioso, no-virtuoso. La

<sup>146</sup> Cicerón transmite una visión benigna sobre este Demetrio Faléreo, “regente” de Atenas impuesto por el general diádoco macedonio Casandro. Tal visión positiva se debe, creo, a que Demetrio Faléreo era de ideas pro-oligárquicas. La expulsión de Demetrio Faléreo a Egipto en 307 a.e.c. fue causada por la captura de Atenas llevada a cabo por Demetrio Poliorcetes, diádoco enemigo de Casandro. Tal destierro conllevó la destrucción, realizada por el bando demócrata, de los supuestos cientos de estatuas que el “regente” Demetrio Faléreo tenía por toda Atenas (unas de ellas fueron lanzadas al fondo del mar, ritual conocido como *kantapontizein*). Para un análisis sobre las implicaciones de la impopularidad en Atenas del de Falaris y de sus políticas en contra de las clases bajas véase Azoulay, V., “La gloire et l’outrage”, *AHSS*, 64.- año, n. 2, 2009, pp. 303-340. Demetrio Faléreo, aparte de orador y político, fue uno de los principales filósofos de su época, uno de los primeros peripatéticos, y autor de un tratado dedicado a Ptolomeo I en donde habla de la necesidad de ser justo y de ser un adecuado dirigente militar: Worthington, I., *Ptolemy I*, Chelsea, OUP, 2016, pp. 15-16.

<sup>147</sup> En lo cual coincide con Séneca: *De ira* 3, 4, 4.

<sup>148</sup> “En el pensamiento ciceroniano no hay nada físico, como las leyes o el sistema judicial [o las prisiones o la policía o el ejército que permiten cumplir los castigos impuestos por éstas], que coaccionen realmente al sabio [...] (si obedece a todo esto es porque quiere)”: Ortiz Delgado, F. M., “Diferenciación entre la libertad/esclavitud...”, *Revista Filosofía UIS*, v. 2, n. 17, 2018, p. 91.

<sup>149</sup> Por más que para muchos autores, como Pina Polo (“I, Cicero”, en *Autorretratos*, Barcelona, PEUB, 2014, pp. 106-114), consideren que su exilio fue el periodo más duro para Cicerón y que éste mismo lo considerara un “infortunio”, es evidente que su perspectiva político-moral establece como cierta la posibilidad de ser virtuosos en el destierro. Esta postura probablemente también la usó el arpinate para darse ánimos y fuerzas a sí mismo durante su exilio; logrando mejorar su autoconfianza, según mi parecer, porque pudo llegar a un punto en el que se armó de fuerzas y retornó a Roma a hacer política activa de nuevo. Cicerón venció y destruyó su condición de exiliado, una condición que, en palabras de Adolfo Sánchez Vázquez, se caracteriza, entre otras cosas, por vivir “siempre escindido: de los suyos, de su tierra, de su pasado. Y a hombros de una contradicción permanente: entre una aspiración a volver y la imposibilidad de realizarla” (citado en González Molina, Ó. J., “¿Qué es el hispanismo?”, en *De la impotencia al poder-no*, México, Editorial Torres Asociados, 2020, pp. 111-112). Y Cicerón regresó a su patria, aunque a la postre le costase la vida.

<sup>150</sup> Carrier, R., *Science Education...*, Durham, Pitchstone Publishing, 2016, pp. 78-80.

virtud tiene su gloria en la actividad (política) y faltar a ésta es faltar al deber a la patria (*Off.* 1, 19).

En *Tusc.* 5, 108, se afirma que para Sócrates es verdadero que el virtuoso-sabio tiene como patria al mundo entero. Se entiende aquí que el virtuoso-sabio puede siempre hacer actos virtuosos en cualquier parte del mundo; puede hacerlos a favor del nuevo Estado en el que habite, si es desterrado de su patria, como lo hizo Demetrio de Falaris. El sabio puede, en cualquier otro Estado, cumplir con el *telos* de la Trans-Hito-Historia, con la virtud. Con respecto a un *telos* humano, de manera sobresaliente, Cicerón coincide, de forma muy parecida, con el propio Sócrates quien, recogiendo lo reflexionado por Naomi Reshotko, establece a un estado del alma como el “goal state” natural<sup>151</sup> para el humano, a saber, la *eudaimonía*. En términos amplios considero que, para Sócrates y para Cicerón, el –devenir– humano posee un *telos* natural, la *eudaimonía* y, por ende, ambos tienen una noción trans-histórica<sup>152</sup> de la existencia humana.

Pero, en Cicerón, es aún “más natural” o glorioso, el realizar actos para proteger nuestra patria. Esto es, vuelvo a repetir, la protección exitosa y virtuosa del Estado propio es la más natural y gloriosa forma del *telos* humano:

Y cuando a menudo pienso, mi querido [hermano] Quinto, [...] en las penalidades [...] que yo mismo he soportado y sufrido en mi carne por mi increíble y singular amor a la república me parece acertado y prudente criterio el tuyo, que en vista de tantas, tan grandes y repentinas desgracias que han afectado a eminentes y excelentes varones siempre has querido alejarme de cualquier tensión y lucha. Pero [...] mis grandes penalidades se suavizan compensadas como están por una gloria [*De or.* 3, 13-14]

Mihi quidem, Quinte frater, [...] quae nosmet ipsi ob amorem in rem publicam incredibilem et singularem pertulimus ac sensimus, cogitanti sententia saepe tua vera ac sapiens videri solet, qui propter tot tantos tam praecipitisque casus clarissimorum hominum atque optimorum virorum me semper ab omni contentione ac dimicatione animi revocasti. Sed [...] summi labores nostri magna compensati gloria mitigantur

---

<sup>151</sup> “My claim is that Socrates gives us a model that a naturalist concerning ethics can follow in order to establish a natural “goal state” for human behavior and [...], once such a goal state is established, the notion of value for a human being can fall out of the relationship between that goal state, and the natural world.”: Reshotko, N., “Socratic *Eudaimonism*...”, *JAP*, v. 6, 2012, p. 2.

<sup>152</sup> Aserción que también podré argumentar, según veremos, sobre el pensamiento de Séneca.

### 3.4 El imperialismo virtuoso y el sacrificio de la vida.

En este apartado argumento que, para Cicerón, la virtud es completamente compatible con el imperialismo de cualquier Estado. Mi argumentación está basada en la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana en tanto que la sustento en los ejemplos que el pensador latino extrae de su concepción particular de la Trans-Hito-Historia. Ésta mostrará que la más elevada forma de actuar virtuosamente, el gobernar virtuosamente, también consiste en la realización de hechos imperialistas.

Veamos, para practicar un imperialismo es indispensable hacer guerras, esto es evidente, y para hacer guerras es muchas veces necesario arriesgar y sacrificar las vidas de los miembros de los Estados. Tal sacrificio de la vida de alguien en pro del Estado es el sacrificio máximo que se puede hacer a favor de esa particular “asociación de derecho” humana (una cualidad patriótica que es común al Estado antiguo como al moderno). Pero ¿cuál es la justificación ciceroniana para aquel sacrificio máximo? La respuesta es, considero, relativamente sencilla: para el arpinate el ser humano *hasta* puede estar alegre ante la próxima muerte propia (la muerte es algo natural al humano y no hay que dolerse *en exceso* por ella), como muestra la Trans-Hito-Historia que lo estuvieron Sócrates y Catón el Viejo, o *hasta* puede estar alegre ante la muerte de otra persona, *cuando se trata de una muerte causada por una acción virtuosa, y más especialmente cuando se trata de una muerte causada por un hecho virtuoso que además beneficia a la patria*. En Cicerón la muerte humana es natural, el vivir eternamente no es el *telos* del ser humano, lo que es su *telos* es la virtud. Luego, se puede concluir, el ser humano debe de dar, y da en efecto, su vida en aras de la virtud.

La muerte puede ser causa de otros bienes, los hechos políticos del pasado lo muestran, por ejemplo, el arpinate asegura que lo muestran los hechos de la vida de Lucio Craso el Orador, cuya repentina muerte en el 91 a.e.c., lo libró de ver tristes y deplorables hechos como la Guerra Social romana, esto es, lo salvó de presenciar las futuras matanzas llevadas a cabo por Mario contra su facción de *optimates*, de presenciar el destierro de su hija y yerno (*De or.* 3, 8) y, en general, de presenciar el “funeral” de su patria (*De or.* 3, 12).

Igualmente, el lamentarse en exceso, esto es, *pasionalmente*, por la muerte de alguien, por más cercano que sea ese alguien, es un vicio en Cicerón. Luego, es congruente que él piense que, si la muerte de alguien cercano a uno se debió a un servicio a la patria, uno debe de sentir, aparte de un razonable dolor, orgullo y felicidad. La felicidad sentida cuando se hace algo

benéfico para la patria incluso supera, y en ello sigue a los académicos-peripatéticos,<sup>153</sup> a cualesquiera pasiones dañinas o placeres que pudiesen sentirse: “los peligros, las fatigas e incluso el dolor, [...] los mejores ciudadanos [los] afrontan por la patria y por los suyos, de modo que no sólo no reciben ningún placer, sino que los desprecian todos y prefieren soportar cualquier dolor antes que faltar en nada a su deber” (*Fin.* 1, 24).<sup>154</sup> Y luego se pregunta “¿Qué hombre entregado a los placeres o abrasado por el fuego de las pasiones, al gustar las delicias que tan vivamente había deseado, pensamos que se sintió inundado de tanta alegría como el primer Escipión Africano [Mayor] después de vencer a Aníbal o el segundo [Africano Menor] cuando destruyó a Cartago?” (*Fin.* 5, 70).<sup>155</sup>

No hay que perder de vista que los dos individuos mencionados por Cicerón en *Fin.* 5, 70, Escipión Africano Mayor y Escipión Africano Menor, llegan a la alegría o felicidad *por haber ejecutado hechos imperialistas*. Escipión el Africano Mayor (236-183 a.e.c.) realizó hechos imperialistas como lograr la derrota de Aníbal y el subsiguiente apoderamiento de las posesiones cartaginesas y Escipión Emiliano el Africano Menor (185-129 a.e.c.) realizó un hecho afamado en los anales del imperialismo mundial, a saber, la destrucción completa y final del mayor rival político, económico y militar de Roma en el siglo III a.e.c., Cartago. Pero se describe que ambos individuos fueron felices por tales actos, esto es, ambos se alegraron, y no se lamentaron ni acongojaron ni avergonzaron, ante sus hechos militares<sup>156</sup> imperialistas porque se trataba de hechos virtuosos estimados como favorecedores de la patria, corroborando que la virtud es muy compatible con el imperialismo.

Para el pensador de Arpino no es propio de un individuo virtuoso el llorar en demasía la muerte de alguien porque ello demostraría faltar a lo que él considera la principal y más importante virtud, la *fortitudo* (*Tusc.* 2, 43). La virtud, que en su visión es propia-particular del varón (aunque esto no significa que las mujeres no pudiesen tenerla, según expuse en el segundo

<sup>153</sup> Cicerón considera aquí a los peripatéticos como un subgrupo de los académicos.

<sup>154</sup> “*Sed ut omittam pericula, labores, dolorem etiam, quem optimus quisque pro patria et pro suis suscipit, ut non modo nullam captet, sed etiam praeteret omnes voluptates, dolores denique quosvis suscipere malit quam deserere ullam officii partem*”.

<sup>155</sup> “*quem enim deditum voluptatibus, quem cupiditatum incendiis inflammatum in iis potiendis, quae acerrime concupivisset, tanta laetitia perfundi arbitramur, quanta aut superiorem Africanum Hannibale victo aut posteriorem Karthagine eversa?*”

<sup>156</sup> A propósito, debo decir que, al parecer, el arpinate también se alegraba cuando alguien más realizaba un acto imperialista exitoso (sin caer en actos viciosos, por supuesto) a favor de su patria Roma. Por ejemplo, según la lectura de Fabian Udoh, Cicerón, en uno de sus discursos judiciales, “gloats over the recent subjection of the Jewish state to Roman power and the imposition of tribute”: *To Caesar What Is...*, Providence, Brown Judaic Studies, 2020, p. 13.

capítulo con el caso de Lucrecia),<sup>157</sup> se ve disminuida si se siente mucha aflicción ante la omnipresente muerte, una situación que privaba en su época. Por lo anterior es por lo que él consideró virtuosos-valientes-fuertes a las siguientes personas que son clío-símbolos:

Persona.	Época.	Hecho virtuoso-valiente.
(I) Quinto Fabio Máximo.	¿280?-203 a.e.c.	No se afligió demasiado ante la muerte de su hijo.
(II) General Lucio Emilio Paulo.	229-160 a.e.c.	No desesperó ante la muerte de sus dos hijos (de doce y catorce años), ni porque sus muertes ocurrieron con menos de diez días de diferencia entre una y otra.
(III) Marco Catón el Viejo. <sup>158</sup>	234-149 a.e.c.	Fue muy fuerte ante la muerte de su hijo ( <i>Tusc.</i> 3, 70).

(Tabla 6).

Dos de las tres personas de la Tabla 6 parecen haberse sobrepuesto a sus pérdidas familiares *por deber hacia* su patria: la primera persona, Quinto Máximo, perdió a su hijo poco después de ser nombrado cónsul empero continuó sus labores políticas sin mayor aflicción; la segunda, Paulo, perdió a uno de sus dos hijos cinco días antes de celebrar su Triunfo contra los macedonios y, de cualquier manera, no canceló ni dejó de ir al desfile en su honor que se realizaba en los Triunfos. En *De oratore* 2, 68, se dice que los individuos que velan por el bien común son siempre queridos, por esto, los generales o líderes militares de un Estado son queridos; siendo Quinto Máximo y Paulo generales virtuosos, honestos y valientes, eran queridos por el pueblo. Se aprecia así que, en la visión de los romanos sobre lo que es la sociedad, de la que participa el arpinate, muchas veces los líderes políticos eran identificables con los líderes militares y eran frecuentemente los mismos individuos. Ambos tipos de líderes tenían una gran responsabilidad, sino la misma, para con los ciudadanos, de acuerdo con Cicerón. Aquella es una responsabilidad aún vigente después de miles de años, y que es

<sup>157</sup> Aunque en términos amplios es verdad que para el arpinate “la grandeur d’âme de l’homme apparaît en contrepoint à la faiblesse d’âme de la femme”: Pavón, P., “La femme”, en *The Impact of Justice...*, Gent, Brill, 2017, p. 199.

<sup>158</sup> Estas narración-historias parece decírselas Cicerón a sí mismo, para soportar y ser-virtuoso ante la muerte de su hija Tulia (para lo cual también escribió su *Consolación*), y para poder seguir beneficiando a su patria.

plausible describir “modernamente”, y siguiendo a Karl Jaspers, como la responsabilidad del “rational stateman” de ser “our fate, for good or for evil”,<sup>159</sup> y por obra de tal responsabilidad todos los líderes o son glorificados-queridos como salvadores o son culpados-odiados por todo lo “malo” que sucede en un Estado o en el mundo.

Luego, conjeturo, extrapolando el pensamiento ciceroniano, cuando Máximo y Paulo mostraron su virtud al preferir a la patria sobre el duelo debido hacia sus vástagos, el nombre de aquellos dos generales fue idolatrado y se convirtió en un ejemplo para los demás ciudadanos. Al respecto llega el intelectual latino a afirmar incluso que, si hay dos personas en peligro de muerte y sólo es posible salvar a una de las dos, se debe de considerar cuál de las dos personas es más importante, *magis intersit*, para el Estado y, entonces, la persona “menos importante” tiene el deber de sacrificar su vida por la de la otra (*Off.* 3, 90).

Postulo que la Trans-Hito-Historia, para el arpinate, *es suficiente para mostrar*, sin recurrir a la argumentación meramente especulativa, *que el ser humano –naturalmente– está inclinado a sacrificarse por su Estado:*

¡Cuántas veces no sólo nuestros generales, sino también ejércitos enteros corrieron a una muerte no dudosa! Si en verdad ésta fuera temida, L. Bruto, mientras impedía el regreso de aquel tirano a quien él mismo había expulsado, no hubiera sucumbido en la batalla; ni el padre Decio, peleando con los latinos, con los etruscos el hijo, con Pirro el nieto, se hubieran expuesto a los dardos de los enemigos. Ni España habría visto caer por la patria en una sola guerra a los Escipiones; ni Canas a Paulo y a Gémino, Venusia a Marcelo, Litana a Albino, los de Lucania a Graco. [*Tusc.* 1, 89]

Quotiens non modo ductores nostri, sed universo etiam exercitus ad non dubiam mortem concurrerunt! Quae quidem si timeretur, non L. Brutus arcens eum reditu tyrannum, quem ipse expulerat, in proelio concidisset, non cum Latinis decertans pater Decius, cum Etruscis filius, cum Pyrrho nepos se hostium telis obieciissent, non uno bello pro patria cadentes Scipiones Hispania vidisset, Paullum et Geminum Cannae, Venusia Marcellum, Litana Albinum, Lucani Gracchum.

No es gratuito que en el párrafo anterior Cicerón haya usado ejemplos del pasado *militar* de Roma para establecer, en base a la experiencia empírica, que el ser humano está inclinado por naturaleza a sacrificar su vida por un ente mayor a él mismo, su Estado. Lo que el autor está haciendo es, por igual, justificar al imperialismo romano que es moralmente recto (y promoverlo y elogiarlo) con su filosofía moral, su filosofía política, su teología, su metafísica y, simultáneamente, su filosofía de la Trans-Hito-Historia y su filosofía de la representación-

---

<sup>159</sup> Jaspers, K., *The Future of Mankind*, Chicago, UCHP, 1961, p. 237.

de-la-historia. Él está pues explícitamente justificando, entre muchos otros casos, que: Publio Decio Mus (s. IV a.e.c.) guerreara contra los latinos; que su hijo homónimo (s. IV-III a.e.c.) guerreara contra los etruscos, y que su nieto homónimo (s. III a.e.c.) contra los epirotas; que Lucio Emilio Paulo (s. III a.e.c.) y Gneo Servilio Gémino (¿?-216 a.e.c.) lucharan contra los cartagineses; etc. Y sus justificaciones radican en establecer que cada uno de los individuos mencionados no estaban haciendo sino lo que siempre ha estado en la naturaleza humana (“el fundamento de todas las cosas puede atribuirse a la naturaleza”; *Fat.* 6):<sup>160</sup> buscar la *diuturnitas* de su Estado de forma virtuosa, aunque ello les costase la vida. Y esta recomendación de luchar por la diuturnidad del Estado (en específico la de Roma), como observa Thomas Guard,<sup>161</sup> se encuentra en los discursos de oradores romanos (como Metelo Céler) que Cicerón considera clífo-simbólicos.

Se está entonces defendiendo al imperialismo virtuoso que en efecto fue llevado a cabo por romanos como Publio Decio Mus (padre e hijo), Paulo, Gémino, Marcelo, Albino y Graco. La filosofía moral ciceroniana, insisto, justifica que los individuos den su vida en aras de expandir los dominios de su Estado en tanto que esto último puede ser interpretado como un *beneficium* y una protección para su Estado. Y el arte de dar la vida por la patria es lo que mejor practicaron los romanos a lo largo del devenir de Roma según Cicerón, por ende, su filosofía de la Trans-Hito-Historia moral defiende el existir del éxito militar y político romanos.

Y –pues debo decirlo como lo pienso– el mérito de la carrera militar aventaja el de las demás profesiones. Ese mérito es el que dio renombre al pueblo romano, el que consiguió para esta ciudad una gloria inmortal, el que obligó al mundo entero a someterse a nuestro poder. Toda la vida urbana, todas esas brillantes ocupaciones nuestras, esta gloria y esta actividad del foro viven bajo la tutela y al amparo del valor militar. Tan pronto ha sonado la sospecha de un levantamiento, al punto nuestras actividades todas van enmudeciendo. [*Mur.* 10]

Ac nimirum –dicendum est enim quod sentio– rei militaris virtus praestat ceteris omnibus. Haec nomen populo Romano, haec huic urbi aeternam gloriam peperit, haec orbem terrarum parere huic imperio coegit; omnes urbana eres, omnia haec nostra praeclara studia et haec forenses laus et industria latet in tutela ac praesidio bellicae virtutis. Simul atque increpuit suspicio tumultus, artes ilico nostrae contiscunt.

La particular filosofía de la Trans-Hito-Historia político-moral de Cicerón es la especulación por la que, considero, en *De finibus* aseguró que:

---

<sup>160</sup> “*ratio omnium rerum ad naturam [...] referatur*”.

<sup>161</sup> “La parole historique...”, óp. cit., pp. 85-86.

- Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor buscara la gloria verdadera en el lograr que Aníbal evacuara sus tropas de Italia hacia África (*Fin. 2, 56*);
- que Publio Decio Mus, en la Batalla del Vesubio del 330 a.e.c., se lanzara en su caballo para combatir las tropas latinas enemigas sin importarle que tal acción le conseguiría una muerte asegurada, una acción que fue repetida por su hijo y por su nieto en otras dos guerras posteriores, consiguiendo así la gloria verdadera toda la familia Decio (*Fin. 2, 61*);
- que Leónidas y Epaminondas (de los ejemplos de Grecia que Cicerón menciona) buscaran también la gloria verdadera en el campo de batalla, por ende, murieran luchando heroicamente (*Fin. 2, 62*).

El Africano Mayor, Publio Decio Mus, Leónidas y Epaminondas actuaron con virtud (con valentía, *fortitudo*) en la guerra, por esto se dice que deben de ser elogiados. La carrera militar aventaja a todas las demás (que también defienden al Estado), y los cuatro individuos clío-simbólicos murieron realizando su oficio-deber de tal carrera militar; ésta es otra gran razón por la que deben de ser elogiados.

Lo expuesto en este subapartado a favor del sacrificio guerrero de la vida en aras de la patria, no debe de llevarnos a concluir que Cicerón era sólo un militarista o belicista enjundioso. El sacrificio máximo por el Estado no se debía de realizar forzosamente en el campo militar: las conjuras para matar a un tirano,<sup>162</sup> los discursos políticos públicos en contra de un régimen autoritario, los escritos y libelos que se hagan contra los viciosos que se encuentren en las cúpulas de poder, etc., son todas actividades riesgosas que en la postura del arpinate pueden llevar inexorablemente a perder, virtuosa y gloriosamente, la vida por el *beneficium* de la patria. La *utilitas* para el Estado no viene entonces exclusivamente de la guerra y, para mostrarlo, Cicerón vuelve a recurrir (en *Off. 1, 75-76*), como es su costumbre, a la Trans-Hito-Historia:

---

<sup>162</sup> Refiere Cicerón que, en la misma época, P. Nasica, un civil, al matar a Tiberio Graco (líder del pueblo al cual no le tenía ninguna simpatía Cicerón), ¡realizó un hecho tan útil para Roma como lo hizo el general Escipión el Africano al destruir Numancia! (*Off. 1, 76*).

- el legislador Solón (638-558 a.e.c. aprox.) fue igual de útil a su Estado que el general Temístocles (525-460 a.e.c. aprox.), en el caso de Atenas;
- el legislador Licurgo (¿s. IX-VII a.e.c.?) es idénticamente o más útil a su Estado que los militares Pausanias (s. V a.e.c.) o Lisandro (s. IV a.e.c.), en el caso de Esparta;
- el político Quinto Cátulo (s. I a.e.c.) fue igual de útil para ayudar a la patria romana tanto como los generales Mario (157-86 a.e.c.) o Cneo Pompeyo Magno (106-48 a.e.c.), en el caso de Roma.

“[...] existen fortalezas domésticas no inferiores a las militares; y en ellas debe ponerse, incluso, más de obra y afán que en éstas”, se lee en *Off.* 1, 78. Esta última aseveración de Cicerón, y sus implicaciones, *pueden* tener su origen, por cierto, en que él en su propia vida poco o nada lució como militar, pero “salvó”<sup>163</sup> a su patria en su cualidad de orador –contra la Conjura de Catilina–, y la ayudó sobremanera como jurisconsulto, como administrador público y privado honesto –durante sus gubernaturas en Sicilia y en Cilicia–, como filósofo, etc. Para el arpinate, el evitar la llegada de las trans-hito-históricas y perjudiciales *commutationes* o de las trans-hito-históricas (y más dañinas) destrucciones estatales definitivas,<sup>164</sup> no es una actividad exclusiva del ámbito militar: la virtud no luce sólo en lo bélico, la *fortitudo* no es exclusiva de los que guerrear, en fin, el imperialismo, se afirma, no se manifiesta solamente a través de la guerra, también habrá que administrar, educar, legislar, “civilizar”, etc., virtuosa y (cor)rectamente a los conquistados (pese a estas ideas, no considero que Cicerón pasara por alto la circunstancia de que es a través de la guerra, y sólo a través de ella, que ha sido posible, como observa Bertrand Russell, que los imperios, incluyendo al romano, llevaran e impusieran su civilización –su educación, su sistema administrativo, sus leyes, etc., cuestiones que evitan el arribo de los

---

<sup>163</sup> “How could Cicero be *parens* of a *patria* to which he did not belong by preserving a *res publica* which was not under threat from the scion of an ancient native dynasty with an excellent record of public service? [...] Sallust has [...] remained us Catiline is a liar.”: Stone, M., “Tribute to a Statesman”, óp. cit., p. 62.

<sup>164</sup> Para un análisis de los más recientes estudios sobre las causas de las caídas de los Estados en el mundo pre-Moderno, especialmente en Egipto, los micénicos, el Imperio Romano de Occidente y los mayas, véase, Levitt, M. S., “The Neglected Role...”, *CJQH*, v. 10, n. 1, 2019, pp. 36-44. Un análisis que se enfoca en la desigualdad socioeconómica entre los habitantes como una de las causas de la destrucción estatal, desigualdad de la cual Cicerón intenta combatir sus efectos más conspicuos, a saber, las *commutationes*, mediante su postura y su teoría político-moral.

hechos transhistóricos perjudiciales– a pueblos “menos civilizados”),<sup>165</sup> es decir, ejercer un imperialismo administrativo y cultural recto.

La cualidad sacrificial de las exigencias del imperialismo romano, como de cualquier otro imperialismo real, es justificada por Cicerón, además, mediante el argumento de que tales exigencias son sucesos que, de cualquier forma, son naturales (entre otras razones, también por el haber sido establecidos por los dioses).<sup>166</sup> Por ende, tales exigencias no deben hacer sufrir al ser humano. Guerrear contra otros pueblos latinos, contra etruscos o epirotas o cartagineses o cualesquiera otros, según la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana, es algo natural, porque la defensa del Estado propio también lo es. Siempre y cuando las guerras no se hayan comenzado de forma injusta o injustificada, el ser humano podía sacrificar su vida por su patria. Más concretamente, en el pensamiento político ciceroniano sólo se deben de iniciar guerras que hayan sido motivadas por dos causas:

1G) castigar justamente un agravio sufrido contra la patria o

2G) rechazar a los enemigos que fueran una amenaza patente a la patria (*Rep.* 3, 37),

y, por estas dos causas, había que dar la vida.

Cicerón recurrió, para corroborar que el ser humano sacrifica constantemente su vida por su Estado, a la texto-historia de Catón el Viejo titulada *Orígenes*, en donde se establece que “muchas veces las legiones [romanas] marchaban alegres a aquel lugar de donde sabían que no iban a volver” (*Tusc.* 1, 101).<sup>167</sup> (Aquí es sugerente, como un acto patriótico de Cicerón, que se recurra a un historiador romano para sustentar al –patriótico– desprecio a la muerte). Reitero que en su pensamiento el ser humano, a lo largo de la Trans-Hito-Historia, ha dado, da y seguirá dando su vida por su Estado, lo que evidencia la sempiterna inclinación humana a la virtud:

<sup>165</sup> *Understanding History*, Nueva York, Philosophical Library, 1957, p. 14. Empero Cicerón no tiene interés de enfatizar mucho en los méritos de la guerra, que ensalzarían en demasía a los ya de por sí ensalzados (por sus conterráneos) militares romanos de su época, en especial a los victoriosos como el popular Julio César (quienes podrían usar su fama para quizá hacerse tiranos, o quienes podrían opacar los grandes méritos civiles que él mismo había logrado previamente como el sofocamiento de la conjura de Catilina).

<sup>166</sup> Es posible incluso sugerir que aquí va Cicerón de la metafísica-filosofía a la plena teología, su pensamiento se puede asociar con el “culto a la guerra” en pleno sentido religioso. En sus escritos, como en los textos de egipcios y de muchos otros pueblos antiguos “la guerra aparece vinculada a los dioses, a la religión y a unos ritos”, véase Pérez Lagarcha, A., “Preservación del orden...”, en *Guerra y violencia...*, Murcia, Universidad de Murcia, 2018, p. 13. El sacrificio de la vida en la guerra por la patria, dentro de los escritos ciceronianos, puede formar parte entonces de esta religión y teología de la guerra, pero este es un tema que va más allá de mis objetivos y que no es viable profundizar aquí.

<sup>167</sup> “*saepe alacres in eum locum profectas, unde redituras se non arbitrarentur*”.

“[...] como preclaramente fue escrito por Platón,<sup>168</sup> no nacimos sólo para nosotros, y parte de nuestro nacimiento reivindica la patria; parte, los padres; parte, los amigos” (*Off.* 1, 22).<sup>169</sup> Y es de su Trans-Hito-Historia de donde infaliblemente extrae ejemplos de cómo diferentes individuos han gozosamente sacrificado sus existencias por su patria. Esto último vuelve a corroborar, como bien señala Matthew Fox, que para Cicerón la Trans-Hito-Historia es el campo de prueba para la relevancia de las ideas filosóficas en las instituciones reales y en las prácticas políticas de Roma;<sup>170</sup> las proposiciones filosóficas que no son comprobadas en la Trans-Hito-Historia son para el arpinate seguramente erróneas (e inútiles). De acuerdo con Arnold Toynbee, la idea de que era una “necessity of life” que Roma fuera el imperio más poderoso de la época, se imponía a los filósofos griegos y romanos a causa de las circunstancias históricas<sup>171</sup> políticas que imperaban durante la época helenística.

Detengámonos en un último ejemplo que para el arpinate corrobora que el expansionismo romano es virtuoso, a saber, el actuar del rey Rómulo (771-717 a.e.c.) como gobernante. Uno de los individuos que según Cicerón jamás gobernó más virtuosamente un Estado fue Rómulo:<sup>172</sup> asegura que este rey se distinguió, de manera precisa, por su sabiduría *en la realización de la fundación del Estado romano*, y no sólo eso, sino que se distinguió en *fortalecerlo sabiamente*. Por ello es por lo que estima que todas las guerras libradas por Rómulo fueron exitosas. “Y así, sostenido y apoyado por [...] [el] consejo y, por así decir, senado, hizo muchas guerras con sus vecinos muy felizmente y, no llevando él mismo nada del botín a su casa, no dejó de enriquecer a los ciudadanos” (*Rep.* 2, 15).<sup>173</sup> Interpreto entonces que se están justificado, a través de una moral metafísica, a aquellas guerras expansionistas ocurridas en los primeros tiempos de Roma. Se justifica al incipiente expansionismo de Roma llevado a cabo por Rómulo (aún no se puede denominar imperialismo propiamente a lo realizado por los romanos en la época de Rómulo), porque ese expansionismo redundó y fue congruente con la meta(-física) de la Trans-Hito-Historia de cada Estado, es decir, porque esas guerras de incremento de poder exterior significarían (a posteriori) la mejor conservación y perpetuación del Estado de Roma.

---

<sup>168</sup> En la segunda carta a Artico de Tarento, según Rubén Bonifaz Nuño en una nota a su versión de *De officiis*.

<sup>169</sup> “[...] *ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici*”.

<sup>170</sup> *Cicero's Philosophy...*, Nueva York, OUP, 2007, p. 36.

<sup>171</sup> *Civilization on Trial*, Londres, OUP, 1953, p. 173.

<sup>172</sup> Gobernó hacia 753-716 a.e.c.

<sup>173</sup> “*itaque hoc consilio et quasi senatu fultus et munitus et bella cum finitimis felicissime multa gessit et, cum ipse nihil ex praeda domum suam reportaret, locupletare civis non destitit.*”

Es por medio de la guerra o por medio de la larga ocupación de lugares despoblados, según Cicerón, que los Estados o pueblos se apoderan de las tierras; a nadie le es dado naturalmente la posesión de ciertos territorios (ni tampoco les es dada por razones “históricas”, geográficas, de etnia, de lengua, etc., como las que blanden ideologías modernas como el irredentismo). Lo único que otorga la posesión de un territorio, en Cicerón, es la valentía, la fortaleza, la justicia, la templanza y la sabiduría, con que se libra una guerra –pues estas virtudes son las que hacen que un pueblo gane una guerra–; y es otorgada naturalmente al humano la capacidad para la guerra y parra llevarla a cabo racional y virtuosamente.

En la guerra es donde reiterada y trans-hito-históricamente se aprecia la virtud, paralelamente, es también en la defensa de la propiedad privada que luce la virtud. La defensa virtuosa de las propiedades de un Imperio y de las propiedades de sus integrantes particulares es una de las mejores formas del *telos* de la Trans-Hito-Historia ciceronianas, la cual además es sancionada por la ley:

Pero ningunas [cosas] son privadas por naturaleza, pero por la vieja ocupación, como quienes en otro tiempo vinieron a lugares vacíos, o por la victoria, como quienes se apoderaron por la guerra o la ley, el pacto, la condición, la suerte. Por lo cual ocurre que el agro de Arpino se diga de los arpinates; el tusculano, de los tusculanos; y símil es la descripción de las propiedades privadas. Por lo cual, dado que lo suyo de cada uno se hace de esas cosas que fueron comunes, que lo que a cada uno tocó, eso cada uno retenga. *Si alguno apetiesera eso para sí, violará el derecho de la sociedad humana.* [Off. 1, 21 (énfasis mío)]

Sunt autem privata nulla natura, sed ut vetere occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt, aut victoria, ut qui bello potiti sunt, aut lege, pactione, conditione, sorte ; ex quo fit, ut Arpinas Arpinatium dicatur, Tusculanus Tusculanorum; similisque est privatarum possessionum discriptio. Ex quo, quia suum cuiusque fit eorum, quae natura fuerunt communia, quod cuique optigit, id quisque teneat; e quo si quis quaevis sibi appetet, violabit ius humanae societatis.

La ley es considerada por Cicerón como justificante del inicio de hostilidades contra quien atente contra las propiedades de un Estado. El que intenta apropiarse de las propiedades ajenas está quebrantando la sociedad humana, por esto es por lo que, cada vez que Roma declaraba la guerra a un Estado o pueblo, necesitaba de una razón (principalmente del tipo 1G, sobre el tipo 2G); Roma necesitaba justificar-establecer que la sociedad a la que se aprestaba a atacar había faltado al derecho (de propiedad) de la sociedad humana.<sup>174</sup> Esta idea era una que

---

<sup>174</sup> E incluso, antes de declarar la guerra a otro Estado o nación, los romanos le otorgaban la oportunidad a éste de hacer justicia y probablemente evitar la conflagración (ello al menos durante los tiempos de la República): Ward, R., *An Enquiry Into the Foundation...*, Londres, A. Strahan and W. Woodfall Publisher, 1795, p. 133.

habían practicado los romanos desde el siglo VII a.e.c., desde los reinados de Tulio Hostilio y/o Anco Marcio, pues, escribe B. Brodie, “the Romans had developed what they called the fetial law, which demanded that war could be fought only for *res repetitae*, that is, to obtain compensations for wrongs suffered. [...] The restraints of such a law clearly did not prevent the occurrence of numerous wars of conquest”.<sup>175</sup> Por causa de la práctica de la “ley fecial”, que Cicerón sanciona, es por la que los romanos previamente, por ejemplo, para declarar la guerra a Cartago en la Segunda Guerra Púnica (en 218 a.e.c.), habían establecido, alterando un tanto la verdad, que fueron los cartaginenses quienes primero rompieron el Tratado del Ebro (pactado con los romanos) al atacar al Estado de Sagunto,<sup>176</sup> el cual se encontraba supuestamente al norte del Ebro, zona que por estatuto de aquel tratado pertenecía a la influencia romana. Siguiendo su ley/necesidad de justificar sus acciones bélicas y su imperialismo, los romanos, en otro ejemplo, antes de declararle la guerra al rey de Macedonia Filipo V durante la Segunda Guerra Macedónica (200-197 a.e.c.), le tuvieron que haber otorgado dos ultimátum a Filipo V, instándole a respetar la propiedad de los distintos Estados griegos.<sup>177</sup>

Era común que Roma se (auto)presentara como defensora de la legalidad y del derecho ante la “arbitrariedad” de líderes y de reyes como Aníbal o Filipo V, en especial durante los tiempos de su más rápida expansión internacional en los siglos III a I a.e.c. Tal forma de presentación de la política exterior romana fue una práctica habitual, sustentada filosóficamente según vemos. Se trata de una presentación política que también sirvió, en la praxis, para justificar al imperialismo romano. Y, para llevar a cabo esta justificación, muchas veces se construyeron historiografías y jistoriografías de las guerras que sustentaran las apariencias legalistas-morales de los romanos. El análisis de Gerard Watson refiere con acierto que los pueblos extranjeros sujetos o aliados a Roma, recurrieron cada vez más a ésta, a partir del siglo III a.e.c., “as their law court. The inevitable result was a broader conception of justice, a realisation of the need for a law that would apply to all men. There are various indications of this in the literature of the Republic. But the leading proponent of the importance of the development of a law for all men is Cicero.”<sup>178</sup> La propuesta ciceroniana de una legislación igualitaria *para todos los humanos* puede ser considerada como otra importantísima forma de justificar la necesidad (“mundial”) del imperialismo y del dominio de Roma, en tanto que ésta,

---

<sup>175</sup> *War and Politics*, Nueva York, Macmillan Publishing Co., 1973, p. 232.

<sup>176</sup> Kagan, D., *Sobre las causas de la guerra...*, México, Turner/ FCE, 2003, p. 248.

<sup>177</sup> Grimal, P., “Roma al finalizar...”, *La formación del Imperio...*, México, Siglo Veintiuno, 1980, pp. 19-23.

<sup>178</sup> “The Natural Law...”, en *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1996, p. 225.

a partir del siglo III a.e.c., era el único Estado capaz, además del más justo y con experiencia, de implementar aquella legislación sobre los demás Estados bañados por el Mediterráneo o, incluso sobre otros pueblos más allá de las costas mediterráneas.

La historiografía de Cicerón está al servicio de su filosofía política y moral, de su filosofía de la Trans-Hito-Historia, de su proto-teología y de su visión legalista universal, todas las cuales son sustentadoras, a su vez, del dominio y del imperialismo romanos. Pues, la historiografía ciceroniana no nos relata sino a la Trans-Hito-Historia interpretada como *repleta de exempla* de actos virtuosos, como lo son los sacrificios virtuosos por el Estado de los que se estimaba estaba lleno el pasado de Roma.

### 3.5 La guerra y la paz romanas. El caso de Numa Pompilio.

La guerra, la conquista o el imperialismo bélico activo no deben de ser constantes si se busca el *beneficium* del Estado, acota el pensamiento ciceroniano. En muchas ocasiones, para proteger a la patria, es indispensable proveer y preservar periodos de paz. El objetivo de la guerra en el arpinate no es la ganancia económica, ni el obtener la falsa gloria, ni el beneficio personal, ni el afán de civilizar, ni la mera exhibición de las acciones virtuosas –como las que consisten en valentía y/o fortaleza–, ni otras cuestiones análogas. De forma realista, se establece que *el único objetivo de la guerra es la victoria*, porque ésta es la única que posibilita una paz favorable a la patria, cuestión esencial para la protección y prosperidad de un Estado.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> En la investigación moderna especializada sobre la(s) repercusiones de la guerra, igualmente se le asignado un papel estabilizador y/o progresivo a ésta, papel asimismo catalogado como benéfico para las sociedades que han tenido iniciativa bélica (como Roma). “[...] la guerra puede ser una estructura que promueve la estabilidad a largo plazo en algunas sociedades [...] La guerra intensa y orientada hacia las conquistas entre las sociedades de una región podría dar como resultado una situación en la cual existiría una presión selectiva y positiva, favorecedera de la centralización de la toma de decisiones. [...] Adams (1966:139-42) documenta la evolución paralela de los reinos de la Mesopotamia ágrafa y dinástica temprana, y en el periodo Posclásico Tardío del Valle de México. En ambos casos, durante las etapas más tempranas, el ‘gobernante’ o ‘jefe de guerra’ compartía la toma de decisiones con los consejos de ancianos, [...] A través del tiempo, sin embargo, probablemente debido a que la guerra se estaba convirtiendo en cada caso en una proposición más seria, los ‘jefes de guerra’ obtenían más poder cada día, y compartían menos decisiones, especialmente las tierras conquistadas se convertían en bases económicas independientes para una expansión futura que llevarían a cabo estos individuos. Gradualmente los ‘gobernantes’ usurparon el poder que una vez compartieron con los consejos de ancianos.”: Blanton, R. E., “El florecimiento del Clásico...”, en *El auge y la caída...*, México, UNAM, 1987, pp. 219-220. Algo muy parecido ocurrió con Roma en una muy “larga duración”; durante sus primeros tiempos (siglos VI-III a.e.c.) existía un equilibrio de poder entre quienes lideraban las guerras, los cónsules, y los “consejos de ancianos”, el Senado (el cual de hecho tenía

En otros términos, el único objetivo último de la actividad militar debe de ser la protección del Estado, no la agresión imperialista, sin embargo, muchas veces no hay en el pensamiento ciceroniano una distinción clara entre ambas. De cualquier forma, los que sobresalen virtuosamente en lo militar, según Cicerón, merecen “la más alta consideración”, “pues se considera que todo cuanto se halla bajo la soberanía y bajo el orden político de la ciudad [el Estado] viene defendido y asegurado por ellos [los militares]; lo mismo que la mayor utilidad, puesto que, gracias a las decisiones que ellos toman y a los peligros que ellos corren, nosotros podemos gozar, tanto de los bienes públicos como de los nuestros” (*Mur.* 24).<sup>180</sup>

La cualidad protectora, no la agresiva, del ejército patrio es sumamente elogiada, respetada y vindicada por Cicerón, quien nunca sancionó a la violencia por la violencia. Por esto es por lo que elogió los actos pacifistas<sup>181</sup> del rey de Roma Numa Pompilio,<sup>182</sup> de quien dice “estimó que se les debía de alejar [a los romanos] un poco de aquella costumbre” belicista instaurada por Rómulo (*Rep.* 2, 25). En *De oratore* 2, 154, se elogia a Numa Pompilio por ser un excelente conocedor de la habilidad de gobernar y por conocer y aplicar la ciencia de la constitución de las ciudades en Roma, y por *hacerlo antes* de que los filósofos como Pitágoras se los enseñaran a los romanos. Lo dicho me permite reiterar la primacía que en el pensamiento ciceroniano tiene la filosofía de la Trans-Hito-Historia sobre la especulación argumentativa ahistórica en el objetivo de instruir.

De forma virtuosa, se dice que Numa Pompilio instruyó a los romanos lo siguiente (y en detrimento de la violencia ilimitada):

[...] que sin la devastación y el pillaje ellos podían abundar en todos los bienes cultivando los campos, y les infundió amor a la tranquilidad y a la paz [*otii et pacis*], con las cuales muy fácilmente se acrecientan la justicia y la buena fe [*iustitia et fides*], y con cuya protección se

---

más poder que los cónsules), pero conforme aumentó la importancia y el número de guerras, aumentó el poderío de los líderes militares. Para la época de Cicerón, el poder de los generales, en la práctica, ya era mayor que la del Senado, de aquí, entre otras razones, la postura ciceroniana ante la guerra. En fin, probablemente el arpinate erra en adjudicar beneficios *sólo* a la victoria militar y no a la derrota; los artífices de la guerra estratégica, a largo plazo, aprenden de la derrota como de la victoria. Empero, a diferencia de la postura ciceroniana, muchas perspectivas modernas sobre la guerra establecen que la iniciativa estatal en la guerra, *independientemente de las acciones morales con que se libre*, siempre producirá estabilidad y poderío estatales.

<sup>180</sup> “*omnia enim quae sunt in imperio et in statu civitatis ab his defendi et firmari putantur; summa etiam utilitas, si quidem eorum consilio et periculo cum re publica tum etiam nostris rebus perfrui possumus.*”

<sup>181</sup> Cicerón se encuentra dentro de la dinámica de los autores antiguos que alababan a la paz. Entre estos últimos encontramos tanto a griegos como a romanos, a poetas como a filósofos, etc., los cuales todos consideraban que la *pax* brindaba múltiples beneficios al Estado. Véase, Goldsworthy, A., *Pax Romana*, Yale, YUP, 2016, p. 10.

<sup>182</sup> Gobernó hacia 716-672 a.e.c. La consideración de Numa Pompilio como un gobernante pacífico y pacifista se convertiría en un lugar común en la antigüedad latina; hasta en el tardío siglo IV e.c. Amiano Marcelino hablaría, como lugar común, de “la tranquilidad de la época Pompiliana” (*Historias* 14, 6, 6).

defienden muchísimo el cultivo de los campos y la percepción de los frutos. [...] y, propuestas estas leyes<sup>183</sup> que tenemos en nuestros registros [*in monumentis habemus*], mitigó, por medio de las ceremonias de la religión, los ánimos ardientes por la costumbre y el ansia de guerrear; [*Rep. 2, 26*]

[...] sine depopulatione atque praeda posse eos colendis agris abundare commodis omnibus amoremque eis otii et pacis iniecit, quibus facillime iustitia et fides convalescit, et quorum patrocinio maxime cultus agrorum perceptioque frugum defenditur. [...] et animos propositis legibus his, quas in monumentis habemus, ardentis consuetudine et cupiditate bellandi

Ingo Gildenhard confirma que Cicerón “promoted himself as ‘an architect of peace’; and he upheld as his ideal the famous *otium cum dignitate*”.<sup>184</sup> El problema es que en el arpinate la guerra parece ser muchas veces inevitable, vence siempre al *otium*, pero, si la guerra es inevitable, habrá que acotarla: “que la guerra se emprenda de modo que sea evidente que no otra cosa sino la paz es buscada” (*Off. 1, 80*).<sup>185</sup> Además, se sugiere que es en la paz donde cuando se podrán ver los beneficios del imperialismo romano y de los logros debidos directamente al empoderamiento de Roma: “tras haberse establecido el poder de Roma sobre todos los pueblos lo duradero de la paz aseguró la posibilidad de la cultura” (*De or. 1, 14*).<sup>186</sup>

Luego, para Cicerón, estimo, debe de ejercerse un imperialismo-belicismo razonado y medurado que redunde en el beneficio del Estado; la paz produce una utilidad, *utilitas*, al Estado. Y, aún más, el pensador considera elogiabile y normativo el establecer leyes para el control de las guerras, ya que cataloga a éstas como benéficas sólo en tanto moderadas y lideradas virtuosamente y, por ende, sólo en tanto sean lideradas con éxito. Debemos prestar atención a que se hace hincapié en que ciertas leyes (religiosas), en concreto las llamadas Leyes de Numa impuestas en Roma por el rey Numa Pompilio, para el control de las guerras, siempre están

<sup>183</sup> Las llamadas Leyes de Numa, referentes a cambios e institucionalización de asuntos de religión y culto oficiales romanos.

<sup>184</sup> *Creative Eloquence*, óp. cit., p. 389.

<sup>185</sup> Traducción ligeramente modificada: coloqué “sea evidente” en lugar de “parezca”; “*Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur.*”

<sup>186</sup> “*postea quam imperio omnium gentium constituto diuturnitas pacis otium confirmavit*”. Este argumento es también uno que elogia la unificación política (del Mediterráneo) que logró Roma. En el caso de Cicerón, el elogio a la unificación política del mundo mediterráneo se realiza mediante razonamientos en torno a la historia, a la cultura, a la política y a la moral, pero con un sustento que he catalogado como plenamente metafísico. Su argumentación a favor de la unificación de un gran territorio bajo un mismo poder político lo acerca, sugiero, a intelectuales de otros imperios diferentes pero contemporáneos al romano, por ejemplo, lo acerca a Mencio o a los laotistas en la China de los Qin. En concreto, los seguidores de Lao-Tse consideraron la unificación política de su imperio, no como una creación de “sabios” reales clío-símbolos, sino como “una manifestación natural de la unidad cósmica del *Dao*”: Pines, Y., “Imagining the Empire?”, en *Conceiving the Empire*, Nueva York, OUP, 2008, p. 86 (traducción libre mía de Pines).

registradas en algún objeto o monumento “que preserve el recuerdo de una cosa”,<sup>187</sup> *in monumentis habemus*, que puede ser un edificio, una estatua, una imagen, una tumba, un escrito, un acta, un decreto, etc.,<sup>188</sup> es decir, señala que los antiguos preservaron las leyes de forma escrita para que así fueran recordadas (y seguidas) en un futuro, en razón de su gran utilidad para con el Estado. Pues, estimó que la instauración de las Leyes de Numa fue un hecho importantísimo en el desarrollo político-social de Roma porque ellas permitieron la estabilidad y perpetuación del Estado romano en tanto que *evitaron que éste practicara un militarismo excesivo(-vicioso)* que pudo haber sido muy dañino y destructivo para Roma.

La instauración de la Leyes de Numa ha sido considerada, desde la Antigüedad y no sólo por Cicerón, como un hecho hito-histórico porque ha sido estimado que ese hecho repercutió y transformó la vida de mucha gente. Las Leyes de Numa han sido consideradas clío-simbólicas por teóricos y estudiosos modernos del derecho quienes las tienen en gran estima porque las catalogan como la primera introducción práctica y practicada de una noción de *bellum iustum* o “guerra justa” en Roma<sup>189</sup> la cual, posteriormente, será introducida en gran parte de la jurisprudencia de los grupos culturales que estuvieron sujetos a Roma y por igual, al parecer, en muchos otros que no estuvieron sujetos *directamente* a ella.<sup>190</sup> “Injustas son las guerras que han sido emprendidas sin causa [emprendidas irracionalmente]; pues, fuera de la causa de vengar<sup>191</sup> o de rechazar a los enemigos, ninguna guerra puede hacerse como justa

<sup>187</sup> Pimentel, J. *Diccionario latín-español...*, óp. cit., p. 466.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> Aunque las primeras prácticas político-religiosas (los ritos feaciales) de la “guerra justa” se dan después del reinado de Numa Pompilio, esto es, hasta el gobierno del rey Tulio Hostilio (Tito Livio 1, 24) o, incluso, hasta el gobierno del rey Anco Marcio (Tito Livio 1, 32).

<sup>190</sup> Por ejemplo, la noción de guerra justa *pudo* haber pasado de forma directa al Imperio Bizantino y de ahí a los califatos Abbásí y, en concreto, a la dinastía Ayubí: Abbès, M., “Can We...”, *HPT*, v. 35, n. 2, 2014, pp. 251-253. A partir de esta tradición de “guerra justa” practicada o teorizada (como lo hizo Averroes) por los musulmanes de los siglos XII y XIII, la *jihad* es traducida por *algunos* juristas y filósofos islámicos (M. Al-Būṭī o Al-Shaykh al-Rikābī) modernos como una “guerra justa” en tanto que, dicen, se trata primeramente de un “spiritual combat against the soul’s passions” o por tratarse de una guerra que, análogamente al derecho feacial de la antigua Roma, consiste en “the defence of territory against aggression from without and unrest within”, esto es, una guerra entendida como moral y defensiva (Abbès, M., “Can We...”, óp. cit., pp. 235-236). Cabe aclarar que las teorías de la “guerra justa” moderna (las de a partir del siglo XVI aproximadamente) de “Occidente” son, por supuesto, tras cientos de años, más elaboradas y variadas que la(s) desarrollada(s) en la Antigüedad a partir de la noción de “ley natural”: “The just war tradition is universalist. Glennon claimed that a just war theory has to be grounded on a theory of natural law (2006: 616), but *just war theories have been grounded on different universalist moral theories* (e.g. a theory of human rights)”: Lango, J. W., *The Ethics of Armed...*, Edimburgo, EUP, 2014, p. 23 (cursivas mías).

<sup>191</sup> La traducción de *ulciscendus* como “vengar”, no debe de percibirse como una que tenga una fuerte connotación negativa o inmoral. La intención de Cicerón aquí es, sugiero, reafirmar que hay sólo dos causas únicas que son justas para hacer la guerra: la retaliación justa y la protección-destrucción contra los enemigos, y ninguna de éstas es producto de vicio o pasión ninguna. Como sí lo sería, en el imaginario moderno occidental (muy influido por el cristianismo), la venganza (como una forma de castigo excesivo, como una forma de pecado, etc.).

[*bellum geri iustum*]", afirma Cicerón (*Rep.* 3, 35).<sup>192</sup> Las implementaciones del virtuoso-sabio rey Numa Pompilio con respecto a la guerra son apoyadas entonces por el arpinate porque para éste siempre "hay un límite del vengarse y del castigar" (*Off.* 1, 33),<sup>193</sup> incluso hacia aquellos que han mostrado una ofensa o falta al derecho de nuestro propio Estado.

El arpinate se llegó a lamentar del vicio de la venganza extrema, manifestada militarmente, en el que hito-históricamente en ciertas (pocas) ocasiones cayeron los romanos: como cuando con sus legiones destruyeron hasta sus cimientos a Cartago (146 a.e.c.), como cuando arrasaron con Corinto (146 a.e.c.) y como cuando masacraron a los habitantes de Numancia (133 a.e.c.). Los romanos, en estos ejemplos, hicieron lo contrario al "objetivo principal del *telos* de la Trans-Hito-Historia" ciceroniano, a saber, lo contrario de la "conservación" de un Estado. Llevaron a cabo la destrucción de tres Estados: "Si en lo cual se me hubiera escuchado, si no la óptima [refiriéndose a Corinto, sobre cuyas ruinas Cicerón se entristeció grandemente], a lo menos alguna república, que ninguna hay ahora [de las tres; Cartago, Corinto y Numancia], tuviéramos" (*Off.* 1, 35).<sup>194</sup>

Sin embargo, una vez que se libra una guerra, haya comenzado justa o injustamente, quien resulta ganador, según el pensamiento ciceroniano, por lo general es el Estado o pueblo que es más virtuoso, pues una virtud también lo es la habilidad de bien-gobernar y, con ello, de bien-guerrear, y el líder que haya llevado a un Estado a la victoria militar es porque bien-gobernó (tuvo la virtud de la *civilis prudentia*). Aquel "bien-guerrear" consiste en hacer la guerra con virtud: con actos virtuosos como los de *rectitud* y *honestidad* realizados incluso hacia los más perversos de los enemigos, o como los de ser *valientes* ante cualquier situación, o como los de enfrentar *razonadamente* y con *prudencia* los obstáculos, etc. El bien-guerrear significa no realizar actos no-virtuosos como el saqueo, la crueldad, los hechos suicidas o temerarios o sin razonamiento amplio, los asesinatos innecesarios, etc. (*Off.* 1, 82).

En cambio, se asevera que el líder (militar) que fracasara en la guerra o que la llevara a cabo con deshonra-vicio debía de ser cesado, castigado, reprendido, denostado. Como se cuenta lo fue Cayo Mancilio, quien por un pacto deshonroso que hizo con los numantinos fue expulsado de Roma por el sacerdote denominado *pater patratus* (*De or.* 1, 181-182). Así,

---

<sup>192</sup> "Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest".

<sup>193</sup> "Est enim ulciscendi et puniendi modus."

<sup>194</sup> "In quo si mihi esset obtemperatum, si non optimam, et aliquam rem publicam, quae nunc nulla est, haberemus."

arribamos a una de las más hábiles y directas justificaciones del imperialismo realizadas por Cicerón, una que está sustentada en la moral-virtud, es decir, en una “ética aretaica”, y en una metafísica de la Naturaleza, en concreto, en un “naturalismo ético” teleológico. Esa justificación está dada en las siguientes dos preguntas retóricas cuya respuesta es evidente para el autor: “¿Acaso no vemos que por la naturaleza misma [*ab ipsa natura*] fue dado el dominio a todos los mejores [*optimo cuique*] con suma utilidad de los débiles? ¿Por qué, pues, Dios manda sobre el hombre, el alma sobre el cuerpo, la razón sobre la libidine, sobre la iracundia y sobre las demás partes viciosas de esa misma alma?” (*Rep.* 3, 37).<sup>195</sup>

En tanto que el arpinate estima que es virtuoso quien bien-gobierna a un Estado, ergo, aquél también estima que el gobernante virtuoso es quien mayoritariamente lleva a la victoria militar a su Estado (con sus actos patrióticos, desinteresados, prudentes, sabios, sagaces, etc.) y que es quien mejor lleva a cabo el imperialismo. Y, si existe un Estado que a lo largo de la Trans-Hito-Historia ha sido mayormente victorioso en las guerras y en el lograr la expansión de su *imperium* sobre otros pueblos, como lo fue sin dudar Roma, la razón de su éxito, para el pensamiento ciceroniano, radica en que tal Estado mayormente fue gobernado por individuos virtuosos y porque se encontraba compuesto mayoritariamente por ciudadanos virtuosos, inclinados a obedecer a sus líderes que actuaron con virtud.

Los líderes romanos realizaron actos virtuosos por la patria, actos que en muchas ocasiones en la hito-historia se materializaban en victorias militares. “¿Para qué hablo de la cosa militar[?] en la cual los nuestros valieron mucho [...] *por su virtud* [...]” (*Tusc.* 1, 2),<sup>196</sup> asegura Cicerón. Este autor cree que el éxito militar se debe primordialmente a la virtud de un pueblo, en especial cuando es aplicada a la guerra, pero también cuando es aplicada al derecho, ya que opina que el derecho permite la mejor previsión política-militar. Como estimaba que el derecho romano superaba al de los demás pueblos (incluyendo al derecho legislado por Licurgo, Dracón o Solón), concluye que Roma obtuvo la mejor forma de conservación de su Estado y el más estable imperialismo político posible: el derecho romano permitía una mayor agudeza política (*De or.* 1, 197) y una mejor forma de gobernar. En su visión, el imperialismo romano llevó paz, cultura, civilización<sup>197</sup> y justicia-leyes a otros pueblos. Y su visión es correcta si

---

<sup>195</sup> “*An non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum? Cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus?...*”

<sup>196</sup> “*Quid loquar de re militari? In qua cum virtute nostri multum valuerunt*”. Cursivas más en la cita en español.

<sup>197</sup> Consideremos que ya estaban lejos los tiempos en que los más renombrados filósofos griegos como Aristóteles (del siglo IV a.e.c.) o historiadores como el prestigioso Antíoco de Siracusa (del s. V a.e.c.), pudieron haber considerado a los romanos como “bárbaros”. Véanse los estudios de Michel Humm (pp. 449-462 del capítulo de

estimamos que la “economía y la progresiva tecnología de un imperio [cualquiera] en crecimiento están llamadas a irradiar efectos beneficiosos más allá de sus fronteras y a contribuir al desarrollo de sus vecinos”.<sup>198</sup>

Cicerón pensaba que el poder romano sobre otros pueblos era benéfico y estaba justificado moral y empíricamente. Ese poder, estaba moralmente justificado porque era virtuoso, y era virtuoso en tanto que sólo el Estado virtuoso domina sobre otros Estados, y estaba empíricamente justificado porque la Trans-Hito-Historia demuestra múltiples veces que *en efecto* el Estado virtuoso domina sobre los demás Estados (los menos virtuosos; estamos pues ante una argumentación circular). Se tiene así que el éxito del imperialismo romano está justificado precisamente porque Roma fue exitosa y virtuosa en las batallas y en las conquistas de otros Estados. Si un pueblo es mayoritariamente virtuoso y otro no, el primero será mejor, será *optimus*, sobre el segundo, en tanto que cumple más con el *telos* de la naturaleza humana y la Trans-Hito-Historia. Luego, el pueblo más virtuoso-óptimo-victorioso, interpreto, *tiene derecho natural a gobernar y a dirigir al que no lo sea o que lo sea en menor medida*. Se ve cumplido aquí que, al igual que “Dios manda sobre el hombre” porque Dios es más virtuoso que éste (al ser el epítome de la virtud), el pueblo más virtuoso del mundo, que es Roma, debe mandar, gobernar o imperar, sobre los demás. Tal imperio o mandato o poder del pueblo más virtuoso-óptimo sobre los demás lo demanda la naturaleza, *ab ipsa natura*, porque, además, el pueblo con un comportamiento más virtuoso que el resto del mundo hará más virtuosos a aquellos que gobierne, esto último es su obligación e inclinación.

Aquel pueblo más virtuoso y óptimo es el que muestra la mejor naturaleza del género humano según Cicerón, porque de entre todos los grupos humanos, es el que se muestra como creado para ayudar, proteger y conservar, a los demás humanos del mundo (*Tusc.* 1, 32); Roma entonces era el pueblo que aquél estimaba que, a través de su imperialismo, había mostrado la

---

libro que citamos al final de esta nota) al respecto, quien bien apunta que la distinción civilizado/bárbaro en el Mediterráneo antiguo no siempre era una distinción cultural o étnica sino plenamente de carácter político-militar. “[...] la classification d'une population non-hellène au sein de l'hellénisme ou de la barbarie ne dépendait pas tant de facteurs culturels objectifs (comme la langue, les coutumes et les autres pratiques sociales) que de facteurs politiques et idéologiques liés au contexte diplomatique et militaire du moment”: Humm, M., “Aristote et les Romains”, en *Aristoteles Romanus*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 462. Por ello es por lo que, aún en el siglo I e.c., muchos griegos como el geógrafo Estrabón (63 a.e.c.-23 e.c.), consideraban como bárbaros a los habitantes del sur de Italia que se encontraban fuera de los enclaves griegos de Tarento, Nápoles o Rhegium (Reggio), debido a que *habían sido sojuzgados políticamente* por los romanos: Ostler, N., *Empires of the World*, Nueva York, Harper Perennial, 2006, p. 279. Pues, era “bárbaro” cualquier pueblo que “se dejaba” conquistar y era “civilizado” cualquier Estado que conquistaba a muchos pueblos.

<sup>198</sup> Cipolla, C. M., “Por una teoría general...”, en *La decadencia económica...*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, p. 18.

mejor naturaleza humana en toda la Trans-Hito-Historia (y que lo seguiría haciendo en el futuro, si se hacían las cosas rectamente), porque además había ayudado y protegido a sus subordinados como ningún otro Estado:

[...] el imperio del pueblo romano era largamente mantenido gracias a los beneficios, no a las injurias; las guerras eran libradas tanto en pro de los socios como en beneficio del [propio] imperio; los fines de las guerras eran marcados o por la clemencia o por lo indispensable [hacia la severidad para con los enemigos (derrotados)]. El Senado era puerto y refugio de reyes, pueblos y naciones [enemigos]. En efecto, nuestros magistrados y gobernantes tuvieron como máxima laude defender a nuestras provincias y aliados con equidad y fidelidad. Y tan así que nuestro gobierno [sobre otros] *puede ser llamado protectorado del mundo y no [ser llamado] imperio*. [Off. 2, 26-27]<sup>199</sup>

[...] quam diu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuris, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii, regum, populorum, nationum portus erat et refugium senatus, nostri autem magistratus imperatoresque ex hac una re maximam laudem capere studebant, si provincias, si socios aequitate et fide defendissent. Itaque illud patrocinium orbis terrae verius quam imperium poterat nominari.

Aunque, en *De officiis*, inmediatamente después de “elogiar” los hechos virtuosos romanos, Cicerón continúa refiriendo que el comportamiento romano, en particular de sus ejércitos, a partir del gobierno de Sila, comenzó a ser muy deplorable y vicioso. Tanto lo considera así que sería entendible y justificado que los Estados a los que los romanos recientemente habían cometido injusticias, tuviesen su propia venganza contra los gobernantes, políticos y/o militares viciosos de Roma, si éstos continuasen sin un castigo justo impartido por la propia Roma (*Off. 2, 27-29*). Pese a este comentario, que denota su compromiso con la virtud y con la justicia por sobre el mero patriotismo, siguió defendiendo al imperialismo romano, al cual hasta lo llegó a catalogar como un deber de Roma para con el resto del mundo. El imperialismo romano no era por lo regular dañino para otros según su interpretación, estimando, como se aprecia en el párrafo anterior, a ese actuar más bien como un protectorado o un patrocinio/cuidado por parte de Roma para con el resto de los Estados del mundo, tanto para con sus aliados y socios como para con sus dominados o conquistados.

La justificación al imperialismo romano que hace Cicerón es tanto de índole metafísica como proto-teológica, entre otros motivos, porque hace de Dios el sustentador del Estado como lo más “aceptable” o “propio” para el ser humano. Veamos, si los Estados o “asociaciones de derecho” son lo mejor para el ser humano, y el Estado más virtuoso es el más aceptable (de

---

<sup>199</sup> Traducción libre mía. Cursivas mías.

entre todas las aceptables asociaciones de derecho) para todos los seres humanos, entonces hay una justificación teológica del imperialismo, en específico del romano. En *Rep.* 6, 13, se declara: “En efecto, para ese dios supremo, que rige el mundo entero, nada, al menos de lo que se hace en la tierra, es más aceptable que las comunidades y agrupaciones de hombres asociadas por el derecho, que se llaman Estados.”<sup>200</sup> El dios supremo quiere que el ser humano viva en Estados, por ello, quiere que todos los Estados se perpetúen, pero, cuando un Estado destruye a otro, esto se debe a que el Estado destructor fue más virtuoso que el destruido o no-perpetuado. Y, si esta situación la repite muchas veces en la historia un Estado, Dios le concede a este Estado destructor-conquistador el derecho de dominio y destrucción de los demás, es decir, le da el derecho de ser imperialista. De hecho, en *De natura deorum* se ofrecen argumentos justificatorios de la grandeza de Roma que son simultáneamente teológicos e históricos: como los deberes religiosos han sido cumplidos en Roma, desde que los establecieron Rómulo y Numa Pompilio, entonces es que los dioses han favorecido grandemente a la Urbe.<sup>201</sup>

Paso ahora al análisis de otros ejemplos ciceronianos extraídos de la Trans-Hito-Historia en los que se justifican a las acciones y a las actitudes expansionistas (romanas). Después de Numa Pompilio gobernó Roma Tulo Hostilio (672-642 a.e.c. aprox.), de quien Cicerón/Escipión refiere que gobernó virtuosamente porque sobresalió de forma excelente “su gloria en la cosa militar” (los romanos regresaron, tras el “pacifismo” político exterior de Numa Pompilio, a un cierto belicismo controlado), pero, además,

[...] con el dinero del botín él mismo construyó y cercó el Comicio y la Curia; y estableció un derecho con base en el cual fueran declaradas las guerras, el cual, creado por él muy justamente, lo sancionó con los ritos feciales, de modo que toda guerra que no hubiera sido declarada y notificada se juzgaba que era injusta e impía. Y para que advirtáis cuán sabiamente ya desde entonces nuestros reyes vieron esto: que algunas cosas debían asignarse al pueblo (pues debemos decir muchas cosas acerca de este género) [...] [*Rep.* 2, 31]

[...] fecitque idem et saepsit de manubiis comitius et curiam constituitque ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit fetiali regione, ut omne bellum, quom denuntiatum indictumque non esset, id iniustum essem atque inpium iudicaretur. et ut advertatis animum, quam sapienter iam reges hoc nostri viderint, tribuenda quaedam esse populo (multa enim nobis de eo genero dicenda sunt) [...]

---

<sup>200</sup> “*nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur*”.

<sup>201</sup> Wynn, J. P. F., “Learned and Wise”, óp. cit., p. 269.

Tulo Hostilio es descrito como virtuoso en la conducción de guerras exitosas que se consideraban beneficiaron a Roma y es descrito como el artífice de mecanismos legales para moderar a las mismas guerras, para controlar al militarismo excesivo. Donde esos mecanismos consistieron en la introducción de rasgos del sistema de gobierno mixto, *permixtus*, al sistema monárquico, *regnum*, uno de los cuales es el otorgar cierto poder al pueblo, *populus*. De este pasaje es permisible extraer cierta inferencia de parte de su autor de que, si los reyes hubiesen continuado introduciendo sabiamente, con *sapientia*, modificaciones a la constitución, como las realizadas por Tulo Hostilio o Lucio Tarquinio (616-578 a.e.c. aprox.),<sup>202</sup> hubiesen arribado a la constitución mixta (pero ésta no llegó a Roma sino hasta el 449 a.e.c. aprox.). Si los reyes, quienes gobernaron Roma del 753 al 509 a.e.c., hubiesen continuado por el camino de la virtud-sabiduría, hubiesen afianzado y conservado el régimen mixto el cual era considerado como el mejor para conseguir el objetivo mayor de la Trans-Hito-Historia de un Estado, la conservación-perpetuación de este Estado y, por gran extrapolación, para conseguir el *telos* de la Trans-Hito-Historia de todo el mundo; según *Rep.* 3, 34, *la desaparición o muerte de un solo Estado es equivalente o análogo al perecer de todo el mundo*.

Pero como uno de los reyes antiguos, Tarquinio el Soberbio (535-509 a.e.c.), cayó esclavizado por el vicio, entonces la monarquía se convirtió en una tiranía; con el rey vicioso Tarquinio, se frustró el afianzamiento del régimen mixto. Insiste Cicerón que tal rey estuvo dominado por sus pasiones: por el *miedo* a ser muerto por haber asesinado a Servio Tulio, por el *deseo* de gloria, por la *ambición* (*Rep.* 2, 45). Entonces, continúa el pensador, fue expulsado Tarquinio por Lucio Bruto,<sup>203</sup> luego, se aprecia, el vicio es en efecto la causa esencial para que aparezca la *commutatio* de un Estado, como establecí arguye su filosofía de la Trans-Hito-Historia. El no lograr, en el arte de gobernar, la virtud, lleva a que un Estado sufra las

---

<sup>202</sup> Gobernó hacia 616-578 a.e.c., y es alabado en concreto porque impulsó jurídicamente la instauración de una constitución proto-mixta, esto al introducir el orden ecuestre en la política romana y al aumentar el número de senadores o miembros del consejo: *Rep.* 2, 35-36. Fortaleciendo con ambas acciones a la aristocracia y equilibrando el gran poder que tenía la realeza.

<sup>203</sup> En el 509 a.e.c.

*commutationes* que conforman la semi-cíclica<sup>204</sup> Trans-Hito-Historia política, o lo lleva a sufrir su propia desaparición.<sup>205</sup>

Empujando a los argumentos ciceronianos, si el gobernar, *imperare*, virtuosamente, significa y da por resultado la *utilitas*, el *beneficium* y la *diuturnitas* del Estado, entonces, cuando los romanos (o cualesquiera otros pueblos) logran la *utilitas-beneficium-diuturnitas* de su Estado, ellos están otorgando la mayor y mejor muestra de *praeclaritas*, o de excelencia y fama, en el devenir humano.<sup>206</sup> Especialmente porque los romanos habían logrado, para el siglo I a.e.c., y esto lo sabían muy bien Cicerón y sus contemporáneos, lo que ningún otro pueblo antes de ellos: dominar múltiples sociedades y culturas, controlar prácticamente a todos los Estados bañados por el Mediterráneo y fortalecer de tal manera a su Estado que su diuturnidad parecía asegurada para miles de años<sup>207</sup> (como en gran parte aconteció).<sup>208</sup>

La historiografía ciceroniana “demuestra” que los romanos triunfaron en múltiples guerras por su virtud (*Tusc.* 1, 2), y que por eso dominaron (entre el siglo VII y el III a.e.c.) a tusculanos, ecuos, volscos, sabinos, hérnicos (*Off.* 1, 35), etc., llegando a *acceptar* dar la ciudadanía –romana– a todos los mencionados con la *Lex Iulia* del 90 a.e.c. Pero la verdad es que Roma les otorgó ciudadanía a aquellos cinco pueblos mencionados porque ninguno se rebeló contra ella durante la Guerra Social (91-88 a.e.c.), y, en una muestra no-virtuosa de

<sup>204</sup> “Semi-cíclica” porque 1S) no todo Estado padece ciclos, hay unos que, como mencioné, pasan de su fundación a su destrucción sin *commutatio* constitucional alguna y porque 2S) los cambios constitucionales de los Estados que sí los hayan padecido no conforman ciclos que se repiten por la eternidad; los ciclos políticos de un Estado particular se acaban cuando, obviamente, este Estado desaparece (una desaparición que es, necesariamente, inevitable).

<sup>205</sup> Las reflexiones del arpinate en torno a las causas de las *commutationes* (de los vicios que las impulsan), evidentemente, tienen como origen (también) su preocupación ante los trastornos políticos que se estaban presentando en su época por obra de Julio César. Pero, además, Cicerón parecía creer aquello que reflexionó Antonio García Cubas en el México decimonónico: “Vicios y defectos inherentes á [sic] la condición humana existen en las naciones, mas no en todas como en la antigua Roma, han llegado á [sic] producir el más completo desquiciamiento social”: *El libro de mis recuerdos*, México, Porrúa, 1986, p. 137.

<sup>206</sup> Cicerón estaba patrióticamente orgulloso de que “las costumbres y normas de vida y las cosas domésticas y familiares [las cosas que secundaban a la preservación del Estado en su visión], nosotros, a buen seguro, las protegemos mejor y más esplendorosamente”, que cualesquiera otras culturas. “*mores et instituta vitae resque domesticae ac familiares nos profecto et melius tuemur et lautius*”, *Tusc.* 1, 2.

<sup>207</sup> Un gran logro en una época como la Antigua, donde ningún Estado podía asegurarse una vida extensa y dilatada. En la Antigüedad los Estados aparecían y desaparecían completamente en términos de pocos cientos de años.

<sup>208</sup> Se puede corroborar aquí, valga la digresión, que la audiencia objetivo de Cicerón no era la población general sino, primordialmente, la clase gobernante y educada de los distintos Estados. Como puntualiza J. Zetzel: “the central corpus of Cicero’s philosophical writings is not aiming at the average person, and he has little interest in what, for instance, Seneca claims to care about, therapy and consolation for the pains of our existence. Consonant with Cicero’s lofty aspirations, his philosophical dialogues take place in a setting far removed from daily life. The Roman world of the dialogues is emphatically kept out of the streets, and largely far from Rome: it is not only remote from people’s lives, it deliberately excludes them”: “Philosophy Is...”, en *Roman Reflections*, Nueva York, OUP, 2015, p. 56.

venganza no otorgó ciudadanía a los pueblos rebeldes (por un tiempo al menos) artífices de la guerra; en verdad la presión de estos pueblos latinos, por medio de la Guerra Social, no la magnanimidad de Roma, orillaron a la Urbe a darles la ciudadanía a algunos de ellos (pese a haber perdido la Guerra Social). En cambio, de acuerdo con la historiografía ciceroniana, el pueblo más virtuoso-sabio, Roma, *aceptó* dominar (*imperare*) a otros Estados para beneficio propio y *de los demás*. La exactitud, de nuevo, no es el objetivo del arpinate sino el demostrar cómo el Estado virtuoso que consideraba era Roma adquirió, por su voluntad y por sus méritos virtuosos, mayor control sobre más Estados, en concreto, sobre los de la península itálica.

Afirma Cicerón que, tan justos-virtuosos se mostraron los romanos en el pasado, que los generales de Roma que recibían la rendición de los Estados enemigos se convertían a su vez, de ahí en adelante, en los patronos de tales Estados subyugados (*Off.* 1, 35); la opinión internacional reconocía pues la rectitud y la legalidad de los romanos, en general. “Y, por cierto, la equidad de la guerra ha sido santísimamente prescrita en el derecho feacial del pueblo romano” (*Off.* 1, 36):<sup>209</sup> los romanos no iniciaban una guerra si no era conforme a derecho y Cicerón recurrió de nuevo a la autoridad de la narración-historia/narración-jistoría para mostrarlo. El relato sobre la cualidad ética de la guerra iniciada y librada justamente-virtuosamente le permite subrayar con énfasis y enjundia la importancia de los triunfos romanos en las guerras que habían librado desde el siglo III a.e.c., tal es el caso, en orden cronológico, de:

Nombre del conflicto bélico.	Victorioso.	Derrotado(s).
(i) La Guerra Pírrica (280-275 a.e.c.).	Manio Curio.	Pirro.
(ii) La Segunda Guerra Macedónica (200-197 a.e.c.).	Tito Flaminio.	Filipo V
(iii) La Guerra Romano-Seleúcida (192-188 a.e.c.).	Lucio Emilio Paulo.	Perseo de Macedonia.
(iv) La Tercera Guerra Macedónica (171-168 a.e.c.).	Quinto Cecilio Metelo.	Pseudo-Filipo VI de Macedonia.
(v) La Cuarta Guerra Macedónica (150-148 a.e.c.).	Lucio Mumio.	Los corintios.

<sup>209</sup> “*Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est.*”

(vi) La Guerra Aquea (146 a.e.c.).	Lucio Escipión Asiático.	Antíoco III el Grande ( <i>Mur.</i> 31).
------------------------------------	-----------------------------	---------------------------------------------

(Tabla 7).

Todas las guerras mencionadas son catalogadas como victorias romanas que se habían logrado con virtud, por esto es por lo que el mundo fue considerando a Roma como su patrona. Las seis guerras debían de ser recordadas y nunca menospreciadas porque los asuntos militares no son asuntos de “risa” (*Mur.* 31) sino de la más elevada reflexión. Cicerón/Escipión, en *Rep.* 1, 63, sugiere que los habitantes de un Estado deben de cesar sus querellas internas, como las que se suscitan con frecuencia entre gobernantes y gobernados (o entre facciones o entre clases), cuando aparece una amenaza externa, y, ante ésta, se debe de obedecer solícitamente a los gobernantes (sean del bando que sean) y a sus resoluciones, “pues vale más la salvación que la pasión”. En *De officiis* 1, 85, se sugiere que se haga caso a Platón con respecto a su recomendación de que se protejan a todas las partes o facciones del Estado, tanto a los gobernantes o aristócratas como a los gobernados o pueblo; habrá que eliminar la discordia, continúa, que hay entre facciones, en el caso de Roma, la que había entre *populares* y *optimates* (*Off.* 1, 85). Empero, el experto David Armitage hace ver que el pensador latino realiza una comparación aún más profunda sobre los conflictos internos de los Estados concebidos por griegos y por romanos:

Cicero points out the difference between Greek and Roman conceptions of internal division. [...] Cicero [...] notes that while the Greeks had indeed great discords, the divisions in Rome were nonetheless different in scale, in form, in name. The Romans had suffered not just seditions –the kinds of turmoil the Greeks would have called *stasis*- but something much worse and quite new: “accursed civil wars” (*pestifera bella civilia*). Any serious and courageous citizen would avoid and condemn civil war. Nonetheless, Rome might be seen to have invented it.<sup>210</sup>

El patriotismo y la protección del Estado están por encima de los conflictos internos (llámesele *stasis* o *bella civilia* o de otras formas –como “guerra social”, “revolución”, etc.) que puedan surgir por los anhelos de distintos tipos de gobierno, por parte de las distintas facciones y partidos. Luego, es otra muestra de una mayor virtud y del buscar la conservación del Estado,

---

<sup>210</sup> *Civil Wars*, óp. cit., p. 68.

el lograr el cesamiento inmediato de los conflictos internos estatales, para así enfrentar de manera más efectiva a cualquiera actitud imperialista y agresiva por parte de otros Estados.

Siguiendo la teoría ciceroniana, evitar los daños y perjuicios que provocan los cambios de gobierno o la desaparición del Estado es idéntico a evitar la “decadencia del Estado”, luego, actuar virtuosamente es equivalente a actuar de tal modo que siempre se trate de evitar la decadencia. Concuero con Santos Mazzarino que “En Cicerón, la idea de la decadencia de Roma asume un doble aspecto: es la decadencia de costumbres y la falta de hombres verdaderamente grandes (*virorum penuria*)”.<sup>211</sup> Es decir, la falta de hombres o *vir*i poseedores de virtud o *virtus*, es lo que provoca la decadencia. *Realizar hechos virtuosos es pues realizar hechos anti-decadencia estatal.*

### **3.6 Epílogo: el final del cosmos o *ekpýrosis* o destrucción de “todo”; los casos de las destrucciones de Cartago y de Corinto.**

He hablado, repetidamente, de que Cicerón argumentó que el objetivo primordial del *telos* humano es la conservación del Estado, pero ahora profundizaré en dos de sus posturas que parecen estar en oposición a lo anterior, a saber, que de cualquier forma:

1ω) todo Estado es perecedero y que

2ω) el mismo cosmos completo, y todo lo que contiene, es perecedero.<sup>212</sup>

Estas últimas dos aseveraciones parecen contradictorias a la aseveración de la conservación del Estado como *telos* principal del humano, pero no lo son, sencillamente ambas hacen más sutil e interesante a la filosofía (de la Trans-Hito-Historia) ciceroniana. El hecho de

---

<sup>211</sup> *El fin del mundo...*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1961, p. 13.

<sup>212</sup> Para el autor el cosmos posee, o de hecho *es*, una armonía o *concordia universorum* que se ve destruida al final de los tiempos, de forma paralela, el Estado posee cierta *concordia* entre sus diferentes miembros, en especial la tiene en el régimen mixto. Por ello es que al final de *De re publica* se hacen votos por evitar una nueva guerra civil que podría acabar con la *concordia* del microcosmos del Estado romano. “Pour Cicéron en effet, l’harmonie est à la fois source et manifestation de concorde, et la concordia universorum qu’il appelle de ses vœux pour écarter les risques d’une nouvelle guerre civile à Rome ne peut être que le reflet de l’harmonie universelle qui règne dans le cosmos”: Humm, M., “L’harmonie des sphères...”, óp. cit., p. 68

que un Estado, o toda la existencia, en un punto, *finis*, termine, no implica para el pensador que el ser humano deba dejar de buscar la conservación de sus/los Estados y, con ello, la conservación de todo el conjunto de los humanos. Al final, tiene razón el intelectual Jacob Burckhardt en que las “filosofías de la historia”, como la de Cicerón, tratan de “remontarse a un programa general del desarrollo del mundo, casi siempre en un sentido altamente optimista”.<sup>213</sup> No obstante, de acuerdo con lo que expondré en este subcapítulo, es posible que

A) la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana sea una de las excepciones de filosofías de la Trans-Historia, que son por naturaleza optimistas, al ser una de índole pesimista o, que

B) los rasgos pesimistas de tal filosofía no pesen más, en la suma total, que su optimismo.

La decadencia moral de un pueblo le podía ocurrir a cualquiera, como le ocurrió a los griegos, quienes, según estimaba Cicerón, para el siglo II a.e.c. preferían ir a ver a los deportistas que a los filósofos (*De or.* 2, 21) (y más trágico es esto en tanto que ya era considerado que Grecia era la “madre” de la filosofía), y ya no aportaban nada a la cultura (*De or.* 3, 131). Pues, se sabe que el latino entendía que hasta el más grande y virtuoso Estado en la Trans-Hito-Historia, Roma (o cualquier otro de gran renombre y talento como algunos de los Estados griegos), algún día desaparecería; no se hacía ilusiones chauvinistas ni ultranacionalistas ni esencialistas al respecto. “[...] la imagen ciceroniana del decadente Estado romano como la de una pintura envejecida y desvanecida, lleva la idea de vejez a un plano ético-político”,<sup>214</sup> pero también la lleva a un plano cosmológico. El imperialismo romano algún día terminaría, porque así sucede con todo aquello que no pertenece *al cielo*, se nos afirma: “debajo [del cielo] ya nada está sino lo mortal y caduco, a excepción de las almas dadas al género humano” (*Rep.* 6, 17).

La imponente Cartago desapareció, la grandiosa Pella cayó, Corinto fue arrasada (todas por obra de los propios romanos). Cicerón afirma que él mismo, visitando las ruinas de esta última ciudad, se conmovía más que los propios corintios que aún sobrevivían en los alrededores (*Tusc.* 3, 53). Quizá se conmovió en demasía porque, ante aquellos restos, reflexionó sobre un lúgubre futuro para su propio Estado. Es más, él hizo afirmar (en una

---

<sup>213</sup> *Reflexiones sobre la Historia...*, óp. cit., p. 44.

<sup>214</sup> Mazzarino, S., *El fin del mundo...*, óp. cit., p. 20.

licencia poética) a Escipión el Africano Menor, que el propio poderío romano era nada dentro de las proporciones cósmicas<sup>215</sup> o, en otros conceptos, que los logros del imperialismo romano eran tan insignificantes ante la totalidad del mundo terrestre o cósmico, eran como sólo un punto, *quasi punctus*, en ella (*Rep.* 6, 16).

El pesimismo<sup>216</sup> del *Sueño de Escipión* de Cicerón, célebre pasaje al final de *De re publica*, es notable. Todos los Estados, cualesquiera que sean, perecen, por más que se intente virtuosamente conservarlos. Por más que la virtud sea el *telos* sempiterno del humano, la mayoría de los humanos integrantes de un Estado, algún día, le darán la espalda y causarán su desaparición. El *Sueño de Escipión*, en descripción de J. E. G. Zetzel, “[...] presents a Platonic universe and afterlife, with immortal souls; it describes a spherical cosmos centered on the earth; it envisages a cosmic concern for the affairs of humans; and it provides an *eschatological justification for political activity*”.<sup>217</sup> Aquel sueño presenta entonces una escatología que formó parte de la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana. El más grande Estado en la hito-historia, Roma, perecerá, y el arpinate está pesimistamente consciente de ello.<sup>218</sup> Lo mismo puede decirse, extrapolando su pensamiento, sobre cualquier otro Estado o Imperio, por más poderoso y virtuoso que fuese. El Imperio Bizantino, el Imperio Azteca, el Imperio Turco-Otomano, el Imperio Español, el Imperio Británico, todos *tenían* que caer, verificando la

<sup>215</sup> Afirmación que tiene por origen la narración-historia construida por Polibio sobre el comportamiento de Escipión Emiliano Menor después de que éste destruyera a Cartago; “Escipión Emiliano llorando sobre Cartago en llamas, Polibio convenientemente presente y listo para deducir la respuesta correcta: «volviéndose hacia mí inmediatamente y tomando con ansia mi mano, Escipión dijo: ‘Un glorioso momento, Polibio, pero tengo el terrible presentimiento de que algún día la misma sentencia será pronunciada sobre mi propia tierra’» (38.21.1). El texto mutilado del pasaje de Polibio ha llegado hasta nosotros en las *Excerpta de sententiis*”: Momigliano, A., *La sabiduría de los bárbaros*, México, FCE, 2014, p. 44. El arpinate se basó en Polibio para dibujar a Escipión Menor como un reflexivo prestidigitador. La locación de la reflexión del general varía en el texto ciceroniano, en vez de ocurrir en la destruida Cartago, se lleva a cabo en su villa a donde se retiró Escipión, pero el meollo final perdura, a saber, afirmar lo efímero de las construcciones humanas.

<sup>216</sup> Para los tiempos en que vivió Cicerón el pueblo etrusco prácticamente ya había desaparecido. Sin embargo, los etruscos “tenían una visión fatalista y sin ilusiones de la historia de los pueblos, y particularmente de la suya. Sabían mucho antes que Valéry que las civilizaciones son mortales y que algún día tendrían que sufrir la declinación y la muerte”: Hus, A., *Los etruscos*, México, FCE, 1987, p. 142. ¿Este carácter pesimista de la visión sobre la historia de los etruscos habrá influido de algún modo en las reflexiones ciceronianas, aparentemente pesimistas, sobre la historia y el devenir?

<sup>217</sup> “*De Re Publica...*”, en *Style and Tradition*, Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner, p. 232 (cursivas mías). Es claro que el arpinate, como resume Enrique Dussel, “defiende la superioridad de la vida filosófica, que pareciera más digna en sí. [...] Cicerón muestra que la vida política es superior y por ello merece recompensa [escatológica] divina después de la muerte; pero, en esta vida, la vida que «une estas dos artes» (la política y la contemplación) es la vida mejor”: *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007, p. 69.

<sup>218</sup> A diferencia de la mayoría de las personas en la época actual, intelectuales o no, quienes no conciben que los logros de la “civilización” se pueden perder cualquier día. Cito un atinado comentario de L. Muñoz Oliveira al respecto (*La fragilidad del campamento*, México, Almadía, 2013, p. 17); “creer que ya no podemos perder lo alcanzado, es no ver en las ruinas de las grandes pirámides mayas ni en la derrota de la república romana un recordatorio clarísimo: la intemperie pulveriza todo lo humano, sea de piedra o de palabras memorables”.

postura del pensador. Así como todos los Estados imperialistas posteriores desaparecerán, pues la caída estatal es un hecho trans-hito-histórico e inevitable para el pensador.

Pero no sólo los Estados perecerán sino también el recuerdo de ellos, asegura Cicerón, incluyendo el recuerdo de los hechos virtuosos que sus integrantes hayan realizado (y esta es una aseveración muy sugerente en un individuo que se caracterizó en toda su vida por un deseo de gloria –*cupiditas gloriae*–, por un deseo de siempre ser recordado –incluso solicitó a su amigo el historiador Lucio Luceyo que escribiera una monografía con él como protagonista– y por una *vanitas* política sobresaliente).<sup>219</sup> En efecto, aplicando su visión al resto del mundo, los héroes e individuos virtuosos de Samarkanda, Tenochtitlán, Estambul o Madrid, y sus hechos, irán cayendo paulatinamente en el olvido. Escribe Macrobio al respecto: “Por ello, Escipión, deseando inculcar la perfección en su sobrino [Tuberón], le aconseja que se dé por contento con el premio de la conciencia y no persiga la fama”.<sup>220</sup> Entre más avance el tiempo, y entre más lejanos en el espacio nos encontremos a cada diferente Estado en cuestión (por ejemplo, los Estados mayas en su esplendor nada supieron de los hechos virtuosos del contemporáneo Imperio Huno, y viceversa), menos fuerte es la fama, llegando a ser hasta nula. La distancia y el tiempo destruyen el recuerdo de los actos virtuosos y/o de los trans-hito-históricos, es decir, de los que más merecen, de acuerdo con su interpretación como “importantes”, ser recordados.

¿Acaso tu nombre o el de cualquiera de nosotros pudo, desde estas tierras mismas habitadas y conocidas, o atravesar este Cáucaso que miras, o pasar a nado el Ganges? ¿Quién, en las demás partes, las más alejadas, de donde sale el sol o donde se pone, o del aquilón o del austro, oír tu nombre? Separadas estas regiones, ves sin duda en qué grandes angosturas tu gloria quiere expandirse. Y aquellos mismos que hablan de nosotros, ¿durante cuánto tiempo hablarán? Más aún, aunque la prole de los hombres futuros deseara transmitir a sus descendientes las alabanzas de cada uno de nosotros, recibidas de sus padres, sin embargo, por las inundaciones y los incendios de las tierras que necesariamente acaecen en un tiempo determinado, no sólo no podemos adquirir una gloria eterna, sino ni siquiera una amplia. [*Rep.* 6, 22-23]

Ex his ipsis cultis notisque terris num aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen vel Caucasum hunc, quem cernis, transcendere potuit vel illum Gangem tranatare? Quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrive partibus tuum nomen audiet? Quibus amputatis cernis profecto quantis in angustiis vestra se gloria dilatari velit. Ipsi autem, qui de nobis loquuntur, quam loquentur diu?

Quin etiam si cupiat proles illa futurorum hominum deinceps laudes unius cuiusque nostrum a patribus acceptas posteris prodere, tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas

---

<sup>219</sup> Pina Polo, F., “I, Cicerón”, óp. cit., pp. 103-105, 112-113. Cf. por supuesto también toda la biografía de Cicerón escrita por Plutarco.

<sup>220</sup> *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* 2, 8, 10.

accidere tempore certo necesse est, non modom non aeternam quidem gloriam adsequi possumus.

El recuerdo de los hechos, virtuosos o no, importantes o no, es lentamente destruido cuando intenta traspasar amplias distancias de tierra o de tiempo. Los dignos hechos patrióticos son paulatinamente olvidados y este olvido (o esta imposibilidad de la fama de alcanzar lugares y tiempos muy lejanos) destruye la posibilidad de recordar por siempre a los acontecimientos de la Trans-Hito-Historia y a los individuos o cosas clío-simbólicas<sup>221</sup> virtuosos. Aunque, claro, para Cicerón, cualquier Estado desaparecerá (políticamente hablando) *antes* que el recuerdo de la gloria virtuosa de él mismo. El recuerdo es más duradero que el Estado en-sí. “En efecto, Neptuno sepultará a Salamina misma, antes que a la memoria del trofeo salaminio; y la beocia Leuctra será eliminada, antes que la gloria de la batalla de Leuctra” (*Tusc.* 1, 110),<sup>222</sup> se afirma con mucha sinceridad y resignación.

En las *Tusculanae disputationes* 3, 54, se puntualiza que al “avanzar el tiempo el dolor se extenúa insensible y lentamente”<sup>223</sup> y que la experiencia enseña “que son menores aquellas cosas que nos parecieron mayores”.<sup>224</sup> Así como el tiempo destruye el recuerdo de los hechos realizados por los integrantes de un Estado desaparecido, el tiempo, para alivio de muchos, también destruye, explícitamente, al dolor de aquellos supervivientes del Estado destruido. Sugiero, atrevidamente, que quizá el *Sueño de Escipión* fue la última estocada a los enemigos de Cicerón, y que fue un golpe contra personajes como aquel Julio César tan orgulloso de su *fama* (militar), porque se enfatiza que la fama de Julio César no durará para siempre en tanto que el tiempo lo devora todo, en especial a la memoria.

Asimismo, la lúgubre reflexión ciceroniana sobre la memoria también puede ser una crítica a la facción que tanto defendió a lo largo de su vida, esto es, una crítica contra los

<sup>221</sup> Las cuestiones clío-simbólicas son un tópico especialmente trascendente en una sociedad como lo fue la romana donde, como reflexiona con certeza Shane Butler; “The historical relationship of what we might call Roman semiotic culture to the rise of Roman written culture would be a fascinating object of study. One might begin by observing that Rome had been pervaded by signs from its supposed origin”: *The hand of Cicero*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 100. Las narración-historias del origen de Roma, como de otros aspectos y hechos de la Urbe, están efectivamente cargadas de signos así como hablan de individuos u objetos clío-simbólicos. Para mí, aclaro, “signo” y “clío-simbólico” no son, por supuesto, iguales; se puede decir que un signo en un objeto o en una persona del pasado, *puede* influir o “hacer” que ese objeto o persona sea interpretada como clío-simbólica, pero no es el único factor que influye para esto último.

<sup>222</sup> “*Ante enim Salamina ipsam Neptunus obruet quam Salaminii tropaei memoriam, priusque Boeotia Leuctra tollentur quam pugnae Leuctricae gloria.*”

<sup>223</sup> “*sensim enim et predetemptim progrediens extenuatur dolor.*”

<sup>224</sup> “*minora esse ea, quae sint visa maiora.*”

aristócratas *optimates*, en tanto que la aristocracia romana era un grupo de poder<sup>225</sup> que (como muchos otros a través de la historia) sustentaba a su propio poder a través de, entre otras formas, *la memoria de la gloria y la fama de los hechos de sus antepasados*. Para comprender tal crítica, hay que recordar que Cicerón fue un “hombre nuevo”, que no provenía de la aristocracia, pero que ascendió en la escala de poder. Pues, él no pertenecía a aquellos individuos que practicaban ritualmente un recuerdo de su propio pasado en tanto que ese recuerdo fortalecía su identidad y su *autoritas*. No obstante, muchos de sus hechos fueron virtuosos y verdaderamente gloriosos-afamados y él mismo lo sabía, e hizo todo lo posible por subrayar y exagerar esta situación, mas, en un arranque de pesadumbre o melancolía, supo y afirmó que ni sus hechos más famosos iban a recordarse por siempre. Empero el *Sueño de Escipión* otorga una esperanza: las personas virtuosas son recompensadas en/con el cielo tras su muerte, su recompensa no es la fama eterna. En efecto, el *Sueño de Escipión*, como refiere Macrobio, “consiste en enseñarnos que las almas de los hombres que sirvieron bien al estado, tras abandonar los cuerpos, retornan al cielo y allí disfrutan de una dicha eterna” (*Comentario al «Sueño de Escipión»*, 1, 4, 1).

Ahora paso al tema de 2ω) la *ekpýrosis* o destrucción absoluta del universo o cosmos u Orden. Pues bien, Cicerón reflexionó y aseveró que existirá una destrucción total de todo lo físico, incluyendo, claro, a todos los Estados. Tal destrucción significa también el final, *finis*, de la Trans-Hito-Historia o al menos la del presente universo. Es decir, Cicerón en sus deliberaciones acepta que hasta la Trans-Hito-Historia en-sí, lo real, algún día fenecerá (aunque sea sólo para resurgir, en “otro universo”, después).

En el sueño de Escipión/Cicerón se acepta que el final de la humanidad completa y de todo lo físico se da en el *vertens annus* (*Rep.* 6, 24), o “año revertido” o “año mudado”. En otros términos, la destrucción del cosmos por el fuego se da al finalizar un “Gran Año Cósmico”, el cual dura 12,954 años solares, según los cálculos ciceronianos en el *Hortensio*,<sup>226</sup> o que dura,

---

<sup>225</sup> Este poder, dicho sea de paso, siempre lo ejercían los aristócratas en nombre de Roma, sin embargo, hasta la caída de la República (en 29 a.e.c.), consentían u otorgaban cierto poder, sobre ellos mismos y sus derechos, al pueblo; “L’aristocratie s’accordait sur sa vocation à gouverner et à prendre au nom de Rome les principales décisions, tandis qu’elle confiait au peuple le soin d’arbitrer les rivalités qui ne manqueraient pas d’éclater en son sein.”: Hurllet, F., “L’aristocratie romaine...”, en *Lo spazio del non-allineamento...*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 2014, p. 120.

<sup>226</sup> Obra perdida, pero cuyo contenido, al respecto del Gran Año Cósmico, nos lo transmite Cornelio Tácito: “como Cicerón escribe en su *Hortensio*, un año grande, auténtico, es aquel en que la posición del cielo y de los astros volverá a ser exactamente la misma que la de ahora, y tal año abarca doce mil novecientos cincuenta y cuatro de los que nosotros llamamos años”, “*ut Cicero in Hortensio scribit, is est magnus et verus annus, quo eadem positio*

en general, un indeterminado y amplísimo tiempo (variando su duración según los distintos cálculos de los eruditos de la Antigüedad).<sup>227</sup> Después de la destrucción del cosmos comenzará un nuevo “Gran Año Cósmico”, iniciando así un nuevo ciclo; tal *vertens annus* no es sino un Gran Ciclo.<sup>228</sup>

Pues, el arpinate sigue la “doctrina” del “Gran Año Cósmico” o “Año Magno” (noción cuyo primer origen fue caldeo), doctrina la cual, según Mircea Eliade:

[...] considera el universo como eterno, pero aniquilado y reconstruido periódicamente cada “Año Magno” (el correspondiente número de milenios varía de una a otra escuela); cuando los siete planetas [...] se encuentren en el signo de Capricornio (es decir, en el solsticio de verano del “Año Magno”) el universo entero será consumido por el fuego. Es probable que esta doctrina de conflagraciones universales periódicas fuese igualmente compartida por Heráclito (por ejemplo, fragmento 26 B = 66 D). [...] El mito de la combustión universal (*ekpyrosis*) gozó de verdadero crédito entre el siglo I a. de C. y el III d. de C. en todo el mundo romano-oriental. [...] Ideas similares se encuentran en la India y en Irán (influidas sin duda –al menos en sus fórmulas astronómicas– por Babilonia) y también entre los mayas del Yucatán y los aztecas de México.<sup>229</sup>

---

*caeli siderumque, quae cum maxime est, rursum existet, isque annus horum quos nos vocamus annorum duodecim milia nongentos quinquaginta quattuor complectitur*: *Dial.* 16, 7.

<sup>227</sup> Macrobio otorga una descripción detallada al respecto: “el llamado «año cósmico», que es el verdadero «gran año», puesto que se completa con la revolución del universo entero, se desarrolla durante largos siglos; su explicación es como sigue. Todas las estrellas y constelaciones que parecen fijas en el cielo, y cuyos peculiares movimientos son imperceptibles para el ojo humano, sin embargo, se mueven, y además de la rotación de la esfera celeste, rotación que no cesa de arrastrarlas, progresan también ellas mismas con un avance tan lento, que la vida de ningún mortal es tan longeva que pueda llegar a detectar, mediante una observación continua, que se ha producido un cambio con respecto a la posición en que vio dichas estrellas por primera vez. Un año cósmico, por tanto, se habrá completado, cuando todas las estrellas y todas las constelaciones que contiene la aplanés, partiendo desde una posición determinada, hayan retornado a la misma posición, de suerte que ni siquiera una sola estrella del cielo esté en una posición distinta a aquella en la que estaba cuando todas las restantes estrellas partieron de la posición a la cual retornaron para completar su año, y asimismo las luminarias y los otros cinco planetas estén en las mismas posiciones y regiones en las que estaban al comienzo del año cósmico. Esto, según pretenden los físicos, ocurre cada 15.000 años.”: *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón 2*, 11, 8-11.

<sup>228</sup> El cual seguramente tiene por idea origen el día (solar) común que, desde tiempos remotos, había sido considerado como un ciclo cosmológico-teológico: “La «solarización» general de las teologías, que se inicia alrededor del año 2700 y concluye hacia el 1800, consagró en el pensamiento nacional [egipcio] una doctrina del eterno retorno. [...] cada día constituye una nueva vez. La noche es la inmersión del sol envejecido en el oscuro océano primordial. Cada mañana le ve volver rejuvenecido, no sin que el astro haya combatido contra las fuerzas rebeldes que se habían levantado desde los primeros tiempos del mundo.”: Yoyotte, J., “El pensamiento prefilosófico...”, en *Historia de la filosofía I*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 16-17.

<sup>229</sup> *El mito del eterno...*, México, Origen/ Planeta, 1985, pp. 82-83. Los aztecas y otros pueblos mesoamericanos, como los toltecas y los teotihuacanos, consideraban que había habido cuatro épocas humanas previas a la presente, todas las cuales habían sido destruidas por un (nuevo) Sol, esto es, *por el fuego*. Este Sol a su vez creaba y ordenaba el nuevo cosmos; “En la cosmogonía teotihuacana el Sol es la potencia que alumbra y pone en movimiento el mundo. [...] En este mito [del Quinto Sol] la creación es una alborada y el tiempo, el espacio y la vida humana, emanaciones de la fuerza vital que va desplegando el sol”: Florescano, E., *Quetzalcóatl y los mitos...*, México, Debolsillo, 2017, p. 34. Los aztecas dividían “the sequence of time in accordance with their cosmovision of four world-directions and the center, they formulated the idea of a sequence of five successive creations or Suns, each with its own first sunrise. *Codex Vaticanus 3738* (“A”), a colonial document, registers in images and texts the four

Al concluir un *vertens annus* sucede “la consunción del cielo y la tierra” (*Div.* 1, 111),<sup>230</sup> pero vuelven luego a comenzar las edades<sup>231</sup> y todos los astros, las “constelaciones y [las] estrellas”, vuelven a su lugar de origen. El mundo y el cosmos terminan y el tiempo reinicia (*Rep.* 6, 24): “nosotros mismos, habiendo vuelto a existir, haremos las mismas cosas y de igual manera, y así también todos los hombres; y lo que se da sucesivamente llegará a ser y será hecho según la causa que se da sucesivamente, y todo cuanto se encuentra en una revolución completa también se repetirá de igual manera en cada una de las revoluciones completas”,<sup>232</sup> describe Plutarco (*Acerca del Destino*, 569C). Para Eliade, además, la doctrina del “Gran Año” posee un optimismo que proviene de la certeza de que aquel “Gran Año” tiene un sentido y de que la destrucción, al final de este, *nunca es definitiva*,<sup>233</sup> sin embargo, considero, ese optimismo no lo comparte completamente Cicerón. Éste se lamenta de la destrucción en-sí del mundo, así como de las destrucciones específicas de cada Estado, *pero en especial lo entristece el olvido en que caen hasta los individuos y las civilizaciones más sobresalientes y virtuosas*.

En palabras de Cicerón, el cosmos termina, al final del “Gran Año”, de la siguiente forma:

[...] finalmente se producirá una conflagración de todo el mundo, porque cuando toda la humedad se haya agotado, ni la tierra podrá alimentarse, ni el aire continuará fluyendo, por ser incapaz de subir hacia lo alto, luego de haberse bebido toda el agua; así que no quedará más

---

earlier ages, which were all destroyed when the sun of the new era rose”, lo cual se aprecia en el Calendario Azteca donde “Looking into the center of the piece, the spectator is confronted by the face of the Aztec Sun God (Tonatiuh) [...]. The Sun’s face is situated within the calendrical sign 4 Movement [...]. The sign ‘4 Movement’ – the name and emblem of the fifth Sun and era – contains four quadrants, which, in turn, contain the calendar names of the earlier Suns”: Jansen, M. E. R. G. N., “Primordial Times...”, en *Globalized Antiquity*, Berlín, Reimer/ Verlag, 2015, pp. 162-163. Para otra versión y análisis de la *Leyenda de los Soles* mesoamericana véase León-Portilla, M., *Literaturas indígenas de México*, México, Mapfre/ FCE, 1996, pp. 175-177.

<sup>230</sup> “*deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum*”. La anterior es una afirmación que estimo probablemente se opone a la concepción de Platón del Gran Año (pese a que Cicerón siga en muchos otros puntos a Platón): “At *Timaeus* 38b Plato limits himself to saying that the universe will exist for all time, and leaves open the possibility that both the universe and time will be dissolved after the Great Year, but in 41a-b the latter possibility is ruled out, since the celestial bodies are said never to suffer destruction”: Wilberding, J. G., “Eternity in Ancient...”, en *Eternity*, Nueva York, OUP, 2016, p. 28.

<sup>231</sup> Mangas, J., “La Diosa Roma...”, en *El milenarismo*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 196.

<sup>232</sup> “ταῦτά καὶ ὡσαύτως οἱ αὐτοὶ γενόμενοι πράξομεν. οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι καὶ τὰ γ’ ἐξῆς κατὰ τὴν ἐξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶπραχθήσεται, καὶ πάνθ’ ὅλα καὶ κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον καὶ καθ’ ἐκάστην τῶν ὅλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται.”

<sup>233</sup> *El mito del eterno...*, óp. cit., p. 83. Pues esa idea de destrucción también implica creación según la tradición del eterno retorno, idea la cual sustentaban principalmente los estoicos pero que ya había sido desarrollada por los babilonios y que continuó por toda la Antigüedad europea, norafricana y mesooriental. Para lo anterior es pertinente citar una reflexión de Walter Burkert; “En el *Enūma elish*, [...] los dioses dicen a Marduk: «destruir o construir ordena: sean cumplidos». Hallamos pues ya en acadio «destruir» (*hulluqu*), y «estar» (*bashū*), se combinan en un sistema; «todo» se conectó con aquel modelo [...]”: *De Homero a los magos*, Barcelona, El Acantilado, 2002, pp. 82-83.

que el fuego, por obra del cual, en cuanto ser vivo y divino, puede una vez más ser creado un nuevo mundo [*renovatio mundi*] y el universo ordenado puede ser restaurado [*oreretur*] en su primer estado. [*Div. 2, 118*]

[...] ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum umore consumpto neque terra ali posset nec remearet era, cuius ortus aqua omni exausta esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursus animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur.

Ergo, las diversas series de hechos trans-hito-históricos *también* terminan; ellas van a ser destruidas para dar comienzo a otras. Las reflexiones al final de *De re publica* muestran la verdad de la siguiente afirmación de Eliade: “el pueblo romano, vivió sin cesar con la obsesión del «fin de Roma» y buscó innumerables sistemas de *renovatio*”.<sup>234</sup> El devenir ciceroniano consiste en un gran ciclo cósmico al término del cual comienza otro gran ciclo. Donde los grandes ciclos, “Grandes Años”, están a su vez compuestos de múltiples y muy diversos pequeños ciclos, *orbes*, constitucionales que suceden en muchos (pero no todos) los Estados que han existido en el mundo.

En última instancia, la reflexión a la que parece guiarnos el sueño de Escipión/Cicerón es el planteamiento del “¿para qué?” final y existencial de todo cuanto realiza el ser humano. ¿Para qué los romanos habrían de practicar un imperialismo virtuoso si, al final de los tiempos (en el *vertens annus*), todo cuanto existe acabará?<sup>235</sup> Pues aún cuando vuelva a surgir un nuevo cosmos tras la *ekpýrosis* tal nuevo cosmos no sería el mismo al desaparecido; pero, además, aún en un mismo cosmos el tiempo destruye el recuerdo de los hechos que consistieron en el bien supremo, la virtud, y ese recuerdo mucho menos sobreviviría a la destrucción del presente cosmos. ¿Para qué tanto esfuerzo de parte de Roma para dominar, cuando existe la ineludible posibilidad de que el poderío de los romanos tal y como lo conocía Escipión (el real) (o Cicerón), acabara *incluso mucho antes de que acabase el “Gran Año Cósmico”*?

La respuesta ciceroniana a estos planteamientos anteriores está también, propongo, en la virtud, pues ésta se debe de perseguir no para lograr un fin tangible utilitario (aunque también lo tenga) y duradero, sino por ella misma; porque ella sola otorgará la felicidad, aún cuando el virtuoso esté consciente de que todo lo que hace será olvidado y/o destruido. La virtud no debe

---

<sup>234</sup> *El mito del eterno...*, óp. cit., p. 72.

<sup>235</sup> Pregunta que, como cualquier otra que implique la certeza de un “fin del mundo”, tal vez pueda explicarse con la siguiente reflexión de Immanuel Kant: “la razón les dice [a los seres humanos] que la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero que si éste no se habría de alcanzar la creación les aparece como sin finalidad –como una farsa sin desenlace y sin intención alguna–.”: “El fin de todas...”, en *La filosofía de la historia*, México, El Colegio de México/ FCE, p. 129.

de buscarse y practicarse con el fin de conseguir o que la patria, o que los padres y ancestros de uno, o que la humanidad toda, sean beneficiadas y perpetuadas eternamente. Tal beneficio o perpetuación completa y plenamente eterna no es posible ni física ni cosmológicamente. Y esto último se traduce en una gran diferencia entre la filosofía de la Trans-Hito-Historia de Cicerón y muchas de las filosofías de la Trans-Historia realizadas en la Modernidad las cuales tienen la certeza de que los *telos* que estiman poseen sus respectivas Trans-Historias (*telos* como el Progreso o la Razón) pueden ser en verdad perpetuados por la eternidad. “[...] no te abandones a las conversaciones del vulgo ni pongas la esperanza en los premios humanos de tus hechos. Es necesario que la virtud misma te atraiga con sus encantos al verdadero honor” (*Rep.* 6, 25).<sup>236</sup> Así, Cicerón seguramente criticaría a (los filósofos de la Trans-Historia) quienes ponen su esperanza en los premios y beneficios tangibles que recibirían por realizar hechos a favor del Progreso o la Razón.

El pesimismo de Cicerón terminó siendo acertado en tanto que todo el *modus vivendi* romano (cultura, religión, gobierno, idioma, ideología, poder, arte), como él lo conocía, desapareció. Sugiero que él, al igual que Friedrich Nietzsche, intuía que “Toda obra del mundo antiguo había resultado *inútil*. No tengo palabras para expresar lo que siento ante un hecho tan monstruoso. [...] todo el *sentido* del mundo antiguo había resultado inútil [para un futuro]”.<sup>237</sup> Y las invasiones de pueblos septentrionales, y los trastornos económicos, y la demografía, y los vicios, y el cristianismo, participaron para destruir *lo antiguamente romano y griego*, de acuerdo con el pensamiento nietzscheano.<sup>238</sup> En la actualidad es el presentismo, el desinterés, el pragmatismo extremo, el neoliberalismo, el cristianismo radical (de nuevo, aunque quizá en mucha menor medida que el de los tiempos antiguos),<sup>239</sup> el islam radical, etc., los que han

<sup>236</sup> “[...] *neque te sermonibus vulgo dedideris nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahas ad verus decus*”.

<sup>237</sup> *El Anticristo*, México, Tomo, 2003, p. 87. La afirmación nietzscheana citada se torna más dramática si entendemos que “Nietzsche entra quindi nel vivo della società antica [...], dimostrando uno sguardo abbastanza completo e complessivo.”: Solaro, G., “I Greci e la competitività”, *PA*, v. 3, 2013, p. 113.

<sup>238</sup> Mark Boulby argumenta que fue su clasicismo y su dionisiaco decadentismo las cualidades que llevaron a Nietzsche a construir sus diatribas contra todo aquello que destruyó al mundo antiguo, en especial contra lo que derrumbó al Imperio Romano, y nos recuerda la insistencia de Nietzsche en que “it was Christianity that insidiously undermined and sapped the vitality of the Roman Empire”: “Nietzsche and the *Finis*...”, en *Studies in Nietzsche...*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1976, p. 224.

<sup>239</sup> El cristianismo de los siglos IV y V e.c. fue particularmente hostil y destructor de las manifestaciones culturales del politeísmo romano o griego; para un extraordinario análisis del discurso cristiano justificatorio de la violencia y de la *abolitio memoriae* contra (las estatuas de) los dioses clásicos en los siglos mencionados véase Bruyn, G. de, “Briser les idoles...”, *RH*, fascículo 677, 2016, pp. 11-23.

contribuido para seguir olvidando lo antiguo (romano) y lo politeísta o pagano, y para no tomarlos en su debida consideración.

### Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 3.

Una de las específicas aportaciones en este capítulo 3 fue establecer que la historia, la disciplina-jistoría, la jistoría, la logo-jistoría, la grafo-jistoría, la narración-jistoría y/o la jistoriografía, son para Cicerón *magistrae vitae* porque enseñan las estructuras intrínsecamente morales del humano, de la política y del mundo en general. Y porque enseñan la verdad político-ontológica de que ningún Estado es eterno.

Y tal verdad, que puede servir de gran guía (profundamente filosófica y existencial) para nuestra vida personal y política, permite aprender, a su vez, lo siguiente: que la virtud se debe de cultivar por sí misma (pues ésta se “satisface” a sí misma) y no sólo en aras de la utilidad del Estado (ni mucho menos por el beneficio propio pues dejaría de ser virtud) ya que nada ni nadie nos garantiza la eternidad de éste (al contrario, las especulaciones cosmológicas concluyen que el universo es muy efímero); nos enseña que nosotros mismos, como los Estados, somos mortales y efímeros y que nada podemos hacer al respecto y que, sin embargo, esta situación intrínseca a la vida nunca nos impedirá ser felices; nos enseña que la vanidad y la soberbia, sobre todo las debidas a la fama, son unos de los vicios más absurdos en tanto que nada sobrevive (y por eso son más elogiables las personas que realizan sobresalientes actos virtuosos sin buscar compensación o *fama* alguna; *De or.* 2, 345-346); nos enseña que todo muere, hasta el recuerdo de hechos gloriosos y de grandes imperios (el recuerdo no sobrevivirá en lo absoluto a los grandes lapsos de tiempo ni de espacio –en *cien mil años* quizá nadie recordará ni a Paulo Emilio ni a sus hechos, por ejemplo).

Establecí que para Cicerón la virtud que se materializa en beneficio, *beneficium*, y utilidad, *utilitas*, para el Estado (la antonomásica “sociedad de derecho”, “*iuris societas*”),<sup>240</sup> es la más elevada, amplia, sobresaliente y divina, de las virtudes, porque el Estado es la agrupación más natural y la más eficiente para la realización de las naturales congregación, protección y

---

<sup>240</sup> De acuerdo con Radbruch, el Derecho, por su cualidad estática, hace sobresalir el carácter siempre cambiante de la historia, según la filosofía de la Trans-Historia en general, incluyendo la ciceroniana; véase Radbruch, G., *Introducción a la filosofía...*, México, FCE, 1965, p. 128.

propagación humanas. Argumenté que tanto proteger al Estado como fomentar un imperialismo virtuoso requieren para Cicerón, en muchas ocasiones, dar la vida, y, que para él la historia/Trans-Hito-Historia demuestra reiteradamente que las personas sacrifican su vida por proteger y beneficiar a sus Estados, es decir, demuestra que las personas están inclinadas naturalmente a ser virtuosas. La lucha en defensa de la patria propia contra pueblos hostiles, y el consecuente sojuzgamiento de éstos, son constantes de la Trans-Hito-Historia.

Concluyo que la naturaleza/dios, para Cicerón, justifica con claridad al imperialismo, porque el imperialismo significa el éxito en gobernar, tanto al interior como al exterior, y tal éxito no es sino una clara muestra de posesión de virtud por parte de un Estado o una clara muestra de que ese Estado se inclina con más fuerza a la naturaleza humana que los demás (es más claro en tal Estado el *tantam esse necessitatem virtutis*).

Establezco que Cicerón tenía el objetivo, al desarrollar sus diversas posturas sobre la historia y la política, de preservar la seguridad del Estado, de evitar las *commutationes* constitucionales de la Trans-Hito-Historia de cada Estado, en fin, de evitar las muy reales *commutationes* de régimen de Roma. Y establezco que su filosofía de la Trans-Hito-Historia estaba construida para ayudar a perpetuar, pese a la conciencia de una imposibilidad de la tarea, al gran imperio de los romanos, aquel imperio el cual según Friedrich Nietzsche estaba deliberadamente construido para perdurar, para siempre perpetuarse:

El *imperium romanum* que nosotros conocemos, que la historia de la provincia romana nos enseña a conocer cada vez mejor, esa obra de arte de gran estilo, la más admirable de todas, era una comienzo, su construcción estaba hecha para probarse a lo largo de milenios, —¡hasta hoy no se ha construido jamás algo así, tampoco se ha soñado siquiera en construir en igual medida *sub specie aeterni*!— Esa organización era lo bastante firme como para soportar malos emperadores: en tales cosas el azar de las personas no tiene nada que hacer [...] <sup>241</sup>

Comprobé que para el arpinate el evitar o retrasar dos formas particulares de hechos trans-hito-históricos: A) los hechos de los cambios de tipo de gobierno y B) el hecho de la caída del Estado, son dos formas de actuar con virtud. Todos los Estados pueden ser víctimas de los cambios de tipo de gobierno por obra de sus propios ciudadanos que han caído esclavizados en el vicio y por obra de otros Estados, ya que los seres humanos tienen en los propios seres humanos tanto a lo más provechoso como a lo más dañino y obstaculizador. En Cicerón, el factor que más destruye a los Estados, más que la conjunción de inundaciones, pestilencias,

---

<sup>241</sup> *El anticristo*, óp. cit., p. 114.

hambrunas por escasez y bestias, *es el propio ser humano*; en concreto, los seres humanos pertenecientes a otros Estados que son enemigos del nuestro y/o los seres humanos del Estado nuestro que son viciosos y traicioneros<sup>242</sup> (los enemigos internos). Aquél recriminó los hechos hito-históricos viciosos y traicioneros de los propios romanos, aún cuando tales hechos hayan resultado en un beneficio para su patria —el fin no justifica los medios.

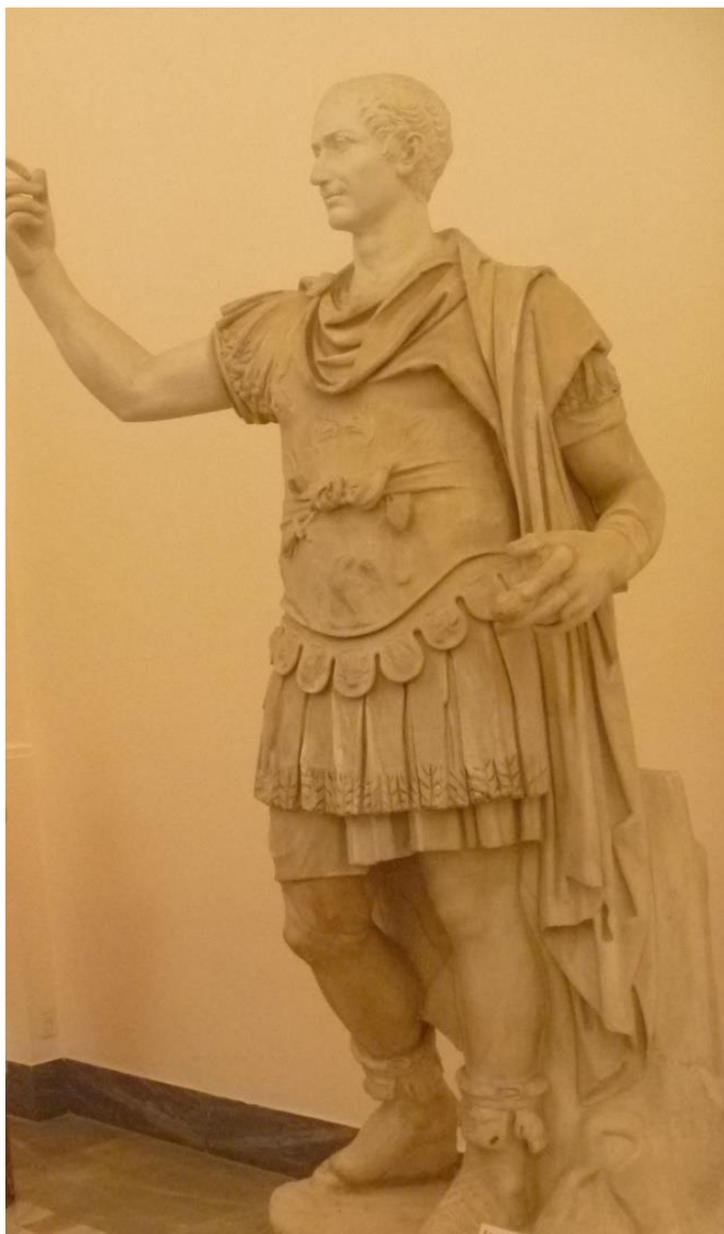
Establecí que la virtud ciceroniana le da sentido a la existencia del ser humano, a sus hechos-actos, a su Trans-Hito-Historia, porque, aunque la vida humana, los hechos humanos, y las consecuencias y construcciones de éstos, sean perecederos (así como la fama y el recuerdo de los hechos), la virtud, buscada y practicada por sí misma (es decir, sin desear el fomento de la vanidad o el aplauso del pueblo; *Tusc.* 2, 64), hace que el ser humano florezca, es decir, que llegue a la *felicitas* o *eudaimonía* en la tierra y consiga, tal vez, la eternidad en el cielo (*caelus*). En fin, pese a su profundamente filosófico arranque de dudas y pese a su preclaro y profundo escepticismo con respecto a la memoria de los hechos virtuosos en-sí, y con respecto a la durabilidad de sus resultados, Cicerón no se libró nunca de lo que Emil Cioran llamó la (esclavizadora) “vocación municipal” y la “obsesión de ser útil”.<sup>243</sup>

En definitiva, en este Capítulo 3 pude argumentar la veracidad de (parte de) mi Proposición D (expuesta en la Introducción), a saber, pude argumentar que Cicerón establece “*la existencia en la historia de un ‘imperialismo virtuoso’ y/o práctica virtuosa de la guerra, esto es, un imperialismo que ha seguido y que sigue a una moral particular*”.

---

<sup>242</sup> Esto lo refiere Cicerón parafraseando una obra (perdida) del peripatético Dicearco (*Off.* 2, 16-17).

<sup>243</sup> *A Short History...*, Nueva York, Arcade Publishing, 2012, p. 15.



Estatua antigua (siglos II-III e.c.) de Julio César, con cabeza moderna reconstruida.

El gran rival clí-  
simbólico de  
Cicerón. Éste  
realizó múltiples  
comentarios contra  
él, de entre los que  
sobresale el  
concebirlo como el  
principal instigador  
de una dañina  
*commutatio* hacia la  
democracia en  
Roma (a mediados  
del siglo I a.e.c.).

Foto: N. Pérez  
Cabrera, 2017, en  
*Museo  
Archeologico  
Nazionale di  
Napoli*. (Anexo 3).



## Capítulo 4. Séneca parte I: sabios-virtuosos y omni-historia.

Desde tiempos remotos los pueblos acudieron al recuerdo del pasado para combatir el paso destructivo del tiempo sobre las fundaciones humanas; para afirmar solidaridades asentadas en orígenes comunes; para legitimar la posesión de un territorio; para sancionar el poder establecido; [...] o para darle sustento a proyectos disparados hacia la incertidumbre del futuro.

Enrique Florescano, *La función social de la historia*.

Frente al empeño histórico, el hombre tiene todavía otro camino posible: considerar que la decadencia puede superarse a través de un retorno al orden antiguo.

Santos Mazzarino, *El fin del Mundo Antiguo*.

Haz perdurar también la memoria de tu hermano con algún recuerdo en tus escritos: pues esta obra es la única entre las humanas a la que ningún contratiempo puede perjudicar, que no puede consumir ninguna vejez.

Lucio Anneo Séneca, *Ad Polybium* 18, 2.

### 4.0 Introducción capitular.

El capítulo 4 tiene dos objetivos primordiales: el primero es demostrar que el pensador de Córdoba (antigua Corduba), Lucio Anneo Séneca “el Joven” (4 a.e.c.-65 e.c.), empleó masivamente a los hechos del pasado humano, en específico a los hechos hito-históricos, como la *primordial* herramienta para enseñar la moral y moralizar; el segundo es demostrar que su (cosmo-)visión de la historia consiste en una omni-historia.

Para lograr el primer objetivo expondré brevemente los presupuestos de la filosofía moral estoica, de la que es seguidor Séneca. Explicaré (en 4.1) que la virtud es el único bien verdadero y la única felicidad para los estoicos (esto es, expondré ciertos pormenores sobre la moral aretaica estoica), así como analizaré las descripciones y definiciones de los estoicos sobre el individuo “sabio”, *sapiens*. Esto último será de gran importancia porque me permitirá establecer que el cordobés identifica a dos tipos diferentes de “sabio”, a los cuales llamaré

“sabio absoluto” y “sabio pro-absoluto”. Donde el sabio pro-absoluto será aquel que, a diferencia del absoluto, Séneca encontrará con frecuencia a través de la historia; la idea de un sabio real pro-absoluto (no ideal) le permitirá exponer ejemplos, *exempla*, para enseñar los verdaderos hechos virtuosos-sabios. Tales *exempla* me permitirán demostrar el uso masivo de la hito-historia, por parte del cordobés, para moralizar. Se verá entonces que él califica a Homero, a Solón, a Sócrates, a Platón, a Diógenes el Perro, a Arcesilao, a Escipión el Africano Mayor, *inter alia*, como sabios pro-absolutos (muy reales), que realizaron muchos hechos que hay que imitar en tanto que muestran, *en la realidad*, lo que es la virtud.

Luego, (en 4.2) reafirmaré que la hito-historia, para Séneca, contiene a la mejor fuente de narraciones y de ejemplos para moralizar. Y se verá que, igualmente, él siempre supeditará la jistoría, la grafo-historia, la grafo-jistoría y la historiografía/jistoriografía, a la moralización de los humanos. El pasado humano le importará sólo por lo que hacemos con él: debemos de emplearlo como materia para enseñar lo que es la virtud y dar lección de cómo llegar a la felicidad, no para indagar en él datos superfluos ni para relatar hechos viciosos que pueden perjudicar a los lectores. Después (en 4.3), expondré que él estima a la figura clío-simbólica de Catón de Útica (95-46 a.e.c.) como el más sobresaliente sabio pro-absoluto y, por ende, como uno de los mejores ejemplos para moralizar y para exponer la ética. La selección de Catón de Útica, un romano, como el mejor de los sabios pro-absolutos pondrá a la luz también el “patriotismo” senecano.

En el subcapítulo 4.4, me enfocaré en ciertas narración-historias insertas en diferentes partes de la obra de Séneca (en especial en *De ira*), para observar con mayor detenimiento cómo utiliza a varios personajes considerados clío-simbólicos, de distintas culturas y temporalidades (en específico de los griegos, los persas, los macedonios y los romanos), en su propósito de explicar lo que es la virtud y lo que es el vicio. Tal enfoque también me permitirá argumentar (en 4.4.1) la distinción de nueve tipos de hechos humanos en base a sus respectivas cualidades morales, su fama y sus cualidades hito-históricas. De cada uno de estos nueve tipos, otorgaré al menos un ejemplo extraído de las narración-historias de la política senecanas. Posteriormente argumentaré (en 4.5) que, pese a que la *virtus* es un concepto atribuido originalmente al varón (dentro del pensamiento romano), para el cordobés, las mujeres también han realizado hechos que son virtuosos, famosos e hito-históricos a la vez. Y, por obra de este tipo de hechos realizados por féminas como Lucrecia, Clelia, Cornelia Escipión Africana o Rutilia, se considerará posible moralizar a través de las narración-historias/narración-jistorías (y a través de la historiografía/jistoriografía) de las mujeres (en otras palabras, mediante la utilización de la historia de las mujeres).

El segundo objetivo del capítulo, el argumentar que en Séneca la historia es omni-historia, será desarrollado a través del análisis de las ideas de a) tiempo o *tempus*, de b) Cosmos o *kósmos* o *universus* y de c) conflagración final del Cosmos o *ekpýrosis*. Entonces, (en 4.6) primeramente estableceré que en el cordobés existen tres tipos de tiempos, un tiempo de la naturaleza y que llamaré tiempo para-histórico (1T), un tiempo humano y que llamaré tiempo histórico (2T), y un tiempo general o *infinitus tempus* y que llamaré tiempo omni-histórico (3T)<sup>1</sup> (el cual abarca a los dos primeros). Asimismo, expondré que en la cosmología –entendiendo este concepto como nos lo designa Rémi Brague: la búsqueda “à rendre compte (*logos*) du monde”<sup>2</sup> senecana existe una conflagración final del Cosmos o *ekpýrosis*, que consiste en la destrucción final de Todo cuanto existe, incluyendo a Dios o los Dioses. Después de esta *ekpýrosis* surge un nuevo Cosmos, idéntico física y factualmente al anterior, pero cuyo tiempo general (3T) es diferente al anterior.

Lo expuesto y argumentado me permitirá establecer, a su vez, que la visión de Séneca de la historia consiste en realidad en una macro-cosmovisión<sup>3</sup> de la historia, es decir, que consiste en una omni-historia. Los siguientes tres factores de su filosofía (en específico de su física) son los que estimaré permiten considerar a su visión de la historia como omni-historia:

I) La historia es omni-historia porque el tiempo histórico (2T) es *infinitus tempus* o tiempo omni-histórico (3T) en tanto que éste engloba al tiempo histórico. 1.2) La historia consiste en

<sup>1</sup> Y que, salvando las diferencias, en la terminología de algunos expertos, entre ellos muchos fenomenólogos, se ha denominado tiempo “del mundo”, “tiempo objetivo” o “tiempo vulgar”: Ricœur, P., *Temps et récit. Tome 3*, París, ÉS, 1985, p. 153.

<sup>2</sup> “Dans quelle mesure peut-on...”, *EAC*, n. 61, 2015, p. 292. Esta definición de cosmología de Brague permite reconocer a ésta como a un área de estudio de la física estoica, pero, a la vez, como un área de estudio de la metafísica porque con “monde”, en el estoicismo, se entiende el Todo tanto material, como el Todo ontológico (recuérdese que los estoicos consideraban que todo cuanto existe –todo el Universo–, incluyendo Dios, es corpóreo y material, excepto por el vacío, el lugar, el tiempo y los *lektá* o “decibles”, que son incorpóreos, aunque también *es posible* que hubiese otra excepción: aquellas cuestiones que, a decir de Crisipo, no son ni corpóreos ni incorpóreos –para un análisis de estos últimos véase Nolan, D., “Stoic Trichotomies”, *OSAP*, v. 51, 2016, pp. 207-230).

<sup>3</sup> Entiendo por “cosmovisión” a “la visión integral sobre el Cosmos de un individuo o grupo de individuos”. Donde “Cosmos” no significa “orden”, como originalmente significaba *kósmos* (punto en el que abundaremos más adelante), sino que significa “Universo” o “Todo”. Por ende, “cosmovisión” no significa para mí, en principio, “un orden asignado al Cosmos”. Aunque en muchas ocasiones una particular cosmovisión sí implicará la asignación de un orden para el Universo (como la de Séneca, según veremos). Pueden así existir cosmovisiones que asignen una ausencia de Orden (que asignen un Des-Orden) al Cosmos y, no por ello, dejan de ser cosmovisiones. Además, la filosofía de la Trans-Historia o la de la anti-Trans-Historia no son equivalentes al concepto de cosmovisión porque éste va más allá de los asuntos humanos. Empero una cosmovisión *puede*, por lo regular, implicar o la aceptación de una o varias filosofías de la Trans-Historia, o la aceptación de una o varias filosofías de la anti-Trans-Historia.

cambio infinito y, como el *infinitus tempus* no es sino cambio infinito, luego, la historia consiste en tiempo omni-histórico.

II) La historia es omni-historia porque sólo existe un solo Cosmos (que es el Todo), en el que se encuentran inherente y físicamente unidos los hechos no-humanos (incluyendo los divinos o supraterráneos) y los hechos humanos, por ende, sólo existe una omni-historia para el Todo, la cual abarca tanto a la historia como a la para-historia.

III) La historia y la para-historia son omni-historia porque cualquier hecho que acontece (sea histórico o para-histórico) en el Cosmos afecta por igual tanto al ámbito humano como al no-humano.

Sobre este último punto (III) detallaré que, en Séneca, los hechos para-históricos, como lo son los de los animales, también sirven efectivamente para moralizar a los humanos (se tratan de hechos para-históricos que pueden repercutir en la historia, en los hechos históricos); el autor usa la para-historia/omni-historia de los animales para moralizar. Otro hecho que catalogaré en su pensamiento como omni-histórico por excelencia es la *ekpýrosis* porque ella implica la destrucción simultánea del ámbito no-humano y del humano, la desaparición del Todo *omnis*. En otro caso de dialéctica omni-histórica que expondré al final del capítulo, tenemos que la muerte de un humano, un hecho histórico (o hito-histórico), puede afectar en verdad al ámbito para-histórico de los Dioses. Tal es el caso de un humano que asciende al *caelus*, o que es divinizado al morir.

#### 4.1 Los sabios-virtuosos.

Séneca utiliza a la historia para sustentar su filosofía, en específico para sustentar su filosofía moral.<sup>4</sup> Incluso afirma que la utilización-narración del pasado humano es *más eficaz* que la especulación (lógica y/o argumentativa) filosófica cuando se tiene como propósito la enseñanza de la moral o del correcto comportamiento humano.

La utilización de ejemplos o *exempla* de la historia con propósitos filosóficos, éticos y educativos, es una tradición que, por supuesto, ya practicaban los griegos (con su τὰ

---

<sup>4</sup> La filosofía moral senecana, en palabras acertadas y sucintas de Christelle Veillard, es una fusión entre la ética estoica y los conceptos de Roma (“est la fusion de l’ethique stoïcienne, à la fois chrysippéenne et posidonienne, dans les concepts de Rome”: *Les stoïciens II*, París, Les Belles Lettres, 2015, p. 217).

παράδειγμα),<sup>5</sup> y que Séneca practicó reiteradamente.<sup>6</sup> Pero, agrego, el empleo que éste hace de la historia muchas veces adolece de la metodología de la historia (lo que impedirá muchas veces, *pero no todas, según considero*, llamarlo propiamente historiador: su conocimiento de la historia parece ser frecuentemente producto de su formación retórica(-cultural)<sup>7</sup> aunque, probablemente, más de una vez, fue producto de una incipiente indagación propiamente histórica). En cuanto a la filosofía, es conocido que él es seguidor del estoicismo<sup>8</sup> y, por ende, su filosofía moral fue eudaimonista. Para él el objetivo moral y ontológico del ser humano es adquirir la *eudaimonía*. Pues, se está ante un seguidor de una filosofía moral aretaica o virtuoquista, una donde el objetivo del ser humano es ser feliz. Con respecto a la virtud y la felicidad Séneca no se separa de la ética estoica ortodoxa, pero difiere con éste en ciertas otras cuestiones. Una de estas diferencias que me interesa profundizar es el de su postura ante la existencia real de (los) sabios.

Séneca se opone a la opinión de la mayoría de los estoicos en lo referente a la existencia real de sabios en la historia: los seguidores del estoicismo, al menos los seguidores de esta escuela desde su fundación a principios del siglo III a.e.c. y hasta el siglo II e.c., consideraban como extremadamente difícil, si no imposible, encontrar a un sabio-virtuoso a lo largo de toda la historia porque estimaban extremadamente difícil señalar a alguien que nunca haya errado, que nunca haya caído en ninguna “pasión” (ésta entendida en el estoicismo como un “impulso excesivo”, *hormē pleonazousa*,<sup>9</sup> la cual produce una “distorsión” –*diastrophē*– en el

<sup>5</sup> Para una revisión de este uso pragmático-moral-educativo del pasado humano en los historiadores griegos (Heródoto, Tucídides, Plutarco) y su relación con la narración y la poética, véase el erudito artículo de Claude Calame, “Vraisemblance référentielle...”, *AHSS*, 67.- año, n. 1, 2012, pp. 81-101, entre otros estudios que se aluden en el mismo.

<sup>6</sup> Además, el cordobés emplea *exempla* en sus obras dramáticas; véase al respecto el estudio sobre *Octavia* de Lauren Donovan: “Wars More...”, *AJP*, v. 134, n. 4, 2013, pp. 637-674.

<sup>7</sup> O en palabras de D’Angelo, “Che Seneca abbia direttamente letto gli storici greci (e romani), anche là dove egli li cita espressamente, è stato più volte ritenuto improbabile: le sue conoscenze storiche sembrano piuttosto risultare dalla sua formazione retorica e sono fundamentalmente orientate all’illustrazione di tesi filosofiche. Già nei più antichi trattati di tecnica retorica d’altronde le definizioni del παράδειγμα includevano l’utilizzazione di fatti storici (Anax., 8, 14 Fuhr.; Arist., *rhet.*, 1393A, 24 – 1394B, 3) e l’educazione paterna poteva avere reso familiare a Seneca l’impiego di raccolte retoriche di *exempla*. Ma alla base dei suoi giudizi è sempre l’etica di Crisippo e di Posidonio, all’interno della quale egli introduce numerosi tratti di filosofia popolare; e la diatriba stoico-cinica offriva un ricco materiale di aneddoti, crie e apotelemi”: “Per il testo e l’esegesi...”, *AC*, v. 77, 2008, pp. 233-234. Aunque la postura, en la que hay cierto consenso entre los especialistas, que concibe al cordobés *como un intelectual al cual es imposible llamarle historiador, bien puede ser contrargumentada*, según se colegirá de mis observaciones.

<sup>8</sup> Y, en específico, seguidor del estoicismo antiguo ortodoxo, según la mayoría de los expertos. John Sellars (“Seneca’s Philosophical...”, en *Brill’s Companion...*, Leiden/ Boston, Brill, 2014, p. 104), por ejemplo, observa que Séneca dedicó mucho tiempo a leer a los textos estoicos canónicos.

<sup>9</sup> “Selon les stoïciens, la passion naît d’un jugement erroné, mais il ne s’agit pas seulement d’une faute purement théorique; en tant que *hormē pleonazousa*, impulsion excessive, elle est fort dynamique: elle est une pulsion

pensamiento, y que es producto de un “juicio erróneo” –que también es parte de la pasión),<sup>10</sup> esto es, que absolutamente siempre haya obrado conforme a los deseos de Dios. En cambio, para el cordobés, los sabios eran, si no comunes, al menos sí visibles en todas las épocas; consideraba que el sabio podía caer en una pasión-vicio pero la mayor parte de sus acciones o la mayor parte de su tiempo no era pasional-vicioso. Encontrar un sabio era difícil pero no imposible (*Tranq.* 7, 4).

Para *todos* los estoicos, Séneca incluido, el objetivo de la vida humana es conseguir el bien y el único bien que consideran existente es la virtud,<sup>11</sup> y esto es lo único que lleva a la *eudaimonía* o “felicidad” o “floreCIMIENTO”. A quien ha conseguido el bien, esto es, a quien ha conseguido vivir *siempre* de forma virtuosa, *todos* los estoicos le llaman sabio.

De acuerdo con lo anotado por Plutarco,<sup>12</sup> los estoicos establecen que el *sapiens* o sabio (lo es porque) conoce todos los deseos de la Naturaleza-Dios/JZeus<sup>13</sup> y actúa *siempre* conforme con ellos. El sabio estoico posee un “profundo conocimiento de la naturaleza: es decir, tanto de la naturaleza humana como de la naturaleza según actúa en el mundo en general”,<sup>14</sup> sin embargo se debe de considerar que, como especifica R. Beniston, la filosofía para los estoicos no es un “body of knowledge that one needs to know in order to become virtuous. For this is not, as it happens, how the Stoics themselves thought about philosophy. Rather, the Stoics believed that the purpose of philosophy was to *restore* us to a state of accord with nature [...]. What we gain from philosophy is not *knowledge* as such, but *therapy*”;<sup>15</sup> en efecto, los estoicos consideran

violente, insensible à la raison. Sénèque accepte pleinement cette conception.”: Setaioli, A., “La philosophie comme thérapie...”, *VL*, n. 187-188, 2013, p. 202.

<sup>10</sup> Descripción de la pasión de la cual bien podemos observar también que “Nous avons là une double description du phénomène qu’est la passion, selon que l’on insiste sur son résultat (le gonflement de l’âme) ou sur son origine (l’erreur du jugement)”: Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., p. 112.

<sup>11</sup> En contraste, por ejemplo, Platón y Aristóteles distinguen otros bienes aparte de la(s) virtud(es): los bienes del cuerpo y los exteriores. Aristóteles afirma que “Divididos, los bienes, en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia”, “γενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν”: *Eth. Nic.* 1, 8, 1098b 10-14.

<sup>12</sup> Plutarco, *On Stoic self-contradictions* 1035C-D (*SVF* 3, 68), en *The Hellenistic Philosophers*, v. 1, Cambridge, CUP, 2005, p. 369. Cf. también *Diog. Laert.* 7, 135-136.

<sup>13</sup> La naturaleza en los estoicos es todo el universo y sus contenidos (incluyendo al ser humano) y, como Dios también es todo el universo y lo que contiene, la Naturaleza es Dios; cfr. Long, A. A./ Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, v. 1, óp. cit., pp. 266-267.

<sup>14</sup> Rowe, C., *Introducción a la ética...*, México, FCE, 1979, p. 226. A lo dicho se debe de agregar que en el estoicismo la naturaleza “is endlessly ambiguous, [...] ‘nature’ can be used as a generic term that covers the souls of the animals, the reason of adult human beings, and the natures, in a more specific sense, of plants. Thus what it means for each of these kinds of things to live in accordance with nature will vary with the kind of nature that it has.”: Brennan, T., *The Stoic Life*, Nueva York, OUP, 2005, p. 156.

<sup>15</sup> “Seneca’s *Natural...*”, tesis doctoral, Durham, Universidad de Durham, 2017, p. 151.

que la filosofía conduce al conocimiento del universo, pero este conocimiento no es lo que nos lleva *per se* a la virtud. En otro aspecto de la sabiduría, según Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, el sabio es el único humano que es feliz, *beatus*, y rico, *dives* (*Fin.* 5, 84).<sup>16</sup>

En cuanto a los sentimientos y las pasiones,<sup>17</sup> Diógenes Laercio (7, 110-111) anota que, para los estoicos más antiguos, refiriéndose particularmente a Zenón, Crisipo de Soli y Hecatón, el sabio nunca cae en el sentir “placer” o *hedoné* (ἡδονή) sino que experimenta “alegría” o *jará* (χαρά) racional, tampoco cae en sentir “temor” o *fóbos* (φόβος) sino que siente una “precaución” o *eylábeia* (εὐλάβεια), y no siente ningún “deseo” o *epithymía* (ἐπιθυμία) pasional sino que sólo siente una “inclinación” o *búlesis* (βούλησις) hacia las cosas o personas (*Diog. Laert.* 7, 116).<sup>18</sup> Las acotaciones anteriores significan que los sabios nunca sienten pasiones o malas-emociones o *pathéiai* y significan que únicamente sienten buenas-emociones o *eupáttheiai*.<sup>19</sup> Según Zenón de Citio, además, el sabio *nunca* cae en “el error, la ligereza, la ignorancia, la opinión, la sospecha y, en una palabra, todo cuanto fuera extraño a un firme y constante asentimiento [*sunkatáthesis*]” (*SVF* 1, 53).<sup>20</sup> Según Crisipo al sabio no le falta nada<sup>21</sup> (aunque tenga

<sup>16</sup> Para los estoicos el sabio es el único ser humano feliz porque consideraban que la virtud era suficiente para ser feliz. Quien tuviera la virtud sería feliz sin necesidad de nada más. Recordemos, para contrastar, que lo anterior se opone a la postura aristotélica, la cual consideraba que el ser humano, para ser feliz, necesitaba de otros bienes (mentales, corporales, externos), aparte de la virtud (*cf. Eth. Nic.* 1, 8, 1098b 12-16; *Pol.* 7, 1323a).

<sup>17</sup> Estoy consciente que las nociones de sentimiento y de pasión (*pathé*), así como la del alma, variaron a lo largo del devenir del estoicismo, siendo unas en lo que se ha llamado el Estoicismo Antiguo, otras en el Estoicismo Medio y otras en el Nuevo (al que perteneció Séneca). Pero aquí no hay espacio, ni es el lugar, para hablar de estas sutiles diferencias, así que hablaré del concepto de sentimiento y del de pasión en el estoicismo en general, sin distinciones particulares en cada una de las etapas estoicas.

<sup>18</sup> Al concepto *búlesis* no lo traduzco como “voluntad” para no confundirla con la *prohairesis*, un concepto clave en el estoicismo. Es decir, la *prohairesis*, la capacidad o facultad de decisión de cada ser humano (como la describen Epicteto y otros) es correspondiente a la *voluntas* de Séneca: Stephens, W. O., *Epictetus and Happiness...*, King’s Lynn, Continuum, 2007, p. 61. A la *prohairesis* y a la *voluntas* es mejor traducirlas al castellano como “voluntad”.

<sup>19</sup> En esto el fundador del estoicismo coincide con la postura platónica: para Platón el virtuoso, *ἀρετήν*, siempre permanecerá valiente-calmado o *thársos*, *θάρασος*, ante cualquier insulto o golpe, por ende, siempre permanecerá feliz: *Grg.* 527c-d. Y a esta idea platónica-estoica también la sigue, por supuesto, Séneca, para quien el espíritu del virtuoso siempre será *quietus*; “No hay ninguna prueba de grandeza más segura que el que no pueda ocurrirte nada que te abrume”, “*Nullum est argumentum magnitudinis certius quam nihil posse quo instigeris accidere*”: *De ira* 3, 6, 1.

<sup>20</sup> “*Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinatonem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmatae et constantis adhesionis, a virtute sapientiaque removebat*”. Versión en castellano: Cicerón, M. T., *Académicos Posteriores* 1, 42, en *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996.

<sup>21</sup> En este aspecto, y valga la comparación, se puede ver que el “sabio” del estoicismo coincide con el “Hombre Perfecto” del taoísmo quien “trasciende absolutamente el mundo de los hombres y cosas corrientes en el sentido en que «olvida» todas las distinciones que existen entre ellos, nada perturba su mente [...] «Carece de emociones humanas» o está por encima de ellas, acepta lo «bueno» y lo «no-bueno» como «bueno». [...] Es «indiferente» del mismo modo en que lo es el Cielo respecto a las diez mil cosas, tratándolas como «perros de paja.»”: Toshihiko, I., *Sufismo y taoísmo*, Madrid, Siruela, 2004, p. 177. La “indiferencia” es un concepto fundamental en el estoicismo, como en el taoísmo.

necesidad de muchas cosas, según dice Séneca en *Ep.* 9, 14, pero esta necesidad sólo será de índole “convencional”; explicaré esta categorización de “convencional” más adelante). “Arcesilao considera que [el criterio, la sapiencia] [...] es la mayor fuerza del sabio” (*SVF* 1, 52).<sup>22</sup>

En cuanto a la actividad pública y privada, según Zenón de Citio, Cleantes (*Tranq.* 1, 10; *De otio* 3, 2) y Crisipo, el sabio no se retirará a la contemplación, sino que *debe* de participar en la política, precisamente para poner el ejemplo del actuar correcto a los demás. En particular, Zenón arguía que el sabio deberá, en las condiciones adecuadas, casarse y procrear (*Diog. Laert.* 7, 121). De hecho, son los sabios los únicos individuos que pueden conformar o regir una ciudad perfecta (*SVF* 1, 262).<sup>23</sup> Según Zenón los sabios son los únicos que son ciudadanos (*Diog. Laert.* 7, 1, 32-33). El sabio no se inclinará a nada sino a lo “natural”,<sup>24</sup> siendo lo natural la acción virtuosa, en cualquiera de las actividades que se realicen. Epicteto, un estoico aún más tardío que Séneca, refiere que el sabio sabe “por anticipado lo que va a suceder, colaboraría con la enfermedad y con la muerte y con la mutilación, dándose cuenta, sin duda, de que eso se distribuye según la ordenación del todo” (*Epict. Diss.* 2, 10, 5);<sup>25</sup> también concibe al sabio como el único mortal que puede profesar el (verdadero) amor, *philía* (*Epict. Diss.* 2, 22, 3),<sup>26</sup> esto en tanto que su amor nunca caerá en la pasión o el sentimiento excesivo e incorrecto (Zenón, igualmente, consideró que “la amistad [*philía*] sólo existe entre los virtuosos [los sabios], por la semejanza que hay entre ellos” –*Diog. Laert.* 7, 124);<sup>27</sup> y Epicteto afirma que el sabio es la única persona que sabe qué es lo que “depende de uno” y actúa en exclusiva función a esto

<sup>22</sup> “*Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam*”. Versión en castellano: Cicerón, M. T., *Académicos Primeros* 2, 66, en *Los estoicos antiguos* (fragmento 58), óp. cit.

<sup>23</sup> Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 329a-b (LS 67A), en *Los Filósofos Estoicos*, Sank Agustín, Academia Verlag, 2014, p. 727.

<sup>24</sup> Rist, J. M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 72.

<sup>25</sup> “ὄτι εἰ προήδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὄλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται”.

<sup>26</sup> “τοῦ φρονίμου τοίνυν ἐστὶ μόνου τὸ φιλεῖν.”

<sup>27</sup> “λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μονοῖς τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοίτητα”. Séneca concuerda en esta afirmación de Zenón, o al menos duda que haya una verdadera amistad (*gratia, amicitia*) entre los malvados: *De vita beata* 2, 3. No obstante, la capacidad para la amistad se encuentra en todos los humanos y ello es congruente con su concepto de Cosmópolis (y con el concepto de Cosmós-polis de los estoicos en general: Degand, M., “Sénèque au risque...”, tesis doctoral, Lovaina, Universidad Católica de Lovaina, 2014, pp. 356-357), según veremos. Hay que considerar que la amistad, aquí, como en Cicerón, tiene entonces una carga plenamente política: “À vrai dire, dans son sens le plus large, l’amitié est aux yeux des Anciens le principe qui tient ensemble les sociétés, voire l’univers entier”: Suspène, A., “De l’amitié républicaine...”, *Parlement[s]*, v. 11, 2016, p. 41. La *amicitia*, subrayo, era un sentimiento y una práctica indispensable para conseguir el telos trans-histórico del humano en el estoicismo y en el ciceronianismo.

(*Epict. Diss.* 3), además, es el único ser humano (verdaderamente) libre (véase *Paradoxa Stoicorum* 5, I 34; y *Epict. Diss.* 4, 1, 1).

Pues, el sabio estoico siempre conocerá los designios de Zeus, es decir, de la Naturaleza, y actuará siempre voluntaria y libremente conforme a ellos. Se pueden citar con fines expositivos las palabras de Norbert Elias, y afirmar que la Naturaleza para Séneca y para los estoicos no es una donde los “objetos o cosas que son naturales podrían pretenderse superiores a objetos que estuviesen hechos por el hombre”, ni una donde la naturaleza es “inferior comparada con los [supuestos] elevados valores creados por los seres humanos”.<sup>28</sup> La Naturaleza, de acuerdo con los estoicos, no es ni superior ni inferior a lo humano en tanto que, finalmente, las creaciones y la actividades del ser humano son parte de Ella, y son especialmente parte de Ella cuando han sido realizadas en conformidad con lo que manda Ella, esto es, cuando han sido realizadas en conformidad con la Razón-virtud.

Estas descripciones de “sabio” (como el humano que siempre, *siempre*, es bueno, feliz, rico, libre, amoroso, ciudadano, conecedor, correcto, natural, etc.), los mismos estoicos lo reconocían, hacían muy difícil que se encontrara en la historia un ejemplo real de aquel tipo de humano. Séneca sigue las definiciones estoicas de sabio del párrafo anterior, sin embargo, se aleja de la postura estoica ortodoxa al respecto para poder otorgar a sus lectores y escuchas ejemplos puntuales de actos de sabiduría dentro del pasado humano, y para moralizar a través ellos. El cordobés se aleja de aquella postura estoica ortodoxa en tanto que distinguirá la existencia de dos tipos de “sabios” los cuales son, según propongo:

1s) El primer tipo de sabio (propiamente de los primeros estoicos) es el perfecto que *siempre* es bueno, feliz, rico, libre, amoroso..., y, por esto mismo, es como el ave Fénix que sólo nace cada quinientos años<sup>29</sup> (*Ep.* 42, 1).

2s) El segundo tipo de sabio es el falible, imperfecto, pero que, aunque quizá de segunda categoría (*Ep.* 42, 1),<sup>30</sup> al comparársele con 1s, no por esto deja de ser sabio (se trata de una noción que, considero, no entra en contradicción con el sabio perfecto de los primeros estoicos).

---

<sup>28</sup> *Teoría del símbolo*, Barcelona, Ediciones Península, 1994, p. 88.

<sup>29</sup> Según la opinión generalizada, pues había otros que afirmaban que el fénix se aparecía cada 1,461 años (*Ann.* 6, 28, 3)

<sup>30</sup> “*Huius secundae notae*”.

Esta última imagen (2s) no tan elevada de la concepción de sabio es la que, para Séneca, y por probable influencia del filósofo ecléctico Sextio Nigro,<sup>31</sup> y/o del también ecléctico Cicerón<sup>32</sup> (cuya concepción de un sabio-virtuoso muy real ya la hemos expuesto) y/o de otros, *se puede encontrar y nombrar puntual y reiteradamente en la historia*. Cabe decir también que el cordobés maneja el concepto de “*proficiens*” o “progresante” para designar a aquella persona que se encuentra en el camino de ser sabio, pero que aún no lo es (*Ep.* 121, 15). Aquí me concentraré en las demostraciones, extraídas de la historia, de la existencia del sabio histórico y real que sin embargo no parece ser el mismo que el “progresante”, quien aún no es sabio plenamente.<sup>33</sup>

A su segunda concepción de “sabio” (2s), que no es un humano moralmente siempre perfecto (como sí lo es 1s), es a la que dedica Séneca sus reflexiones, es a la que busca y de hecho encuentra, con más frecuencia de lo que se podría pensar, en el pasado humano. A partir de aquí, al “sabio” de los estoicos ortodoxos, aquél que es siempre bueno, feliz, perfecto, etc., lo llamaré *sabio absoluto*, y al sabio senecano cuasi-perfecto o “práctica-mente” perfecto, lo llamaré *sabio pro-absoluto* (esto último en tanto que está en lugar del, o enfrente del, sabio absoluto). Además, al sabio pro-absoluto, según se apreciará, lo llama Séneca *proliber*, porque es “como” libre pero no absolutamente libre, de aquí el prefijo “pro” que propongo para este concepto senecano de sabio pro-absoluto (no obstante, al adjetivo “pro-absoluto” lo encuentro más sugerente que al adjetivo “prolibre” o *proliber*).

Para Séneca, como para los demás estoicos, repito, el sabio es en efecto alguien feliz *en tanto que* siempre vive conforme a la naturaleza. Aquél asevera que “Es [...] lo mismo vivir felizmente que conforme a la naturaleza”, “Idem est ergo beate vivere et secundum naturum”<sup>34</sup> (*Vit. Beat.* 8, 2). En otro de sus diálogos el cordobés se (auto-)confirma explícitamente seguidor de la doctrina estoica sobre lo que es el sabio: “Solemos decir [los estoicos] que el supremo

<sup>31</sup> Filósofo estoico ecléctico al cual Séneca conoció. Sextio Nigro mezcló la sabiduría y la tradición romanas antiguas con la filosofía griega: *Ep.* 59, 7=*Ep.* 64, 2-3.

<sup>32</sup> Quien, al parecer sólo se opuso con contundencia a la corriente filosófica del cinismo, por “antinatural” (Desmond, W., *Cynics*, Berkeley, UCP, 2008, p. 46). Pues, como se ha apreciado, Cicerón aceptó ideas y posturas del academicismo, del aristotelismo, del estoicismo e incluso del epicureísmo.

<sup>33</sup> Sobre el *proficiens* y su educación véase Maso, S., “The Risk in the Educational...”, *JAP*, v. 5, n. 1, 2011, pp. 12-14.

<sup>34</sup> Con lo que se aprecia que Séneca es seguidor de un estoicismo ortodoxo en referencia a las concepciones de felicidad, virtud y Naturaleza, pues, como subraya Cicerón, el estoicismo antiguo deriva la felicidad-virtud de la naturaleza: “[...] for Cicero, the composite Old Academic-Stoic exemplars ‘derived the first part of philosophy – the pursuit of the good life – from nature’”: Leask, I., “Stoicism unbound”, *BJHP*, v. 25, n. 2, 2017, p. 227.

bien consiste en vivir conforme a la naturaleza”, “Solemus dicere sumum bonum esse secundum naturam vivere” (*De otio* 5, 1).

Antes de continuar, valga aclarar, que el autor también identificó, como los demás estoicos, a la Naturaleza y/o al Cosmos, con Dios (con Zeus, en palabras de los estoicos griegos): éste o “es parte [regente] del mundo o es el mundo” (*QNat.* 1, Praef. 3)<sup>35</sup> (inclinándose más Séneca, postulo, a la segunda posibilidad). Nos resume Anthony Long: “According to Stoic cosmology, the world is under the direction of a supreme nature named Zeus, who is perfectly rational and providential and present to all human beings (or at least those who listen to the voice of reason) in Zeus’s law-like prescriptions and prohibitions”.<sup>36</sup> El hecho de que Dios o Zeus sea el ordenador del Cosmos o Universo y el hecho de que Dios sea idéntico al Cosmos,<sup>37</sup> significa que la Naturaleza-Cosmos es intrínsecamente moral. Ergo, si alguien sigue los mandatos del Dios-Naturaleza-Cosmos se comportará correcta y moralmente. *Dios, para el cordobés* (como para los estoicos en general), *es idéntico al Cosmos, al Orden, al Destino y a la Providencia* (*QNat.* 2, 45, 1-3).

Y, como regente del Cosmos (o por ser identificable con éste debido a que el Cosmos es entendido como inteligente), Zeus-Dios o Júpiter también es regente de la historia de este Cosmos (de forma muy similar a como lo hace el Dios de la filosofía o teosofía de la Trans-Historia judía: “El Dios único y trascendente, creador del universo, dirige providencialmente la historia –tanto de judíos como de gentiles–, premia a todo hombre y castiga toda injusticia”).<sup>38</sup> La visión de los estoicos sobre Zeus como rector del Mundo y su historia, o como idéntico al Mundo y su devenir, está entonces, debemos aclarar, bastante lejana a la (“tradicional” visión) que se tuvo en la *Ilíada*, donde Zeus no es claramente el regente ni del Cosmos ni de su historia/para-historia. Pues, Tim Whitmarsh declara que no hay suficiente evidencia en la *Ilíada*

<sup>35</sup> “*pars mundi sit an mundus*”.

<sup>36</sup> “The Concept of the Cosmopolitan...”, *Daedalus*, v. 3, n. 137, 2008, p. 55.

<sup>37</sup> Dice Séneca: “¿Qué es Dios? La mente del universo. ¿Qué es Dios? Todo lo que ves y todo lo que no ves”, “*Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum*”: *QNat.* 1, Praef. 13. Es decir, Dios dirige al Cosmos y es el Cosmos (tanto su parte visible como su parte invisible). Por lo que se ha dicho que estamos ante una forma de panteísmo. Bien nos explica Ricardo Salles la identificación estoica del Cosmos con Dios de la siguiente forma: “en el estoicismo existen tres sentidos del término ‘cosmos’ (κόσμος): (i) cuerpo esférico, totalmente pleno, que contiene a todos los seres corpóreos, animados e inanimados y está inmerso en un vacío infinito, (ii) causa ingénita e indestructible de esta ordenación cósmica y de su destrucción periódica, es decir, dios, y (iii) la conjunción de (i) y (ii). Se seguiría de (ii), la identidad del cosmos con dios, que el cosmos es inteligente en virtud de que dios mismo lo es: dado que dios es inteligente, el cosmos, al ser idéntico con él, también ha de serlo. La tesis de la inteligencia del cosmos por identidad con dios, descansa sobre las pruebas de la existencia e inteligencia de dios mismo”: “La razón cósmica...”, *Anuario Filosófico*, v. 46, n. 1, 2013, p. 52.

<sup>38</sup> *Hacia los orígenes de Occidente*, México, Kanankil Editorial, 2012, p. 184.

para asegurar que Zeus dirige la historia como lo hace el Dios judío-cristiano o, agrego, como lo hace el Zeus-Dios estoico; en la *Ilíada* “It looks as if the King of the gods has some kind of program that he is working through—but it is not at all clear what it is”.<sup>39</sup>

Séneca identificaba efectivamente a Dios con el Destino, *fatum*, y con la Providencia, o con la Naturaleza o el Mundo o Cosmos o Universo (*QNat.* 2, 45, 1-3) (sobre su identificación con el Orden –ontológico– abundaré más adelante). Esta identificación la realiza el filósofo cuando refiere que, por ejemplo, Júpiter, entendido como el Dios principal, creador y ordenador de Todo, es el Hado o la Providencia.<sup>40</sup> Por esto dice acertadamente López Eire que, en el estoicismo, “Dios está mezclado con la materia. Dios penetra y conforma la materia. En el fondo, todo en el mundo es fuerza neumática, energía, o una simbiosis de materia y energía. Así se explica que los estoicos proclamen la divinidad de la Naturaleza”, “conocer la Naturaleza o a Dios o al Zeus de los muchos nombres (como le llama Cleantes en su precioso himno) es condición previa y a la vez inexcusable para entrar en la ética”.<sup>41</sup>

Considero que “encontrar” un sabio real en la historia, esto es, “encontrar” un individuo que actúa correctamente porque obedece los designios de la Naturaleza-Dios-Cosmos-Orden, significa “encontrar” inserta en, e intrínseca a, la historia, una moralidad de índole metafísica. Encontrar un sabio, ya sea absoluto o pro-absoluto, significa “corroborar” que la historia posee en verdad una ley natural, una ética metafísica, un orden cósmico divino, que sería corroborada por el actuar recurrente y muy real de los sabios. Tal adjudicación a, y corroboración en, la historia de un orden cósmico divino, no es otra cosa que la característica esencial de la construcción de una filosofía de la Trans-Historia porque otorgar una moral de índole

<sup>39</sup> Whitmarsh, T., *Battling the Gods*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2015, p. 31.

<sup>40</sup> “[...] a Júpiter [...]: rector y guardián del universo; mente y aliento del mundo; señor y artífice de esta obra, a quien sentará bien cualquier nombre. ¿Quieres llamarlo hado? No te equivocarás: de él es de quien dependen todas las cosas, la causa de las causas. ¿Quieres denominarlo Providencia? Lo harás con propiedad: pues él es quien con su sabiduría vela por este mundo, para que avance sin tropiezos y desarrolle sus actividades. ¿Quieres llamarlo naturaleza? No te equivocarás: de [3] él es de quien ha nacido todo, aquel gracias a cuyo aliento vivimos. ¿Quieres llamarlo mundo? No te engañarás: pues él es este todo que ves, inmanente en todas sus partes, que se sostiene a sí mismo y a sus cosas.”: *QNat.* 2, 45, 1-3.

<sup>41</sup> “El estoicismo en el marco...”, en *Los filósofos estoicos*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990, pp. 15 y 19. En el estoicismo Dios también es identificado con el fuego “or fiery breath (*pneuma*)” o con el movimiento “‘vibrant motion’ (*toniké kinésis*)”, véase, Long, A., *Epictetus*, Nueva York, OUP, 2002, pp. 148-149. Según el cordobés Dios cesa su actividad neumática, su ser-movimiento, en la *ekpýrosis* o conflagración al final del universo, pero este cesamiento es sólo temporal (véase Bénatouïl, T., “How Industrious Can...”, en *God and Cosmos...*, Nueva York, OUP, 2009, pp. 28-31).

metafísico-natural-divino-cósmico a la historia significa otorgarle a ésta un sentido o razón<sup>42</sup> ético particular inmanente, esto es, significa concebirla como Trans-Historia.<sup>43</sup>

Concretamente, el sabio pro-absoluto senecano no es insensible, siente las pasiones, pero las rechaza y no es esclavo de ninguna de ellas. Ni siquiera siente a las pasiones “moderadas” como sugieren los peripatéticos debe de sentir las un ser humano sin por ello ser inmoral (*Ep.* 116, 1-3). El sabio pro-absoluto supera, la mayor parte de las veces y a partir de cierta edad madura, a los errores de juicio e impulsos excesivos que son los vicios y las pasiones.

Lo referente al pro-absoluto se debe de tener siempre presente en los análisis de la postura moral de Séneca;

[...] también los hombres más sabios [*sapientissimos*] cometen muchas faltas, que nadie hay tan discreto cuyo celo no se exceda a las veces [sic], nadie tan madura cuya gravedad el azar no implique en una acción ardorosa en demasía, nadie tan temeroso de los agravios que no caiga en ellos mientras los esté eludiendo. [*De ira* 3, 24, 4]

[...] Y si incluso los más sensatos [*prudētissimi*] se equivocan. ¿De quién será el error que no tenga una buena defensa? [*De ira* 3, 25, 2]

[...] [24, 4] *sapientissimos quoque viros multa delinquere, neminem esse tam circumspectum, cuius non diligentia aliquando sibi ipsa excidat, neminem tam maturum, cuius non gravitatem in aliquod fervidius factum casus impingat, neminem tam timidum offensarum, qui non in villas, dum vitat, incidat.*

[...] [25, 2] *Quod si etiam prudentissimi peccant, cuius non error bonam causam habet ?*

Séneca, en *De Vita Beata* 2, 3, afirma explícitamente que sigue con fidelidad a los estoicos en su definición de sabiduría, pero especifica que en otros puntos se puede alejar de su

<sup>42</sup> En particular, argumenta de forma elocuente Gareth Williams (en todo su texto *The Cosmic Viewpoint*, Nueva York, OUP, 2012) que Séneca, al escribir sus *Cuestiones Naturales*, tienen el propósito último de mostrar que existe un “guiding principle” o una “governing ratio to things”, esto “by moving us toward the serenity of the detached, cosmic viewpoint” (p. 10).

<sup>43</sup> A los filósofos y/o historiadores (y otros investigadores) que han negado explícitamente la existencia de cualquier moralidad metafísica “universal” y/o “básica” en la Humanidad (lo que implica negar la existencia de una teleología ética en la historia) se les ha catalogado como relativistas, escépticos, nihilistas, amoralistas, y/o subjetivistas, etc: Cracraft, J., “Implicit Morality”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, 2004, p. 40. Y esta catalogación no es refutable, pues estrictamente hablando sí lo son. Pero para mí ese tipo de pensadores (que también puede incluir a sociólogos, etnólogos, antropólogos, literatos, etc.) deben tener un nombre particular, a saber, “filósofos de la anti-Trans-Historia” o “pensadores anti-trans-históricos”, esto con el propósito de remarcar su postura en torno a la historia; ya que “relativista”, “escéptico”, etc., se puede ser en referencia a cualquier otra cuestión aparte de la reflexión sobre el sentido o, más bien, sobre la ausencia de sentido trascendental en la historia (existen, por ejemplo, marxistas que son “escépticos” y ateos, pero que en realidad son filósofos de la Trans-Historia –y no filósofos de la anti-Trans-Historia– en tanto que adjudican a la historia un sentido y un telos trascendentalistas, a saber, la historia compuesta por una trans-histórica lucha de clases y el advenimiento del “comunismo mundial”, respectivamente).

doctrina u opinar de forma particular. Será útil entonces citar, con un poco de amplitud, a la descripción-definición tanto de sabiduría como de sabio (el absoluto y el pro-absoluto por igual) que él sanciona:

[...] me atengo a la naturaleza [*natura*]; la sabiduría [*sapientia*] consiste en no desviarse de ella y adaptarse a su ley [*lex*] y ejemplo [*exemplum*].

La que se conforma a su naturaleza es entonces la vida feliz [*beata*], que no puede darse de otra forma que si, primero, la mente está cuerda [*sana*] y en perpetua posesión de esa cordura, después, si es perfecta [*fortis*] y apasionada, como también perfectamente paciente, adaptada a la circunstancias [*apta temporibus*], escrupulosa, sin angustiarse, con su cuerpo y lo que tiene que ver con él, al mismo tiempo atenta a los otros factores que configuran la vida, sin admirarse de ninguno, dispuesta a servirse de los dones de la naturaleza, no a depender de ellos. Ya comprendes, aunque no lo agregue, que la consecuencia es la perpetua tranquilidad [*tranquillitas*], [y] la libertad [*libertas*], [...] sobreviene un inmenso contento, inquebrantable y constante, además, paz y concordia del espíritu, y magnanimidad acompañada de mansedumbre; [*Vit. Beat.* 3, 3-4] [...]

[...] [4, 2] llamemos feliz [*beatum*]<sup>44</sup> al hombre para quien nada hay bueno o malo sino es un espíritu bueno o malo, cultivador de la honestidad, contento con la virtud, al que no engríe ni quebranta la casualidad, que no sabe de ningún bien más grande que el que puede darse él a sí mismo, para el que será un puro placer el menosprecio de los placeres. [*Vit. Beat.* 4, 2]

[...] [3, 3] rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est.

Beata est ergo vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest, quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae; deinde fortis ac vehemens, tunc pulcherrime patiens, apta temporibus, corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie, tum aliarum rerum quae vitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non servitura. [3, 4] Intellegis, etiam si non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem [...], ingens gaudium subit, inconcussum et aequale, tum pax et concordia animi et magnitudo cum mansuetudine [...]

[4, 2] [...] ut beatum dicamus hominem eum, cui nullum bonum malumque sit nisi bonus malisque animus, honesti cultorem, virtutem contentum, quem nec extollant fortuita nec frangant, qui nullum maius bonum eo quod sibi ipse dare potest noverit, cui vera voluptas erit voluptatum contemptio.

Para Séneca, en efecto, el sabio absoluto y el sabio pro-absoluto poseen: felicidad, *beatum*;<sup>45</sup> tranquilidad, *tranquillitas*,<sup>46</sup> donde ésta (con)lleva a la *ataraxia* o *securitas*; libertad,

<sup>44</sup> Esto es, sabio.

<sup>45</sup> “[...] en la virtud está radicada la dicha [*felicitas*] verdadera”, “*in virtute posita est vera felicitas*”, dice Séneca en *De vita beata* 16, 1.

<sup>46</sup> Que corresponde al vocablo-concepto griego *euthymía* según equivalencia sugerida por el propio Séneca (*Tranq.* 2, 3).

*libertas*;<sup>47</sup> paz, *pax*; concordia, *concordia*;<sup>48</sup> magnanimidad, *magnanimitas*; mansedumbre, *mansuetudo*; bondad, *bonum*;<sup>49</sup> y honestidad, *honestas*. Sin embargo, sólo el sabio absoluto (1s) posee *siempre* los atributos enumerados (por ello, la mayoría de los estoicos difícilmente encontraron un ejemplar de este tipo de sabio en toda la historia, si es que alguna vez lo encontraron).<sup>50</sup> En cambio, el sabio pro-absoluto (2s) senecano, de forma similar al sabio-virtuoso no-absoluto de Cicerón (discutido en 2.2),<sup>51</sup> *muchas veces adolece, por causa de los vicios o pasiones*,<sup>52</sup> de los atributos enumerados; el sabio pro-absoluto, aunque no considere nada por encima de él sino sólo a la virtud (*Vit. Beat.* 11, 1), *no se encuentra en estado permanente de virtud*<sup>53</sup> y *perfección absoluta*, sino que siente los piquetes de las distintas pasiones: siente pasiones, pero las rechaza, “nuestro sabio supera sin duda toda molestia [*incommodum*], pero la siente” (*Ep.* 9, 3),<sup>54</sup> no es en definitiva una roca insensible (*Ep.* 71, 27). Por obra y consecuencia de esta segunda particular concepción de sabio, el cordobés nos puede señalar casos concretos de sabiduría a lo largo de toda la hito-historia.

Subrayo que el sabio-virtuoso pro-absoluto senecano es “prácticamente libre [*proliber*]” (*Vit. Beat.* 16, 3),<sup>55</sup> es decir, no es completamente libre, *liber*, en tanto que aún permanece encadenado al mundo sensible, aunque sea ligeramente y lo sea por una sola cadena (*Vit. Beat.* 16, 3). Especifico aún más: el sabio pro-absoluto no es medianamente-libre o *semiliber* sino

<sup>47</sup> Séneca también establece que “obedecer al dios es la libertad”, “*deo parere libertas est*” (*De vita beata* 15, 6).

<sup>48</sup> La concordia, por cierto, es indispensable, según la opinión del historiador (pseudo)Salustio, para fortalecer a un Estado o imperio (*Cartas a César* 5, 1-4). Una perspectiva política compartida por Cicerón. Y la concordia como elemento para proteger al Estado también es un punto importante en el pensamiento de Séneca, quien busca el fortalecimiento de la patria a través de la filosofía y del arribo a la sabiduría, según explicaré en el capítulo 5.

<sup>49</sup> Sobre este vocablo, y otros, tengamos en cuenta lo siguiente: “Common words such as *malum* and *bonum* [en Séneca] offer two possible interpretations—that of the Stoic ethical system and the traditional Roman ethical system. By using such words Seneca urges his reader to consciously consider which type of language and which ethical system is in play, thus placing the two different systems in productive conflict.”: Gloyn, L., “Show Me...”, *AJP*, v. 135, n. 3, 2013, p. 457. El cordobés hace uso así del contexto de su cultura, de su tradición histórica y del lenguaje común de su época, para reflexionar sobre la ética.

<sup>50</sup> Algunos estoicos identificaron como sabio sólo a una persona en toda la historia, a Sócrates.

<sup>51</sup> La influencia de Cicerón sobre Séneca está documentada y evidenciada en diversas bibliografías, entre ellas, Moreschini, C. “Cicerone filosofo...”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 19, 1977, pp. 527-534. Siempre que sea pertinente para la exposición, explicaré las similitudes entre la obra de Cicerón y la de Séneca.

<sup>52</sup> Según sus palabras en *De ira* 3, 24, 4 y 3, 25, 2, y según *De vita beata* 5, 1, donde afirma que los sabios no son como las piedras o como las reses libres de sentimientos.

<sup>53</sup> Lo que también considero y subrayo, para mis propósitos, es que, para el cordobés, a diferencia de otros estoicos, *parece que cualquier persona puede actuar virtuosamente*: hasta las más viciosas pueden en ocasiones actuar con cierta sabiduría. Los viciosos podían en ciertas situaciones contener su vicio-pasión y actuar correctamente, como lo hizo en una ocasión el vicioso Pisístrato durante su tiranía en Atenas (560-527 a.e.c.), quien fue insultado por un borracho y algunos azuzadores del insulto durante una comida y, pese a su carácter arrebatado, se guardó completamente de la indignación y de la ira (*De ira* 3, 11, 4). Esto no significa que los viciosos sean o puedan ser sabios, sino que, en ocasiones, aunque raras, pueden participar de la sabiduría.

<sup>54</sup> “*noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sensit*”.

<sup>55</sup> Cursivas mías. “[...] *iam tamen prolibero*”.

casi-completamente-libre o *proliber*. Al respecto, Séneca no considera acertado que Cicerón, cuando permanecía en exilio en Tusculo, se haya llamado a sí mismo “medianamente libre” (*semiliber*); estimaba a Cicerón como un sabio clío-simbólico que era “casi-completamente-libre”, *proliber* (*Brev. Vit.* 5, 2). El sabio *proliber* está muy cerca de la libertad, no sólo a media distancia de ella.<sup>56</sup> Pues la libertad completa sólo la adquirirá con la muerte, por esto también es que nunca temerá morir (*Ep.* 93, 10). El sabio pro-absoluto senecano que, insisto, es muy real, está muchísimo más cerca de la libertad que cualquier otro humano (a excepción quizá del rarísimo o utópico sabio absoluto) y está por encima de todo, incluso del azar y del pasado (y excepto de la virtud). Además, el pro-absoluto (y en esto sí es igual al sabio absoluto), en tanto que ha actuado *bien* previamente, puede recurrir a la memoria de su/el pasado sin temores ni congojas ni arrepentimientos y lo superará (superará al recuerdo de sus/las desgracias) completamente (*Brev. Vit.* 10, 3-4.), como superará lo que el futuro le brindará. Se puede decir que el pro-absoluto, al remontarse y explorar la historia de su patria o del mundo (y conocer las desgracias, injusticias, perversidades, etc., propias y extrañas, que contiene la historia), tiene la posibilidad de superar o rechazar a cualquier pasión viciosa, como al encono o a la triste desesperanza, que pudiese provocarle la lectura, conocimiento y reflexión sobre la historia, la cual está llena de “desgracias”, “injusticias”, etc.

Luego, para nombrar concretamente quiénes fueron sabios pro-absolutos en el pasado, *Séneca recurrió* masivamente al estudio y a la descripción de los *hechos hito-históricos de la política, de la cultura o de la sociedad de Grecia y de Roma*. Afirmación mía, debo decir con énfasis, *contra* las observaciones realizadas por Paul Veyne quien escribe que en la época romana “la reflexión de vasta perspectiva no se regía por los dos horizontes que para nosotros son la sociedad y la historia. Los antiguos practicaban la guerra y la política tanto como los modernos, se hacían matar por César o por la libertad, pero al reflexionar o hablar, su mundo mental tenía por horizontes la naturaleza, la fortuna o el destino”.<sup>57</sup> Pues, *asevero que el “mundo mental” de Séneca, como el de Cicerón, o el de Platón, el de Aristóteles y otros, sí poseen por horizonte a la sociedad y a la historia,*<sup>58</sup> por más que la filosofía senecana sea una

---

<sup>56</sup> No obstante, también puede alejarse el sabio (en específico, creo, el sabio pro-absoluto) de la libertad-felicidad-virtud, por presión de la opinión de la multitud o la mayoría de un pueblo no-sabio. Séneca establece que sabios como Sócrates, Catón o Lelio, pudieron ser disuadidos a hacer algo no conforme a lo correcto-virtuoso por obra de “la mayoría” (*Ep.* 7, 6).

<sup>57</sup> Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, p. 149.

<sup>58</sup> Con respecto a Platón, Boys-Stones nos recuerda que éste “has what we might call a ‘historical consciousness’ [...] both at a general level, in his reflections on the historical patterns governing human existence, and in the narrower sphere of his engagement with earlier thinkers as part of his own philosophical activity. The broader

metafísica y/o una cosmología física, pero se trata de una metafísica que por igual abarca a la historia, de una metafísica que llamaré “omni-histórica” y/o de una cosmología historizada.

A continuación, enlisto cronológicamente catorce personas del pasado que Séneca utiliza como *exempla* reales de sabios pro-absolutos:

- I. Homero (aprox. s. VIII a.e.c.).
- II. Solón (638-558 a.e.c., aprox.).
- III. Menenio Agripa (s. VI a.e.c.).
- IV. Sócrates (470-399 a.e.c.).
- V. Jenofonte (431-454 a.e.c.).
- VI. Platón (427-347 a.e.c.).
- VII. Diógenes el Perro (412-323 a.e.c., aprox.).
- VIII. Atilio Régulo (s. IV a.e.c.).
- IX. Zenón de Citio (336-264 a.e.c.).
- X. Arcesilao (314-240 a.e.c.).
- XI. Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor (circa 235-183 a.e.c.).
- XII. Catón el Viejo (234-149 a.e.c.).
- XIII. Escipión Emiliano el Africano Menor (185-129 a.e.c.).
- XIV. Catón de Útica (95-46 a.e.c.).

Subrayo que Séneca utiliza como herramientas para moralizar a los hechos y las obras de los catorce individuos enlistados, cuya existencia es irrefutable, innegable, y cuyos hechos y obras virtuosos habían sido muchas veces corroborados históricamente en distintas fuentes (orales, escritas, monumentales). Se trata de herramientas que contrastan con las que habían empleado Platón o Confucio para edificar moralmente, en Atenas y en China respectivamente. Pues Platón y Confucio emplearon a personajes cuyos hechos no son plenamente reales o históricos. Platón, hace uso de hechos virtuosos no verificados de Sócrates y de otros, mezclando verdad y ficción. Los confucionistas establecieron reglas morales y leyes

---

historical patterns I have in mind include Plato’s view that human civilization is something which develops in cycles, from simple, pastoral beginnings, to ever more elaborate and advanced political and technological systems—before being set back to the beginning by periodic catastrophe”, donde esta tesis “provides the theoretical framework for at least one concrete historical narrative, which is the account of ancient Athens offered in the *Timaeus–Critias*”: “Hesiod and Plato’s...”, en *Plato & Hesiod*, Oxford, OUP, 2010, pp. 32-33. Y donde la tesis anterior no es sino una particular filosofía de la Trans-Historia.

sustentándose en los hechos legendarios “realizados” por ciertos soberanos sabios no menos legendarios –que vivieron antes de la dinastía Han– los cuales, para K. Turner, “supposedly” mantuvieron la cohesión social mediante un gobierno virtuoso.<sup>59</sup>

Afirma Séneca, en *Ad Helviam* 12, 4, concretamente, que tres individuos de la hito-historia cultural grecorromana fueron sabios-virtuosos (pro-absolutos) por ser austeros: “[I] Homero tuvo un esclavo, [VI] Platón tres, ninguno [IX] Zenón [de Citio]”.<sup>60</sup> Afirma además sobre Platón<sup>61</sup> que éste fue sabio (pro-absoluto) porque fue “benévolo” con sus esclavos: un día que se enojó con uno de ellos, se contuvo, se privó de su derecho (legal) a azotarlo y después se auto-castigó por tal arrebató pasional (*De ira* 3, 12, 5).<sup>62</sup> En *Tranq.* 8, 5, se asegura que (VII) Diógenes el Perro fue sumamente feliz y, por ende, sabio-virtuoso pro-absoluto, porque no poseía nada de valor económico o político<sup>63</sup> (practicaba la virtud de la *frugalitas*). El sabio pro-absoluto ha existido entonces realmente, asevera Séneca, “entre los [VI] Platones y los [V] Jenofontes y la cosecha de la prole de [IV] Sócrates, [...] en la época de [XII] Catón [¿el Viejo?]” (*Tranq.* 7, 5).<sup>64</sup>

El sabio-virtuoso pro-absoluto, o el que intente serlo, sin embargo, no *necesariamente* debe de rechazar ni al poder político (ni aún cuando se le presente una situación política difícil o insalvable –*Ep.* 14), ni a las riquezas o a las amistades (*Ep.* 9, 15-16), es decir, no siempre debe de rechazar a estas particulares cuestiones que los estoicos calificaron como “indiferentes promovidos”, *adiáphora proégmena (indifferentia praeposita)*. El humano sencillamente tiene que emplearlos de forma correcta o coherente a la Naturaleza y no tiene que apearse (pasionalmente)<sup>65</sup> a ellos.

<sup>59</sup> “Law and Punishment...”, en *Rome and China*, Nueva York, OUP, 2009, pp. 55-56.

<sup>60</sup> “*Unum fuisse Homero servum, tres Platoni, nullum Zenoni*”.

<sup>61</sup> Un pensador que utilizó hechos ficticios (aunque también reales, a decir verdad) para moralizar, pero cuya vida real, en manos del cordobés, sirve para moralizar.

<sup>62</sup> Evidentemente, el hecho de que el cordobés defienda a Platón varias veces en sus escritos no significa que el primero haya sido un ortodoxo y ferviente platonista (por ejemplo, el pensador latino nunca sostuvo la existencia de formas inmateriales ni de un Dios incorpóreo como lo hace Platón: Boys-Stones, G., “Seneca against Plato”, en *Plato and the Stoics*, Cambridge, CUP, 2013, p. 130). No obstante a lo anterior, es posible afirmar que algunos puntos de la filosofía de Platón influyeron grandemente en cuestiones como la cosmología y la metafísica estoicas; por ejemplo, la noción de que el cosmos es animado e inteligente se encuentra en Platón y seguramente los escritos de este último filósofo fueron antecedentes y ayudaron a sostener muchos argumentos estoicos, véase al respecto Salles, R., “La razón cósmica...”, *Anuario Filosófico*, v. 46, n. 1, 2013, pp. 69-77.

<sup>63</sup> Su único esclavo se le fugó y no hizo nada por atraparlo (*Tranq.* 8, 7).

<sup>64</sup> “*inter Platonas et Xenophontas et illum Socratici fetus proventum bonos quaereres, [...] Catonianae [...] aetatis*”.

<sup>65</sup> Por esto Séneca elogia a quien contempla sin preocupaciones las elecciones políticas, así como a los que no ambicionan pasionalmente ni puestos políticos, ni éxitos militares, ni hijos, ni riquezas, ni el escalar socialmente, etc: *Ep.* 118, 4.

Antes de continuar, es indispensable exponer brevemente qué son los indiferentes, *adiáphora*, en la teoría estoica:

Cosas buenas, efectivamente, son [sólo] las virtudes, prudencia, justicia, valentía, templanza<sup>66</sup> y las restantes; cosas malas, empero, [sólo] las contrarias a éstas: insensatez, injusticia y las demás [los vicios]; y ni buenas ni malas, todas las que ni benefician ni perjudican, como vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, nobleza de nacimiento, así como sus contrarias: muerte, enfermedad, sufrimiento, fealdad, debilidad, pobreza, insignificancia, baja de nacimiento y las que son de ese tenor. [*Diog. Laert.* 7, 1, 102]

Ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά: κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτ' ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωὴ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια: καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἴσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια,

Las cuestiones que no son ni buenas ni malas, que “ni benefician ni perjudican” al ser humano, son llamadas por los estoicos “indiferentes” o *adiáphora*, las cuales son divididas a su vez en tres:

- i) indiferentes promovidos o preferibles o *proégmena*, que son las cuestiones como la vida, la salud, el poder político, etc., y son promovidos porque poseen mucha cantidad de un cierto “valor” (*Diog. Laert.* 7, 1, 106);
- ii) indiferentes no-promovidos o dispreferibles, que son la muerte, la enfermedad, la pobreza, etc., y son no-promovidos porque poseen mucha cantidad de un cierto “disvalor”;<sup>67</sup>
- iii) indiferentes absolutos, que son las cuestiones que no tienen ni “valor” ni “disvalor” (como el número exacto de pelos de mi perro).

---

<sup>66</sup> Estas cuatro virtudes son las “virtudes cardinales”, esto es, las cuatro virtudes canónicas del estoicismo, de Platón y de los griegos en general porque se pueden rastrear hasta los tiempos homéricos. No obstante, hay que anotar, como bien observa Degl’innocenti Pierini en su análisis de la *De consolatione ad Helviam* (*Consolación a su madre Helvia*), que Séneca en ocasiones se aleja de la idea que estima a aquellas cuatro virtudes como las principales: “Qui nell’*ad Helviam* Seneca non sembra attenersi precisamente al canone delle quattro grandi virtù stoiche, saggezza, moderazione, coraggio e giustizia, che gli Stoici attingono alla tradizione platonica, ma si mostra soprattutto molto attento a valutare un sistema complessivo di valori armonizzati e congruenti fra loro, privilegiando quella coerenza del *sapiens*, che appare comunque il fine ultimo cui aspirare.”: “La virtù come compagna...”, *PRSC*, n. 42, 2016, p. 130.

<sup>67</sup> Vogt, K. M., *Law, Reason...*, Nueva York, OUP, 2008, p. 177.

Empleando la misma terminología propuesta por Anthony Long,<sup>68</sup> llamaré “valor convencional” al valor que, según el estoicismo, poseen los indiferentes promovidos, esto para distinguirlo del “valor verdadero”, el cual sólo posee la virtud.<sup>69</sup> Al disvalor de los indiferentes dispromovidos lo denominaré como “disvalor convencional” o “daño convencional” para distinguirlo del “verdadero disvalor”, o “verdadero daño”, que es el que posee sólo el vicio. (Aunado a lo expuesto, los estoicos, distinguían entre el acto de escoger el bien o virtud, que llamaban *hairesis*, del acto de selección de un indiferente, que llamaban *eklogai*,<sup>70</sup> lo cual menciono para marcar con mayor exactitud la distinción entre el “bien” y un simple “indiferente” –promovido, no-promovido o absoluto). Los estoicos aceptaban que los virtuosos (absolutos o no) también se pueden preocupar y ocupar de los indiferentes<sup>71</sup> promovidos,<sup>72</sup> por poseer o consistir cada uno de ellos una gran cantidad de *bien convencional* (de “bien” *no-verdadero*, pero, al final, un “bien”, aunque fuese por nombre).<sup>73</sup> Es decir, todos los virtuosos se (pre)ocupan de los promovidos aún cuando éstos sigan siendo indiferentes con respecto a la virtud (y al vicio). Los conceptos de promovidos y de bienes convencionales complementarán, según mi propuesta, la explicación de cómo es posible en la teoría senecana que el ser humano pueda buscar su salud, su bienestar material, su alegría, su progreso político, etc., y, aún así, ser congruente con la razón, *ratio*, con el Orden del universo o con el Cosmos y su historia/para-historia.

Pues, como referí, el sabio pro-absoluto para Séneca no es una roca, no es un ser insensible que siempre rechace todos los sentimientos para conseguir sólo la virtud, mucho menos es una persona imperturbable que no se interesa o no puede buscar los bienes convencionales que existen en la vida (aunque, como refiere Rita Degl’innocenti, jamás el

<sup>68</sup> *Stoic studies*, Nueva York, CUP, 1996, pp. 179-201.

<sup>69</sup> Al respecto, según Christelle Veillard, el estoico Diógenes de Babilonia reconocía que la virtud producía lo que llamaba “utilidad absoluta” (*hōphelēma*) y que, por igual, reconocía una “utilidad circunstancial” producida por cualquier “indiferente promovido” (*Les stoiciens II*, óp. cit., p. 31). En términos de Long, la “utilidad absoluta” de Diógenes es el “valor verdadero” y la “utilidad circunstancial” es el “valor convencional”.

<sup>70</sup> Sorabji, R., “Epictetus on *proairesis*...”, en *The Philosophy of Epictetus*, Nueva York, OUP, 2002, pp. 92-93.

<sup>71</sup> De acuerdo con Jacob Klein, en efecto, ninguno de los indiferentes entra en las deliberaciones del agente como objetivo práctico; se trata de consideraciones epistémicas en las que el agente racional debe confiar en su esfuerzo por comportarse conforme al patrón racional de la Naturaleza: “Making Sense...”, *OSAP*, v. 49, 2015, p. 276.

<sup>72</sup> Irwin, T. H., “La concepción estoica...”, en *Las normas de la naturaleza*, Buenos Aires, Manantial, 1995, p. 237.

<sup>73</sup> Para una excelente revisión de las similitudes y las diferencias entre el indiferentismo (no-absoluto) de los estoicos (ortodoxos) y el llamado “indiferentismo absoluto” de Pirrón de Elis (360-270 a.e.c. aprox.) el cual, se dice, sugiere que el humano no debe de seleccionar ni estar inclinado, *jamás*, a ninguna otra cosa más que a la virtud –pues todo lo demás es en verdad absolutamente indiferente, en tanto que no hay una distinción de tres formas de indiferentes– véase Prost, F., “Pyrrhon chez Cicéron”, *VL*, n. 183-184, 2011, pp. 33-53.

*sapiens* senecano cae esclavo de los bienes convencionales materiales).<sup>74</sup> El cordobés incluso ataca a los hechos de continuo rechazo al bien convencional que es el dinero, realizados por el filósofo Demetrio el Cínico (7-90 e.c., aprox.), de quien dice que no practicó la virtud (de la modestia) sino la penuria, *egestas* (*Vit. Beat.* 18, 3). Séneca no consideraba entonces a Demetrio el Cínico como sabio pro-absoluto que practicaba la virtud de la modestia o la de la sobriedad, sino que lo consideraba como alguien que simplemente se enorgullecía de su penuria (pero cuyos discursos, dados en la desnudez, tenían un gran efecto –*Ep.* 20, 9).

El sabio, tanto el pro-absoluto como el absoluto, para Séneca, no es *sólo* aquel individuo viviendo adustamente, en solitario y/o alejado (aún cuando sugiera como más recomendable una vida en retiro; *cf. Ep.* 19) de todas las sensaciones agradables al cuerpo (aún cuando, por ejemplo, alaba la vida adusta de los sabios, como la de Epicuro en el comer; *cf. Ep.* 18, 9-13), con pocas o ninguna posesión.<sup>75</sup> Aún cuando el sabio, tanto el absoluto como el pro-absoluto, puede vivir feliz de esta manera rígida e insociable, no todos los sabios optan por esta forma de vida y no por ello dejan de ser sabios.

Interpreto que Séneca asegura que en verdad existieron una serie de *sabios pro-absolutos* que disfrutaron de cuestiones más allá de la virtud sola, que disfrutaron de cualesquiera indiferentes preferibles y/o bienes convencionales. Algunos de estos individuos (de entre los catorce enlistados arriba), quienes fueron *exempla* de una vida virtuosa real y moderada, son, entre otros, los siguientes: (IV) Sócrates, quien gustaba de jugar con sus hijos; (XIV) Catón de Útica quien se relajaba con el vino; lo mismo que (II) Solón y (X) Arcesilao (*Tranq.* 17, 9); y (XI) Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor, quien (probablemente) practicaba con frecuencia el baile (*Tranq.* 17, 4). Ninguno de los goces mencionados quitó a ninguno de los tres sabios pro-absolutos algo de su sabiduría-virtud.

Para el cordobés existen distintos tipos de sabios reales en tanto que los distintos individuos practican distintas formas de virtud.

Pues el sabio no se considera indigno de ningún don de la suerte: no ama a las riquezas, pero las prefiere; no las admite en su espíritu, sino en su casa, ni repudia las que posee, sino que las modera y quiere que procuren mayores ocasiones a su virtud.

---

<sup>74</sup> “[...] infatti se i doni della fortuna sono pericolosi, il *sapiens* in continua lotta con lei non dovrà in ogni caso retrocedere ed isolarsi, quanto piuttosto essere consapevole delle insidie e servirsi di ciò che essa offre senza comunque farsi schiavo dei beni material”: Degl’innocenti, R., “Rutilio Namaziano...”, *PRSC*, n. 45, 2019, p. 271.

<sup>75</sup> Aunque siempre alabó y consideró el cordobés a la vida sin posesiones o pobre como más apropiada, pero no indispensable, para la sabiduría. *Cf. Ep.* 17 y *Tranq.* 8, 5-8.

¿Qué duda cabe, además, de que un hombre sabio tiene mayores ocasiones de desarrollar su espíritu en la riqueza que en la pobreza, ya que en ésta la única clase de virtud es no doblegarse ni humillarse, en las riquezas la mesura, la generosidad, el esmero, la disposición, la grandiosidad tienen amplio campo? [*Vit. Beat.* 21, 3-22, 1]

Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat. Non amat divitas, sed mavult; non in animum illas, sed in domum recipit, nec respit possessas, sed continent et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult.

Quid autem dubii est, quin haec maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate, quom in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi, in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem?

Para demostrar, no sólo con argumentos lógicos sino empíricamente, que ha habido sabios pro-absolutos ricos,<sup>76</sup> Séneca vuelve a recurrir a la hito-historia: asegura que su admirado (el pro-absoluto XIV) Marco Catón de Útica poseía riquezas<sup>77</sup> que en nada le quitaban su virtud.<sup>78</sup> A lo largo de la hito-historia política encuentra a otros sabios que lo fueron por sus hechos de desapego a los bienes materiales (para el pensador latino había distintas formas de actuar con virtud-sabiduría, según se ha visto):

- el salvador de Roma de los conflictos entre patricios y plebeyos del 494 a.e.c., (el pro-absoluto III) Menenio Agripa, quien era célebremente frugal;
- el conspicuo (pro-absoluto VIII) Atilio Régulo, también salvador de Roma, quien era virtuosamente pobre;
- y (el XIII) Escipión Emiliano el Africano Menor (*Ad Helviam* 12, 4-7).

---

<sup>76</sup> Entre los estoicos previos a Séneca que proponían explícitamente obtener y/o cuidar el dinero y las propiedades propias porque estas cuestiones consistían en un auténtico bien convencional para la patria (pues, si se encontraban en la patria propia, el dinero y las propiedades personales empujaban a sus propietarios a defender a la patria), encontramos a Diógenes de Babilonia, a Hecatón y a Panecio de Rodas: Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., pp. 66-67.

<sup>77</sup> Cuatro millones de sestercios para ser específicos (*De vita beata* 21, 3).

<sup>78</sup> De acuerdo con Dión Casio, Séneca incluso actuó por medio de la fuerza legal (que proveía el poder de Roma) para recuperar sus préstamos. Lo anterior es probablemente una visión negativa (y, para algunos, dudosa, sobre el carácter del cordobés) pues, según el correcto comentario de Pierre Sánchez, “Dion Cassius pretend que Seneque aurait exigé le remboursement des sommes qui lui étaient dues d'un seul coup, et qu'il aurait fait usage de la force pour obtenir satisfaction – non pas lui-même, sans doute, car il était à Rome, mais ses agents, en Bretagne”: “Les prêts de Sénèque...”, *Museum Helveticum*, n. 65, 2003, p. 50. No obstante, considero, el exigir por la fuerza su dinero no es contradictorio con lo que Séneca propugna en sus escritos filosóficos porque el exigir con vehemencia lo prestado se encuentra dentro de las costumbres de la legalidad y no parece contravenir a la virtud.

El sabio pro-absoluto no debe pues ser despreciado, *despicio*,<sup>79</sup> por estar “sentado entre la cantidad de aquéllos que alargan la mano a las limosnas” (*Vit. Beat.* 25, 1).<sup>80</sup>

En definitiva, la concepción senecana de pro-absoluto permite moralizar al ser humano a través de los hechos de la hito-historia.<sup>81</sup> Los catorce individuos puntuales que he considerado que Séneca considera como pro-absolutos le sirven a éste para poner ejemplos a sus lectores de casos puntuales de sabiduría-virtud, y le sirven para corroborar que la historia posee ciertamente un sentido moral natural-divino: el individuo I, Homero, es descrito como un ejemplo de sabio pro-absoluto de, entre otras virtudes, la modestia; el VI, Platón, es descrito como un ejemplo de sabio pro-absoluto de, entre otras virtudes, la modestia y la *benevolentia*; el XI, Escipión Africano Mayor, será descrito como un sabio pro-absoluto de la virtud de la valentía; el XIV, Catón de Útica, es un sabio pro-absoluto de la virtud de la *tranquilitas*; etc.

## 4.2 La historia que mejor moraliza es la hito-historia.

El pensamiento de Séneca, aseguro, es uno que considera a *la hito-historia como la mejor fuente de narraciones y ejemplos, y como la mejor forma para moralizar* (no obstante, esta afirmación no implica en lo absoluto que no considere Séneca que la filosofía especulativa o teórica,<sup>82</sup> o la literatura y la ficción, no secunden en el objetivo moralizar).

---

<sup>79</sup> Como tampoco serían despreciados los romanos que existieron previamente a la época de Séneca, quienes, según éste se debían de elogiar por su frugalidad y humildad económica, cualidades corrientes incluso entre políticos poderosos como los Escipiones: *QNat.* 1, 17, 8.

<sup>80</sup> “*quod in illorum numero consero, qui manum ad stipem porrigunt*”.

<sup>81</sup> El cordobés muchas veces se comportó en su vida pública como aspirando la vida de un *sapiens* pro-absoluto. Uno de estos casos es observado, en ocasión del destierro senecano, por Rita Degl’Innocenti Pierini en su análisis de las epístolas a Lucilio: “‘chiudere le porte’ con cui si apre la lettera [VIII, 1] implica proprio il rifiuto dei rapporti sociali in nome di qualcosa di più nobile, anche se necessitato dal distacco dal suo ruolo pubblico”: “Cicerone in Seneca...”, *Ciceroniana on Line*, v. 2, n. 1, 2018, p. 15. Aún cuando otros estudiosos han subrayado el carácter no-sabio de los hechos senecanos (como cuando se dedicó a defender y exculpar al emperador Nerón (*Ann.* 13, 42, 4) del asesinato de su propia madre Agripina; “Séneca, en nombre de Nerón, también revelaba o inventaba todas las consabidas acusaciones [contra Agripina]” para justificar al emperador: Champlin, E., *Nerón*, México, FCE/ Turner, 2008, p. 113) y su hipocresía por reflexionar tanto en torno a la ética y atreverse a moralizar. El análisis de las implicaciones de cada una de estas posturas opuestas sobre la vida política y pública de Séneca, lamentablemente, las dejaré a un lado por falta de espacio (aún cuando afecten, evidentemente, a los propósitos de mi estudio –por ejemplo, conocer la sinceridad (moral) o la mendacidad de un autor es importante al estudiar la naturaleza de la jistoriografía/historiografía producida por tal autor).

<sup>82</sup> Como bien apunta Miriam Griffin; esta autora señala que el autor “argues that *praecepta* are not sufficient for attaining wisdom or the happy life: it is also necessary to have an adequate grasp of *decreta*, the basic doctrines of the system that alone can provide the rationale for the *praecepta*.”: “Seneca’s Pedagogic...”, en *Greek and Roman...*, Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London, 2007, p. 99.

Como para el cordobés las narración-historias, las narración-jistorías, la historiografía y/o la jistoriografía, transmiten el conocimiento de los hechos pasados a través de los siglos (*Ad Polybium* 8, 2), entonces aquellas tienen la posibilidad de moralizar a través de los siglos. Estamos ante un intelectual que supedita completamente dos específicas actividades que se realizan en torno a la historia al objetivo de obtener la virtud. Tales actividades supeditadas son:

- A) la disciplina e investigación críticas sobre el pasado humano, o disciplina-jistoría/jistoría, y
- B) la escritura de las narraciones producto de este tipo de investigación, o grafo-jistoría.

Con la supeditación de A y B, Séneca se adhiere a la concepción de la disciplina-jistoría/jistoría/graf-jistoría como “aimed at moral instruction by provision of idealized examples of virtue and vice for imitation, and served as a basis of pedagogy for the different kinds of traditionalist societies that succeeded one another in the West from ancient Greek times to the modern Enlightenment”, según diserta Hayden White.<sup>83</sup> Si la jistoría y la grafo-jistoría no llevan, tanto a sus artífices como a su audiencia, a la virtud, entonces son una pérdida de tiempo para el cordobés: “¡Cuánto mejor es eliminar los propios vicios que transmitir a la posteridad los ajenos! ¡Cuán preferible es celebrar las obras de los dioses que los latrocinios de Filipo [II] o Alejandro [Magno] y demás caudillos famosos a costa de la destrucción<sup>84</sup> de pueblos [...]!” (*QNat.* 3, Praef. 5),<sup>85</sup> afirma contundentemente.

La hito-historia es para Séneca materia de estudio, de investigación, de ocupación, de rememoración y de transmisión, pero, estimo, sólo en tanto que conduzca al objetivo de llegar al estado virtuoso-sabio. Así, la disciplina-jistoría erudita e hiperespecializada que busque indagar pormenores y detalles muy minuciosos del pasado (no todos ellos hito-históricos) se debe de practicar, según él, sólo<sup>86</sup> en tanto que investigue pasajes cívicos, “circa civilium tamen

<sup>83</sup> “The Public Relevance...”, *HTSPH*, v. 14, n. 3, 2005, p. 334.

<sup>84</sup> Se trata de destrucciones militares de índole hito-histórica las cuales son, de cualquier forma, completamente empequeñecida al ponerla en perspectiva, como se hace en las *Quaestiones naturales*, con la destrucción cósmica periódica que arrasará con cuanto existe, según bien anota G. Williams en *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., p. 34.

<sup>85</sup> “*Quanto satius est sua mala extinguere quam aliena posteris tradere! Quanto potius deorum opera celebrare quam Philippi aut Alexandri latrocinia ceterorumque, qui exitio gentium [...]!*”

<sup>86</sup> Pues, la disciplina-jistoría, al igual que otras ciencias y disciplinas eruditas como la geometría y la gramática pueden resultar en una gran pérdida de tiempo y en pura petulancia: *Ep.* 88, 39-45. Pero en otras ocasiones las ciencias, como la propia geometría o específicamente las ciencias naturales como la geología y la sismología, son manifestaciones del natural anhelo de conocimiento del ser humano y pueden llegar a progresar grandemente pues el conocimiento es acumulable a través de las sucesivas generaciones (*QNat.* 6, 5, 2-3; 7, 25, 4).

operum exempla versantur”, y moralizantes.<sup>87</sup> De otra manera, la disciplina-jistoría, la jistoría y la grafo-jistoría no serían útiles para la filosofía moral (*Ep.* 88, 39-45) y, por ello, no servirían para la consecución de la virtud-felicidad, no servirían verdaderamente (para la vida) en general.

Profundicemos ahora la noción senecana sobre los hechos históricos (en sí) y sobre los hechos hito-históricos. Para el cordobés, los hechos históricos concretos de los primeros tiempos de la humanidad, o de los primeros tiempos de cualquier sociedad, son desconocidos. Y todos los ancestros remotos de los miembros de una sociedad, incluyendo a los antepasados de los individuos que en el presente son famosos o clío-simbólicos, son asimismo desconocidos. Posteriormente en el devenir de una sociedad, ciertos hechos que han marcado un hito o una transformación en el pasado de aquella sociedad, convierten a los individuos que los realizaron en clío-simbólicos, y, por ello, en individuos famosos. Los individuos que no realizan actos trascendentales y coyunturales, generalmente se han quedado en la oscuridad, son *sordidi* (*Ep.* 44, 4-5). Dentro del pensamiento de Séneca (como en el de Cicerón), sin embargo, los hechos hito-históricos, los estimados como que cambiaron el rumbo del humano en general o el de los miembros de una sociedad, observo, no son idénticos a los hechos que son grandiosos por virtuosos. Existen por igual hechos hito-históricos que son viciosos, por ende, deleznable (moralmente),<sup>88</sup> y hechos hito-históricos que no son ni virtuosos ni viciosos.

Estimo que *algunos* de los hechos político-militares realizados por Gneo Pompeyo el Magno y por Julio César son ejemplos, para Séneca, de hechos hito-históricos viciosos, es decir, hechos hito-históricos falsamente grandiosos: el autor estima que Pompeyo y César realizaron guerras guiados por su ambición pasional, por más que los resultados de sus acciones hayan repercutido en la expansión del poder de Roma (algo considerado significativo y convencionalmente “benéfico” por los romanos, el cordobés incluido) en África, Armenia o Asia (*Ep.* 94, 64-65).

El pasado histórico (ya sea hito-histórico o no) no importa para el presente sino en cuanto lo que hagamos con él, según interpreto la postura de Séneca: sólo importa si lo

---

<sup>87</sup> Pero precisiones eruditas como averiguar quién fue el primer general romano, en toda la historia romana, en vencer en una batalla naval (saber que fue el general Duilio) o averiguar quién fue el primero en llevar elefantes en un triunfo (esto es, saber que fue el general Curio Dentato), son dignos de indagar por ser actos ejemplares que quizá incitan un cierto patriotismo o virtud (*De brevitate vitae* 13, 3).

<sup>88</sup> Los vicios son antinaturales para Séneca y para los estoicos en general; los vicios provocan realizar acciones en contra de la vida “normal” del ser humano, por ejemplo, la ambición por el oro provoca que, en palabras del cordobés, los seres humanos vayan a la oscuridad de las profundidades y permanezcan en ella por largo tiempo, en un ambiente poco saludable debido al mal aire y a otros peligros inherentes de la minería (*QNat.* 5, 15, 4).

utilizamos para elevarnos moralmente, porque lo que “existió antes de nosotros” no es de nosotros mismos entendidos como personas o agentes (morales). No somos juzgados por lo ya sucedido previamente, pues de ello no somos responsables, pero sí somos responsables de lo que hacemos en nuestro presente, y, para actuar correctamente en el presente, el pasado nos puede servir mucho. “Es el alma la que ennoblece; ella puede, desde cualquier situación, elevarse por encima de la fortuna” (*Ep.* 44, 5):<sup>89</sup> se entiende que nuestro propio pasado, nuestra historia, no nos condiciona para ser o no ser “buenos” o virtuosos-sabios (ni absolutos ni pro-absolutos). Pero, por otro lado, en el cordobés, el ser humano tiene la posibilidad de escoger las partes de la historia que va a narrar, interpretar y reconstruir (así como puede escoger las historiografías/historiografía que va a leer),<sup>90</sup> y siempre debe de escogerlas con el objetivo de ayudar a ser virtuoso a cualquier humano (incluyéndose), y no sólo para ganar la aprobación (del lector) y/o para hacerse famoso (*QNat.* 7, 16, 2) (como escritor o historiador).

Para el pensador, considero, los relatos de los actos virtuosos de los individuos que son “importantes” y conocidos son los que tendrán el mayor efecto moralizante –mayor que el que tendría la narración de los hechos virtuosos de individuos desconocidos, no clío-simbólicos. Ergo, si se atiende a las breves y edificantes narración-historias que otorga Séneca sobre la hito-historia se va a encontrar una incitación a la imitación de los moralmente “grandes” individuos, precisamente por las estimadas trascendencia y grandeza que sus hechos poseen. Por esto es por lo que él utiliza filosóficamente, con mucha frecuencia, a los actos de (los) individuos que son clío-simbólicos en sus lecciones y por esto es por lo que, afirmo, su visión de la historia aleccionadora no es otra sino la de una hito-hitohistoria aleccionadora. “Será provechoso no sólo expresar cómo suelen ser los hombres virtuosos y describir su figura y sus rasgos, sino

---

<sup>89</sup> “*Nemo in nostram gloriam vixit nec quod ante nos fuit, nostrum est; animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere*”. Para un análisis sobre la “superación” de los “golpes” de la fortuna, convencionalmente buenos o malos, en los personajes de la obra trágica de Séneca véase Degl’Innocenti Pierini, R., “*Aurea mediocritas*”, *Tra filosofía e poesia*, Bolonia, Pàtron Editore, 1999, (especialmente) pp. 45-53.

<sup>90</sup> El cordobés nos asegura, por ejemplo, que el ser humano que padece de la ira puede apaciguar su pasión mediante la lectura de textos sobre el pasado humano: “su espíritu no ha de complicarse con dificultades, sino dedicarse a actividades agradables: que lo sosiegue la lectura de poemas y *lo entretenga la historia con sus anécdotas*”, “*animus non inter plura versandus, sed artibus amoenis tradendus. Lectio illum carminum obleniat et historia fabulis detineat*”, (*De ira* 3, 9, 1, –cursivas mías– y donde la frase *historia fabulis detineat* la podemos por igual traducir, muy al caso, como “lo entretenga la narración de la historia” o “lo entretenga la narración-historia” –si traducimos *fabula* como “narración”: “*fabula*”, en Charlton, L./ Short, C., *A Latin Dictionary*, Nueva York, Harper and Brothers, 1879), esto es, es posible reafirmar que Séneca considera que se puede usar a la historia con objetivos terapéuticos y morales (además de fines específicamente catárticos, en el sentido moderno: cf. Staley, G. A., *Seneca and the Idea...*, Nueva York, OUP, 2010, pp. 75-77).

además *contar y poner de relieve cómo fueron realmente [...] Catón [...] [,] Lelio [,] [...] Escipión*” (Ep. 95, 72).<sup>91</sup>

Es decir, infiero que Séneca reconoce que en el pasado ha habido múltiples personas pro-absolutas, que han sido o conocidas o desconocidas. E infiero que establece que *son los ejemplos de las sabias-virtuosas pro-absolutas que son específicamente clío-simbólicas y, por ende, conocidas*, como los mencionados Catón, Lelio o los Escipiones, *los que mejor moralizarán* a la población, en tanto que sus buenas acciones morales son conocidas y estimadas hito-históricas.

Además, debo de subrayar que las acciones hito-históricas que se narran en la historiografía senecana con el afán de moralizar son, en la gran mayoría de los casos, acciones de índole política (en menor medida, se narran acciones bélicas o del ámbito del devenir del estudio de la filosofía) (no tengo noticia de que el autor relate los hechos de individuos clío-simbólicos concretos dedicados, por ejemplo, al comercio, la economía, la medicina, la veterinaria, la pintura, etc.).

Se entiende que el objetivo moralizante senecano de la transmisión de la hito-historia se lograría cuando los seres humanos no-sabios conociesen cómo los sabios pro-absolutos clío-simbólicos sobrellevaron, por ejemplo, sus dificultades y sus últimos días. Luego, aquellos no-sabios intentarían imitarían a los segundos para intentar adquirir la felicidad y el bienestar (que implicó el realizar actos virtuosos-sabios). Los que escuchan o leen las narración-historias/narración-jistorías de las acciones de los sabios simultáneamente pro-absolutos y clío-símbolos (*sabios que llamaré “p-a/c-s” a partir de aquí, para abreviar*), idealmente, intentarían actuar como lo hicieron éstos, intentarían actuar como “Sócrates [cuando] se ve forzado a morir en la cárcel, [como] Rutilio [cuando fue forzado] a vivir en el destierro,<sup>92</sup> [como] Pompeyo y Cicerón [cuando fueron forzados] a ofrecer el cuello a clientes suyos, [como] Catón, [...] [cuando se arrojó] sobre su espada” (Tranq. 16, 1).<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Subrayado mío, “*Proderit non tantum quales esse soleant boni viri dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare et exponere, Catonis [...], Laeli [...]*”.

<sup>92</sup> Sobre Rutilio Rufo (159-78 a.e.c.) refiere además Séneca (en Ep. 24, 4 y Ad helviam 9, 4-7) que le avergonzó únicamente lo injusto del veredicto de su juicio, el cual estableció su destierro (¿siendo inocente?), pero que no le molestó el destierro en sí al que fue condenado, incluso éste le proporcionó placer.

<sup>93</sup> “*ubi Socrates cogitur in carcere mori, Rutilius in exilio vivere, Pompeius et Cicero clientibus suis praebere cervivem, Cato ille, [...] incumbens gladio simul de se actum esse*”.

Es evidente, según he postulado, que para Séneca la hito-historia es la mejor materia prima para mostrar cuál es la vida virtuosa-honesta, es decir, para él la hito-historia también es *magistra vitae*. Dice:

Supongamos que yo aspiro a la vida honesta. Pues bien, la vida honesta se compone de acciones diversas. Ella trasluce en [la acción hito-histórica de:] el arca de Régulo, en la [de la] herida de Catón, abierta con su propia mano, en [la de] el destierro de Rutilio, en [la] de la copa emponzoñada que trasladó a Sócrates de la cárcel al cielo. [Ep. 67,7]

Tamquam opto mihi vitam honestam. Vita autem honesta actionibus variis constat; in hac est Reguli arca, Catonis scissum manu sua vulnus, Rutili exilium, calix venenatus, qui Socraten transtulit e carcere in caelum,

Los hechos virtuosos de la hito-historia de, particularmente, Grecia y Roma, le sirven al pensador latino como fuente para crear y/o volver a transmitir narración-historias sobre Grecia y Roma que considera podrían moralizar y harían conocer el sentido del devenir humano y el cómo ser feliz.

Aduzco que Séneca, con excepción probable de sus *Cuestiones naturales*, nunca creó texto-jistorías como tales, pues para redactar en sus obras sus reflexiones sobre la historia no siguió los objetivos y procesos de la jistoría. Pues, a excepción de un texto, él no creó una jistoriografía propia porque su propósito, en sus narraciones sobre el pasado humano no es, en lo absoluto, explicar cómo sucedió lo que sucedió (objetivo eje de una texto-jistoría), sino moralizar a través de aquel pasado humano. Además, él no siempre verificaba sus datos, es decir, no investigaba con un rigor propio de una jistoría (cuestión *sine qua non* para la redacción de la narración-jistoría de cada texto-jistoría). Ejemplos de su falta de rigor se encuentran la adjudicación de la realización de ciertos hechos a personas equivocadas, como en *Ad Helvium* 12, 6 y 13, 7, o la entrega a sus lectores de datos contradictorios (compárese por ejemplo *Ad Helviam* 16, 6 y *Ad Marciam* 16, 3) que no superarían ninguna revisión disciplina-jistórica en forma.

Los argumentos y silogismos, por sí solos, no quitan el pavor a la muerte, ni quitan ninguna otra pasión, según Séneca, *pues se necesita del esfuerzo práctico-real-histórico* (Ep. 80, 9-10) y este esfuerzo es demostrado empíricamente sólo en los hechos de la historia.<sup>94</sup> La

---

<sup>94</sup> Haciendo uso de la crítica de Ashis Nandy a los historiadores modernos, es viable argumentar que, en Séneca, como en los historiadores actuales, “The objectivity and empirical stature of history [esto es, de la narración-jistoría y de la logo-jistoría] is supposed to give a certitude that alternative constructions of the past –legends, myths, and epics– can no longer give.”: “History’s Forgotten...”, *HTSPH*, v. 34, 1995, p. 56. Empero, además, para el cordobés, la narración-jistoría, la narración-historia y la logo-jistoría, otorgan certeza moral, derivada

filosofía, para aquél, sólo se enseña y se comprueba a través de ejemplos del *pasado (estimado) importante*. Como el pasado propio es la parte más segura, *certum*, de la vida de cualquier persona (*Brev. Vit.* 10, 2), y más si es un pasado hito-histórico, esto es, comprobado como verdadero y estimado como importante por muchos, entonces, el pasado humano podría servir, y sirve, como *la mejor fuente de ejemplos y pruebas morales*. Como nos recuerda D. Russell, en el estoicismo el ser interior de cada humano se puede identificar con un puro poder de selección y de razonamiento práctico.<sup>95</sup> En otros términos, considero, al ser-interior de la concepción estoica se le puede identificar con un puro poder de selección y de incidencia en el ámbito histórico. Así, el cordobés puede concordar su eudaimonismo (haciendo énfasis, como lo hace M. Nussbaum, en el aspecto práctico de éste)<sup>96</sup> con el actuar en el mundo real-histórico sin quedarse en el puro intelecto.<sup>97</sup>

Escribe Séneca que: al “varón con nobleza de espíritu [...] la hermosura de lo grande le cautiva y le exalta” (*Ep.* 39, 2),<sup>98</sup> lo que muestra que para él la virtud humana en el pasado “sólo” es importante en tanto que fomenta la imitación de los ejemplos de virtud, pues lo mejor es investigar, conocer, leer y narrar, lo que se debe de hacer (por correcto) y no sólo investigar al pasado en general, “Cuánto mejor es investigar lo que *debe* hacerse y no lo que [simplemente] se ha hecho” (*QNat.* 3, Praef. 7).<sup>99</sup> Establezco así que, en su perspectiva, la jistoría debe de cultivarse primordialmente para encontrar los hechos virtuosos y viciosos del pasado y poder moralizar con ellos; la grafo-historia y la grafo-jistoría deben de cultivarse primordialmente para transmitir lo correcto-virtuoso que el humano ha hecho en el pasado; la historiografía y la jistoriografía, así como cualesquiera narración-historias o narración-jistorías, deben de conocerse primordial o únicamente para saber qué es lo virtuoso (y lo vicioso) que los diferentes seres humanos han hecho en el pasado para así impulsarse e impulsar a ser virtuoso (y evitar ser vicioso).

---

precisamente de aquella certeza empírica que implican, y de la que la lógica o la filosofía, como las leyendas, *pueden* adolecer.

<sup>95</sup> “Virtue and Happiness...”, *OSAP*, v. 38, 2010. 181.

<sup>96</sup> “Eudaimonnia is often rendered as ‘happiness’: but this is misleading, since it misses the emphasis on activity, and of completeness of life, that is (as Aristotle cogently argues) present in the ordinary use of the Greek term, and wrongly suggests that what is at issue must be a state or a feeling”: Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire*, Princeton, PUP, 2009, p. 15.

<sup>97</sup> Aserción la cual creo evidente, entre otras cosas, en el hecho de que Séneca estimó (alejándose tal vez de cierta ortodoxia estoica) que la virtud “cannot be developed fully without friends” (Evenepoel, W., “Cicero’s *Laelius*...”, *AC*, n. 76, 2007, p. 181), lo cual nos lleva a tener por certero el indispensable aspecto social, histórico y factual del ser-virtuoso senecano.

<sup>98</sup> “*excelsi ingenii virum [...] magnarum rerum species ad se vocat et extollit*”.

<sup>99</sup> “*Quanto satius est quid faciendum sit quam quid factum quaerere*”. Énfasis mío en el castellano.

Por ejemplo, Séneca lee y comenta a las narración-historias de los estoicos sobre la mito-hito-historia (entendiendo con ésta a la hito-historia que posee rasgos mitológicos, que está mezclada con lo legendario o sobrenatural) de Grecia para aleccionar y *para comprobar de nuevo la existencia de sabios pro-absolutos*. En concreto, utilizó las narración-historias estoicas sobre los legendarios Odiseo y Heracles para afirmar que éstos fueron sabios pro-absolutos, por ende, modelos reales a seguir (*Constant. 2, 1*) y, más importante, para apremiar a imitar a las acciones de tales individuos. Las narraciones-historias estoicas establecían, según el cordobés, a Odiseo y a Heracles como sabios p-a/c-s en tanto que estos dos conspicuos griegos rechazaron siempre al placer y superaron sus propios miedos<sup>100</sup> al vencer a todo tipo de monstruos y peligros (*Constant. 2, 1*).

### **4.3 Catón de Útica, el más ejemplar sabio pro-absoluto clío-simbólico.**

Existe un individuo del pasado romano que Séneca considera como uno de los más ejemplares sabios pro-absolutos y, por ende, como uno de los individuos más útiles para moralizar, tal individuo es el clío-simbólico Marco Porcio Catón de Útica o Catón el Joven (95-46 a.e.c.). En el presente subapartado analizaré y estableceré con detenimiento las razones que el cordobés otorga, basándose en hechos hito-históricos, para considerar a Catón como el sabio pro-absoluto *par excellence*.

Séneca afirma que los dioses otorgaron el/un “modelo de hombre sabio más claro” a seguir (*Constant. 2, 1*)<sup>101</sup> en Catón de Útica, y ello porque este individuo sobresalió, entre muchas otras personas, a causa de su gran virtud. Sus actos hito-históricos (además de sus actos no-hito-históricos) se pueden citar con certeza jistórica según el pensador latino. Para el cordobés, Catón fue uno de los más sobresalientes virtuosos-sabios p-a/c-s porque realizó reiteradamente, entre otros, los siguientes hechos virtuosos-sabios e hito-históricos: venció a la ambición, venció al ansia de poder (político) y venció a los vicios,<sup>102</sup> todo esto dentro de una

---

<sup>100</sup> En contraposición a un personaje (símbolo-mitohistórico) de la tragedia senecana, Edipo, quien es descrito por Séneca como un no-sabio nunca capaz de superar al miedo. Véase al respecto, y sobre la utilización del personaje de Edipo con propósitos estoicos: Aygon, J., “*Redit memoria...*”, *VL*, n. 187-188, 2013, pp. 154-157.

<sup>101</sup> “*certius exemplar sapientis viri*”.

<sup>102</sup> Detalles que se encuentran en contraste con la perspectiva de Cicerón para quien, según hemos visto, Catón de Útica fue demasiado severo en su vivir. Para Cicerón el placer y el deleite eran parte indispensable e inmanente de la vida política de Roma (*Mur. 74*). En contraste, el otro clío-simbólico Catón de la historia de Roma, Catón el

urbe “decadente”, la Roma de tiempos del primer Triunvirato (60 a.e.c.) (*Constant.* 2, 2), y dentro de un medio político elevado y, por ende, catalogado importante, trascendente e influyente. (En ocasión de la idea senecana que plantea una regresión moral en Roma entre el siglo I a.e.c. y el I e.c., siempre se debe de tener presente que la retórica de la –supuesta– decadencia cuasi-generalizada romana es un lugar común en la producción escrita latina a partir del siglo I a.e.c.; “La literatura latina está saturada de condenas a la inmoralidad, la artificialidad, el afeminamiento y la corrupción de los *mores maiorum*”, escribe M. Sverdloff).<sup>103</sup>

No es gratuito que las cualidades (virtuosas) asignadas por Séneca a Catón de Útica sean casi exactamente las mismas que las que, de acuerdo con un análisis de David Potter, debían de tener todos los aspirantes al poder durante la República Romana de los siglos II y I a.e.c: la “image of the typical Roman aspirant to influence within the state would tend towards an amalgamation of ancestry, demonstrations of courage [...], regional loyalty, service to fellow aristocrats, local reputation, and general demeanor –including a lifestyle with limited scandal, no obvious signs of debauchery, and general decency to inferiors.”<sup>104</sup> (Valga decir que esta característica aristocratizante del imperio romano es una característica que lo distinguiría hasta el siglo III e.c. del otro gran poder imperialista del mundo de la época, a saber, la Dinastía Han de China: existe, dice C. Badel sobre la literatura especializada, una “opposition classique entre un Empire chinois encadrant fortement sa population dès l’époque des Royaumes Combattants [475-221 a.e.c. aprox.] et un Empire romain de caractère aristocratique laissant une large autonomie à ses cités”).<sup>105</sup> Así, es entendible que Séneca, como muchos otros intelectuales romanos, hable continuamente de los hechos elevados de los aristócratas, y los elogie. La gran mayoría de los *exempla* de virtudes (valentía, lealtad, justicia, honestidad, prudencia, etc.) senecanos provienen de políticos que son casi siempre, o siempre, aristócratas.

Séneca reconoce que dos hechos *muy concretos y reales* realizados por Catón lo catapultaron a convertirse en sabio p-a/c-s:

- A) el no dejarse vencer por Pompeyo Magno y
- B) el no dejarse vencer por Julio César.

Viejo, para el arpinate, sí podría ser, en otros aspectos, un modelo moral y práctico para seguir. Tan sólo porque Catón el Viejo sí recomendaba sacar provecho económico del buen manejo de la agricultura, con lo cual también se adquiriría *virtus* y *gloria*: Rosenstein, N., “Aristocrats and Agriculture...”, *JRS*, v. 98, 2008, p. 19.

<sup>103</sup> Sverdloff, M., “Retóricas de la decadencia”, *NT*, v. 32, n. 2, 2015, p. 31.

<sup>104</sup> Potter, D., “Holding Court...”, *AJP*, v. 132, n. 1, 2011, pp. 62-63.

<sup>105</sup> Badel, C., “Introduction”, *DHA. Supplément*, n. 5, 2011, p. 23.

Ambos actos implican el no dejarse vencer por dos individuos muy clío-simbólicos (y muchas veces viciosos). Esto es, el caso de Catón de Útica es el caso de un individuo que en la derrota resulta vencedor, de un individuo que, al ser vencido, es fortalecido en su prestigio, son resaltadas sus virtudes. Si Séneca señala la fortaleza-virtud de Catón ante los triunfos políticos de sus enemigos Pompeyo o Julio César, es posible puntualizar, siguiendo a F. Pina Polo, que Catón también reforzó su imagen como el más honesto e incorruptible cuando fue derrotada en los tribunales su acusación de corrupción contra el cónsul Murena (105-22 a.e.c.).<sup>106</sup> Así, se tiene la enseñanza de que es posible ser feliz-triunfador en la misma derrota. Consecuente con la doctrina estoica, es visible que en los escritos senecanos el meollo del actuar virtuoso es la acción de virtud en sí, no el resultado; Catón acusó a Murena de corrupción, pero éste no fue condenado, tal resultado no importaría ya que la acción virtuosa (de honestidad) está ya hecha y es suficiente para poder afirmar que se actuó de forma correcta, independientemente de los resultados de este actuar.

“Elige [para imitar], pues, a Catón [de Útica]; [pero] si éste te parece demasiado austero,<sup>107</sup> elige a uno de espíritu más indulgente, a un Lelio. Elige a aquel de quien te agradó la conducta, las palabras y su mismo semblante, espejo del alma; tenlo siempre presente o como protector, o como dechado”, reconviene Séneca (*Ep.* 11, 10).<sup>108</sup> Y, si las personas se muestran incapaces de imitar a Catón en sus virtuosas (pero, para algunos, severas) austeridad y modestia, dice el autor latino que, al menos, *cualquiera* podrá imitarlo en su heroico, “glorioso” y esforzado suicidio (*Ep.* 82, 12 y *Ep.* 104, 29) –cometido tras ser derrotado en la Guerra Civil de Julio César (49-45 a.e.c.)– en tanto que, para suicidarse, no se necesita de un gran carácter, sino que hasta las personas más insignificantes pueden liberarse (de todas las cadenas sensoriales) por sí mismas (*Ep.* 70, 19).

Richard Sorabji alguna vez sugirió que Cicerón y Panecio considerarían como correcto que cualquier persona en la situación (político-moral) de Catón de Útica se suicidara. Séneca, añadido, tendría la misma opinión que Cicerón y Panecio. No obstante, la sugerencia de Sorabji

---

<sup>106</sup> “Prestige et perte...”, en *Le Prestige à Rome...*, París, Editions de Boccard, 2016, p. 240.

<sup>107</sup> Catón el Joven era austero hasta en el hablar; criticaba con envidia a quienes tenían la inclinación a la locuacidad “Marco Catón fue un ferocísimo perseguidor de este defecto [...], [y] dice: ‘Nunca calla aquel a quien posee la enfermedad de hablar [...]. Pues si no os reunís cuando él ordena que se os convoque, está tan ávido de discursos que alquila a alguien que lo escuche.’”: Aulo Gelio, *Noches áticas* 1, 15, 8.

<sup>108</sup> “*Elige itaque Catonem. Si hic tibi videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laenium. Elige eum, cuius tibi placuit et vitae et oratio et ipse animum ante se ferens vultus; illum tibi semper ostende vel custodem vel exemplum.*”

no queda ahí, y agrega: “But that is not the interesting point about people. The interesting point is that there was no-one else like Cato. He had always stood for a kind of austerity that no-one else began to match. And that is why it would be right for him, but for no-one else, to commit suicide in the circumstances that prevailed.”<sup>109</sup> Lo que me interesa subrayar de la reflexión anterior es que aquí Sorabji está señalando lo que yo llamaría la “cualidad histórica” de los actos de Catón de Útica, esto es, indica la circunstancia de que cualesquiera actos de cualesquiera personas son históricos y, por ello, únicos e irrepetibles. La reflexión de Sorabji no se dirige hacia la historia, sino que tiene otros objetivos, no obstante, la rescato para enfatizar que Séneca (como Cicerón y Panecio) hace uso de la persona real de Catón para mostrar *en qué condiciones históricas se debe de cometer suicidio* y no para mostrar cuáles cualidades morales debe de tener cualquiera que cometerá suicidio, en tanto que para realizar esto último “no se necesita de un gran carácter” moral-virtuoso. Así, el sabio pro-absoluto, entiendo, no será el que se suicida ante la primera oportunidad, pues el suicidio no es un acto de virtud *per se*; *el suicidio sólo es un acto de virtud si se realiza en las circunstancias históricas adecuadas*. Fue moralmente correcto que Catón se suicidara porque él se encontraba en determinadas circunstancias hito-históricas, a saber, se encontraba entre los líderes derrotados completamente por Julio César en la Guerra Civil teniendo más nada por realizar (a favor de la patria), y porque ya había realizado (demostrado) previamente la realización continua de hechos virtuosos tanto históricos como hito-históricos.

Así, Séneca utiliza con mucha frecuencia al clío-simbólico Catón de Útica para ejemplificar a la actitud correcta, puntual y muy real-histórica del sabio pro-absoluto. Probablemente es el individuo más empleado para lo anterior en todos sus escritos. Por ejemplo, lo utiliza para mostrar cómo un sabio pro-absoluto ignora los convencionales ultrajes: como cuando Catón los ignoró al ser golpeado estando en los baños públicos y luego declarar que ni siquiera había sentido golpe alguno (*De ira* 2, 32, 2.), o, como cuando Catón permaneció en calma ante un tremendo gargajo recibido en la cara que le fue lanzado por un rival político (*De ira* 3, 38, 2). En definitiva, se aprecia aquí cómo la hito-historia es para el cordobés la herramienta más útil para “probar” cómo los males convencionales pueden ser superados.<sup>110</sup> En

---

<sup>109</sup> “What Is...”, óp. cit., p. 141.

<sup>110</sup> Con ella se aprecia cómo pueden ser superados males convencionales como la amputación de las extremidades, la muerte o el exilio. Por ejemplo, como cuando el fuego amputó una extremidad a Mucio y éste actuó con valentía ante tal suceso. Como cuando Sócrates superó el miedo a la muerte e ingirió veneno con la virtud de la valentía. O cuando Rutilio fue desterrado y no se acongojó pasionalmente por ello (*Ep.* 98, 12).

otros pasajes se aprecia que también le sirve la hito-historia para “probar” que los bienes convencionales pueden ser rechazados y superados (como cuando narra que el general Fabricio –s. III a.e.c.– o el estoico Quinto Elio Tuberón –s. II a.e.c.– rechazaron continuamente las riquezas, o cuando asegura que Sextio rechazó el poder político –*Ep.* 98, 13).

En términos amplios, la vida de Catón de Útica fue empleada por Séneca para ejemplificar la actitud adecuada que se debe de tener para con los placeres y las impudicias, donde aquella actitud correcta consiste en el rechazo y el alejamiento de estos últimos (*Ep.* 51, 12). En *Constant.* 1, 3, se afirma que aquel Catón soportó con gran templanza insultos y vejaciones, los cuales, en realidad, ni lo insultaron ni lo vejaron. Al uticense incluso se le defiende de la “maledicencia”, *malivolentia* (sic), de los siempre existentes críticos e intrigantes que hablan insidias de hasta los más correctos seres humanos (*Vit. Beat.* 8, 3) (esparcen insidias hasta de los sabios pro-absolutos, o de los absolutos), es decir, se da a entender que cualquier crítica y anécdota donde se describa algún defecto de Catón no es más que una mentira pues este individuo es probablemente quien, a su ver, más se ha acercado (en la realidad histórica) a la perfección moral. Es decir, un romano, Catón de Útica, es el sabio pro-absoluto que en realidad más se ha acercado, con certeza, a ser un sabio absoluto (y, empujando en extremo su argumento, quizá se trataba, para el cordobés, en efecto, de un sabio absoluto), a ser un sabio de esos que aparecen una vez cada quinientos años.

Séneca, valga decirlo, igualmente defendió a otros individuos considerados cló-simbólicos de la maledicencia de las personas. Por ejemplo, refiere irónicamente, en relación con el uso del dinero por parte de filósofos y/o sabios pro-absolutos, lo siguiente: “Echadle en cara a Platón que haya solicitado dinero [en préstamo], a Aristóteles que lo haya aceptado [de Filipo II, para educar a su hijo Alejandro Magno], a Demócrito que lo haya desdeñado,<sup>111</sup> a Epicuro que lo haya gastado [en banquetes caros]” (*Vit. Beat.* 27, 5);<sup>112</sup> ningún tipo de actuar de los sabios pro-absolutos para con el dinero les quitará lo sabios, a excepción de si lo obtienen, lo dan o lo utilizan, del/para el vicio.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> A esta característica de Demócrito Séneca la vuelve a mencionar en *Ep.* 76, 20.

<sup>112</sup> “*Obicite Platoni, quod petierit pecuniam, Aristoteli, quod acceperit. Democrito, quod neglexerit, Epicuro, quod consumpserit*”.

<sup>113</sup> Encuentro en el cordobés, más que una recomendación de practicar la pobreza (como en el pensamiento estoico y/o cínico), la aceptación del aristotélico justo medio para con los bienes materiales; Aristóteles rechazaba a la pobreza como una virtud. O, por comparación, encuentro paralelismos entre la postura senecana y la de los administradores gubernamentales chinos de la contemporánea (a Séneca) dinastía Han, la cual establecía que era necesario un uso razonado del dinero en la clase acomodada, ello para la realización de banquetes y otros beneficios públicos, en tanto que la acumulación excesiva de dinero corrompe y degrada indefectiblemente a los miembros de tal clase: Lewis, M. E., “Gift Circulation...”, en *Rome and China*, óp. cit., pp. 139-141.

“Quien admira la inflexible firmeza de este hombre [Catón de Útica], que no se abate mientras todo se hunde,<sup>114</sup> afirma complacido: «está pletórico de músculos su animoso pecho»” (*Ep.* 95, 72),<sup>115</sup> asegura Séneca. Catón el Joven es el individuo más utilizado por éste como dechado de moral no sólo por su innegable elevada moral demostrada en muchos actos (los cuales fueron reales, según nos lo confirman otras fuentes aparte del cordobés), sino también porque sus hechos eran muy conocidos.<sup>116</sup> La utilización masiva de los hechos de Catón por parte del cordobés se debe, según mi interpretación, no sólo a que sus actos eran muy morales sino a que estos actos eran conocidos y estaban a la mano para ser utilizados: esos actos habían pasado a ser considerados hito-históricos, como lo había sido su suicidio tras haber sido derrotado militarmente por los cesarianos (y se trata de un suicidio aún más ejemplar porque, según dice el cordobés, fue llevado a cabo después de una re-lectura, por parte de Catón, del *Fedón* de Platón –*Ep.* 24, 6), y, por ende, habían pasado a ser registrados y a ser parte de narración-historias y narración-jistorías oficiales. Incluso se registró y se recordó a un hecho de Catón concreto que no era hito-histórico *per se*, como el mencionado del baño público, pues, como se sabe, los actos privados de un hombre público importante pasan con frecuencia a ser públicos, y esto es particularmente cierto, enfatiza Alicia de Mingo, en el contexto de las élites de la ciudad de Roma en el siglo I e.c.<sup>117</sup>

La lucha catalogada como “justa” y “valiente” de Catón contra los pompeyanos y los cesarianos (contra los enemigos de la república senatorial) fue hito-histórica porque, entre otras razones, representó, para muchos o todos los romanos, la última lucha a favor del régimen republicano patricio. Una lucha que Séneca dibujó épicamente en tanto que, de acuerdo con Francesca Berno, puede decirse que consideró a Catón como un Atlas que sostuvo al régimen republicano durante un tiempo, y con una sola mano.<sup>118</sup> La muerte voluntaria de Catón en el 64 a.e.c., tras la derrota de su bando en la batalla de Tapso, es un hecho que representó y representa, para muchos (y no sólo para los antiguos), un cambio hito-histórico en el rumbo político de Roma, representó para algunos (simbólicamente) el fin de la República y, con esto, para la

---

<sup>114</sup> En especial en una época que ha sido considerada por múltiples especialistas, antiguos y modernos, como una de caos transitorio, desasosiego temporal y transformación por antonomasia, esto es, el fin de la República romana.

<sup>115</sup> “*Libet admirantem invictam constantiam viri inter publicas ruinas non labantis dicere: «luxuriatque toris animosum pectus»*”.

<sup>116</sup> También por la circunstancia de ser romano (y no extranjero y/o bárbaro), según referí.

<sup>117</sup> “Vivir en público...”, *Areté*, v. 23, n. 2, 2011, pp. 279-280.

<sup>118</sup> “Apocalypses and the Sage”, *Gerión*, n. 37, v. 1, 2019, p. 79.

tradición historiográfica/jistoriográfica latina antigua significó el fin de la auténtica libertad política romana.

Para Séneca, un caso en el que la gloria nace a partir de las acciones es el de Catón de Útica. Éste, con su suicidio, adquirió aún más renombre y le otorgó renombre también a Roma (por tener esta ciudad la dignidad de poseer ciudadanos como él –*Tranq.* 16, 1): “Arrebata a Catón la espada, defensora de la libertad, y le habrás despojado de una gran parte de su gloria” (*Ep.* 13, 14) y, se infiere, “habrás despojado” parte de la gloria de Roma. Hércules, Régulo y Catón de Útica, con sus suicidios virtuosos, “descubrieron cómo hacerse eternos y alcanzaron la eternidad muriendo” (*Tranq.* 16, 4).

Para el cordobés, remarco, los hechos virtuosos del pasado son los hechos con los que mejor se puede enseñar ética y moralizar, luego, son los que más deben de ser investigados, redactados, transmitidos y leídos. Por ende, los hechos virtuosos de Catón, el más sabio de los pro-absolutos, son los que más deben de ser conocidos. Los hechos viciosos (hito-históricos), por más que puedan mostrar lo que no se debe realizar moral y naturalmente hablando, no son *tan* efectivos para moralizar, por ende, tal tipo de hechos, *de preferencia*, no deben de ser ni investigados, ni redactados, ni transmitidos, ni leídos. Lo anterior no significa que el autor latino no haya ni indagado, ni hablado, ni conocido, la vida de los individuos viciosos del pasado.

Séneca no ocupó mucho sus energías en recordar y narrar las acciones de personas como Dionisio de Siracusa, Julio César o Calígula, pues a ellas las considera inmorales; las de éstos son acciones que deberían de olvidarse o que poco se deberían de analizar. Pero, de cualquier forma, habla en su obra de tales individuos pasionales, aunque fuese de manera marginal. La historiografía senecana se diferencia de la de Cicerón, quien se ocupó mucho, como ya se ha expuesto, por referir con cierto detalle las vidas de Sila, Catilina o Julio César, conocidos personajes pasionales, y se diferencia aún más de la jistoriografía producida por Tácito o Suetonio, entre otros, quienes dedican quizá la mayor parte de sus energías y de espacio en sus obras, a narrar las vidas de personas de muy baja moral como lo son Tiberio, Calígula, Mesalina, Nerón o Agripina.

Según Séneca, cualquier parte cronológica de la hito-historia constituída por hechos de virtud (y sólo este tipo de partes, al parecer) podía servir para moralizar: no hay “necesidad de mucho tiempo para reunir los ejemplos que [...] reconforten: toda época los ha producido. En

cualquier periodo de la historia interna o externa [*vel civilium vel externarum*],<sup>119</sup> cuyo recuerdo evocares, encontrarás personalidades de gran prominencia o de gran energía” (*Ep.* 24, 3).<sup>120</sup> Pero cuidado, no se deben de tomar estas últimas palabras de forma generalizada; estimo que él no habla de “cualquier periodo” de la hito-historia mundial (de la hito-historia de cualquier *pólis* o Estado), sino en específico y únicamente de la hito-historia griega y/o romana,<sup>121</sup> tanto en su aspecto regional o *civilis*, como mundial o *externus*, porque, *en toda su obra*, que yo sepa, *no otorga como ejemplo moral a seguir a ningún solo individuo concreto que no sea griego o latino*. En especial se concentra en los dechados morales romanos.

Es posible establecer que la selección senecana de pasajes hito-históricos, con el objetivo de educar en la moral e impulsar a la virtud, frecuentemente obedece a una agenda y a una intencionalidad patriótica prorromana y/o a favor de la cultura grecorromana en general, paralela a aquella agenda educadora y moralizadora. Congruente con su programa patriótico, Séneca utiliza para edificar, entre muchas otras, a la hito-historia personal de los siguientes individuos: Atilio Régulo, Paulo Emilio, Escipión Africano Mayor, Escipión Africano Menor, Lucio Licinio Luculo, Rutilio Rufo, Cecilio Metelo, Marco Luculo, Octavio Augusto, Tiberio César, y, repito, Catón de Útica, además de otros, que el pensador recoge de épocas anteriores a la suya. Pues, si, como refiere Rodrigo Braicovich, la razón de un individuo está “absolutamente corrompida por el entorno y la historia de vida del [mismo] individuo”,<sup>122</sup> entonces es lógico que el cordobés recurra, para conseguir su objetivo edificante, a los entornos

<sup>119</sup> Aquí es viable acotar por “historia interna” a la historia al interior de un Estado particular, y a la “historia externa” como la historia inter-estatal o inter-nacional.

<sup>120</sup> “*Nec diu exempla, quibus confirmeris, colligenda sunt; omnis illa aetas tullit. In quamcumque partem rerum vel civilium vel externarum memoriam miseris, occurrent tibi ingenia aut profectus aut inpetus magni.*”

<sup>121</sup> Incluso, hoy en día, la disciplina-jistoria que estudia a la “historia mundial” o a la “disciplina-jistoria mundial” implica un *abordaje* concreto del pasado humano, a saber, aquel que explícitamente comparando “experiences across the boundary lines of societies”, examinando “interactions between peoples of different societies” y analizando “large-scale historical patterns and processes that transcend individual societies.”: Bentley, J. H., “The New World...”, en *A Companion to Western...*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 393. Dicho sea de paso, el abordaje anterior descrito es sumamente útil si se aplica a la filosofía, a la antropología, al análisis literario, a la teoría del arte, etc., pues, por ejemplo, es plausible abordar conceptos filosóficos comparando las diferencias que se tienen de ellos (o de conceptos análogos, cercanos) en distintas sociedades, es plausible analizar las interacciones entre filosofías originadas en distintas culturas, indagar qué conceptos tienen en común las diversas sociedades del mundo, estudiar el imperialismo filosófico, analizar los orígenes multiculturales de una corriente filosófica, etc. Lejos se está de ideas como, por ejemplo, la del mexicano decimonónico José María Iglesias, que conciben a la disciplina-jistoria “universal” como la que “debe comprender los acontecimientos ocurridos en todos los tiempos, desde los más remotos hasta los de la época en que termine, y en todos los países o pueblos sin excepción alguna. Desde el momento en que el historiador dejara a un lado o bien un periodo cualquiera, o bien algún pueblo o país, su obra no merecería ya el nombre de historia universal”: Iglesias, J. M., *El estudio de la historia*, México, UNAM/FCE, 2003, p. 86.

<sup>122</sup> Pues los estoicos refieren que el contexto y la época, en los cuales alguien vive, también logran desvirtuar a las personas: Braicovich, R. S., “Moderación y ascetismo...”, *PF*, n. 39, 2014, p. 163.

anteriores a su propia vida, aún cuando consideraba que también en su época (como en todas) hubo individuos virtuosos-sabios pro-absolutos.

Séneca el Joven encontró que múltiples romanos, de distintas épocas, realizaron hechos de virtud, por ende, es entendible que ensalce, explícita y tácitamente, a la (hito-)historia de Roma como una que es poseedora de múltiples y muy reiteradas acciones hito-históricas correctas que se pueden y deben de imitar y perpetuar. Se tratan, sus ejemplificaciones extraídas del pasado, de unas que satisfacen tanto a su labor como filósofo de la moral (al mostrar los verdaderos caminos morales a la felicidad, o al menos los más probables –por comparación–, a los cuales la razón puede seguir; o, como refiere M. Degand sobre el actuar del individuo benefactor en el cordobés, “Ce n’est pas la vérité elle-même qui guide nos actions mais la vraisemblance. Sur ce chemin difficile, la *ratio* est notre compagne”),<sup>123</sup> como a su labor de escritor de narración-historias patriotas.

#### 4.4 Una historiografía moralizante.

Muchas veces la fama no llega a todas las personas cuyo comportamiento es constantemente virtuoso, según Séneca. Éste declara que los hechos virtuosos de personas como Sócrates, Catón de Útica o Rutilio, bien estuvieron a punto de no ser ni conocidos ni célebres (*Ep.* 79, 14), y, por ende, a punto de no poder ser considerados hito-históricos<sup>124</sup> tanto en la historiografía, en la jistoriografía y/o en la opinión popular no escrita. Pese a todo esto, los hechos virtuosos no-conocidos no dejan de ser virtuosos.

De cualquier forma, para Séneca, la persona en verdad sabia-virtuosa no realiza actos virtuosos por afán de ganar fama o de ganar notoriedad,<sup>125</sup> sino que los realiza por el objetivo de la virtud por sí misma.<sup>126</sup> No obstante, él estimaba que *en la mayoría de las ocasiones* el

---

<sup>123</sup> “Sénèque au risque...”, óp. cit., p. 120.

<sup>124</sup> Por supuesto, no todo hecho famoso es considerado hito-histórico, cuestión que también es distinguida por Séneca, según veremos un poco más adelante.

<sup>125</sup> El énfasis de la filosofía estoica en considerar como indiferentes a la fama, la oscuridad, la vida y la muerte, y en afirmar la existencia de un Orden universal y natural, coincide con, valga la comparación con fines expositivos, la postura del taoísmo chino antiguo, en donde, por causa del cambio incesante del universo y lo efímero del ser humano, “El hombre no debe de afanarse en conseguir fama y riquezas, ni debe de preocuparse por la vida y la muerte. La naturaleza tiene su propio programa, que ningún hombre puede alterar.” (Wing-Tsit Chan, “El espíritu de la filosofía...”, en *Filosofía del Oriente*, México, FCE, 1975, p. 34).

<sup>126</sup> Una noción que, remarco, seguiría vigente en historiadores herederos de la cultura grecorromana durante varios cientos de años. Por ejemplo, valga la comparación, el historiador novohispano que nos narra guerras

actuar con virtud propagaba la gloria y la fama del que actuaba de esta forma, así como propagaba las de su patria. En fin, a veces la gloria se adquiría *antes* que la realización de los hechos virtuosos (como es el caso de alguien famoso por cualesquiera razones que no fuesen de índole moral –como la fama adquirida por acciones deportivas o artísticas, o la fama con la que ya nacen los que son descendientes de personas famosas<sup>127</sup> y que sólo después de ser ya famoso, comienza a hacer hechos virtuosos) y a veces era *posterior* a ellos (en ocasiones como consecuencia de la realización de esos mismos hechos virtuosos –*Ep.* 79, 13). Por ejemplo, en el caso del virtuoso Epicuro, se nos dice que la gloria derivada de sus actos virtuosos apareció mucho tiempo después de su muerte (*Ep.* 79, 16).

Séneca, debo resaltar, distingue que un hecho famoso no es precisamente importante ni marca un hito en el devenir de una sociedad y/o un Estado y/o el mundo entero. Interpreto que en el cordobés un hecho puede quedar constatado en la historiografía o en la jistoriografía, pero no por ello es hito-histórico. Es decir, él distingue que no todos los hechos famosos son hito-históricos: el hecho de que Lucio Cornelio Sila haya sido el primero que haya puesto leones sueltos en el circo, en vez de atados, no convierte a tal acción en hito-histórica porque, en su perspectiva, no implica una importancia para el desarrollo de los romanos como conjunto (ni para el mundo). Tampoco el afamado hecho, realizado por Gneo Pompeyo el Magno, de poner a luchar elefantes contra humanos por primera vez en el circo (*Brev. Vit.* 13, 6), se trata de un hecho hito-histórico, pues no se encuentra en él ninguna importancia para el desarrollo social y/o moral de los romanos o de los humanos en general. Cabe mencionar aquí que Guy Chamberland asegura que la realización de conmemoraciones epigráficas de los juegos perpetuaba deliberadamente la memoria de los organizadores de éstos,<sup>128</sup> lo que indica que tales juegos eran estimados hito-históricos por el pueblo romano, en especial por sus patrocinadores. Anna Heller ha establecido además que las prácticas evergéticas romanas de organizar juegos en el circo fueron una forma que adoptaron las *poleis* griegas dominadas por Roma, *con propósitos políticos/perpetuadores-de-la-memoria*: “Dans le monde grec en revanche, les bien

---

mesoamericanas de los siglos XIV, XV y XVI, Diego Muñoz Camargo, refiere que durante una contienda bélica entre chichimecas y tlaxcaltecas los primeros realizaron una encarnizada defensa militar, “más para inmortalizar su fama y memoria” que por demostrar la virtud bélica (Muñoz, D., *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 58); ¿o quizá es que pueblos tan diferentes como los romanos y los chichimecas compartían una inclinación por la “fama” militar?

<sup>127</sup> De acuerdo con Tácito, Séneca pensaba sobre sí mismo que él no descendía de individuos con antiguas glorias, “longa decora”, y, por ello, debía de educar y guiar al emperador Nerón, y aceptar sus magnánimos regalos (*Ann.* 14, 53, 4-5) para, quizá, de esta manera ser él mismo glorioso.

<sup>128</sup> “La mémoire des spectacles”, *EAC*, n. 58, 2011, pp. 261-304.

faits ‘pour une charge’ [...] prennent surtout des formes très variées, qui en font une manifestation d’évergétisme parmi d’autres. Le magistrat peut offrir une statue, un monument, des spectacles, [...]”<sup>129</sup> Es apreciable entonces que las tendencias de la disciplina-jistoría más moderna sobre Roma se opone a la postura de Séneca con respecto a los juegos, pues ella sí los considera materia importante de estudio por sí misma, digna de conocerse y recordarse. El ámbito político sigue atrayendo hacia sí los diversos temas de las distintas disciplina-jistorías: últimamente se han enfatizado e indagado las múltiples repercusiones en el aspecto político, especial materia de estudio senecana, de los eventos realizados en el circo.<sup>130</sup>

“Era preferible que hechos así cayeron en el olvido, para que nadie poderoso los aprendiera luego y tuviera envidia de una actuación bien poco humana” (*Brev. Vit.* 13, 7).<sup>131</sup> Con esta última frase, y con otras (así como con la ya mencionada frecuente y deliberada omisión de relatar *con más detalle que el mínimo* a los perversos hechos de Dionisio de Siracusa, de Calígula y de otros individuos execrables) ejerce Séneca una ideologización del pasado al manipular el olvido, *oblivium*. Él manipula al olvido al sugerir y señalar puntualmente en su narrativa narración-histórica lo que se debe olvidar o no olvidar (obedeciendo a imperativos morales); “l’ideologisation de la mémoire est rendu possible par les ressources de variation qu’offre le travail de configuration narrative. Les stratégies de l’oubli se greffent directement sur ce travail de configuration : on peut toujours raconter autrement, en supprimant, en déplaçant les accents d’importance, en refigurant différemment les protagonistes de l’action”, explica Paul Ricœur.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> “Les institutions civiques...”, *EAC*, n. 59, 2013, p. 224.

<sup>130</sup> Por ejemplo, en: Thuillier, J. P., “L’organisation des *ludi*...”, *EAC*, n. 58, 2011, pp. 173-220.

Christina Kokkinia, por su parte, ha argumentado que la actividad evergética de organizar juegos en Roma sí podía perpetuar la memoria del organizador-benefactor; “While games involved crowds and, ideally, enthusiastic ones cheering the benefactor, buildings were made to last, potentially preserving the donor’s memory for generations. But there were also ways of combining the momentary honour and pleasure generated by appreciative crowds with more permanent indicators of status. [...] if a donor could sponsor the founding of a contest and festival, the periodic repetitions of the festival would preserve the memory of the donor’s name and fame for posterity. Moreover, notable one-off events such as big gladiatorial shows could be recalled in the sculptural decoration of impressive funerary monuments, as in a number of relief friezes found at Aphrodisias and Kibyra. Other media, too, could provide lasting visual representation of such an event: a mosaic in Africa, for example, that is preserved to the present day, depicts the crowd’s acclamations of Magerius at a *venatio* that he had sponsored”: “Games vs. Buildings...”, *EAC*, n. 58, 2011, pp. 99-100.

<sup>131</sup> “*Satius erat ista in oblivionem ire, ne quis postea potens disceret invideretque rei minime humanae*”.

<sup>132</sup> *La mémoire, l’histoire...*, Lonrai, ÉS, 2003, pp. 579-580. Lamentablemente, por falta de espacio, es imposible analizar en la presente tesis, con más detenimiento, las opiniones sobre, o manipulaciones de, el olvido por parte de Séneca, Cicerón o Tácito.

En la historiografía de Séneca también se encuentran narraciones acerca de individuos desconocidos, anónimos, que le sirven por igual para comprobar su propia postura moral. Tal es el caso de su ataque directo contra ciertas aficiones de su época que eran practicadas por una pléyade de personas que no eran precisamente conocidas, mucho menos eran (estimadas) clío-simbólicas (es decir, ataca a ciertos hechos que no son ni famosos ni hito-históricos). A tales aficiones las ataca porque son derivadas de los vicios de una sociedad, de sus pasiones. Entre las aficiones criticadas se encuentran las siguientes: el coleccionismo de vasos de Corinto, la promiscuidad homoerótica, el coleccionismo de esclavos sexuales, la excesiva vanidad física, la excesiva fijación con el arte culinario (*Brev. Vit.* 12, 2-5), los festines desenfrenados, la búsqueda de más y más clientes para un negocio propio, la ostentación erudita y literaria (*Ep.* 59, 15), etc. Ataca por igual los excesos, de individuos desconocidos, que se daban año con año en Roma durante la festividad de las Saturnalias (*Ep.* 18, 1). La inmensa mayoría de los hechos particulares realizados en cada una de las aficiones mencionadas son anónimos, los desconocemos, por ende, no pueden ser hito-históricos.

Refiere Séneca que los oídos romanos están acostumbrados a los nombres de los Catones o de los Escipiones como ejemplos de virtud, pero eso no implica que los individuos que son clío-simbólicos tengan el monopolio de la sabiduría, porque también afirma que en los (desconocidos) que luchan en el circo, o en los esclavos (desconocidos), o en los bárbaros (desconocidos), se encuentran los hechos virtuosos, como lo es el suicidio prudente y adecuado (*Ep.* 70, 22-27). Interpreto con lo anterior que el pensador concibe la existencia de sabios pro-absolutos que son plenamente desconocidos y/o no-clío-simbólicos (se trata de sabios que serían “p-a/n-c-s”). No obstante, la mayoría de la historia que es (d)escrita, narrada (que es convertida en narración-historia escrita) y utilizada para edificar, en su obra, no refiere a estos hechos realizados por desconocidos, sino que habla en su inmensa mayoría de los hechos famosos-conocidos y/o hito-históricos.

En *De vita beata*, Séneca considera importantes en gran medida a los re-nombrados individuos de la política como lo es Catón de Útica, o de la cultura, como lo es Sócrates, así como a sus hechos. Tan clara es su postura al respecto que llega a despreciar a aquellos (sean quienes sean, sean autoridades, o sean eruditos como los filósofos o los historiadores) que critican “al nombre de los varones grandes”, “ad nomen magnorum [...] virorum” (*Vit. Beat.* 19, 2).<sup>133</sup> Y exclama que esos críticos son como “perros minúsculos”, “minuti canes”. Hay que

---

<sup>133</sup> Cursivas mías.

notar con lo dicho que se está despreciando a aquellos que atacan al nombre, *nomen*, esto es, a la memoria de los hechos pasados de los varones<sup>134</sup> que fueron sobresalientes por su virtud *demonstrada* en el pasado. Desprecia, por atentar tanto contra la virtud como contra la verdad, a los que atacan y/o tergiversan a las reconocidas narración-historias y narración-jistorías (orales y escritas) sobre aquellos individuos virtuosos. Incluso critica, con contundencia, a los historiadores que mienten en sus escritos, que no se responsabilizan de este mentir y que incluso culpan a las fuentes consultadas por el contenido de sus –falsas– afirmaciones (*QNat.* 4b 3, 1-2). Esta crítica senecana a la jistoriografía mendaz realizada por algunos historiadores (griegos o romanos) contradice completamente la siguiente frase de Charles-Olivier Carbonell: “si hay que distinguir lo verdadero de lo falso, lo antiguos [romanos] confían en la probidad del historiador”.<sup>135</sup> Los antiguos griegos y romanos tenían un método y una postura mucho más críticos, hacia la logo-jistoría y la jistoriografía en general, de lo que muchos estudiosos contemporáneos creen.

Interpreto que para Séneca la historia y la memoria de la historia, que son moralmente aleccionadoras, son producidas en su mayoría por los individuos que precisamente son alabados, “*eximiam laudem*” (*Vit. Beat.* 19, 2), por sus actos virtuosos pretéritos. Y, si esos individuos son alabados por muchas personas, es porque sus actos virtuosos son conocidos por esas muchas personas. En ocasiones tales actos virtuosos (en especial los realizados en el ámbito político) no sólo son conocidos sino también considerados importantes por muchas personas, si sucede ésto, aquellos actos son entonces hito-históricos (por esas “muchas personas”) y sus realizadores son considerados clío-simbólicos (por esas mismas “muchas personas”). Ergo, la hito-historia, la memoria de ésta, y su historiografía y jistoriografía, son las proveedoras de la gran mayoría de los actos morales que hay que imitar. Se ha apreciado que Séneca no niega que hechos históricos privados, no-conocidos, no-hito-históricos, sean aleccionadores en la moral,<sup>136</sup> pero éstos no tienen la misma efectividad que los hito-históricos, precisamente porque son generalmente desconocidos (el público no está familiarizado con ellos).

#### **4.4.1 Los hechos viciosos y los virtuosos en la historiografía senecana.**

---

<sup>134</sup> Sobre las implicaciones (en pasajes como este) de que el filósofo hable de los actos de los varones, no los de las mujeres, como los que son por naturaleza extraordinarios, hablaré un poco más adelante.

<sup>135</sup> *La historiografía*, México, FCE, 1986, pp. 31-32.

<sup>136</sup> Como es el caso de los hechos de Julio Cano, romano asesinado por Calígula, cuya historia intentará Séneca convertir en hito-historia, al prometer que tratará de hacer que su memoria esté siempre en la mente de los romanos (*Tranq.* 14, 5-10).

Para ejemplificar con evidencias lo absurdo que llegan a ser los no-sabios (en la perspectiva estoica), en comparación con los sabios pro-absolutos o con los absolutos, Séneca recurre a la vida de individuos que clío-simbólicos de Grecia, de Roma, así como a la vida de ciertos “bárbaros” que son clío-simbólicos.

Examino ahora, en orden cronológico, a los hechos viciosos de una serie de nueve personas clío-simbólicas que el cordobés presenta en su obra, principalmente en el texto *De ira*, como paradigmas de personas viciosas no-sabias. A los susodichos individuos los llamaré “n-s/c-s”, en tanto que “no-sabios clío-simbólicos”.

Persona.	Época.	Hechos viciosos en la narración-historia de Séneca.	Pasaje(s).
1ns) Falaris, tirano de Agrigento.	¿?-554 a.e.c..	Conocido por sus hechos para la creación de métodos de tortura, recuérdese el “toro de Fálaris”.	<i>De ira</i> 2, 5, 1-3.
2ns) Cambises, rey persa “bárbaro”	559-522 a.e.c., aprox.	Asesinó por ira a su copero a raíz de una cuestión al parecer baladí: el padre del copero le reprochó al rey que bebía demasiado, lo cual es calificado como un hecho paradigmáticamente injusto. <sup>137</sup>	<i>De ira</i> 3, 14, 1-5.
3ns) Astiages, rey medo “bárbaro”.	¿?-550 a.e.c. aprox.	Dio de comer a Hárpagos a su propio hijo, a causa de sentirse insultado por el primero.	<i>De ira</i> 3, 15, 1.
4ns) Darío I, rey aqueménida “bárbaro”.	549-486 a.e.c. aprox.	Asesinó a los tres hijos de uno de sus cortesanos, Oebazo, cuando éste le pedía que permitiera que uno solo de los tres no fuera a la guerra que a la sazón libraban.	<i>De ira</i> 3, 16, 3.
5ns) Apolodoro, tirano de Casandrea.	¿?-275 a.e.c.	Paradigma de vicio-pasión porque aterrorizó a sus súbditos con una serie de hechos de salvajismo sobresaliente.	<i>De ira</i> 2, 5, 1-2.
6ns) Aníbal Barca, “bárbaro” cartaginés.	247-181 a.e.c. aprox.	Sus hechos eran caracterizados por vicios, como cuando se rindió a los placeres de la Campania durante la Segunda Guerra Púnica, o cuando, incluso después	<i>De ira</i> 2, 5, 4; <i>Ep.</i> 51, 5;

<sup>137</sup> Funcionario que muestra cómo estaban sometidos los “bárbaros” a la injusticia de sus líderes, según el cordobés.

		de haber sido derrotada las tropas que lideraba de su patria (Cartago), buscó ayuda en Siria y Bitinia para continuar su venganza personal y pasional contra Roma. <sup>138</sup>	<i>QNat.</i> 3, Praef. 6.
7ns) Lucio Cornelio Sila Félix, <sup>139</sup> líder de los <i>optimates</i> .	138-78 a.e.c. aprox.	Impidió que hasta los hijos de los individuos que proscribió accedieran al poder político, además de quitarles sus bienes materiales <sup>140</sup> y torturó cruelmente a sus enemigos políticos conciudadanos, como al pretor Marco Mario Gratidiano.	<i>De ira</i> 2, 34, 3; <i>Prov.</i> 3, 7-8; <i>De ira</i> 3, 18, 1-2.
8ns) Lucio Valerio Mesala Voleso.	s. I a.e.c.-I e.c..	Realizó un hecho vicioso al decapitar a más de trescientos seres humanos con su propia hacha y jactarse perversamente de ello.	<i>De ira</i> 2, 5, 5.
9ns) Cayo César Calígula, emperador.	12-41 e.c.	Realizó una absurda y muy continua secuencia de hechos de insulto y burla hacia los demás, incluyendo a sus padres y abuelos.	<i>Constant.</i> 18, 1-3.

(Tabla 8).

Los ejemplos de personas clío-simbólicas viciosas servirán para educar en lo moral, aunque quizá de forma menos efectiva que la vida de las personas virtuosas clío-simbólicas. Cualquier no-sabio puede, en teoría, aprender a evitar los vicios a través del conocimiento del mal convencional que provocan los vicios de otros no-sabios, especialmente a través de los vicios que son célebres por haber sido realizados por personas famosas y/o en el poder. Pero, debido a que sabe de filosofía, serán más útiles los ejemplos de acciones viciosas hito-históricas para el individuo que Séneca denomina *proficiens*, es decir, el individuo que, aún no-sabio, está en progresando en el camino de ser sabio. Así, el *sapiens* utiliza a la (hito-)historia del *vitiosus* para educar al *proficiens* y a otros *vitiosi*. O, en palabras de G. Williams sobre la historia de los

<sup>138</sup> En otras palabras, “despite his persistence (*pertinax*) amid his oscillating fortunes and prolonged wanderings, Hannibal hardly resembles the Stoic *sapiens*, for whom ‘every place is his homeland’ (*Dial.* 12.9.7); by contrast, the Carthaginian tellingly ‘puts up with’ (*cf. pati*) his own loss of *patria*”: Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., p. 35.

<sup>139</sup> Séneca no refleja en sus escritos una visión sobre la hito-historia reciente romana que sea de índole *marcadamente* pro-patricia o pro-*optimates*, como sí la tuvo Cicerón, quien vivió directamente las guerras civiles.

<sup>140</sup> Aserción que, por cierto, se confirma en la texto-jistoría de Salustio *Conjuración de Catilina* (3, 7-9) y en la de Veleyo Patérculo (2, 28, 4).

individuos viciosos como materia para moralizar, “Like the *turba* of the *Letters*, the *vitiosi* stand condemned; yet they remain a powerful, even necessary, presence, educating the philosophical progressive (*proficiens*) through their negative example, and yet perhaps also testing his resolve by showing the passions in (darkly attractive?) release from all ethical stringency”.<sup>141</sup>

En resumen, primero, de los hechos virtuosos, sólo algunos se convierten en famosos de acuerdo con Séneca.<sup>142</sup> Segundo, un hecho virtuoso famoso puede o no ser considerado importante para la historia de una entidad política, es decir, puede o no ser un hecho no hito-histórico. Tercero, *un hecho virtuoso que sea (considerado) hito-histórico siempre va a aleccionar mucho mejor que uno no hito-histórico*. Por esto, y porque su objetivo como filósofo es explicar y/o corroborar el auténtico camino moral-virtuoso para el ser humano, el conjunto de los hechos históricos que el cordobés narra y utiliza en sus textos, en su casi absoluta mayoría, consiste en hechos hito-históricos, en otras palabras, consiste en hechos (estimados) importantes y trascendentales por y para su sociedad (y/o para el mundo en general).

Por lo que, de acuerdo con lo ya expuesto, divido en base a la moral a los hechos históricos narrados por Séneca, en tres categorías:

H1) Hechos virtuosos (correctos y morales).

H2) Hechos viciosos (incorrectos e inmorales).

H3) Hechos ni virtuosos ni viciosos<sup>143</sup> (ni morales, ni inmorales).

A estos tres tipos de hechos, a su vez, y considerando su relación con la fama y la “hito-historicidad”, los subdivido en nueve:

HE1) Virtuosos, famosos e hito-históricos.

HE2) Virtuosos, famosos y no hito-históricos.

HE3) Virtuosos y desconocidos.<sup>144</sup>

HE4) Viciosos, famosos e hito-históricos.

HE5) Viciosos, famosos y no hito-históricos.

---

<sup>141</sup> *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., pp. 88-89.

<sup>142</sup> Por ejemplo, los hechos virtuosos, en un principio desconocidos, del plebeyo (y desconocido, en un primer momento) Sócrates o los del también humilde, en un principio, Cleantes (*Ep.* 44, 3).

<sup>143</sup> Los que tuvieron como objetivo en mente cuestiones *indiferentes*.

<sup>144</sup> Los hechos que son desconocidos, en tanto que desconocidos, no pueden ser considerado hito-históricos.

HE6) Viciosos y desconocidos.

HE7) Ni virtuosos ni viciosos, famosos e hito-históricos.

HE8) Ni virtuosos ni viciosos, famosos y no hito-históricos.

HE9) Ni virtuosos ni viciosos y desconocidos.

En concordancia con lo anterior se sigue que, moralmente hablando, sólo existen tres tipos de hechos hito-históricos en Séneca: HE1, HE4 y HE7.

A continuación, presento ejemplos concretos de cada uno de estos últimos nueve tipos de hechos que he identificado dentro de la obra senecana:

HE1, hecho virtuoso, famoso e hito-histórico: el retiro voluntario o autoexilio de Escipión el Africano Mayor mencionado en la epístola a Lucilio 86 (1-6). Es un hecho virtuoso porque, asegura Séneca, tuvo el objetivo de lograr la justicia y, con ella, el bien verdadero para con Roma: si Escipión hubiese permanecido en la ciudad tras su victoria contra Cartago, se dice, fácilmente se hubiese convertido en tirano y más fácilmente se hubiese perpetuado en el poder gracias al gran prestigio que había obtenido al haber derrotado al implacable enemigo, luego, el autoexilio de Escipión fue un hecho justo. Tal hecho se perpetuó como famoso por, según el autor, haber sido conocido y celebrado por muchos romanos; y, sugiero, ese hecho es hito-histórico porque representó (y fue y es interpretado como) un acto paradigmático e importante en las leyes y la política de Roma, el cual por siglos fue ejemplo de actuar para los políticos romanos, a saber, como ejemplo del cómo no aspirar excesivo poder y del cómo respetar las leyes.

HE2, hecho virtuoso, famoso y no-hito-histórico: la respuesta de no haber sentido golpe alguno, dada por Catón de Útica tras haber recibido un golpe en un baño público, mencionada en *De Ira* 2, 32, 2. Este es un hecho virtuoso por consistir en la virtud de la prudencia, la templanza, etc., es famoso (al menos en Roma y en aquella época) pero no es hito-histórico por no representar (ni para la época presente ni para su momento) un cambio considerado significativo, una transformación estimada importante o una coyuntura para la historia de Roma o del mundo.

HE3, hecho virtuoso y desconocido: La adoración fiel de dioses representados en figuras de arcilla por parte de los romanos antiguos mencionado en *Ad Helviam* 10, 7. Este es un hecho o conjunto de hechos virtuosos porque para Séneca representan el actuar virtuoso-

piadoso (y modesto, sobrio) de los antiguos romanos quienes, a su decir, preferían morir a faltar a la palabra a tales dioses de arcilla. Y se trata de un conjunto de hechos desconocidos porque no habla de un acto famoso de piedad en concreto, sino de los hechos de piedad de un grupo de individuos anónimos.

HE4, hecho vicioso, famoso e hito-histórico: los hechos de la guerra que Pompeyo Magno libró contra Mitrídates III, mencionada en la epístola a Lucilio 94 (64). Aquellos consisten en un conjunto de hechos viciosos porque, para el cordobés, Pompeyo libró esa guerra con el objetivo de satisfacer su vicio de la ambición, pero, además, esa guerra es famosa y es considerada como transformadora, hito-histórica, en la dinámica de Roma con Asia Menor. Igualmente, como ejemplos de hechos tipo HE4 en la obra senecana se tienen a los siguientes actos de diversos n-s/c-s: 1ns) Falaris, cuyos hechos de invenciones de torturas tuvieron gran importancia en la historia de la tiranía o en lo que llamaríamos “historia de la crueldad”; 2ns) Cambises, quien asesinó a su copero, un hecho que es interpretado como hito-histórico por tener importancia al repercutir y perpetuar la injusticia (y la tiranía en la que muchos grecorromanos consideraban vivían los bárbaros) entre sus súbditos y, sobretodo, en su corte; 3ns) Astiages, quien al asesinar a los hijos de Harpago y al alimentar a éste con ellos, realizó un acto que se interpretaría como sumamente hito-histórico porque se cree que cambiará toda la historia de la Media y la Persia, en tanto que empujó a que Hárpago se vengara de Astiages y ayudara a Ciro a destronarlo,<sup>145</sup> destronamiento el cual llevó a su vez a la creación del Imperio Aqueménida (hecho transmitido y considerado importante también en Herod. 1, 123-130); y algo similar, a lo referido de 1ns, 2ns y 3ns, se puede argumentar de 4ns) Darío el Grande; 5ns) Apolodoro de Casiandrea; 6ns) Aníbal Barca; 7ns) Sila; 8ns) Valerio Mesala; 9ns) Calígula. Todos los cuales llevaron a transformaciones política dentro y/o fuera de sus Estados.

HE5, hecho vicioso, famoso y no hito-histórico: la colocación por parte de Sila, por primera vez, de leones sueltos en un circo, mencionada en *De brevitae vitae* 13, 6. Fue viciosa porque obedecía a los vicios de la fama y la popularidad, fue famoso (al menos en Roma) por la novedad de su naturaleza pero no fue hito-histórico porque, estimo, no representó (o no se

---

<sup>145</sup> “Ishtuwegu, a quien Heródoto llama Astiages, tiene una personalidad débil; su prolongado reinado (585-550) muestra pocos rasgos heroicos. [...] Con el levantamiento de Ciro contra el dominio de [Astiages y de] los medos en el año 550 empieza el ascenso del pueblo persa bajo el dominio de los Aqueménidas.”: Bengtson, H., “El imperio persa...”, en *Griegos y persas*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 5.

consideró que representara) un gran cambio o transformación en el devenir del pueblo romano o mundial. También es posible considerar, tal vez, como hechos HE5 a los realizados por los n-s/c-s (5ns) Apolodoro de Casiandrea o (9ns) Calígula en tanto que, por más lúgubrememente famosos que fuesen, por la mera circunstancia de que eran tan comunes, ya no representaron para nadie importancia o transformación política-social alguna.

HE6, hecho vicioso desconocido: el actuar con vanidad que Séneca menciona en *De brevitae vitae* 12, 2-5, el cual fue manifestado por una pléyade de romanos no específicos de su época. Esos hechos de vanidad fueron evidentemente viciosos porque tuvieron el objetivo de la pasión del amor propio superficial y fueron desconocidos porque, siguiendo a la narración-historia del pensador, eran una práctica generalizada en su época lo cual los hace triviales y no sobresalientes. En otras palabras, se trata de hechos no-famosos porque el autor no nos da un ejemplo de un hecho de vanidad específico (que fuese conspicuo) sino que nos habla, para criticar, de un conjunto de actos viciosos anónimos.

HE7, hecho ni virtuoso ni vicioso, famoso e hito-histórico: el llevar por primera vez elefantes en un triunfo, un acto realizado por el general Curio Dentato. Este hecho no es ni virtuoso ni vicioso porque no tuvo como esencia (ni objetivo) ni la virtud ni el vicio. Es famoso al quedar constatado en un texto (por mano del historiador que produjo tal dato logo-jistórico) y así ser divulgado (aún cuando no se sepa el nombre del historiador que realizó el escrito, este descubrimiento ya es famoso). Es hito-histórico porque fue significativo para la historia de las celebraciones militares romanas, a partir de su realización, los militares más se exigieron realizar esplendorosos desfiles para sus Triunfos.

HE8, hecho ni virtuoso ni vicioso, famoso y no-hito-histórico: la acción de Alejandro Magno de correr cuando escuchó cantar a Jenofante y creer que era un llamado a las armas, cuando no lo era. Este hecho no es ni virtuoso ni vicioso porque se trata del producto de lo que Séneca denomina una “preemoción” o “primer movimiento” (προπάθος),<sup>146</sup> es decir, se trata de

---

<sup>146</sup> El “primer movimiento” (que es por definición un proceso también intelectual) de una persona puede entenderse como un movimiento inicial involuntario que *puede o no* culminar en un sentimiento apropiado o en una pasión (donde los sentimientos correctos/morales y los incorrectos/apasionados son *segundos* movimientos en el proceso psicológico). Ejemplificando lo anterior se tiene que “We can have sympathetic responses to the feelings of others, mirroring the behavioural aspects of these responses – smiling when we see others smiling – and yet these responses will not count as passions proper, but only the beginnings of [primeros movimientos para las/de las]

un acto irreflexivo que no tiene como objetivo deliberado ni la virtud ni el vicio, y no representa una decisión moral. Aquel acto de Alejandro es un acto concreto famoso, al menos, ya en la Antigüedad, entre los aficionados y conocedores de la historia. Es un acto no hito-histórico porque, según mi interpretación, no *fue* considerado como un hecho coyuntural, importante o transformador específico; fue sólo un hecho famoso realizado por un general famoso que, eso sí, realizó otros hechos que sí fueron considerados hito-históricos.

HE9, hecho ni virtuoso ni vicioso y desconocido: cada acto absurdo y veleidoso de muchas personas mencionados en conjunto, sin especificar, en *Tranq.* 12, 3-6. Sus actos conforman a un conjunto de hechos ni virtuosos ni viciosos porque no representan para el cordobés ejemplos de un actuar ni verdaderamente correcto ni verdaderamente incorrecto, y les son “desconocidos” en general al no referirnos ningún acto en concreto, ni ningún nombre específico de sus perpetradores. Sólo se dice que ciertos individuos realizaron actos absurdos.

La mayor parte de los individuos cuyos hechos Séneca emplea para moralizar sobresalieron en el área de la política y/o lo militar, la mayor parte de ellos participaron o lideraron alguna guerra y mostraron entereza y templanza ante la muerte de alguno de sus hermanos o hermanas. La hito-historia político-militar *parece*, así, la más pertinente para enseñar filosofía y la vida correctamente moral, en este caso la vida correcta, según el estoicismo.

Pero el cordobés también emplea, aunque sea de forma marginal, a la hito-historia de la filosofía, en concreto, a la hito-historia de la filosofía griega, para ejemplificar la vida moral. Los de los griegos son los únicos ejemplos no-romanos que puede haber en su visión romanocentrista. Por ejemplo, se insta a actuar como los filósofos Sócrates y Antístenes, quienes nunca se sintieron ofendidos por ciertas simples palabras, ni nunca cayeron en la práctica del insulto (*Constant.* 18, 6). Sócrates, en la historiografía senecana, fue un gran

---

passions, so long as we do not offer assent. So we might be, say, at a funeral for a friend, crying right along with the mourners, entertaining those propositions which, if assented to, would count as grief, and yet still prevent ourselves from grief proper through a competing act of reason.”: Gartner, C., “The Possibility of Psychic...”, *BJHP*, v. 23, n. 2, 2015, pp. 230 y 220. Considerando más fuentes filosóficas, no sólo a Séneca, Margaret Graver puntualiza en su artículo “Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπάθειαι” (*PJAP*, v. 44, n. 4, 1999, p. 301) que las preemociones han sido “consistently defined as involuntary, rather than voluntary, responses, and the sage's insusceptibility to emotions (ἀπάθεια) will not apply to responses which are not πάθη”, además de que argumenta, a lo largo de todo el artículo, que la preemoción se trata de una concepción que viene desde los inicios del estoicismo y que no implica una “innovación” del estoicismo romano, ni de Séneca ni de Cicerón.

παράδειγμα moral.<sup>147</sup> Entre las cualidades del filósofo se relata que: ni siquiera se ponía iracundo, sino que hasta bromeaba, cuando era golpeado por accidente en la calle (*De ira* 3, 11, 2); que siempre se le observaba bajar la voz, señal de que, con frecuencia, o siempre, reprimía sus enojos; que, además, concedió a sus amigos el derecho a ser reprendido cuando cayese en un error y nunca se airó por estas reprimendas sino que se alegraba por las mismas (*De ira* 3, 13, 3); que tampoco se alteró por los ingeniosos insultos ni de Aristófanes ni de otros poetas, mostrando así la fuerza de su virtud (*Vit. Beat.* 27, 2-3).

Tan importantes y coyunturales son los hechos de los grandes filósofos-sabios p-a/c-s que, para Séneca, quien trate de imitarlos, y lo logre, conseguirá con más seguridad la “inmortalidad” y será elevado “hasta una posición de la que nadie puede ser desalojado” (*Brev. Vit.* 15, 4).<sup>148</sup> Es decir, quien se comporte como un filósofo-sabio p-a/c-s, puede llegar a la “inmortalidad” (narración-histórica y/o hito-histórica) y no sólo ser un sabio pro-absoluto desconocido. Quien logre difundir y hacer cultivar la filosofía como lo hicieron los grandes maestros, los clío-simbólicos maestros, se puede convertir él mismo en clío-simbólico con sus hechos al adquirir una gran importancia para su sociedad y/o el mundo (en mis términos, adquiriendo la cualidad de hito-históricos). Los hechos virtuosos de los filósofos considerados importantes para el desarrollo moral del humano son hechos, *opera*, hito-históricos

[...] que ha immortalizado la sabiduría; [y] ninguna edad [*aetas*] [...] borraré, ninguna [...] menguará; la siguiente [edad] y la que siempre vendrá luego contribuirán en algo a la veneración [de aquellos filósofos] [...] La vida del sabio, entonces, es muy extensa, no lo ciñen los mismos límites que a los demás: sólo él se libera de las leyes del género humano, todos los siglos están a su servicio como al de un dios. [*Brev. Vit.* 15, 4-5]

[...] quae consecravit sapientia [...]; nulla abolebit aetas, nulla deminuet; sequens ac deinde semper ulterior aliquid ad venerationem conferet [...]. Sapientis ergo multum patet vita, non idem ullum qui ceteros terminus cludit. Solus generis humani legibus solvitur; omnia illi saecula ut deo serviunt.

Otros ejemplos senecanos de hechos virtuosos realizados por filósofos son los de: Platón, quien, como ya dije, se contuvo de azotar a un esclavo (mostrándose como un amo benévolo); Zenón de Citio, quien nunca adquirió esclavos, así como se mostró contento cuando perdió

---

<sup>147</sup> De hecho, de acuerdo con James Doyle, el propio Sócrates concluye, en el texto platónico *Apología*, que dios “intends him to serve as a paradigm human being (*παράδειγμα*)”, un paradigma humano de específicamente sabiduría: “Socratic Methods”, *OSAP*, v. 42, 2012, pp. 43, 45, 48, 60-62. Pues, este propósito *paradigmático* asignado a la persona de Sócrates, por parte de Platón, también se lo asigna, de forma evidente, Séneca (en *De ira*).

<sup>148</sup> “*in illum locum, ex quo nemo deicitur, sublevabunt*”.

todos sus bienes materiales en un naufragio (*Tranq.* 14, 3); Diógenes el Estoico, quien aplacó su ira cuando recibió un escupitajo e, inmediatamente después, se puso a reflexionar sobre la lógica de encolerizarse (*De ira* 3, 38, 1). Cualquiera que imite todos los actos virtuosos de los filósofos p-a/c-s, como los que acabo de describir, pero además haga otro tanto por crear nuevas reflexiones<sup>149</sup> o expandir la filosofía de los pensadores virtuosos ya consagrados será considerado, a su vez, clío-simbólico.

Pues, *la vida y los actos hito-históricos virtuosos de los filósofos*, no sólo su pensamiento y sus escritos, *moralizan*, y lo hacen mejor que sus palabras y teorías:

Cleantes no hubiera imitado a Zenón, si tan sólo le hubiera escuchado: participó en su vida, penetró en sus secretos, examinó si vivías según sus normas. Platón, Aristóteles y toda la pléyade de sabios que había de tomar rumbos opuestos, *aprovecharon más de la conducta que de las enseñanzas de Sócrates*.<sup>150</sup> [*Ep.* 6, 6]

Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset; vitae eius interfuit, secreta perspexit, observavit illum, an ex formula sua viveret. Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit

Un punto sobresaliente del párrafo de arriba es que Séneca intenta aleccionar a su lector o lectora a través de los hechos virtuosos verdaderos de filósofos *que pertenecían a las más diversas escuelas filosóficas*, es decir, no sólo con los hechos de los filósofos miembros del estoicismo: “la misma verdad te la repetirán [y actuarán conforme a ella] los [auténticos] filósofos de cualquier escuela, peripatéticos, académicos, estoicos, cínicos” (*Ep.* 29, 11):<sup>151</sup> al filósofo “naturalista” “presocrático”<sup>152</sup> Demócrito de Abdera (460-370 a.e.c. aprox.) el cordobés lo pone como dechado de correcta actitud hacia las riquezas o hacia las actividades superfluas, porque *actuó* contra las riquezas, que “consideraba un lastre para una mente pura” (*Prov.* 6, 2),<sup>153</sup> y porque *actuó* contra las superfluidades porque causan intranquilidad (*Tranq.* 13, 1) (una clara forma de llegar a la tranquilidad y a la *ataraxia* o *securitas*, en el autor latino, es mediante el “desprecio”, *contemptus*, en general hacia el vivir –*QNat.* 6, 32, 4);<sup>154</sup> al filósofo

<sup>149</sup> Es decir, es menester no sólo repetir en forma escrita u oral los dichos y máximas de los grandes filósofos (*Ep.* 33, 7-10), sino, más que nada, realizarlos.

<sup>150</sup> *Cursivas mías.*

<sup>151</sup> “*idem hoc omnes ex tibi omni domo conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici.*”

<sup>152</sup> Así catalogado según la historia de la filosofía moderna, aunque en verdad es contemporáneo de Sócrates.

<sup>153</sup> “*onus illas bonae mentis existimans.*”

<sup>154</sup> La *securitas*, observa Anida Hasic, es por igual uno de los elementos indispensables para poder retirarse de la vida pública; es parte de “l'insieme di condizioni esteriori di pace e buon governo che permettono il ritiro dalla vita attiva”: “La tensione tra interiore...”, tesis doctoral, Padua, Università degli Studi di Padova/ Université Paris Sorbonne-Paris IV, 2016, p. 50.

megárico Estilpón (360-280 a.e.c. aprox.),<sup>155</sup> en un pasaje de la hito-historia que une la (hito-)historia política con la (hito-)historia de la filosofía, se le describe con actitud templada y virtuosa ante la toma de su pólis Megara y ante la subsecuente pérdida de todos sus bienes materiales,<sup>156</sup> por obra del general macedonio Demetrio Poliorcetes (*Constant.* 5, 6-7; *Ep.* 9, 18-19);<sup>157</sup> al filósofo cínico Teodoro el Ateo (465-398 a.e.c.) se le considera templado en extremo porque tras ser amenazado de muerte por un tirano, *actuó* impasible e incluso se mofó tranquilamente de quien lo amenazaba (*Tranq.* 14, 3). La educación filosófica de cualquier escuela del pensamiento antiguo otorga pues ejemplos sobresalientes del pasado para enseñar el comportamiento moral.<sup>158</sup>

También emplea Séneca a la hito-historia de la filosofía para argumentar, con ejemplos, que los filósofos *no actúan* indolente e inmoralmente al no dedicarse o al alejarse voluntariamente de la política. Cita así los casos de Sócrates, Aristóteles y Crisipo (*De Otio* 8, 1-2).<sup>159</sup> “[...] a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con [el actuar] de Epicuro” (*Ep.* 6, 6).<sup>160</sup>

Sin embargo, dicho sea de paso, Séneca también empleó los hechos de la hito-historia de la filosofía *para combatir ciertos preceptos o presupuestos de otras escuelas filosóficas, en*

<sup>155</sup> El maestro de Zenón de Citio y de Pirrón.

<sup>156</sup> Estamos ante un caso donde un filósofo, Estilpón, se comportó en la realidad (y no sólo de forma de ideal) como un sabio ante la destrucción de su Estado y la pérdida de sus seres queridos, esto es, de forma idéntica a como se comportaría un sabio (absoluto) ante la destrucción del todo o *ekpýrosis* (suceso cósmico que analizaré con mayor detalle en el próximo capítulo): Berno, F. R., “Apocalypses and the Sage”, óp. cit., pp. 77-78.

<sup>157</sup> Plutarco nos da más detalles de los hechos: “Demetrio se apoderó de Megara [...], pero los atenienses pidieron la gracia para los megarenses con repetidos ruegos y [...] Demetrio liberó la ciudad. En ello estaba, cuando mandó a llamar al filósofo Estilpón, un hombre afamado por su solitario y morigerado régimen de vida. Tras conducirlo a su presencia, le preguntó si no había tomado alguien alguna de sus posesiones. Entonces contestó Estilpón: «Nadie, que yo sepa, se ha llevado nada de mi ciencia». Estaban sus criados robando casi todo, cuando de nuevo Demetrio, como rasgo de deferencia hacia él y en consideración a su dignidad, le dijo: «Os libero la ciudad, Estilpón». Y él dijo: «¿Qué razón tienes!: No me has dejado ninguno de mis esclavos»” (*Demetrio* 8, 8-10).

<sup>158</sup> Aunque esto no implica que algunos hechos realizados por filósofos no hayan sido criticados por Séneca. Pues criticó a Demetrio el Cínico debido a su actuar excesivamente a favor de la pobreza (*De vita beata* 18, 3), criticó a Diógenes el Perro por tratar de moralizar a todas las personas que se iba encontrando en el camino incluyendo a aquellas que no deseaban su propio bien (*Ep.* 29, 1), criticó a Heráclito por actuar trágicamente y ver los hechos humanos como puras desgracias (*Tranq.* 15, 2), criticó a Cicerón por haberse quejado en su autoexilio del pasado y del presente, por dudar del futuro, por no confiar en sí mismo y por llamarse sólo medio libre y no creerse dueño de sus actos (*De brevitae vitae* 5, 2-3).

<sup>159</sup> Aquí llega el cordobés al extremo, considero, de defender que el filósofo pro-absoluto no intervenga en sociedades o *res publicas* que considere caídas en el máximo vicio y ausencia de libertad. Lo que equivale, tal vez, a afirmar que quien profesa la actividad de filósofo no debe de hacer un esfuerzo por salvar a una sociedad o país que estime se encuentre más allá de la salvación (*De Otio* 8, 3-4), como aquellas que se encuentren bajo una tiranía (de cualquier índole), un “despotismo” o un “totalitarismo”, que no soporte (filósofos) críticos y que sea capaz de asesinarlos dondequiera que se encuentren. El sabio no tiene la obligación moral de sacrificar su vida por un pueblo vicioso. En cambio, si es posible criticar y tratar de reconvenir a una sociedad sin que peligre la vida, hay que hacerlo y esto en verdad hará el filósofo pro-absoluto.

<sup>160</sup> “*Metrodorum et Hermarchum et Polyænium magnos viros non schola Epicuri sed contubernium fecit*”.

*específico a los epicúreos*. Por ejemplo, para argumentar en contra del presupuesto epicureísta que establece al placer como la virtud suprema, otorga una narración-historia ridiculizadora de una serie de personas que realizaron actos hito-históricos de placer. Nos dice, por ejemplo, en *Vit. Beat.* 9, 4, que el sibarita Marco Gavio Apicio (25 a.e.c.-37 e.c.), íntimo de Mecenas, el consejero de Augusto, e íntimo también de Sejano (20 a.e.c.-31 e.c.), el ministro más poderoso de Tiberio, así como íntimo de este mismo emperador (quien rechazó una propuesta de ley suntuaria del Senado (*Anales* 53-54)),<sup>161</sup> vivía sólo para los placeres, pero no disfrutaba de ningún bien verdadero. Sobre Epicuro mismo y sus seguidores dice que “esconden sus desenfrenos bajo capa de filosofía [...], buscando alguna defensa y cobertura para sus antojos” (*Vit. Beat.* 12, 4).<sup>162</sup>

Finalmente, quiero volver a puntualizar que los escritos de Séneca sobre la historia conforman, *por lo regular*, una historiografía y no una jistoriografía. Consideremos a su relato sobre una específica acción virtuosa de prudencia que fue llevada a cabo por el rey Príamo de Troya: en el libro 2 (33, 4-6) de *De ira* se otorga una breve narración-historia donde se relata que Príamo reprimió sabia y completamente su ira que había a-sentido contra Aquiles, cuando éste asesinó a su hijo Héctor y ultrajó su cadáver. Tanto apaciguó su ira Príamo que incluso cenó con Aquiles.<sup>163</sup> A tal acción virtuosa del semi-legendario Príamo la toma Séneca como “real”.

El cordobés coloca sobre la mesa acontecimientos mito-hito-históricos, los hechos de Príamo y los de la legendaria Guerra de Troya, como ejemplos reales con el que, considera, es posible educar moralmente a su lector. La elección de un pasaje sobre la semi-legendaria Guerra de Troya, quizá tiene la intención de evidenciar, a través de la comparación, de la superioridad de la ejemplificación y de la moralización a través de pasajes del pasado romano, en tanto que éstos, opinaba, son *más verificables por ser resultado de la actividad jistórica romana*, la cual

---

<sup>161</sup> Aún cuando Tiberio, como Plinio el Viejo, se quejó de la salida de un supuesto inmenso capital monetario a países extranjeros por causa de los lujos importados a Roma (cf. Tchernia, A., “Moussons et monnaies”, *AHSS*, 50.- año, n. 5, 1995, pp. 1002-1003).

<sup>162</sup> “*vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt [...], quaerentes libidinibus suis patrociniū aliquod ac velamentum*”.

<sup>163</sup> A. M. Riggsby refiere que el apaciguamiento de la iracundia en Séneca es física y fisiológicamente posible debido a que “[...] the anger is made to vanish in any case. The mechanism for this is not entirely clear [...] [:] There is a fading of heat (*feruor*) and the thinning or dispersal of a ‘cloud’ that ‘presses’ (and apparently hinders) the mind of the angry person. [...] Seneca claims that angry persons only control themselves once they have ceased actually to be angry, and he describes this state as *non cum in ipso uore est* (1.8.6). There the fading heat is clear”: “Tyrants, Fire...”, en *Roman Reflections*, Nueva York, OUP, 2015, pp. 123-124.

es superior a la griega: consideraba el pensador latino que los investigadores y narradores romanos eran más críticos y rigurosos que los griegos u otros, tanto era su convencimiento de ello que citó muchas veces los detalles que se ocupaban en indagar los eruditos romanos (*Brev. Vit.* 13, 3). Así, el relato senecano sobre Príamo y su ira no puede ser una narración-jistoría sino una narración-historia, pues no es resultado de ninguna jistoría. Seguramente, con la referencia a la narración-historia de Príamo, se quiso otorgar al lector (que se busca edificar) un pasaje que tenía que serle muy conocido: un pasaje extraído del poema más famoso en toda la Antigüedad, la *Ilíada*. Y esto último haría mucho más fácil el objetivo senecano de educar moralmente, un objetivo que siempre tenía que estar sobre cualquier otro, incluso sobre el de relatar los hechos históricos “tal y como sucedieron”.

#### **4.5 La hito-historia ejemplar de las mujeres en la historiografía senecana; los casos de Lucrecia, de Clelia, et al.**

Pasemos a una revisión puntual de ciertos pasajes de Séneca en que se narran hechos virtuosos, famosos e hito-históricos (hechos tipo HE1), realizados por mujeres (muchas veces “pasados de largo” en el análisis de la obra de este autor cuando no se cultiva la “perspectiva de género” o la ambiguamente llamada “historia de las mujeres”).

En la *De consolatione ad Marciam*, en una encomiable afirmación para un miembro de la élite de una sociedad sumamente patriarcalista,<sup>164</sup> se establece que, en efecto, las féminas también han realizado hechos virtuosos. Esto pese a que la virtud es una característica de los varones según el pensamiento romano y, en particular, según la argumentación explícita del propio Séneca. En el siguiente párrafo vemos cómo se afirma que, una característica que es definida como propia del varón, también puede/debe de ser desarrollada por las mujeres.

[1] ¿Pero quién ha dicho que la naturaleza haya actuado malintencionadamente con los temperamentos femeninos y haya reducido sus cualidades a un estrecho límite? Créeme, ellas tienen el mismo vigor que los hombres, la misma capacidad para las empresas elevadas [*ad honesta*], cuando quieren; del mismo modo soportan, se han acostumbrado, el dolor y la fatiga. [2] ¿En qué ciudad, dioses bondadosos, decimos esto? En aquella en

---

<sup>164</sup> Efectivamente, y en términos menos académicos, “The Romans were as macho as the Greeks, and rich Romans were just as eager to identify with heroes” (que fuesen de preferencia masculinos): Man, J., *Searching for the Amazons*, Nueva York, Pegasus Books, 2018, p. 27.

que Lucrecia y Bruto derribaron al rey que subyugaba a los romanos; la libertad se la debemos a Bruto, Bruto a Lucrecia; en aquella en que a Clelia, que desafió tanto al enemigo como al río, por poco la incluimos [*transcripsimus*] entre los varones [*in viros*], en vista de su notable arrojo [*ob insignem audaciam*]:<sup>165</sup> instalada en su estatua ecuestre en la vía Sacra, un paraje frecuentadísimo, Clelia reprocha a nuestros jóvenes, encaramados a la litera, que entren de tal guisa en la ciudad en que incluso a las mujeres hemos premiado con un caballo. [*Ad Marciam* 16, 1-2]

[1] Quis autem dixit naturam maligne cum mulierum ingeniis egisse et virtutes illarum in artum retraxisse? Par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, libeat, facultas est; dolorem laboremque ex aequo, si consuevere, patiuntur.

[2] In qua istud urbe, di boni, loquimur? In qua regem Romanis capitibus Lucretia et Brutus deiecerunt: Bruto libertatem debemus, Lucretiae Brutum; in qua Cloeliam contempto et hoste et flumine ob insignem audaciam tantum non in viros transcripsimus: ecuestre insidens statuae in sacra via, celeberrimo loco, Cloelia exprobrat iuvenibus nostris pulvinum escendentibus in ea illos urbe sic ingredi, in qua etiam feminas equo donavimus.

Lucrecia (s. VI a.e.c.), la patricia a la que hace referencia Séneca, es una persona semilegendaria pero basada, con seguridad, en una persona real, una que es registrada en la historiografía y/o la jistoriografía romanas como una *exempla* moral femenina, como nunca había habido previamente. En la época arcaica de Roma (siglos VIII a VI a.e.c. aprox.), observa Pierre Grimal, “de Dido a Lavinia, de Rea Silvia a Laurencia, no nos salen al paso más que furias, perfiles insignificantes o vulgares prostitutas”,<sup>166</sup> hasta que, subrayo, aparece Lucrecia. Una situación que corrobora en Roma lo que es sabido sobre la jistoriografía mundial<sup>167</sup> y que nos repite K. Jenkins: “although millions of women have lived in the past (in Greece, Rome, the Middle Ages, Africa, America ...) few of them appear in history [en la jistoriografía], that is, in history texts. Women, to use a phrase, have been ‘hidden from history’, that is, systematically excluded from most historians’ accounts.”<sup>168</sup>

Lucrecia es famosa por su reacción, considerada sumamente virtuosa, ante su violación (hacia el 508-510 a.e.c.) perpetrada por el rey Sexto Tarquinio: a saber, se suicidó ante su deshonor. Y su acción también es hito-histórica porque, se dice desde el pensamiento-interpretación de la Antigüedad, impulsó a los romanos, entre ellos principalmente al miembro de la nobleza Lucio Junio Bruto (quien juró venganza contra Tarquinio), a derribar al tirano, lo cual significó el fin de la monarquía y la instauración de la república. Para los estoicos también

<sup>165</sup> Pese a defender el mérito de ciertas mujeres, el cordobés no superó por completo a los juicios generales de su sociedad y de su época hacia las mujeres. Como se constata también en *Ad Marciam* 1, 1.

<sup>166</sup> *El amor en la antigua...*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 33.

<sup>167</sup> Hasta tiempos muy recientes.

<sup>168</sup> Jenkins, K., *Re-thinking history*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 9.

se trata de un hecho especialmente virtuoso el suicidio de Lucrecia porque el suicidio es un tipo de acción que ellos mismos recomendaban. Lucrecia es, sugiero, una sabia p-a/c-s.

Bruto liberó a Roma no sin antes deber su acción al suicidio de Lucrecia. Sin embargo, de cierta forma, la narración-historia sobre la expulsión de los reyes, el fin de la monarquía en Roma, podría interpretarse como si Lucrecia hubiese actuado virtuosamente *a través* de Bruto. Es decir, como Lucrecia, por ser mujer, no podía derrocar y expulsar a Tarquinio, constriñó a Bruto, al aristócrata Publio Valerio Poblícola, a su padre y a su esposo Lucio Tarquinio Colatino,<sup>169</sup> a cobrar venganza (por la afrenta hacia su honor) y a derrocar a la tiranía. De cualquier forma, Lucrecia, por sus acciones (estimadas) hito-históricas (HE1), pasó a ser una persona estimada como clío-simbólica, y porque sus acciones hito-históricas también son acciones virtuosas, ella se convirtió en un dechado de moralidad para generaciones posteriores. Antes de ella parece no haber habido modelos de *virtus* de género femenino en Roma. La historia del final de sus días, aderezada con datos que probablemente no sean reales, *tenía* que convertirse y se convirtió en una narración-historia/narración-jistoría digna de escribirse y de recordarse.

Sobre Clelia (s. VI a.e.c.) interpreto que la aserción senecana de que “por poco la incluimos [*transcripsimus*] entre los varones [*in viros*]” significa, entre otras cuestiones, que, a tal persona, por poco la incluyen los romanos (en algún momento previo a la época de Séneca) dentro de la narración-(hito-)historia oficial de Roma (la cual, circularmente, era controlada, por supuesto, por los varones) de los primeros tiempos de la República (hacia el 509 a.e.c.). En tanto que el verbo *transcribo* (de donde viene *transcripsimus*) significa por igual “inscribir”, “designar”, “registrar”,<sup>170</sup> es posible, propongo, entender que a Clelia los varones romanos la “registrarían”, en las narración-historias o narración-jistorías “como” un varón virtuoso. Tan es verdad que Clelia fue “designada” como varón en la visión sobre la historia en la historiografía/jistoriografía latina, y por los propios líderes de Roma, que se le *designó* en verdad una recompensa sólo dada a los varones. La recompensa pública y estatal a las mujeres era algo que por lo común no sucedía en tanto que las mujeres rutinariamente “fueron excluidas de los servicios militares o civiles, [puesto que] tuvieron la posición característica de un grupo

---

<sup>169</sup> Para un excelente análisis sobre los cambios, a través de distintas épocas, de la situación legal de la mujer romana y de los pormenores sobre sus limitaciones legales (que incluían prohibiciones tajantes sobre su participación en la política; una de las muy posibles razones por las que Lucrecia, si existió, no podía cobrar venganza por su propia mano), véase el siguiente texto del jurista Yan Thomas: “La división de los sexos...”, en *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurusminor/ Santillana/ Alfaguara, 2000, pp. 136-205.

<sup>170</sup> “*transcribo*” en Pimentel Álvarez, J., *Diccionario latín-español...*, México, Porrúa, 2004, p. 800.

extraño y exterior al Estado”, como bien observa Norbert Elias.<sup>171</sup> Tal recompensa, la erección de su estatua en la Vía Sacra,<sup>172</sup> no obstante, se convertiría en una acción un tanto menos infrecuente, pues los romanos otorgarían muchos honores, al menos a partir del 509 a.e.c., a las mujeres (virtuosas).

“Tantos honores considerados sorprenderán a quienes se conformen con considerar exclusivamente la condición jurídica de la mujer romana de la época arcaica”, dice Pierre Grimal.<sup>173</sup> Y refiere Tito Livio (2, 13, 6): “el conceder [...] honores [*honorata*] al valor [a partir de la instauración de la República] trajo como consecuencia el que también, en las mujeres, se despertase el afán de alcanzar distinciones públicas [*ad publica decora*]”. En definitiva, si una mujer se comportaba como “hombre”, con las virtudes del hombre,<sup>174</sup> ella podía convertirse en una persona estimada como clío-simbólica, pasaba a formar parte de la hito-historia, de acuerdo con mi interpretación del análisis de Séneca.

Otras dos mujeres cuyas acciones fueron estimadas como virtuosas por Séneca son Cornelia Escipión Africana (195/189-115/110 a.e.c.) y Cornelia, la esposa de Marco Livio Druso el Mayor (?-108 a.e.c.). La primera es recordada por haber tenido una actitud valiente ante el asesinato de sus hijos Tiberio y Cayo Graco, tal fue su actuar que, ante los que la llamaban desdichada [*misera*], escribe el autor latino, les respondía “Nunca diré que no soy feliz [*felicem*], puesto que he engendrado a los Gracos” (*Ad Marciam* 16, 3). Frase esta última que deja entrever que Cornelia Escipión *pudo* haber sido una sabia p-a/c-s, una sabia auténtica y por ello casi siempre feliz. La segunda (Cornelia) es recordada según el cordobés por su firmeza, por su *magno animo tulit*, ante el asesinato de su hijo Marco Livio Druso el Menor (en 91 a.e.c.), crimen del que nunca obtuvo justicia (*Ad Marciam* 16, 4). Este tipo de actitudes ejemplares son las que él recomienda a Marcia (destinataria nominal de su consolación *Ad Marciam*)<sup>175</sup> para que ella superara su tristeza ante la muerte de uno de sus seres queridos. Se está ante el establecimiento de la virtud como medio para eliminar la pasión del dolor (excesivo),

<sup>171</sup> “El cambiante equilibrio...”, en *Conocimiento y poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1994, p. 134.

<sup>172</sup> Tito Livio 2, 13, 11.

<sup>173</sup> *El amor en la Roma...*, óp. cit., p. 36.

<sup>174</sup> Para el cordobés las mujeres en su época también estaban adquiriendo los vicios propios del hombre (*Ep.* 94, 21). Por ello, se puede decir que a consecuencia de sus vicios masculinos podían adquirir fama. Y por sus actos virtudes masculinas *podían* llegar a ser sabias p-a/c-s.

<sup>175</sup> Sobre el género “consolatorio” en Séneca se ha escrito abundantemente. Aquí quiero apuntar, junto con Setaioli (“La philosophie comme thérapie...”, óp. cit., pp. 202-204) y otros, que su “consolación” es una producción que conjunta elementos literarios-retóricos con elementos filosóficos. Pero debo enfatizar además que, en el caso de Séneca (como en el de Cicerón), la suya se trata de una producción que también conjunta elementos narración-históricos (e, incluso, narración-jistóricos); un aspecto que muchas veces ha sido pasado por alto.

pero también como medio para sobresalir, para dar ejemplo, para trascender a la historia (de lo) común. Corroboro con lo dicho que hay muchas vías de ser feliz-virtuoso y, por ende, hay muchas formas de ser un paradigma de virtud, según se desprende del pensar del cordobés.

En un pasaje de la *Consolación a Polibio*, Séneca da a entender que el desempeñar ciertos puestos públicos, como el consulado o los generalatos, otorga lustre a sus detentadores, los convierte en *conspicuus*, y, sostengo, ello los lleva asimismo a formar parte de la hito-historia en el sentido de que cumplen con su sobresaliente destino o designio, a través de su “suerte” o *sors* (*Ad Polybium* 12, 4). Creo factible asegurar que para el cordobés el poseer un alto puesto político-militar, una prerrogativa que en Roma era exclusiva para los varones, es intrínsecamente otorgador de fama o “conspicuidad” (la cualidad de ser *conspicuus*), pero no sólo de esto, sino que es otorgador de importancia y trascendencia. Luego, es también factible afirmar que existía una gran ventaja para los varones, por sobre las mujeres, en la “entrada” en la hito-historia, en tanto que exclusivamente los varones podían acceder a un lugar, la arena político-militar, que implicaba forzosamente la adquisición de fama, y el lugar por excelencia desde donde se realizaban los hechos que podían llegar a ser “importantes”.

Séneca (nos) amonesta moralmente, en *De consolatione ad Helviam*, con los hechos (virtuosos, y vinculados con la política) de Rutilia (s. II-I a.e.c.),<sup>176</sup> quien en el 90 a.e.c. acompañó a su sobresaliente hijo el orador Gayo Aurelio Cota (¿124?-73 a.e.c.) al destierro cuando éste fue acusado de apoyar la rebelión de los Estados latinos contra Roma. Rutilia vivió valerosamente aquel destierro y, se afirma, recibió con “entereza” y sin lágrimas la muerte de Aurelio Cota cuando éste se encontraba en la cima política (*Ad Helviam* 16, 7), pues se encontraba desempeñando el cargo de cónsul. A estas mujeres de la hito-historia, famosas por su control sobre las pasiones, son a las que el cordobés sugiere a su madre Helvia para su emulación.

Valga señalar que toda la familia materna del pensador latino fue relativamente clío-simbólica en su época. Su familia siempre estuvo presente de alguna forma u otra en la alta política del Imperio, por lo que él también recurre a la historia familiar para moralizar a su madre: le habla de las acciones virtuosos de su esposo, Séneca el Viejo (*Ad Helviam* 17, 4), padre del propio Séneca; le recuerda las virtudes de sus otros hijos, de sus nietos y nietas (*Ad Helviam* 18, 2; 18, 4; 18, 7); y le recuerda las virtudes de su hermana, la tía de Séneca, quien

---

<sup>176</sup> Rutilia fue abuela de Julio César y antepasado de todos los emperadores de la dinastía Julio-Claudiana.

fuese famosa por su austeridad desplegada durante su estancia en la provincia de Egipto (*Ad Helviam* 19, 1-7).

#### 4.6 La historia y la para-historia como una unidad u omni-historia.

En Séneca, el pasado-del-ámbito-cósmico abarca tanto al pasado del ámbito humano, o lo histórico, como al ámbito del pasado no-humano, o lo para-histórico. *Su visión del cosmos es, propongo, omni-histórica*. Es decir, concibe a la (hito-)historia en términos trascendentales y ontológicos, tanto como físicos: *la historia se encuentra indisolublemente conjuntada con la para-historia en una unidad cósmica omni-histórica*.

Véase al respecto el siguiente comentario.

Estoy hablando de nuestras vidas, [¿]que es cosa sabida se desarrollan a increíble velocidad[?].<sup>177</sup> Cuenta los siglos de las ciudades: verás qué poco tiempo [*non diu*] llevan alzadas incluso las que se envanecen de su antigüedad. Todo lo humano [*omnia humana*] es fugaz y perecedero, ocupante de una ínfima porción del tiempo sin fin [*infiniti temporis*]. Esta tierra [*terram*] con sus ciudades y países [*urbibus populisque*], sus ríos y el cerco del mar, la consideramos como un punto si la comparamos con el universo [entero] [*ad universa referentes*]: nuestra vida ocupa menos espacio [de tiempo] [*minorem portionem aetas*] que un punto si se confronta con todo el tiempo [*si omni tempori comparetur*], cuya dimensión es mayor que la del mundo [*quam mundi*], en vista de que éste se mide repetidas veces dentro del espacio de aquél. [*Ad Marciam* 22, 1-2]

De nostris aetatis loquor, quas incredibili celeritate aevum volvit? Computa urbium saecula: videbis quam non diu steterint etiam quae vetustate gloriantur. Omnia humana brevia et caduca sunt et infiniti temporis nullam partem occupantia. [2] Terram hanc cum urbibus populisque et fluminibus et ambitus maris puncti loco ponimus ad universa referentes; minorem portionem aetas nostra quam puncti habet, si omni tempori comparetur, cuius maior est mensura quam mundi, utpote cum ille se intra huius spatium totiens remetiatur.

De lo anterior subrayaré tres cuestiones esenciales a mi exposición:

- I. Todo lo humano, *omnium humanum*, se desenvuelve dentro de un “tiempo infinito”, *infinitus tempus* o “tiempo en general”.<sup>178</sup>

<sup>177</sup> En el texto en latín esta frase aparece como interrogativa, en la traducción (de Juan Mariné Isidro) utilizada no.

<sup>178</sup> La interpretación más aceptada modernamente sobre el concepto de tiempo en los estoicos más antiguos establece la existencia de un pasado que se extiende infinitamente hacia atrás, un futuro que se extiende infinitamente hacia adelante y un presente que es realmente inexistente pero del cual se habla “ficticia” o “especiosamente” (otras interpretaciones del tiempo de los estoicos antiguos sí aceptan la existencia de un presente,

II. La tierra, y todos los humanos y las construcciones que ella contiene, como lo son las ciudades y sus habitantes, *urbs populusque*, forman parte del cosmos o universo, *universus*, en general.

III. El tiempo particular de cada vida humana ocupa sólo una parte del “tiempo en general” o *infinitus tempus*.

#### 4.6.1 ¿Por qué la historia es omni-historia?

En la actualidad los investigadores y estudiosos distinguen comúnmente a un “tiempo de la naturaleza” estudiado-definido casi exclusivamente por las ciencias naturales,<sup>179</sup> de un “tiempo histórico” estudiado-definido primordialmente por las ciencias sociales y humanas,<sup>180</sup> donde ambos tiempos pueden encontrarse dentro de un “tiempo en general” que los abarca.

Luego, se ha tenido la noción de que tanto la para-historia como la historia transcurren en un tiempo general que abarca a las dos, es decir, que ambas transcurren en un tiempo más amplio que denominaré omni-histórico. Para estudiosos como Edward O. Wilson, la división de los hechos del pasado, y el tiempo en que transcurren, en historia e “historia natural”, es decir, en historia (humana) y para-historia (“natural”), es teóricamente innecesaria:

---

que es finito y que “une” a los otros dos tiempos, y donde el presente puede o no empalmarse parcial y matemáticamente con el pasado y con el futuro). En definitiva, el tiempo en general en Séneca y los estoicos puede ser entendido como infinito e infinitamente divisible. Además, el tiempo es uno de los únicos cuatro casos de “cosas” que existen sin ser corporales; las otras tres son vacío, lugar y *lekta* (esto último es “lo que se dice”): Sellars, J., “*Aiôn* and *Chronos*”, *Collapse*, n. 3, 2007, pp. 185-189. “Time is the final incorporeal of Stoic theory. [...] Zeno’s [de Cíto] definition of time seems to echo Aristotle’s definition. In the *Physics*, Aristotle says time is the «number of motion [ἀριθμὸς κινήσεως] with reference to before and after». Similarly, «Zeno said time is the dimension [διάστημα] of all motion without qualification [ἀπλῶς]». Still, while they both define time in relation to motion, there is an important difference: Zeno does not retain the element of calculation or numbering in his definition. Aristotle’s account depends more on a counting of what came before and what came after, by how much or how little. [...] If time is infinitely divisible, then the present can be divided endlessly [...] Speaking precisely, time is never present. This is clear for the future and the past. The future and the past cannot, by definition, be present. If they were, they would be the present, and not the future or past. [...] Interestingly, the Stoics add a further complication to the paradoxes of time. As soon as they claim that the present is not real, and so never exists, they also say the very opposite of that: «only the present exists [ὑπάρχειν]». The present is real, it seems, but not the past or the future.”: Johnson, R. J., “On the Surface”, en *Contemporary Encounters...*, Edimburgo, EUP, 2017, pp. 276-278.

<sup>179</sup> En muchas ocasiones, como si el humano no fuera parte de esta “naturaleza”. Un ejemplo de “tiempo de la naturaleza” sería el “tiempo geológico”.

<sup>180</sup> Hay infinidad de ejemplos de subdivisiones de éste. Todas las “épocas” o “edades”, como la “Época Medieval”, la “Edad pre-científica”, la “Época del Posclásico”, etc., son subdivisiones (ancilares o metodológicas o artificiales o provisionales...) del tiempo histórico.

Nothing fundamental separates the course of human history from the course of physical history, whether in the stars or in organic diversity. Astronomy, geology, and evolutionary biology are examples of primarily historical disciplines linked by consilience to the rest of the natural sciences. History is today a fundamental branch of learning in its own right, down to the finest detail. But if ten thousand humanoid histories could be traced on ten thousand Earthlike planets, and from a comparative study of those histories empirical tests and principles evolved, historiography –the explanation of historical trends– would already be a natural science.<sup>181</sup>

En Séneca, con sus grandes y obvias diferencias para con muchas concepciones mentales de la actualidad, sugiero, también hay una noción de un “tiempo de la naturaleza”, que denominaré

1T) “tiempo para-histórico”.

Existe por igual un “tiempo humano” o, en sus términos, *aetas* humana, que denominaré

2T) “tiempo histórico”.

Además, concibe un “tiempo en general” (que podríamos catalogar como “cósmico”) o, en sus palabras, “*infinitus tempus*”, donde este último abarca a los tiempos no-humano y humano y que denominaré

3T) “tiempo-omni-histórico”.

En *Ad Helviam* 6, 7-8, se describe parcialmente al (1T) “tiempo de la naturaleza” o “tiempo para-histórico”. En éste “los astros [*sidera*] que iluminan el firmamento [*mundum*] [...] están siempre girando y trasladándose tal como dispusieron la ley [*lex*] y la exigencia de la naturaleza [*naturae necessitas*]”.<sup>182</sup> Y a continuación dice el cordobés que es necesario pasar de “lo celeste [*caelestibus*] a lo humano [*humana*]” para ver “que pueblos y naciones en masa

---

<sup>181</sup> Wilson, E. O., *Consilience*, Nueva York, Vintage Books, 1999, p. 11. Séneca se diferencia con respecto a este tipo de pensadores científicos modernos unificadores del conocimiento humano con el no-humano, en tanto que no concluye que la disciplina que estudia la omni-historia (o historia y para-historia unificadas) sea una ciencia natural, sino que establece que tal disciplina no es otra más que la filosofía (con cualidades científicas sí, pero propias de la filosofía natural de la Antigüedad Greorromana).

<sup>182</sup> “*sidera mundum inlustratiam* [...] [8] *omnia voluntur sempre et in transitu sunt; ut lex et naturae necessitas ordinavit*”.

han cambiado [*mutasse*] su lugar de residencia” (*Ad Helviam* 7, 1).<sup>183</sup> Pues, estas migraciones<sup>184</sup> humanas, estimo, ocurren en un (2T) “tiempo humano” o “tiempo histórico”. En el pensador, según propongo, el (3T) “*tempus infinitus*” reúne tanto al (1T) tiempo para-histórico como al (2T) tiempo histórico, esto es, conjunta a la para-historia con la historia. A esta conjunción la he de llamar “omni-historia”, por ende, al 3T lo he denominado “tiempo omni-histórico”.

Subrayo, antes de continuar, que Séneca divide el Cosmos en tres partes: *caelestia*, *sublimia* y *terrena* (*QNat.* 2, 1, 1.),<sup>185</sup> y es en la primera región –el cielo– donde parece designar que habitan los dioses. En las zonas *caelestia* y *sublimia* es donde sucederían, por lo general, los hechos para-históricos, aunque nunca desvinculados, según se verá, de los hechos históricos (ya que las tres zonas se encuentran *física* y *causalmente* unidas).

Subrayo también que tanto tiempo humano como no-humano tienen una característica permanente en común dentro del pensamiento senecano: el cambio, *mutatio*. El cambio *siempre* sucede tanto en la realidad de la historia de la tierra como en la realidad de la para-historia del cielo. Hay que recordar y enfatizar que “el cambio”, para la metafísica del estoicismo (al menos en la establecida por el llamado Primer Estoicismo –de Zenón, Cleantes y Crisipo), según D. T. J. Bailey, es posible debido a que la realidad toda está compuesta de cuerpos. Éstos son los “mutable agents of causation and change”.<sup>186</sup> Tanto el Cielo (mundo supralunar) como la Tierra (mundo sublunar) y, por supuesto, la *sublimia* (mundo intermedio donde se encuentran los meteoros y otros astros) se encuentran conformados por cuerpos debido a que la característica distintiva de la realidad es que ésta se encuentra siempre interconectada (“networked”) y los cuerpos son la única sustancia causalmente interconectada.<sup>187</sup>

Pues, “la naturaleza no engendró nada [ni humano ni no humano] que pudiera permanecer inmóvil” (*QNat.* 6, 1, 12),<sup>188</sup> y “«también la tierra es mortal»” (*QNat.* 6, 2, 9).<sup>189</sup> Entonces, afirmo que *el cambio es una característica elemental de la omni-historia* (del

<sup>183</sup> “*A caelestibus aegedum te ad humana convertet; videbis gentes populosque universos mutasse sedem*”.

<sup>184</sup> Se debe de entender que no todas las migraciones de la Antigüedad tenían el sentido moderno de emigrar para “mejorar” la vida o alcanzar un estatus social más elevado, ni para huir de guerras, de persecuciones étnicas o políticas o religiosas, de desastres naturales con daños irreparables, etc. En el caso del imperio de Roma, *muchas* veces los romanos emigraban a las provincias aceptando que en tales lugares tendrían un rango “not as prominent as the one which they had held at home”: Terrenato, N., “Private Vis...”, en *Roman Republican*..., Roma, Palombi Editore, 2014, p. 56.

<sup>185</sup> Cf. Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., p. 14.

<sup>186</sup> “The Structure of Stoic...”, *OSAP*, v. 46, 2014, p. 276.

<sup>187</sup> Ídem, p. 257.

<sup>188</sup> “*nihil ita ut immobile esset natura concepit*”.

<sup>189</sup> “«est terram quoque videre mortalem»”.

Cosmos) según el autor. “¿Qué cosa existe, en realidad, exenta [...] de un cambio?<sup>190</sup> Ni la tierra, ni el cielo, ni toda esa estructura del universo, aunque se rija por la acción de Dios, mantendrá siempre este orden [*ordo*], sino que llegará un día que se desviará [*deicio*]<sup>191</sup> de esta ruta [*cursus*]” (*Ep.* 71, 12).<sup>192</sup> El tiempo mismo, el *infinitus tempus* mismo, es cambio porque “siempre está en marcha, fluye y se precipita” (*Brev. Vit.* 10, 6),<sup>193</sup> siempre es fugitivo (*QNat.* 6, 32, 10). Y, si el *tempus infinitus* es cambio o es parte del cambio, luego, el *tempus infinitus* o  $\alpha$ ) es idéntico a una característica del Cosmos (idéntico al cambio) o  $\beta$ ) es parte de una característica del Cosmos (parte del cambio). Me inclino mayormente a que la primera opción es correcta en tanto que el *infinitus tempus* no nace de las rotaciones o movimientos de los astros, sino que se mueve sin aceptar detenimientos, como los mismos astros (*Brev. Vit.* 10, 6). El *infinitus tempus* en general es permanentemente cambio, *mutatio*. El tiempo-cambio entonces es la característica primordial de la omni-historia (del Cosmos).

Las concepciones cosmológicas de Séneca poseen una distinción entre la para-historia (lo que en la actualidad sería la materia de estudio de lo que se llama “historia natural”, “historia del universo”, etc.) y la historia, pero, simultáneamente, su cosmovisión unifica indisolublemente ambos ámbitos. En su pensamiento, la historia está englobada dentro del (3T) tiempo de los hechos en general o tiempo omni-histórico por dos argumentaciones entrelazadas. (1.-) Como lo *omnium humanum* es una parte del (3T) *infinitus tempus* o cambio infinito, luego, la historia (que es parte de, o es el conjunto de los hechos de, lo “*omnium humanum*”) queda indisolublemente englobada en la omni-historia porque ésta consiste en tiempo-cambio infinito. (2.-) Como la *terra* y su *populus* humano son una parte del *universus* que repercuten en todo éste, se implica que los individuos, las ciudades, los edificios, los objetos humanos, etc., y su (2T) devenir histórico, son una parte inseparable de la omni-historia del *universus*.

La vida humana transcurre para Séneca, postulo, en un tiempo histórico a la vez que transcurre, *propriamente*, en un tiempo omni-histórico o *infinitus tempus* cósmico. La idea anterior se ve reforzada cuando se enfatiza, en su reflexión, así como en la reflexión estoica en

<sup>190</sup> Una pregunta retórica muy similar la planteará M. A. Voltaire cientos de años después que Séneca: “¿deberemos de sorprendernos de que nuestro pequeño globo sufra continuos cambios?” (*Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 5), y esto a propósito de su estudio filosófico sobre la historia general y universal, a propósito de su particular filosofía de la anti-Trans-Historia.

<sup>191</sup> Otra traducción posible de *deicio* es “arrojar” o “destruir”, verbos que también son pertinentes para este contexto, al no hacer perder el sentido de la frase. Todo lo que es de un modo u orden específico puede cambiar, mediante un desvío o una destrucción o cualquier otra acción.

<sup>192</sup> “*Quid enim mutationis [...] exceptum? Non terram, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur. Non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiciet*”.

<sup>193</sup> “*in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur*”.

general, que todo acto humano no es exclusivamente humano, sino que *siempre* es macrocósmico, esto en cuanto repercute en todo el Universo. En mis términos, cada acto humano pasado no es un acto exclusivamente histórico, sino que *siempre* es un acto omni-histórico en cuanto a que pertenece a, e impacta en, todo el Cosmos.

En el Cosmos el ser humano tiene el lugar central, *in media*: la omni-historia es la de un Universo geocéntrico creado por la Naturaleza-Dios en el que el humano es el ser superior, después de las divinidades, y donde él es el único ser, aparte de los dioses, capaz de observar racionalmente, comprender, investigar la verdad de, dar cuenta de, y explicar a, el Cosmos (*De otio* 5, 4-5). El humano fue creado, considero, como el único ser capaz de construir una “narración-para-jistoria” o, mejor, una “narración-omni-jistoria” general. En *De otio* 5, 5-6, Séneca establece que el humano posee una continua inclinación hacia buscar explicaciones del pasado no-terrenal, de buscar explicaciones sobre el *caelus*, la meteorología, los astros y sus leyes, etc. Se trata de una inclinación a la que el mismo cordobés transigió, por más que alguna vez haya considerado que el conocer la omni-historia de lo inmortal, conocer todo el universo, es un objetivo demasiado amplio para la vida mortal y efímera del humano (*De otio* 5, 7).

Hago observar que Séneca consideraba que las regiones *caelestia* y *sublimia*, las de los planetas, estrellas, cometas, meteoritos, dioses, etc., estaban literalmente unidas con la región *terrena*-mortal (planetas y estrellas se encuentran en la *caelestia*; cometas y meteoritos se encuentran en la *sublimia* o “región sublime” –cf. todo el libro 2 de *QNat.*). Último entonces que su concepción física del Cosmos me permite afirmar que su concepción del *tiempo* y su concepción de historia, pueden ser catalogadas como omni-históricas, en tanto que el *tiempo* para-histórico no está separado, ni física ni causalmente, del *tiempo* histórico.

De manera explícita, el elemento que une a los cuerpos celestes (y a los sublimes) con la Tierra, de forma literal, es el aire; éste es el que permite que Tierra y Sublimia y Cielo se nutran y suministren mutuamente, formando una unidad del/para el Todo, *omnibus*. Cito con amplitud el pasaje de las *Quaestiones naturales* donde se habla de esta unión Tierra-Sublimia-Cielo para que se aprecie mejor el punto:

Así, el aire es parte del mundo [del universo completo, *mundus*] y, ciertamente, [parte] necesaria. Pues él es quien conecta el cielo [*caelus*] y la tierra [*terra*], quien separa la zona más alta y la más baja de tal modo que, pese a separarlas, las une. Las separa porque está situado en el medio; las une porque gracias a él existe armonía entre la una y la otra; él pasa a lo alto todo lo que recibe de la tierra y, a la vez, transmite la energía de los astros [*sideri*] a la tierra [*terrenus*]. [...] [el] aire, como te decía, está íntimamente unido al cielo y a la tierra; es connatural a uno y a otro. Y tiene unidad todo lo que es parte connatural de algo. Pues nada nace sin unidad.

[5] [...] <[...] la tierra también es materia del mundo [completo, del Cosmos]> porque de ella proceden los alimentos que se reparten entre todos los animales, todas las plantas, todas las estrellas. De ella proceden las sustancias que se suministran individualmente a cada uno de los seres; de ella proceden las que se suministran al propio mundo [al Cosmos, *mundus*], que tanto exige; de ella se obtienen alimentos para mantener a tantos astros tan atareados, tan ávidos, día y noche, tanto en su trabajo como en su alimentación. [*QNat.* 2, 4, 1-2, 5, 2]

Sic mundi pars est aer, et quidem necessaria. Hic est enim qui caelum terramque connectit, qui ima ac summa sic separat ut tamen iungat. Separat, quia medius interuenit; iungit quia utriusque per hunc inter se consensus est; supra se dat quicquid accepit a terris, rursus uim siderum in terrena transfundit. [...] Aer autem, ut dicebam, et caelo et terris cohaeret; utriusque innatus est. Habet autem unitatem quicquid alicuius rei nativa pars est. Nihil enim nascitur sine unitate.

[5] [...] id est, tam ex illo quam ex ista, alimenta omnibus animalibus, omnibus satis, omnibus stellis diuiduntur. Hinc quicquid est uirium singulis, hinc ipsi mundo tam multa poscenti subministrantur; hinc profertur quo sustineantur tot sidera tam exercita tam auida per diem noctemque ut in opere ita in pastu.

Las *Quaestiones naturales* no sólo es un texto de filosofía de la naturaleza, como afirmase Codoñer,<sup>194</sup> sino además es un texto de metafísica, teología y filosofía moral. Tanto el proceso de indagación “científica” (en el más amplio sentido)<sup>195</sup> premoderno, como el proceso filosófico, le sirven a Séneca en sus *Quaestiones* para conocer la verdad, para esclarecer parte de lo desconocido, para establecer la unión entre Tierra, *sublimia* y Cielo.

El aire, elemento que une de forma física (y causal) a la Tierra, el Cielo y la *sublimia*, es provocado por el fuego; pone en movimiento al agua y a la tierra y puede ser identificado con –o llamado como– el *spiritus* vital del Cosmos.<sup>196</sup> La unión entre las tres “partes” del Cosmos (Tierra, Cielo y *sublimia*) no sólo es verificable mediante el aire o *spiritus* del Cosmos sino que, como eruditamente apunta Gareth Williams, es verificable en:

- la ambigua o doble ubicación de los terremotos; éstos se encuentran tanto en la región *terrena* como en la *sublimia* en tanto que son causados por el unificante aire.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> “La physique de Sénèque”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen...*, v. II 36, n. 3, 1989, pp. 1779-1822, citado por José Román Bravo Díaz, “Introducción general”, en *Cuestiones Naturales*, Madrid, Gredos, 2013 – posición 537 de versión Kindle. La astronomía, la física, la astrofísica, de otros filósofos, como las de Aristóteles, también van más allá de la sola filosofía de la naturaleza y son por igual metafísica. Cf. Judson, L., “Aristotle’s Astrophysics”, *OSAP*, v. 49, 2015, pp. 151-192.

<sup>195</sup> “The *Natural Questions* is a sophisticated and multifaceted text, and it flouts some of our expectations of what a ‘scientific’ text can or should be”: Roby, C. A., “Seneca’s Scientific...”, *JRS*, v. 104, 2014, p. 177.

<sup>196</sup> Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., p. 247.

<sup>197</sup> Ídem, pp. 60 y 247.

- el movimiento de los cometas, los cuales circulan tanto en la *caelestia* como en la *sublimia*,<sup>198</sup> y son también empujados por el aire.
- el movimiento de los astros en general porque, pese a suceder ese movimiento literalmente fuera de la región *terrena*, permite, mediante su estudio e interpretación, predecir los asuntos que ocurren en la *terrena* (*QNat.* 2, 32-50).

Analizo ahora la perspectiva de Séneca sobre los animales como una perspectiva omnihistórica. Haciendo una lectura atenta de la influencia de los animales en los humanos dentro de su obra es viable sugerir que estima que la interacción de los animales con los humanos puede provocar a estos últimos beneficios o desgracias, tanto convencionales como verdaderos. Aunque también sucede que tal interacción no provoque ni beneficios ni desgracias (convencionales o verdaderos), *ella siempre modificará y condicionará la existencia de los humanos*. Cuando los hechos de los animales inciden en el comportamiento y las decisiones (morales) humanas, vemos que la para-historia de los animales converge plenamente con la historia, ergo, se aprecia a la omni-historia (de los animales).<sup>199</sup>

Un ejemplo de la interacción entre animales y humanos y, por ello, una evidencia de una visión omni-histórica, lo otorga Séneca en el caso del azuzamiento de osos y leones (por parte de, supongo, domadores de fieras) a través de servilletas, *mappae*: con este ejemplo el autor quiere mostrar que animales irracionales y humanos, por igual, se enfurecen con cuestiones baladíes (*De ira* 3, 30, 1). Es decir, la omni-historia mostraría cómo la ira se produce en *todos* los seres sensibles por los motivos más nimios y absurdos. La omni-historia también mostraría que cualquier ser sensible, racional o irracional, puede actuar de forma absurda (aunque sólo los racionales tienen responsabilidad moral). El cordobés afirma que los hombres y las mujeres son muchas veces inconstantes y deambulan sin terminar nada de lo que se proponen, o actúan sin saber por qué hacen lo que hacen. Igualmente, el autor asegura que muchas hormigas tienen comportamiento absurdo porque caminan hasta la punta de un árbol y luego bajan de él sin sentido, sin conseguir nada (*Tranq.* 12, 3-6.).

---

<sup>198</sup> Ídem, p. 259.

<sup>199</sup> Y se está ante lo que Marek Tamm y Zoltán B. Simon llaman “multispecies history”, que es una jistoría que indaga “the human-animal relations in the past, but also the history <from the animal’s point of view> (Baratay 2012).”: “More-than-Human...” (borrador), en *Philosophy of History*, Londres, Bloomsbury, 2020, p. 8. Al respecto véase por igual: Domańska, E, “Historia w kontekście...”, *Historyka*, v. 45, 2015, pp. 5-21. Esta perspectiva multispecies de la disciplina-jistoría, sostenida por M. Tamm, E. Domańska, *et al*, no es nueva pues se aprecia que, de manera marginal, ya la poseía Séneca (y probablemente la poseían otros pensadores antiguos).

En cambio, para Séneca, son admirables los animales que atraviesan el fuego sin daño alguno,<sup>200</sup> de los cuales el humano puede aprender su destreza y su valentía.<sup>201</sup> En fin, los humanos podemos obtener un beneficio verdadero (esto es, obtener la virtud moral) a partir de la para-historia de los animales. Por ejemplo, podremos acercarnos a la virtud si eludimos aquel comportamiento inconsecuente que enseñan los referidos hechos inconstantes de las hormigas o si eludimos el comportamiento impetuoso de animales como los perros (*Ep.* 72, 8). Además, si imitamos los actos “virtuosos”, como los de valentía o prudencia, de otros animales (pues incluso los animales muy débiles por naturaleza, ante un peligro –de muerte– inminente que represente algún enemigo –un depredador, por ejemplo–, se aprestan a luchar valientemente: *QNat.* 2, 59, 5), también obtenemos un auténtico beneficio. Ejemplos de actos de prudencia entre los animales irracionales se encuentran, según el cordobés: el mostrarse saciados tras satisfacer las necesidades básicas, cuestión que los humanos no-sabios muchas veces no muestran, como cuando son víctimas de su excesiva ambición (*Ep.* 59, 13); o el cuidarse prudentemente de perseguidores o depredadores al borrar las huellas propias que dejan fuera de sus guaridas (*Ep.* 68, 4). *Mi punto es que en el autor latino la para-historia es también magistra vitae.*

Sanciono que en Séneca, en efecto, como escriben V. Juliá, M. Boeri y L. Corso, una “originalidad de los estoicos consiste en reconocer que los principios del comportamiento animal pueden proporcionarnos los fundamentos de su teoría ética, lo que es posible gracias a la razón universal que emparenta todas las partes integradas en el organismo cósmico.”<sup>202</sup> La interacción de animales con humanos, o la simple observación humana de los primeros, permite al cordobés apreciar a los hechos pasados como omni-historia porque él otorga la misma capacidad de moralizar (al humano en su desenvolvimiento histórico, evidentemente) tanto a los hechos históricos como a los para-históricos. Además, cataloga a estos dos tipos de hechos como nacidos por las mismas dos formas de causas opuestas: las lógicas y las absurdas. Al respecto, G. Williams nos hace ver que Séneca, basándose en las descripciones de Claudio

---

<sup>200</sup> El autor no especifica cuáles animales son los que atraviesan el fuego (no especifica a los animales de los que habla en *Ep.* 9, 19).

<sup>201</sup> La valentía es una cuestión de suma importancia en la Roma antigua. Se ha visto que, y seguiré insistiendo en que, para el desarrollo del imperialismo romano, evidentemente, la valentía era una virtud-cualidad indispensable de los soldados romanos en su buen desempeño. Se puede observar un énfasis reiterado en la necesidad del sacrificio y de la valentía de los soldados, necesarias para el Imperio, también en Tácito, según adelanto, pues este último bien se dedicó a “souligner ce que la sécurité de Rome devait à des soldats originaires des provinces qui pouvaient renier leur allégeance à l’empire”: Hurllet, F., “Rejeter le contrôle...”, en *Économie et inégalité*, Ginebra, Fondation Hardt, 2017, p. 217.

<sup>202</sup> Juliá, V./ Boeri, M. D./ Corso, L., *Las exposiciones antiguas...*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 50.

Balbilo sobre ciertas batallas entre cocodrilos y delfines en el delta del Nilo, enfatiza que el comportamiento de los animales en tales contiendas es muy parecido al de los humanos y enfatiza Williams el aspecto integral, entre lo histórico y lo para-histórico, del mundo; “Seneca’s description of the Nile’s animal life adds another important dimension to the integrated relationship of man, river and natural environment”.<sup>203</sup>

Al final, el *telos* del humano en el estoicismo, desde Zenón de Citio hasta Séneca el Joven, y más allá, como con Epicteto (1, 12, 15-17) y Marco Aurelio (*Meditaciones* 1, 17), consiste en un *telos* propiamente omni-histórico en tanto que éste no es sino *el actuar conforme a la Naturaleza*, lo cual no es sino una proposición que conjunta un aspecto histórico (el actuar moral del humano) con lo para-histórico (las normas de la Naturaleza).<sup>204</sup> Además de que los dos ámbitos poseen ciertas idénticas características, como lo son la cualidad de mortales tanto de los animales como de los humanos o la posesión de una *oikéiosis* en ambos grupos de seres sensibles.

Si se me permite la comparación, afirmo que la actividad filosófica de Séneca es, en tanto que busca estudiar al pasado concibiendo al pasado humano y al no-humano como uno solo donde ninguno de los dos puede comprenderse sin analizar al otro, *análoga a una moderna variante de investigación sobre le pasado, a saber, a la “Gran Historia” o “Big History”*. Ésta, según Fred Spier, quien se inspiró en José Ortega y Gasset para su definición, intenta explicar “el modo en que han llegado a existir las cosas, es decir, tanto yo mismo como la totalidad de lo que me rodea”.<sup>205</sup> Asimismo Spier asegura que por medio de la “Gran Historia” es posible abordar “todas las interrogantes que tratan de averiguar cómo y por qué tal o cual aspecto del presente ha terminado adoptando la forma que en efecto presenta”, lo cual se logra en tanto que la susodicha “integra la totalidad de los estudios relacionados con el pasado, aunándolos desde una perspectiva novedosa y *coherente*”.<sup>206</sup>

La descripción de Spier sobre el tipo de investigación que realiza la “Gran Historia” ni es novedosa ni es nueva, como tal autor pudiese pretender (*quizá* la única novedad radica en la

<sup>203</sup> Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., pp. 123.

<sup>204</sup> De acuerdo con Zenón de Citio, “notre fin ultime (*telos*) est-elle de «vivre en concordance (*to homologoumenôs zên*)», formule explicitée en ces termes par la suite: [...] «vivre en concordance avec la nature (*to homologoumenôs tê phusei zên*)», «vivre conformément à l’expérience des événements naturels (*kat’empeirian tôn phusei sumbainontôn zên*)», c’est-à-dire «vivre en suivant la nature (*akolouthôs tê phusei zên*), à la fois la sienne propre et celle de l’univers.”: Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., p. 34.

<sup>205</sup> Spier, F., *El lugar del hombre...*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 13.

<sup>206</sup> Ídem, pp. 13-14. Cursivas mías.

integración de múltiples disciplinas –científicas–, muchas de ellas inexistentes antes del siglo XIX); pues su descripción es similar a las prácticas de investigación (“científica” y filosófica) de Séneca, de los demás estoicos, y de los integrantes de varias otras corrientes de pensamientos antiguas. En mis términos, la línea de la investigación realizada por la llamada “Gran Historia” tiene una visión omni-histórica de la historia; la historia, el pasado propiamente humano, no puede ser entendido por la “Gran Historia” separa(n)do(lo) de lo para-histórico, siendo así que la historia (y la para-historia) no es para ella sino (en tanto que realmente se quiera comprender) omni-historia. La “cosmovisión” de la “Gran Historia” *integra a los hechos pretéritos realizados por no-humanos*, o hechos para-históricos estudiados por las “ciencias naturales” como la cosmología, la astronomía, la geología, la climatología, la fitología, la paleontología, etc., y *a los hechos pretéritos realizados por humanos*, o hechos históricos estudiados por las “ciencias sociales”, por las humanidades, por diversas áreas de la filosofía.

La “visión”, o “cosmovisión”, “grandhistórica” de la época moderna, hay que reconocer, ya se encuentra en el siglo XVIII (o antes) como, por ejemplo, en Johann Wolfgang Von Goethe y en Johann Gottfried Herder. Siguiendo a Friedrich Meinecke “se sostuvo por ambos [Goethe y Herder] que la humanidad y la naturaleza se pertenecían una a otra, sencillamente, como un cosmos único, armónico, [...]”, una perspectiva que, proveniente en un principio de los estoicos y los neoplatónicos, fue “transmutada en fecunda investigación empírica, [con lo que] demostraba su antigua, su inmortal fecundidad”.<sup>207</sup> En particular, Goethe elaboró el concepto de *Urform*, “protoforma”, el cual “le hacía pensar un curso histórico y natural unitario y, a la vez, infinitamente plástico”.<sup>208</sup>

Pero la “Gran Historia” no es el único abordaje moderno del pasado que posee una visión omni-histórica, también lo poseen ciertas corrientes de la disciplina-jistoría como lo son la “environmental history” o “historia ambiental” y la “historia del Antropoceno”.<sup>209</sup> La primera, de acuerdo con A. C. Isenberg, explicita “the interaction between humanity and the non-human natural environment” y posee “an integrated view of the relationship between nature and [(human)] history”.<sup>210</sup> La “historia ambiental” es más modesta en sus aspiraciones: tiene una visión omni-histórica que sólo analiza el ambiente/ecología de la Tierra en su unidad

---

<sup>207</sup> *El historicismo y sus orígenes*, México, FCE, 1943, p. 352.

<sup>208</sup> Palti, E. J., “La metáfora de la vida”, *Diánoia*, v. 43, n. 43, 1997, p. 115.

<sup>209</sup> “Antropoceno”, sabemos, es un término acuñado en el 2000 por el nobel holandés Paul Crutzen para designar a la etapa geológica en la que el homo sapiens comienza a impactar en la geología terrestre.

<sup>210</sup> “Historicizing Natural...”, en *A Companion to Western...*, óp. cit., p. 383.

(dialéctica) con el humano, dejando a un lado el ámbito no-humano “supralunar” o astronómico y su unidad con el ámbito humano. En cuanto a la “historia del Antropoceno”, posee una gran variedad de abordajes, que van desde los realizados por las ciencias duras hasta los de la disciplina-jistoría; su estudio ha producido pues muy divergentes texto-jistorías, la mayoría de las cuales “feature multiple timescales – from industrialization processes to planetary histories – and [...] a transdisciplinary character”, puntualiza Z. B. Simon.<sup>211</sup> Como la “historia del Antropoceno” se concreta en el análisis del impacto del ser humano en la geología terrestre, deja fuera de su campo a la historia previa a tal impacto (iniciado con la Revolución Industrial). En definitiva, esta última forma de disciplina-jistoría posee un abordaje omni-histórico, pero no abarca a toda la omni-historia sino sólo a una parte de ella, repito, a la del impacto geológico humano en la Tierra, un proceso omni-histórico.

Cabe decir que la “historia ambiental” y la “historia del Antropoceno” son auténticas líneas (diferentes) de la disciplina-jistoría en tanto que sus investigaciones se concretan, siempre, en algún aspecto del pasado humano, aunque de forma omni-histórica. En cambio, la “Gran Historia” no es propiamente una línea de la disciplina-jistoría porque sus investigaciones sobre el pasado se concentran, en muchas ocasiones, a temporalidades donde el humano aún no existía o a ámbitos no-humanos, esto es, *no todas* sus investigaciones tienen por objeto el estudio del tema eje de las jistoría, el ser humano. Dice el investigador Spier, “la Gran Historia enmarca el examen del pasado de nuestra especie en el íntegro conjunto de la historia natural [la para-historia] acaecida desde la Gran Explosión [...] nos brinda el relato científico moderno por el que se viene a dar cuenta de cómo han llegado la totalidad de las cosas a ser como actualmente son”,<sup>212</sup> pues, la “Gran Historia”, aparte de ser una particular perspectiva investigativa de la realidad entera, es asimismo

1GH) una investigación que en ocasiones es de índole para-jistórico, en otras de índole jistórico y en otras más de índole “omni-jistórico”.

---

<sup>211</sup> Simon, Z. B., “The Limits of Anthropocene...”, *EJST*, v. 23, n. 2, 2020, p. 185. En este artículo citado se hace énfasis, por cierto, a través de un análisis de la filosofía de la representación-de-la-historia, en lo poco novedosas, y lo poco variables, que son las narración-jistorías que se pueden producir con la disciplina-jistoría/jistoría del Antropoceno.

<sup>212</sup> Spier, F., *El lugar del hombre...*, óp. cit., p. 23.

2GH) una narración de la omni-historia (la cual podríamos definir en términos de Bruno Latour como “the *collective* [story] of humans and nonhumans”,<sup>213</sup> pero realizada con ciertos métodos de la jistoría),

3GH) un texto que es simultáneamente “texto-para-jistoría”, texto-jistoría y “texto-omni-jistoría”.

En efecto, para Spier la “Gran Historia” es también una “narración histórica unitaria”<sup>214</sup> que no había sido creada previamente por científico alguno y de aquí su supuesta novedad. No obstante, en mi perspectiva, tal relato obtenido de la disciplina-jistoría de la “Gran Historia” no es sólo una narración histórica sino, más que nada, una narración de índole omni-histórica, la cual sí se había intentado previamente, aunque no con la científicidad y la escala en que en el siglo XXI es posible.<sup>215</sup>

En fin, la (cosmo)visión de Séneca tiene en común con la “Gran Historia” una visión omni-histórica de la realidad, además de los puntos 1GH y 2GH, esto último porque el latino siempre trata de otorgar una narración sobre la omni-historia (de “la totalidad de las cosas”); también tienen en común el punto 3GH en tanto que, en particular, su texto *Cuestiones naturales* es, estimo, a la vez “texto-para-jistoría”, texto-jistoría y “texto-omni-jistoría”. La comparación realizada, por más académicamente riesgosa que fuese, de la (cosmo)visión senecana con perspectivas análogas modernas, puede servir para comprender mejor a la primera desde el punto de vista actual.

Los hechos históricos y los hechos para-históricos se encuentran tan mezclados y cohesionados en la filosofía de Séneca por, entre otras razones ya expuestas, la adhesión de éste a la teoría estoica de la *ekpýrosis* y del *eterno retorno*. Veamos, el pensador también intentó consolar (a Marcia) por la pérdida de un familiar (el padre de Marcia, quien fue obligado a darse

<sup>213</sup> Citado en: Domańska, E., “Universal History...”, *Storia della Storiografia*, n. 35, 1999, p. 136.

<sup>214</sup> *El lugar del hombre...*, óp. cit., p. 24.

<sup>215</sup> Siendo así que este abordaje de la “Gran Historia” no es equivalente al abordaje de la “historia universal”, la “historia mundial” o la “historia global” (los cuales, por supuesto, tampoco son equivalente entre ellos mismos). No obstante, una cierta idea de “historia universal”, la que nos dice que ésta es el pasado de todo el Cosmos, tiene cercanía con la visión (omni) de la historia de la “Gran Historia”. Esta particular “historia universal” y la “Gran Historia”, consideran al pasado de todo el Cosmos como una unidad (para ser estudiada como unidad): la diferencia radica en que la primera pone énfasis en verdad en todo el Cosmos (siendo el pasado terrestre sólo una pequeña parte de su visión) y la segunda pone énfasis en el ser humano y la tierra dentro del Cosmos: cf. Domańska, E., “Universal History...”, óp. cit., p. 129.

muerte a causa de cuestiones políticas) haciendo uso de una descripción de la destrucción final de todo cuanto existe mediante el fuego, es decir, consuela mediante la descripción de la *ekpýrosis*, cuestión que ya he abordado cuando analizamos a Cicerón. Luego, la consolación consiste en aceptar que si nada es permanente, entonces es “anti-natural”, en un sentido débil,<sup>216</sup> querer esforzarse para que uno mismo y los seres queridos vivan más tiempo del designado por los Dioses. “[...] la condición de la naturaleza, [...] todo [humano y no-humano] lo destruye y lo hace regresar [*revocantis*] al mismo lugar de donde lo engendró” (*Ad Polybium* 1, 1).<sup>217</sup>

Pero ¿qué es, con precisión, la *ekpýrosis* para el estoicismo? Se trata de la destrucción que eliminará todo cuanto existe, a lo humano y lo no-humano sin distinción alguna. Esta idea de que el Todo será destruido por un tipo de fuego, cabe decir, fue adoptada por griegos y romanos del Cercano Oriente; el zoroastrismo la tenía desde sus orígenes, según señala H. Frey, “Al final de la historia, el fuego es la herramienta divina que produce la escisión, separando el bien y el mal. [...] La idea de unas ordalías escatológicas de fuego se ha mantenido viva a través de la historia del zoroastrismo y paulatinamente fue derivando en la imagen de un fuego cósmico”.<sup>218</sup> Por ende, puedo remarcar, la idea de *ekpýrosis* se trata de una que *proviene de la teosofía de la Trans-Historia escatológica de una religión*, el zoroastrismo. Donde a tal teosofía de la Trans-Historia la podemos resumir de la siguiente manera: según Hermipo, Eudoxo, Teopompo y Aristóteles “the Magi believe in two principles: the good spirit, who is Zeus or Oromasdes, and the evil spirit, Hades or Ariemanius”, y según Teopompo “For three thousand years one of the gods rules the other; then for three thousand years more they fight each other. In the end, Hades is defeated; men are happy, need no food, and cast no shadow. The god who brought about these blessings rests for a time.”<sup>219</sup>

Pese a que las concepciones sobre los devenires humanos en el estoicismo y en el zoroastrismo son muy parecidamente escatológicos, terminando ambos con el fuego toda la existencia, un fuego que no es precisamente mandado como “castigo” a los humanos. Theodor Mommsen afirmó que la principal divinidad del zoroastrismo, Ahuramazda, “fué [sic] desconocida á [sic] los Occidentales”.<sup>220</sup> Desconozco la veracidad de la afirmación anterior

<sup>216</sup> “Antinatural”, en sentido fuerte y verdadero dentro del estoicismo, sólo lo es el vicio, esto es, sólo lo es lo contrario a la virtud.

<sup>217</sup> “*ad conditionem naturae omnia destruentis et unde edidit eodem revocantis*”.

<sup>218</sup> “Zoroastro y la tradición...”, en *La genealogía del cristianismo*, México, CONACULTA, 2000, p. 37. El zoroastrismo tiene sus orígenes probablemente hacia el siglo X a.e.c. (o antes), y fue la religión dominante en Persia durante la dinastía Aqueménida (648-330 a.e.c.), por obra de la presión de la tribu meda de los Magos.

<sup>219</sup> Olmstead, A. T. E., *History of the Persian...*, Chicago, Phoenix Books/ UCHP, 1960, p. 479.

<sup>220</sup> *Historia de Roma VIII*, Madrid, Francisco Góngora Editor, 1876, pp. 364-365.

pero no la estimo muy atinada en tanto que no es descabellada una cierta influencia del zoroastrismo, y de otras religiones mesoorientales, en el pensamiento grecorromano, en particular en los aspectos escatológicos.

Séneca amonesta a sus lectores sobre el deseo de vivir por siempre o por mucho tiempo: “¿Quién hay de una soberbia tan arrogante y desmedida que, ante esta ley inexorable de la naturaleza que hace regresar [*revocantis*]<sup>221</sup> todo a una misma conclusión [*ad eundem finem*], quiera salvarse él solo y los suyos y sustraer una casa a la ruina que pende incluso sobre el mundo mismo?” (*Ad Polybium* 1, 3).<sup>222</sup> En efecto, sólo alguien de una gran arrogancia, *arrogantia*, puede desear vivir más allá del tiempo que le corresponde, en especial cuando ni Dios puede evitar la destrucción de Todo en la *ekpýrosis* (y, según ciertas interpretaciones de la física estoica, no puede ni evitar la destrucción de Él mismo).<sup>223</sup>

Desde la perspectiva estoica omni-histórica, una muerte humana temprana o una vida humana longeva son igualmente indiferentes. Por ninguna se debe de sufrir apasionadamente, aún cuando la primera sea un indiferente no-promovido y la segunda un indiferente promovido. Querer vivir más tiempo es un despropósito, entre otras razones, por la perspectiva macrocósmica integral estoica. Ese deseo de vivir más de lo designado puede llevar a vicios, como a la traición a amigos o familia (*Ep.* 101, 15).

“[...] Pues –si es que el destino de todos [*commune fatum*] puede serte consuelo de tu nostalgia– nada permanecerá donde está ahora, todo lo derribará y llevará consigo la vejez. Y no jugará sólo con los hombres (¿qué es pues esta pequeña porción para el poder de la suerte [*fortuitae potentiae*]?),<sup>224</sup> sino con los lugares, las comarcas y los continentes. Arrasará montañas enteras [...]; en otra parte hará desaparecer ciudades por unas grietas inmensas, las sacudirá con terremotos, y enviará desde las profundidades emanaciones nauseabundas y cubrirá de inundaciones todo el mundo habitado y matará a todos los seres vivos cuando la

<sup>221</sup> Con afanes comparativos cito una observación de Andrew C. Isenberg sobre el pensamiento moderno en torno al devenir del pasado en general: “From the nineteenth century to the present, a persistent pattern of thought has maintained that nature is cyclic, harmonious, and passive, while [(human)] history is linear, dynamic, and active. This view is, in part, a product of romantic thought as it was expressed by Jean-Jacques Rousseau, Johann Wolfgang von Goethe, and Henry David Thoreau, among others.”: “Historicizing Natural...”, en *A Companion to Western...*, óp. cit., p. 373. El cordobés concordaría con Rousseau y demás en que la historia tiene *cierto* carácter lineal (véase más adelante 5.5.2), y diferiría marcadamente con los románticos y su visión maniquea-dualista del tiempo, al *también* asignarle un carácter cíclico a la historia. Para él, tanto la naturaleza como la historia son cíclicas (la historia es cíclica en tanto que es física y metafísicamente inseparable de la naturaleza). Luego, interpreta que la historia en el cordobés es simultáneamente lineal y cíclica.

<sup>222</sup> “*Quis tam superbae impotentisque arrogantiae est, ut in hac naturae necessitate omnia ad eundem finem revocantis se unum ac suos seponi velit ruinaeque etiam ipsi mundo imminente aliquam domum subtrahat?*”

<sup>223</sup> Sobre el debate de su Dios se destruye o no con la *ekpýrosis*, véase: Salles, R., “Determinism and Recurrence...”, *OSAP*, v. 24, 2003, pp. 256-258.

<sup>224</sup> El “poder de la Fortuna” podría ser una mejor traducción, en tanto que *Fortuna* es un concepto o un dios romano más vinculado con el Destino-Dios estoico.

tierra [*orbe*] quede sumergida,<sup>225</sup> y con inmensos incendios [*ignibus*] abrasará y quemará todo lo perecedero. Y cuando llegue el tiempo [*tempus*] en que el mundo [*mundus*] se extinga para renovarse [*renovaturus*], todo se exterminará con sus propias fuerzas, los astros chocarán con los astros y, cuando toda la tierra esté en llamas, todo lo que ahora brilla en buen orden arderá en un solo fuego [*uno igni*]. [7] También nosotros, espíritus dichosos y agraciados con la eternidad [*eterna sortitae*], cuando le parezca bien a la divinidad [*deo*] reconstruir todo esto [*iterum ista moliri*], durante el derrumbamiento universal [*labentibus cunctis*], como una porción minúscula añadida a la desmesurada catástrofe, nos convertiremos en los elementos primeros [*antiqua elementa*]”. [Ad Marciam 26, 6-7]

“[6] Nam si tibi potest solacio esse desiderii tui commune fatum, nihil quo stat loco stabit, omnia sternet abducat que secum vetustas. Nec hominibus solum (quota enim ista fortuitae potentiae portio est?), sed locis, sed regionibus, sed mundi partibus ludet. Totos supprimet montes [...]; alibi hiatibus vastis subducat urbes, tremoribus quatiet et ex ínfimo pestilentiae halitus mittet et inundationibus quicquid habitatur obducat necabitque omne animal orbe submerso et ignibus vastis torrebit incendetque mortalia. Et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igni quicquid nunc ex disposito lucet ardebit. [7] Nos quoque felices animae et aeterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentes accessio in antiqua elementa vertemur”.

Entonces, en un punto lejano del tiempo, desaparecerán continentes, montañas, ríos, mares, seres vivos no-humanos y humanos, y todo lo demás por igual, incluyendo a cada uno de los astros y las estrellas: la destrucción por el fuego no será de la humanidad solamente sino de *casi* completamente todo, pues se pueden exceptuar a los dioses/Dios. “[...] todos [*omnes*], mejor dicho, todo [*omnia*] tiene como meta su último día” (Ad Polybium 11, 4),<sup>226</sup> afirma el cordobés, y en esta frase observemos cómo es que se remarca que no sólo las individualidades son perecederas sino que lo es (principalmente) “el todo”; así, como el todo abarca lo no-humano y lo humano conjuntado, corroboramos que el devenir de “todo”, *omnis*, es en verdad una *omni*-historia la cual terminará con la *ekpýrosis*.

La concepción del *infinitus tempus* es *omni*-histórica en Séneca porque, estimo, en su reflexionar no asigna un Destino específico a los humanos y otro distinto al resto de la Naturaleza y porque, además, *todo* cuanto será destruido, no-humano y humano, será idénticamente renovado, *renovaturus*, y reconstruido, *iterum ista moliri*.<sup>227</sup> Pero,

<sup>225</sup> Esta descripción de diluvio universal lo extrae Séneca directamente también de la literatura ovidiana: “Los ríos, fuera de sus cauces, corren por el campo abierto; arrastran arbustos y sembrados, rebaños, hombres y casas, y los santuarios con sus objetos sagrados. [...] Ya no había límites entre el mar y la tierra; todo era ponto, y al ponto le faltaban incluso las orillas” (*Metamorfosis* 1, 282-291).

<sup>226</sup> “*omnes, immo omnia in ultimum diem spectant.*”

<sup>227</sup> Al respecto del Destino recordemos que “Los estoicos antiguos son los primeros filósofos de los que tenemos noticia que hicieron un esfuerzo por mostrar la razonabilidad de la tesis según la cual todo sucede por ‘destino’.

*principalmente*, el tiempo es omni-histórico (todos los hechos pretéritos son omni-históricos) porque el cordobés no realiza una distinción categórica entre las repercusiones de los hechos exclusivamente humanos y de los no-humanos y porque sus diversas narraciones sobre el pasado no son de exclusivamente hechos humanos, es decir, muchas veces crea “narración-omni-historias” o “narración-omni-jistorías” (ejemplo de esta última es la que nos entrega en sus *Cuestiones naturales*) y se concentra, en muchas ocasiones, en explicar la unidad de lo humano y lo no-humano.

El filósofo estoico Filón de Alejandría, quien vivió probablemente unos pocos años antes que Séneca, muestra, considero, la postura omni-histórica de los estoicos al señalar que éstos “dicen que [...] si el mundo fuera eterno, también serían eternos los animales y, con mucha mayor razón, el género humano [...]. Si el hombre no es eterno, tampoco ningún otro animal, de manera que tampoco lo serán las regiones indicadas: la tierra, el agua y el aire. Por lo cual resulta evidente que el mundo es perecedero”.<sup>228</sup> La reflexión estoica sobre el universo concluye que éste es perecedero, pero lo que me interesa aquí es subrayar que los estoicos llegaron a la idea de un universo perecedero *a través de un argumento donde unificaron y compararon lo humano con lo no-humano*.<sup>229</sup> En D. Laercio es verificable el mismo argumento comparativo en otras palabras: “Es también doctrina que aceptan los estoicos el hecho de que *el mundo* [el orden, *kósmos*] es corruptible, puesto que *ha sido engendrado análogamente* a las cosas que son percibidas por la *sensación* [*αἰσθήσεως*], y aquel ser [el *kósmos*] cuyas partes son corruptibles también todo él lo es;” (*Diog. Laert.* 7, 1, 141).<sup>230</sup> Todo el universo-orden (*kósmos*) fenece porque *tanto* toda la naturaleza humana *como* toda la naturaleza no-humana (todo lo que es sensible, *aísthesis*) son corruptibles, en tanto que están compuestos-engendrados (análogamente) de (la misma) materia.

En la medida en que sostuvieron que todo estado y acontecimiento son necesitados por una causa antecedente, los estoicos fueron deterministas, pero, al mismo tiempo, fueron compatibilistas, pues creyeron que, aun admitiendo que todo tiene una causa antecedente, puede atribuirse responsabilidad a las acciones humanas.”: Boeri, M., “Necesidad, lo que depende...”, *CRHF*, v. 39, n. 115, 2007, p. 97. Pues, para Séneca y los estoicos, cada hecho histórico sucede por destino y, sin embargo, cada hecho histórico es producto de la libre decisión de los humanos.  
<sup>228</sup> Filón, *Sobre la eternidad del mundo* 23-24, pág. 264, 3 Bern [SVF I, 106], en *Los estoicos antiguos*, óp. cit., p. 86.

<sup>229</sup> De aquí también que la mayoría de los estoicos reconocen la posibilidad de la adivinación pues, si el mundo humano (histórico) y el divino (para-histórico no-humano) se encuentran en comunidad (*communauté*), entonces cualquier dios puede imbuir directamente a cualquier humano del conocimiento del porvenir: Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., p. 74.

<sup>230</sup> Cursivas mías en el castellano; “ἀρέσκει δ’ αὐτοῖς καὶ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον, ἅτε γενητὸν τῷ λόγῳ τῶν δι’ αἰσθήσεως νοουμένων, οὗ τε τὰ μέρη φθαρτά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον”.

Si el ser humano desaparece por obra de la *ekpýrosis*, tendremos que la historia termina *necesariamente al mismo tiempo* que la para-historia termina. Pero si el ser humano desaparece antes de la *ekpýrosis* (y Séneca acepta esta posibilidad) la historia acabará antes que la para-historia. En cambio, si el mundo supralunar termina con la *ekpýrosis* necesariamente terminará (al mismo tiempo) la existencia del ser humano, pues el fin de la para-historia parece conllevar *necesariamente* el fin de la historia.<sup>231</sup> Por ende, en Séneca y en los demás estoicos, la *ekpýrosis* no es propiamente el arribo del fin de sólo la historia ni de sólo la para-historia sino que es, propia y exactamente, el “fin de la omni-historia”. “[...] este universo que abarca todo lo divino [lo no-humano] y lo humano, un día cualquiera, si consideras lícito creerlo, lo descompondrá y lo hundirá en el antiguo caos y en las tinieblas”,<sup>232</sup> se afirma en *Ad Polybium* 1, 2.<sup>233</sup> Estamos así en la contraposición *kósmos*-orden/universo/omnihistoria versus fuego-caos/no-universo/fin-de-la-omnihistoria. La omni-historia mostró cómo Cartago, Numancia y Corinto fenecieron por el fuego, e igualmente mostrará que el Cosmos o Universo completo fenecerá por el fuego (*Ad Polybium* 1, 2).

Cuando termine el *kósmos* (C1) por obra de la *ekpýrosis* finalizará también el tiempo general de ese cosmos o tiempo omni-histórico (el 3T); en forma particular, terminarán simultáneamente tanto el tiempo histórico (el 2T) (si es que este no ha terminado antes porque, como mencioné, es posible para Séneca que los humanos desaparezcan *antes* que el resto del Cosmos) y el tiempo para-histórico (el 1T). Luego, en un punto, iniciará un “nuevo” *kósmos* (C2) por obra de la Divinidad (y de acuerdo con la “teoría del eterno retorno”), el cual será materialmente idéntico al anterior, pero que significará un “nuevo” *infinitus tempus* o “nuevo” tiempo omni-histórico (3T.2). Y, en este *nuevo* Cosmos (C2) se repetirá exactamente igual toda

---

<sup>231</sup> Para una mejor explicación se puede cotejar superficialmente a la *ekpýrosis* con la idea de Apocalipsis (del cristianismo): el apocalipsis cristiano, a diferencia de la *ekpýrosis*, no implica el fin del tiempo omni-histórico, esto es, el fin del Todo omni-histórico. El advenimiento del Apocalipsis tiene un significado moral, el de la *ekpýrosis* no. El Apocalipsis es el fin de la omni-historia de únicamente un “mundo inferior” lleno de “maldad”. “Paradigmatically, Apocalypticism does not proclaim the end of time as a fulfillment of world history in a distant future, but rather as the imminent destruction of an inferior world”, “In other words, evil has to be overthrown cosmologically by the catastrophic coming of a redeeming God”, “In this regard, Apocalypticism assumes an ontological experience of evil”: Styfhals, W., “Evil in History”, *JHI*, v. 76, n. 2, 2015, pp. 194-195. Aún cuando en épocas más recientes (y en particular en la narración de ficción), como arguye Paul Ricoeur, el “apocalipsis” ha pasado de significar “tiempos de Terror, Decadencia y Renovación” o “mito de la Crisis” (*Temps et récit. Tome 2*, París, ÉS, 1984, p. 40), en ambos casos conserva una implicación moral; o significa terror-decadencia-renovación moral o Crisis moral.

<sup>232</sup> “*hoc universum, quod omnia divina humanaque complectitur, si fas putas credere, dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget*”.

<sup>233</sup> Dice Filón, además: “[...] se corrompe enteramente aquello cuyas partes son corruptibles. Pero todas las partes del mundo son corruptibles. Por consiguiente, también el mundo lo es”: *Sobre la eternidad del mundo* 23-24, en *Los estoicos antiguos*, óp. cit.

la omni-historia (la historia y la para-historia) como se dio en el Cosmos anterior. Por ejemplo, en el *nuevo* ciclo cósmico Roma conquistará a todos los pueblos que son bañados por el Mediterráneo tal y como los conquistó en el Cosmos previo. Es decir, como puntualiza Katja Vogt, en los estoicos, Séneca incluido, existe un inalterable componente de la “history of the world” que consiste en que los “mismos” eventos suceden en una recurrencia eterna<sup>234</sup> (pues se han repetido idénticos en Cosmos o universos anteriores (C-1, C-2, C-3...) y se repetirán idénticos en Cosmos o universos posteriores (C2, C3, C4...)).

El “nuevo” tiempo cósmico de 3T.2 (o de 3T.3, o 3T.4, etc.) es en verdad nuevo porque se trata de una nueva cronología, quizá necesaria para diferenciar el *nuevo* ciclo cósmico del anterior (que son factualmente idénticos), para diferenciar C1 de C2 (o de C3 o de C4, etc.). Por ende, la idea estoica de renovación del tiempo (macro-)cósmico es similar a, y probablemente heredada y modificada de, la que desarrollaron distintas sociedades o culturas más arcaicas que frecuentemente tomaron a un evento real y humano para reiniciar sus temporalidades: “Sin interrupción y por cualquier medio, el cosmos y el hombre se regeneran, el pasado se consume [...] Por muy diversamente formulados que estén, todos estos medios de regeneración tienen la misma finalidad: se trata de anular el tiempo transcurrido, de abolir la historia con un regreso continuo *in illo tempore*”, como refiere Mircea Eliade.<sup>235</sup> Así, los estoicos tomaron la *ekpýrosis*, idea proveniente de los babilonios y los medos, para reiniciar sus temporalidades, para reiniciar a toda la Trans-Omni-Historia. La *ekpýrosis*, en Séneca, *podría* catalogarse como un evento *a la vez* histórico y (lo que Eliade llamó) “mito-histórico”, un evento arquetípico revelado por los dioses.<sup>236</sup>

Valga aquí recordar que –como se dijo al principio del apartado 2.4–, ciertos romanos, especialmente en el ámbito urbano e intelectual, con Séneca por supuesto también incluido en ellos, poseían *simultáneamente* una visión cíclica del tiempo y una visión lineal del tiempo, sin que hubiese contradicciones entre ambas, lo cual se reflejaba en sus calendarios –y en su historiografía/jistoriografía.<sup>237</sup> A propósito, lo mismo se podría argumentar de la actual dialéctica del humano con el tiempo: siguiendo los presupuestos del eminente antropólogo Roy Wagner, en la realidad cotidiana moderna no sólo poseemos una concepción lineal del tiempo sino, a la vez, una prácticamente cíclica, “By extending our calibrations and our expectations

---

<sup>234</sup> “I Shall...”, en *What is...*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, p. 109.

<sup>235</sup> *Tratado de historia...*, Barcelona, Biblioteca Era, 1981, p. 362.

<sup>236</sup> Ídem, p. 358.

<sup>237</sup> Laurence, R./ Smith, C., “Ritual, Time...”, *ACR*, 1997.

into periods of years, decades, centuries, and even millennia, we are able to precipitate (statistically and otherwise) a temporal and often cyclical ‘reality.’ We have fiscal ‘boom’ and ‘bust’ periods, depressions and recessions, historical ‘developments,’ cycles, and ‘ages.’”<sup>238</sup>

Refiere Ricardo Salles que los estoicos “sostuvieron que las diferencias temporales son un rasgo primitivo de la realidad que no depende de diferencias entre objetos. El tiempo estoico es independiente al cambio.”<sup>239</sup> Luego, habrá con el nuevo *kósmos* (C2) un nuevo tiempo cosmológico general (3T.2), así como un “nuevo tiempo histórico” (2T.2) y un “nuevo tiempo para-histórico” (1T.2), los cuales, aunque en ellos transcurran exactamente los mismos hechos generales, humanos y no-humanos, respectivamente, que en el *kósmos* antiguo (C1), son distintos de los tiempos del *kósmos* antiguo. La omni-historia de C2 o de C3 o de C4... será idéntica a la de C1, pero transcurrirá en un *infinitus tempus* distinto al de C1. “La noción de que exactamente el mismo mundo [C1=C2] ocurre en tiempos distintos [3T≠3T.2] es fundamental dentro de la doctrina [estoica], a la vez que explica por qué ésta contiene el principio de regularidad ‘a las mismas causas, los mismos efectos’”,<sup>240</sup> explica Salles. (En palabras de, si se me permiten sus comentarios como *outsider* de la academia especializada, el literato Jorge Luis Borges, podemos hablar de que la teoría estoica de la *ekpýrosis*, exhibe una “concepción de ciclos similares, no idénticos”).<sup>241</sup> Estamos ante ciclos similares o idénticos física y/u omni-históricamente, pero no idénticos temporalmente hablando (siguiendo a Salles). En otros términos: C1=C2=C3=C4...; 3T≠3T.2≠3T.3≠3T.4...; 2T≠2T.2≠2T.3≠2T.4...; 1T≠1T.2≠1T.3≠1T.4... Donde, 3T, 2T y 1T son los tiempos del Cosmos C1; donde 3T.2, 2T.2 y 1T.2 son los tiempos del Cosmos C2; donde 3T.3, 2T.3 y 1T.3 son los tiempos del Cosmos C3; donde 3T.4, 2T.4 y 1T.4 son los tiempos del Cosmos C4; etc.

He referido que el cambio, *mutatio*, es la característica omni-histórica del Cosmos senecano. Para corroborar lo anterior, Séneca vuelve a recurrir a la historia, en concreto, a aquella de la que tiene evidencias y que fue muy importante en el mundo antiguo mediterráneo, recurre pues a la hito-historia de las migraciones de las *póleis* de Grecia y de las migraciones de los romanos (cuestión esta última que ha adolecido de un suficiente énfasis en los diversos

---

<sup>238</sup> *The Invention of Culture*, Chicago, UCHP, 2016, capítulo 4.

<sup>239</sup> *Los estoicos y el problema...*, México, UNAM, 2009, p. 22.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Historia de la Eternidad*, Madrid, Alianza, 2005, p. 110.

estudios sobre el imperialismo de Roma, observa L. Eberle).<sup>242</sup> La migración de los romanos a otras urbes, además, fue un hecho recurrente y masivo incluso antes del inicio del imperialismo y de la colonización llevados a cabo por Roma.<sup>243</sup>

El ir y venir del género humano es constante; algo se muda [*mutatur*] cada día en un mundo tan vasto [*magno orbe*]: se echan nuevos cimientos de ciudades, surgen nuevos nombres de pueblos [*nova gentium nomina*] en tanto que los anteriores han desaparecido o se han anexionado a otro más poderoso. [...] [6] ¿Qué interés tiene enumerar a Anténor, fundador de Padua, y a Evandro, que emplazó a orillas del Tíber el reino de los Árcades?. [sic] ¿A Diomedes y a los demás, vencidos lo mismo que vencedores, a quienes la guerra de Troya dispersó por tierras de otros?. [sic] [7] El imperio romano [¡!], es bien sabido, contempla como su fundador [*auctorem*] a [Eneas]<sup>244</sup> un desterrado a quien, [...] la necesidad y el miedo al vencedor trajeron hasta Italia, en su busca de tierras lejanas. Este pueblo, después, ¡cuántas colonias ha enviado a cada provincia! Dondequiera que el romano ha vencido, allí reside. Daban sus nombres de buen grado para estos cambios [*commutationem*] de lugar y el anciano abandonaba sus altares y seguía a los colonos allende el mar. [*Ad Helviam* 7, 5-7]

Adsiduus generis humani discursus est; cotidie aliquid in tam magno orbe mutatur. Nova urbium fundamenta iaciuntur, nova gentium nomina extinctis prioribus aut in accessionem validioris conversis oriuntur. [...] [6] Quid interest enumerare Antenorem Patavi conditorem et Evandrum in ripa Tiberis regna Arcadum conlocantem? Quid Diomedem aliosque, quos Troianum bellum vixtos simul victoresque per alienas terras dissipavit? [7] Romanum Imperium nempe auctorem exulem respicit, quem [...] necessitas et victoris metus longinqua quaerentem in Italiam detulit. Hic deinde populus quot colonias in omnem provinciam misit! Ubicumque vicit Romanus, habitat. Ad hanc commutationem locorum libentes nomina dabant et relictis aris suis trans maria sequebatur colonus senex.

Obsérvese que en el párrafo previo se relata, en primera, una hito-historia de griegos y romanos. Se relata pues lo considerado como importante en un pasado humano, en este caso, el

<sup>242</sup> “Underacknowledged in existing scholarship is the extent and importance of Rome’s imperial diaspora—the many men and women who, beginning in the late third century BC, began migrating to the emerging provinces around the Mediterranean. At the material level, this *empire-wide migration*, rather than armies or governors, constituted the leading edge of Roman imperialism. These Romans and Italians were heavily involved in the buying and selling of goods, they were prominent providers of cash and credit, and often they also acquired large landed estates. In short, they were *agents of imperial exploitation* [...]”: Eberle, L. P., “Law, Empire...”, *CAL*, v. 3, n. 1, 2016, pp. 51-52 (énfasis mío).

<sup>243</sup> Al respecto N. Terrenato puntualmente asegura, comparando al imperialismo romano con el imperialismo de otras potencias como España, Portugal o Gran Bretaña, lo siguiente: “It is essential to remember that, in sharp contrast to what happened during the european conquest of the Americas or of Africa, when Rome began its expansion its leaders had known, interacted and intermarried with their peers in the conquered communities for centuries and this cannot have failed to influence the process in a number of ways”: “Private *Vis*...”, óp. cit., p. 49.

<sup>244</sup> Nótese que Séneca, en contraste con Cicerón, habla de Eneas como fundador de Roma y no de Rómulo y Remo. Lo anterior denota, tal vez, la postura “pro-cosmopolita” del cordobés al hablar de un inmigrante, un individuo que ha estado en múltiples lugares, como el fundador de la ciudad más importante en el momento. Para un muy puntual análisis de los orígenes de los mitos de Rómulo y de Eneas como fundadores de Roma véase: Rodríguez-Mayorgas, A., “Romulus, Aeneas...”, *Athenaeum*, v. 98, 2010, pp. 89-110.

pasado de los fundadores de diversos Estados griegos y romanos. En segunda, hay que observar que *se abordan hechos mito-hito-históricos*, en concreto, los de Anténor, Evandro, Diómedes y Eneas, griegos-trojanos quienes realizaron actos fundacionales en la península itálica; fundadores los tres primeros de las ciudades de Padua, Palanteo y Argiripa, respectivamente, y Eneas como refundador de Roma.

Tales hechos de fundación de ciudades son para Séneca, de forma similar que en el pensamiento de Cicerón (véase 2.5.1), benéficos e hito-históricos. Y son hito-históricos, sugiero, porque son hechos importante para un conjunto de personas, pues estas personas y sus descendientes considerarán muy significativos los hechos fundacionales de su urbe madre. Además, en el caso de Roma, las fundaciones de estados son hechos importantes porque con frecuencia se tratan de hechos producto de otros hechos hito-históricos, a saber, las victorias militares-políticas, *Ubi cumque vicit Romanus*. Por supuesto, la “victoria militar” seguirá siendo un indiferente para la consecución de la *felicitas* (en contraste con la visión de Cicerón), pero esto no significa que, si fomenta y provee la posibilidad de practicar la virtud, ella no sea un bien convencional, ni significa que ella no pueda ser utilizada para moralizar y educar al no-sabio (como mostraré en el siguiente capítulo).

En Séneca las fundaciones son hechos explícitamente omni-históricos porque son representativos y son consecuencia de una de las características principales de la omni-historia, el cambio. Así, el cambio forzoso de residencia de múltiples pobladores realizado por los imperialistas romanos es algo “normal” en la omni-historia, según el cordobés. Por ejemplo, éste parece pensar que el hecho de que Roma haya deportado a miles de personas como método de dominio (imperial) sobre sus conquistados o vecinos se trata de un hecho “normal” o “propio” en la historia y, por tanto, no precisamente reprochable (otra cuestión que retomo en el siguiente capítulo).

(Al respecto, hay que tener en cuenta que las deportaciones romanas no fueron parecidas a las realizadas por otros poderes imperialistas de la historia. Por ejemplo, no son parecidas a las hechas en la actualidad por los Estados Unidos –principalmente hacia México y Centroamérica–, pues, de forma masiva desde el siglo I a.e.c., *los romanos otorgaban tierras a los extranjeros (“bárbaros”) que deportaban, y oficialmente asignaban ciertas ciudades*, por lo común fuera de Italia pero dentro del Imperio, para el asentamiento de los deportados. Posteriormente, los deportados eran con frecuencia asimilados a la civilización romana. Cosa contraria sucede con las deportaciones de Estados Unidos, quienes deportan a los extranjeros –especialmente a los latinoamericanos– fuera de su territorio y, por ende, no son asimilados a su cultura. *La práctica de la migración forzada*, pero organizada y *asimilatoria* –se puede decir

que la mayoría de los pueblos conquistados por Roma, al menos sus élites, aprendían con fluidez el latín—, *fue parte del método de dominio imperialista romano*).

Reitero, para Séneca, e inspirado probablemente en Heráclito, el hombre (y su historia) y el Mundo (y su omni-historia) se caracterizan por estar en un cambio continuo e incesante: “[E]l hombre, materia inconsistente y caduca, expuesta a cualquier contingencia, también el mundo [*mundus*], realidad eterna e indestructible, cambia [*muta*] y no permanece el mismo. Porque, aun cuando conserve sus antiguos dominios [*omnia*], los conserva de modo distinto a como los poseyó: los cambia de orden” (*Ep.* 58, 24).<sup>245</sup> Asimismo, los hechos que conforman el cambio de la omni-historia, de acuerdo con que beneficien o dañen de forma convencional al humano, o ni lo beneficien ni lo dañen de forma convencional, pueden ser convencionalmente benéficos, convencionalmente perjudiciales o ninguno de los dos, respectivamente. Los hechos omni-históricos convencionalmente dañinos y desgraciados, por conformar una parte de lo que produce el sempiterno cambio, se presentan regular e inevitablemente al humano y a todos los demás seres —por ejemplo, los terremotos, los cuales producen el cambio histórico al destruir ciudades, mover a las poblaciones, destruir hábitats de animales, etc.<sup>246</sup>

Los estoicos seguían la idea de que los humanos habitamos un Cosmos interconectado el cual muchas veces era concebido como una gran ciudad cósmica o Cosmópolis. En ésta se encuentran las *póleis* particulares, de etnias, culturas y organizaciones particulares, las cuales continuamente son destruidas, y donde continuamente son fundadas otras; pero en ella también se encuentran los animales, los astros, los dioses (todo el ámbito para-histórico). Luego, la Cosmópolis es el lugar-todo donde transcurre la omni-historia. La definición de Cosmópolis en el estoicismo también implica un posicionamiento moral y una perspectiva omni-histórica, pues entienden a la Cosmópolis como regida por un Dios<sup>247</sup> quien le impone su ley, la cual es

<sup>245</sup> “*De homine dixi, fluvida materia et caduca et ómnibus obnoxia causis; mundus quoque, aeterna res et invicta, mutatur nec idem manet. Quamvis enim omnia in se habeat, quae habuit, aliter habet quam habuit*”.

<sup>246</sup> Que múltiples veces asolaron, refiere el mismo Séneca, tanto a Asia, a la Acaya, a Siria, a Macedonia, a Chipre...: *Ep.* 91, 9-10.

<sup>247</sup> La (cosmo)visión del estoicismo sobre la historia, en referencia a Dios, es análoga, entre muchas otras, a la del islam árabe (a aquella que va desde el siglo VII), pues ambas cosmovisiones coinciden en la subordinación de “earthly events to God’s Will”: McNeill, W. H., “The Changing Shape...”, *HTSPH*, v. 34, 1995, p. 9. Con lo que se corrobora que “certain cultures (such as those of China, India, Mesopotamia, Egypt, the Aztec or Mexica, the Arabs, the Hellenic world, Rome, Russia, etc..) as a result of their political, economic, and military hegemony, were able to consolidate geopolitical dominance. These processes endowed them a degree of universality that included the imposition of their mythical structures over those of subaltern cultures”: Dussel, E., *Anti-Cartesian Meditations...*, La Haya, Amrit Publishers, 2018, p. 235 (cursivas mías). Estas cuestiones las estudiaré con mayor profundidad en el siguiente capítulo (5).

evidentemente providencial y justa.<sup>248</sup> La hito-historia de las *póleis* particulares no deja de ser omni-historia en tanto que todas las *póleis* pertenecen a la Cosmópolis. Digamos, la hito-historia de Roma, como la de cualquier otro Estado, es omni-historia.

El texto senecano *Apocolocintosis* es una sátira contra el emperador Claudio César Augusto (10 a.e.c.-54 e.c.) donde se narran las supuestas consecuencias, en el Cielo, de la deificación o transformación en Dios de tal emperador. Pese a su carácter retórico-literario, sugiero atrevidamente, ciertas afirmaciones al interior de la *Apocolocintosis* son congruentes con, y son probable consecuencia indirecta de, la cosmovisión característicamente omni-histórica de su autor. La divinización del emperador Claudio es un suceso omni-histórico, aún cuando su narrador no hable en realidad de ese suceso como algo auténticamente real.

La frase con la que comienza la *Apolococintosis*, a saber, “Quiero transmitir a la posteridad lo que ocurrió *en el cielo* el día tercero antes de los idus de octubre de un año nuevo, comienzo de una época venturosa” (*Apocol.* 1, 1),<sup>249</sup> no es sólo una frase humorista que narra un hecho fantástico, en este caso, la hilarante entrada del emperador Claudio al cielo, sino que estimo que se trata, por igual, de una frase que es congruente con la macro-cosmovisión omni-histórica senecana que une literalmente al ámbito humano y al divino. Lo anterior porque Séneca justificará todo lo que escribe parodiando la veracidad “científica” al hablar de una “verificación” rigurosa de lo que narra; es decir, el autor habla a su lector como si *los hechos de la Tierra, los del Cielo y los de la región Sublimia, tuviesen la misma posibilidad de ser investigados, verificados y narrados*. En efecto, el cordobés escribió su *Apocolocintosis* “emulando” a las investigaciones históricas; él afirma haber verificado rigurosamente – “científicamente”– la ascensión de Claudio al cielo a través de la declaración de un tal Livio Gémino, un “testigo fiable” de tal hecho, pues Gémino era un inspector de la Vía Apia ya famoso por haber previamente declarado que presencié el ascenso al cielo o divinización de Drusila, la hermana del emperador anterior, Calígula –*Apocol.* 1, 2.

---

<sup>248</sup> La Cosmópolis “est administré par un dieu qui impose sa loi, providentielle et juste. Les habitants de cette cité cosmique sont ceux qui peuvent connaître cette loi; les hommes et les dieux; les vrais citoyens sont ceux qui l’appliquent, cest-à-dire les vertueux. La loi naturelle divine est ainsi le critère auquel les lois des diverses cités terrestres doivent se rapporter pour être justes”: Veillard, C., *Les stoïciens II*, óp. cit., p. 222.

<sup>249</sup> Cursivas mías. “*Quid actum sit in caelo ante diem III idus Octobris anno novo, initio saeculi felicissimi, volo memoria tradere*”.

Muchos romanos en verdad aceptaban la divinización de sus emperadores como un hecho real;<sup>250</sup> pero esta circunstancia no permite concluir que Séneca hable de la divinización de Claudio como un suceso real. El cordobés habla irónicamente de tal suceso, esto es, “como” si fuese real. Pero, más sugerente, habla (de forma satírica) de tal suceso para-histórico divino como igualmente verificable que cualquier suceso histórico terrenal, lo que evidencia que para él lo para-histórico divino *puede* tener la misma cualidad real que lo histórico. Si Séneca quiere hablar acerca de lo acontecido en el cielo en un determinado día es porque, para él, aunque sea de manera irónica, se *puede* hablar “con certeza” omni-histórica de lo ocurrido en tal día.

#### **Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 4.**

En el presente capítulo he propuesto que Séneca considera que *la historia corrobora* que el ser humano posee un *telos*, a saber, el comportarse con virtud. Mostré además que para él sí es muy posible conseguir ese *telos* en la realidad histórica, lo cual significa conseguir la felicidad en la realidad histórica.

Una cultura o un Estado, en tanto grupo de humanos, nunca ha alcanzado el *telos* de virtud-sabiduría para todos sus integrantes. Esto es, dentro de cualquier grupo de humanos, por más avanzado que éste fuese, siempre habrá a su interior una mayoría no-sabia (circunstancia también aplicable para la muy civilizada Roma en todas sus épocas). La concepción senecana de la historia de los grupos humanos, considero (y valga la comparación), es parecida a la idea sobre la historia de las civilizaciones del pensador británico (de la Modernidad) Arnold Toynbee en tanto que la de éste establece que cada grupo de humanos que han integrado a una civilización, tuvo y tiene como *telos* el ascenso a una “vida espiritual” más alta, pero donde esta vida espiritual elevada no ha sido alcanzada por ninguna civilización sino sólo por ciertos individuos.<sup>251</sup> Así, la historia muestra, tanto para Séneca como para Toynbee, que ningún Estado ha alcanzado, respectivamente, ni la virtud-felicidad-*ataraxia* ni la vida espiritual.

---

<sup>250</sup> Incluso aceptaban la divinización de los emperadores sin esperar a que éstos murieran. Aún más, no sólo los romanos sino muchos de los habitantes de las diversas regiones o provincias del Imperio aceptaban como verdad la cualidad divina de los emperadores o de los futuros emperadores. Por ejemplo, se encuentra que el general Germánico, sobrino e hijo adoptivo del emperador Tiberio, y muy posible heredero al trono del Imperio, mediante un solemne edicto, hasta prohibió a la población de Egipto que lo saludara como un dios en la Tierra; Millar, F., “Egipto,” en *El Imperio Romano...*, México, Siglo XXI, 1992, p. 173.

<sup>251</sup> Toynbee, A., *Civilization on Trial*, Londres, OUP, 1953, p. 55.

Establecí que en Séneca los hechos históricos virtuosos, los viciosos, así como los que no son ni virtuosos ni viciosos (estos últimos serían los que son realizados con el objetivo de conseguir cuestiones indiferentes, *adiáphora*), pueden ser hito-históricos.

Establecí asimismo que para Séneca existen dos tipos de sabios, los absolutos y los pro-absolutos. Los que denominé pro-absolutos son aquellos que *casi siempre* son felices-libres-ricos-poderosos-acertados, en un sentido psicológico-espiritual; el pro-absoluto es un sabio-virtuoso que es *proliber*, casi *liber*, porque se muestra muy confiado en sí mismo para superar las inclinaciones que pudiesen esclavizarlo espiritualmente y porque pese a estar sujeto al azar no le teme a éste ni a lo que le pudiera quitar. El sabio pro-absoluto todo lo hace con gran celo y esmero pese a padecer, como cualquier humano, las vicisitudes propias de la existencia (*Tranq.* 11, 1-2) y los infortunios (convencionales). Pero el sabio pro-absoluto es eximido de los errores (*Tranq.* 13, 3) de los no-sabios: “He ahí una noble condición: la de tener la flaqueza del hombre y la firmeza de Dios.” (*Ep.* 53, 12).<sup>252</sup> Ergo, el pro-absoluto también sufre y padece de la forma convencional (al igual que el no-sabio), pero supera todas sus congojas y contratiempos valerosamente “y sabrá que cualquier complicación de las circunstancias [*temporem difficultatem*] es ley de la naturaleza” (*De vita beata* 15, 5).<sup>253</sup>

Debido a que el sabio-virtuoso pro-absoluto es una persona que no es descrita de forma utópica e ideal, *Séneca puede encontrar en el pasado, y nombrar puntualmente, a muchos sabios pro-absolutos*, como a Licurgo, Sócrates, Platón o, especialmente, Catón de Útica, y emplea sus acciones virtuosas reales como *exempla* para moralizar, es decir, como *magistrae vitarum*. A individuos como los cuatro mencionados, en tanto que sabios pro-absolutos y en tanto que clío-simbólicos, los he denominado pro-absolutos clío-simbólicos o “p-a/s-h” y son esenciales en la (cosmo)visión moral e histórica del pensador. No obstante, es posible decir que en el pensamiento senecano una persona sabia-virtuosa pro-absoluta puede ni adquirir notoriedad ni ser estimada importante, es decir, puede no convertirse en clío-simbólica, pero ello no le quitaría méritos porque, aunque no posea *fama*, se trata de una persona feliz, *beata*.

Para Séneca, los ejemplos morales de la hito-historia son mejores que cualquier argumentación filosófica en el objetivo de edificar. Concluí que para aquél el realizar investigaciones jistóricas, escribir texto-jistorías o texto-historias, y leer jistoriografía o

---

<sup>252</sup> “*Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei*”.

<sup>253</sup> “*omnemque temporem difficultatem scit legem esse naturae*”.

historiografía, deben de cultivarse siempre con los adecuados conocimientos que provee la filosofía y buscando, *primordialmente*, el camino para la obtención de la o felicidad-virtud.

La educación de los romanos, no sólo la filosófica e historiográfica/historiográfica sino también la política y la artística, ensalzaba a los héroes e individuos *sobresalientes* (principalmente de la política) de su patria, y por esta circunstancia a tal educación la consideré poseedora de una visión hito-histórica.

Otra de las aportaciones originales del capítulo, considero, fue argumentar que en Séneca existe una conjunción integral y conceptual de los ámbitos de la para-historia y de la historia, que he llamado la omni-historia senecana. Ésta es una fusión física y causal de los hechos humanos pretéritos con los hechos no-humanos pretéritos. Por ejemplo, un hecho que es en apariencia para-histórico (o natural no-humano), como un terremoto, es omni-histórico porque repercute también en el ámbito histórico (pero, además y no menos importante, en particular el terremoto, en la teoría senecana, ocurre simultáneamente en el mundo sublunar y en el supralunar).

He postulado que la postura de Séneca realmente se puede colocar dentro del tipo de visiones que tienen o generan los historiadores de la “historia mundial” o “historia universal” (aunque él mismo no haya sido un historiador *per se*). Evidentemente él no practicó el oficio de historiador, pero si lo hubiera practicado, hubiera podido ser catalogado, propuse, como historiador de la “Big History” en su sentido de omni-historia, a la cual convirtió a su vez en Trans-Omni-Historia al otorgarle un sentido ontológico último.

La conjunción de Séneca entre lo histórico y lo para-histórico es por igual visible cuando se analiza a su concepción del tiempo. El cordobes distingue un tiempo humano o *aetas*, otro no-humano, y un tiempo general o *infinitus tempus* o lo que identifiqué como tiempo omni-histórico. El tiempo humano, la *aetas* humana, es sólo una parte del *infinitus tempus* del mundo en general. En otras palabras, el tiempo o *aetas* de la vida histórica de cualquier humano queda abarcado en el “tiempo en general” u omni-histórico, el de los hechos humanos y no-humanos pretéritos en conjunto.

Este mapa nos puede otorgar una idea del contexto geográfico y geopolítico que forjaría la (cosmo)visión de Séneca. (Anexo 4, mapa de mi autoría).





Busto antiguo (s. I e.c.) en mármol del emperador Claudio.

Ejemplo de individuo cuya muerte, según interpreto, *fue un acontecimiento plenamente omni-histórico* dentro de la narración que Séneca provee en su *Apocolocyntosis*. La muerte de Claudio, aunque descrita irónicamente, muestra cómo puede ser posible que un hecho sea a la vez tanto histórico (su deceso fue terrenal-humano) como parahistórico (su deceso fue un acontecimiento divino).

Foto: N. Pérez Cabrera, 2017, en *Museo Archeologico Nazionale di Napoli.*, Italia. (Anexo 5).



## Capítulo 5. Séneca parte II: Cosmos e imperialismo.

Es triste que, con frecuencia, para ser buen patriota, haya que ser enemigo del resto de los hombres. [...]

Quiere la condición humana que desear la grandeza del propio país sea desear el mal a los vecinos. Aquel que quisiera que su patria no fuese nunca ni más grande ni más chica, ni más rica ni más pobre, sería el ciudadano del universo.

F. M. A. Voltaire, "Patria", en *Diccionario filosófico*.

En mi quehacer creo, por Hércules, que es mejor fijarse en los hechos en sí y hablar basándose en ellos, subordinar además las palabras a los hechos...

Palabras de Sereno según Lucio Anneo Séneca, *De Tranquillitate Animi* 1, 13.

[...] ningún siglo queda cerrado para los grandes genios, ningún tiempo es inaccesible al pensamiento.

Lucio Anneo Séneca, epístola a Lucilio 102, 22.

### 5.0 Introducción capitular.

El presente capítulo tiene dos propósitos generales: primero, *profundizar en lo que considero una filosofía de la Trans-Omni-Historia senecana, en concreto, dilucidar qué cuestiones de la realidad o del cosmos son trans-hito-históricas* y, segundo, *establecer que el cordobés desarrolla la sustentación y defensa de un imperialismo (y un patriotismo) militar de carácter ético*.

Para cumplir con el primer propósito desarrollo cuatro subcapítulos: 5.1-5.4. En 5.1.1 profundizo en la noción senecana de la historia que interpreto como una Trans-Omni-Historia, y establezco que "en la física y metafísica senecanas existe un Orden o Sentido o Ley que rige a todo el Cosmos, rige a(1) Todo u *omnis*, esto es, rige tanto al ámbito histórico como al parahistórico". Lo dicho es una aserción fundamental que me permitirá hablar de una filosofía de la Trans-Omni-Historia senecana. En 5.2 establezco que la capacidad humana para actuar con virtud y la inclinación humana hacia el actuar con vicio son dos cuestiones trans-omni-

históricas; se apreciará cómo, a través de distintos hechos del pasado humano, Séneca establece que ambas cuestiones son repetibles y constantes en el ser y el devenir humanos.

Luego, en 5.3 me enfoco en el cambio como una característica trans-omni-histórica del devenir. Característica que se manifiesta paradigmáticamente en las muy variadas y continuas modificaciones de residencia y/o de fortuna de los distintos grupos humanos. Esto es, sugiero que en Séneca las migraciones humanas y las fluctuaciones de poder en los individuos y en los Estados, son características trans-omni-históricas de la realidad. Y, en 5.4, propongo que el Orden del Cosmos establece que *A*) todo vicioso será siempre infeliz y que *B*) todo humano será siempre capaz de ser virtuoso. Expondré que el cordobés hace uso extensivo de la hito-historia para corroborar las dos aserciones. En particular, el autor, para comprobar que (*A*) todo vicioso es infeliz hace uso de la hito-historia de Calígula o de Marco Gavio Apicio, y para comprobar que (*B*) todo humano es capaz de ser virtuoso hace uso de la hito-historia de Estilpón de Megara, de Julio César y de Marco Claudio Marcelo.

Para cumplir con mi segundo propósito en el capítulo, a saber, corroborar que Séneca justificó un imperialismo ético, desarrollo los subcapítulos 5.5, 5.6 y 5.7. Inicio estableciendo, en 5.5.1, que el pensador sostiene que existe un deber de realizar la guerra en pro del Estado propio, siempre y cuando tal guerra no se conduzca de forma viciosa. Luego establezco (en 5.5.2) que para aquél la valentía y el desprecio a la muerte son indispensables para la realización de la guerra y, con ello, que son indispensables para defender la patria, y para expandir el poder y la gloria de ésta. Después, expongo (en 5.5.3) que en el cordobés el imperialismo militar, si es justo, se encuentra en concordancia con el Orden del Cosmos o Cosmópolis y su Trans-Hito-Historia; por ejemplo, el imperialismo ético de Roma ha contribuido a que suceda el trans-omni-histórico cambio, ello al impulsar migraciones humanas mediante la fundación de múltiples colonias en todo el mundo mediterráneo. En otra serie de ejemplos extraídos de la hito-historia, el pensador afirma que el imperialismo romano ha sido una plataforma indispensable para la realización de actos virtuosos, los *más* acordes con el Orden cósmico. Lo expuesto (en 5.5.1, 5.5.2 y 5.5.3) me permitirá sostener que el autor defiende la práctica de una guerra virtuosa y, como derivación indirecta, la práctica de un imperialismo de carácter virtuoso.

Luego detallaré (en 5.7.1) cómo Séneca compara a la lucha cotidiana del ser humano (sabio o no-sabio) contra los vicios con la lucha llevada a cabo por los militares profesionales contra sus enemigos en el campo de batalla. Lo anterior evidenciará la íntima (cor)relación entre el actuar de los sabios pro-absolutos y el actuar de los militares, denotando además que, considero, la virtud del pro-absoluto es “igual” a la virtud del militar no-vicioso.

Por último, expondré (en 5.7.2) cómo para Séneca el vicio en la conducción de la guerra y en el manejo del imperialismo, lleva muy frecuentemente al fracaso militar y político. Y explicitaré cómo corrobora el autor la verdad de esta idea a través de la hito-historia militar de Cambises, Ciro, Jerjes, Alejandro Magno y Craso. Pormenorizaré que para aquél la guerra y el imperialismo llevados a cabo con virtud conducen al triunfo político y militar, según dice que lo demuestra la hito-historia militar de Antígono, Filipo II, Quinto Fabio Máximo, Escipión Emiliano el Africano Menor y Octavio Augusto.

### **5.1 La Trans-Omni-Historia en el pensamiento integrador humano/no-humano senecano.**

Una de las principales razones que pienso válidas para establecer la existencia de una filosofía de la Trans-Omni-Historia en Séneca consiste en que éste argumenta que Dios rige al universo, “rector que universi deus” (*Vit. Beat.* 8, 4), y, por ende, que rige a la omni-historia del universo. “Dios, el más grande y más poderoso que todos, guía con su impulso el universo [*omnis*, todo]” (*Ep.* 31, 10).<sup>1</sup> Pues, la noción de omni-historia senecana no es, según mi postura, sino una Trans-Omni-Historia en tanto que posee un sentido (divino y moral) otorgado por Dios.

Séneca establece que Dios rige a los acontecimientos de la Trans-Omni-Historia, no como un creador, demiurgo, planificador o artífice amoral, sino como un Ser moral, pues le otorga un sentido y un orden completa y plenamente morales. Sobre esto el autor sigue la visión estoica ortodoxa: los estoicos, como bien subraya Sylvia Berryman, invitaban a sus estudiantes a inferir que, del orden propio e irrefutable de la naturaleza, se corrobora la existencia de un orden providencial.<sup>2</sup> Esta situación cósmica-ontológica hace que, en su filosofía moral y su metafísica, todos los acontecimientos omni-históricos no sean sino acontecimientos trans-omni-históricos. Pues, en tanto que poseen un sentido específico proveído por las Divinidades, poseen un origen meta-terrenal o meta-histórico. Dios rige y manda todos los hechos, incluyendo a las catástrofes y demás acontecimientos convencionalmente perjudiciales y desgraciados. Pero la Divinidad no construye a ninguno de estos últimos por un deseo iracundo o por algún otro

---

<sup>1</sup> “*deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia*”; y también Dios protege todo, *omnis* (*Ep.* 58, 28-29).

<sup>2</sup> “Images of the Self...”, *OSAP*, v. 38, 2010, p. 199. El orden moral de la Naturaleza-Providencia-Dios puede ser y es de hecho trastocado por los humanos. Veamos un caso: el orden moral (natural-providencial-divino) de los vientos en la naturaleza es convertido en inmoral y en perjudicial por los seres humanos cuando éstos los emplean para transportar ejércitos y hacer guerras por motivos pasionales: *QNat.* 5, 18, 13-14.

motivo pasional (*QNat.* 6, 3, 1-2) (como lo harían ciertos dioses tradicionales de la “mitología”) sino que los construye-ordena “indirectamente”, al ser productos del Orden –físico, cosmológico y moral– que Ella misma estableció para el universo.

Se nos dice que todos los hechos que suceden, que han sucedido y que sucederán, tienen a Dios como “su moderador y su guía” (*Ep.* 65, 23).<sup>3</sup> Idea que es congruente con el panteísmo estoico. En términos de George F. McLean y de Patrick J. Aspell, la inclinación de los estoicos por el monismo los llevó al “pantheism, while, at the same time, they held to the unity of God”.<sup>4</sup> Siguiendo la explicación al respecto de Ricardo Salles, este panteísmo establece que Dios, por ser el responsable de todo el Cosmos, debe tener contacto con todo y, en tanto que los estoicos establecen que

AA) sólo lo corpóreo existe *en sí*, que

BB) todo suceso tiene una causa y que

CC) la causalidad sólo se da entre los corpóreos, entonces,

Dios tiene que ser corpóreo para poder tener contacto con todo.<sup>5</sup>

Ergo, Dios es Todo y es/está en todo el Cosmos. Como todo el universo es Dios, todo cuanto sucede en él es trans-hito-histórico en tanto que apoya y/o es consecuente con su Orden, y guía o *rector*, establecidas por Dios. Un Orden que no es sino Dios mismo.

La cosmología (y la teosofía) de Séneca se muestra entonces muy congruente con la cosmología estoica. Ambas pueden ser descritas como lo hace T. McEvilley:

[...] a cyclical monism postulating both immanence and transcendence. For the Stoics, god is at once identical with the world and different from it, which is to say, both immanent and transcendent. His original, unmanifest, transcendent state or aspect is pure god, his derivative manifest aspect is the world.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> “*rectorem secuntur et ducent*”. A partir de este tipo de afirmaciones de Séneca, así como de otros filósofos de la época, R. M. Wenley observó correctamente que una corriente de espiritualidad más o menos honesta permeó en Roma hacia el siglo I e.c. (o desde un poco antes), y que esa corriente fue fundamentada en la “recognition of the majesty of the order of the universe”, la cual llevó “insensibly toward a naturalistic monotheism”: *Stoicism and Its Influence*, Boston, Marshall Jones Company, 1924, p. 44.

<sup>4</sup> *Ancient Western...*, Washington, The Council for Research in Values & Philosophy, 1996, p. 256.

<sup>5</sup> Salles, R., “Roman Stoicism”, en *The Routledge Companion...*, Nueva York, Taylor & Francis, 2014, p. 546.

<sup>6</sup> *The Shape of Ancient...*, Nueva York, Allworth Press/ School of Visual Arts, 2002, p. 541.

Pero aquí, sugiero, se debe de entender a la última palabra de la cita, “*world*”, como *mundus* o *kósmos*, esto es, como una cuestión que abarca tanto a la Tierra humana, como al Cielo divino y a la región sublime. Dios, en su aspecto inmanente y derivativo, es Tierra, Cielo y *sublimia* a la vez, y *Es* todo lo que los integra. Es decir, Dios es *omnibus*, Es Todo el Cosmos. Por lo anterior, aseguro, la filosofía de la naturaleza, o la física, de Séneca, al abarcar o ser inmanente con/a lo humano-histórico,<sup>7</sup> consiste auténticamente en una filosofía de la Trans-Historia o, más concretamente, en una filosofía de la Trans-Omni-Historia.<sup>8</sup>

Séneca concibe a la omni-historia como una Trans-Omni-Historia en tanto que le asigna a aquella un sentido y una lógica; ella obedece a un principio divino de regularidad. Pues, el cordobés piensa al devenir humano como parte de un devenir transomnihistórico. Su visión de los hechos pasados del ser humano y de la Naturaleza (no-humana) es integral, empero además es racional y lógica, se tratan sus reflexiones de una “filosofía de la historia” del tipo que he denominado filosofía<sup>9</sup> de la Trans-Omni-Historia. Esta filosofía de la Trans-Omni-Historia, descontextualizando y recontextualizando las palabras de David D. Roberts, puede ser descrita como “suprahistórica, fundacional, metafísica pero también históricamente específica”,<sup>10</sup> y

<sup>7</sup> Difiero completamente de Jonathan Barnes en su afirmación de que el cordobés sí divide más tajantemente a la física (o a los asuntos divinos) de la ética (de los asuntos humanos), y en su afirmación de que es falso que la física senecana “has point and purpose only insofar it leads to or facilitates moral practice”: *Logic and the Imperial...*, Leiden, Brill, 1997, p. 22. Ya que, así como argumenté que Séneca conmina a la práctica de la disciplina-historia *sólo* cuando sus objetivos y resultados secundan al camino hacia la virtud, así el cordobés conmina al estudio de la física (que al final no es sino otro discurso de la filosofía) *sólo* si ésta conduce a la virtud. Y, sostengo, Séneca sí consideraba que la física lleva a la felicidad-virtud en tanto que la física (como cualesquiera otras de las áreas o “discursos” de la filosofía) es el estudio de lo divino-cósmico y lo humano *simultáneamente* o, mejor dicho, la física es el estudio del Cosmos, donde éste también abarca lo humano porque lo cósmico repercute en lo humano. Y la ética es el estudio del comportamiento correcto, donde este comportamiento existe tanto en el ámbito divino como en el humano.

<sup>8</sup> La cosmovisión senecana coincide así con la descripción de Titus Burckhardt sobre “la [cosmo]visión antigua y medieval del mundo”; “cosmología y filosofía estaban estrechamente vinculadas entre sí. Se separaron precisamente cuando la cosmología se redujo a una mera descripción del mundo visible; así, la filosofía pierde su fondo universalmente válido”: *Cosmología perennis*, Guanajuato, Instituto de Estudios Tradicionales, 2007, p. 33. Aquella vinculación antigua-medieval entre cosmología y filosofía quizá haya aparecido de nuevo en nuestros días (desde la segunda mitad del siglo XX), como probablemente aparece en la “filosofía de la astrofísica” o en la filosofía trans-histórica inserta en la cosmovisión de la “Big History”.

<sup>9</sup> En una reflexión meta-filosófica, sugiero que la filosofía para Séneca es una actividad que tiene una ineluctable perspectiva omni-histórica en tanto que aborda hechos que simultáneamente pertenecen al humano (a la historia) y a lo divino (para-historia). Él en verdad no concibió hechos meramente humanos, puramente históricos, que no competan a las divinidades. Todos los hechos de la existencia son omni-históricos por haber sido pre-dispuestos por éstas. Sin embargo, pudo haber concebido actividades que no estudian, ni analizan ni atienden a los preceptos divinos (*De Otio* 6, 1-2), como lo son la actividad comercial o la productora de bienes básicos. Es decir, por ejemplo, los hechos pasados económicos y de producción agrícola o ganadera, son aquí también hechos divinos por haber sido designados-establecidos por la divinidad (son hechos omni-históricos), pero no estudian ni abordan los preceptos de ésta, se olvidan de estos asuntos (aunque esto no significa que un comerciante o un ganadero no pueda ni deba de conocer de los asuntos divinos).

<sup>10</sup> “Weakening and Strengthening...”, *Iris*, v. 2, n. 3, 2010, p. 135.

como un producto, obviamente, del análisis de la historia (tal y como puede ser descrita la filosofía de la Trans-Historia ciceroniana).

Así, encuentro tres razones principales que permiten concebir a la filosofía de la Trans-Historia senecana como específicamente una filosofía de la Trans-Omni-Historia:

1TOH) En la cosmología senecana la cadena de los hechos de los humanos y de los hechos de los animales no racionales participan de una cualidad trascendental común, la *oikéiosis*; y aquella cadena también tiene un límite final temporal y trans-histórico trascendental, la *ekpýrosis*.

2TOH) En la física y metafísica senecanas existe un Orden o Sentido o Ley trascendente que rige a todo el Cosmos, rige a(l) Todo u *omnis*, esto es, rige trascendentalmente tanto al ámbito histórico como al para-histórico.

3TOH) La filosofía moral senecana establece que el ser humano puede *effingere* a los dioses en sus acciones y sus sentimientos, esto es, puede “ser idéntico a” o “ser igual a” los dioses en sus acciones y en sus sentimientos de felicidad cuando actúa virtuosamente. Lo dicho implica que existen ciertas acciones (las virtuosas) y un cierto sentimiento (la felicidad), que poseen idéntica naturaleza en el ámbito histórico y en el para-histórico divino. Pues, implica que las acciones virtuosas son acciones plenamente *trans-omni-históricas* y que la felicidad es un sentimiento plenamente *trans-omni-histórico*.

En lo que resta de este apartado discuto rápidamente el punto 1TOH, para luego concentrarme, en el siguiente subcapítulo, en 2TOH y 3TOH (siendo 2TOH el punto “fuerte” de la argumentación).

Veamos la cualidad ontológica de los animales en Séneca. Los animales, como todo cuanto existe, forman parte de la omni-historia en el pensamiento senecano pues forman parte de la estructura u orden de la Trans-Omni-Historia en tanto que poseen *oikéiosis* (*Ep.* 121, 5-7), esto es, poseen un “sentido de apropiación”, “inclinación”, “afinidad”, “familiarización” (el término sigue siendo de difícil traducción), que es inherente a *todos* los seres sensibles. Los animales, al igual que los humanos, obedecen al *lógos* del universo<sup>11</sup> que comanda que ningún

---

<sup>11</sup> Entendiendo aquí a “lógos del universo” como la racionalidad de la naturaleza, pues el ser humano, de acuerdo con el estoicismo (y al epicureísmo y otras corrientes filosóficas), también posee un *lógos*. Tenemos así que en Séneca la correcta utilización del *lógos* (o discurso racional) humano significa seguir al *lógos* (o racionalidad) del universo, y esa correcta utilización tiene como consecuencia la felicidad o la eliminación terapéutica de las

ser sensible obre en contra de sí mismo, que todos los sensibles busquen protegerse a sí mismos. Cabe aclarar que la categoría griega de *oikéiosis* no significa en lo absoluto la existencia de una idea de “cuidado de sí” en el sentido foucaultiano o hadotiano; las ideas de los franceses Michel Foucault y Pierre Hadot al respecto de la filosofía antigua como “un arte de vivir”, o como proveedora de una técnica de “cuidado de sí”, han sido ya refutadas, y han sido duramente criticadas por improcedentes y sin fundamentos (crítica que comparto). Por ejemplo, J. Sellars bien concluye que la frase foucaultiana de “*technê tou biou*” aparecida en el libro *Historia de la sexualidad 3, La inquietud de sí*,<sup>12</sup> no está registrada tal cual en ningún lado de todas las obras de la antigüedad<sup>13</sup> (lo que evidencia lo acertado que está J. Fontana al asegurar que los intentos de Foucault de “escribir [sobre] historia [o sobre filosofía bien fundamentada] eran inaceptables, basados como estaban en un conocimiento sesgado y escaso de las fuentes, agravado por el uso de citas textuales adulteradas y por la formulación de afirmaciones con una vaguedad que impedía someterlas a crítica”).<sup>14</sup>

Sugiero, la Trans-Omni-Historia del Cosmos es también *la Trans-Omni-Historia de la oikéiosis* de todos los seres sensibles. Todos los animales están innatamente “diseñados” (por Dios) para tener una *oikéiosis* hacia una posición y/o un comportamiento propios y particulares. La acción de una tortuga que es volteada sobre su caparazón y que intentará con todas sus fuerzas volver a su posición normal (*Ep.* 121, 8), es un caso de un comportamiento particular que busca retornar a su posición natural propia. E, igualmente, todos los seres sensibles actuarán conforme a su naturaleza<sup>15</sup> e intentarán proteger sus vidas por obra del “diseño” divino, pues esta autoprotección se encuentra en su naturaleza.

---

pasiones y demás pesares convencionales. Al respecto de la cualidad terapéutica del *lógos* humano dice Ramón Román que “Chrysippus, Cicero and Seneca make more subtle use of the medical analogy than the other schools [epicureísmo, pirronismo], arguing that the therapeutic function of the *lógos*, i.e. of rational discourse, is what marks us out as humans”: “Indifference and Commitment...”, *Convivium*, n. 29-30, 2017, p. 92 (véase un breve análisis sobre la filosofía como medicina y terapia –para la vejez, según Séneca y otros pensadores– en: Hernández García, N. H., “Envejecer como experiencia...”, *Revista Filosofía*, n. 25, 2014, pp. 91-110). Sin embargo, el punto que quiero proponer aquí es que parece que en Séneca los animales, sin incluso poseer un *logos* propio de ellos, pueden seguir a, y ser congruentes con, el *logos* universal.

<sup>12</sup> México, Siglo Veintiuno Editores, 1990, p. 42.

<sup>13</sup> Sellars, J., “Stoic Practical...”, en *Greek and Roman...*, Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London, 2007, pp. 117-119. Además remito a la especialista Margaret Graver y su texto *Stoicism and emotion* (Chicago, UCHP, 2007), específicamente al capítulo 1 donde se comentan ciertas imprecisiones y equívocos de Foucault con respecto al pensamiento antiguo estoico grecorromano.

<sup>14</sup> *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 122.

<sup>15</sup> En el caso de los humanos, aclaro, se trata de “su naturaleza” en sentido débil, porque “lo natural” en “sentido fuerte” para los humanos, sólo sería la virtud y lo que participa en ella. Lo “natural” para los humanos en sentido débil es aquello que está diseñado por la Naturaleza-Dios para que ocurra, como la *oikéiosis*, la llegada de la muerte, el sentir apetito, el sentir sueño, la inclinación hacia el placer (no excesivo), entre muchos otros.

El estudio del comportamiento de los animales y el de los humanos le permite a Séneca, el establecimiento de la existencia de una *oikéiosis* en ambos grupos: ambos nacen con miedo a la muerte, ambos rehuyen del dolor y del peligro, ambos persiguen lo placentero y su conservación desde que nacen (*Ep.* 121, 17-21); “El primer instrumento que la naturaleza les ha otorgado para su conservación es la adaptación [*conciliatio, oikéiosis*] y el amor a sí mismos” (*Ep.* 121, 24),<sup>16</sup> afirma. La adaptación y el “amor a sí mismo” son evidencias de que los hechos trans-omni-históricos están condicionados por la *oikéiosis* inserta en los seres sensibles por Dios-Naturaleza (y esto mismo, también, es parte de la *ratio* de que los hechos omni-históricos no son en Séneca sino *trans-omni-históricos*). Aún cuando los animales no tienen responsabilidad moral al no poseer la capacidad racional para decidir como lo hacen los humanos, ellos tampoco tienen noción del tiempo futuro, sólo del tiempo presente y, según *Ep.* 124, 16-17, en muy poca medida, del tiempo pasado.

La filosofía de la Trans-Omni-Historia senecana, *en su aspecto teleológico*, se sanciona, arguyo, en la *Ad Marciam* y en las *Quaestiones naturales*. En el primer texto se refiere que “el destino [final] de todos” o *commune fatum* (*Ad Marciam* 26, 6), es la conflagración final o *ekpýrosis*, y refiere que “cuando le parezca bien a la divinidad [*deo*] reconstruir todo esto [*iterum ista moliri*], durante el derrumbamiento universal [*labentibus cunctis*]” (*Ad Marciam* 26, 7.).<sup>17</sup> Es decir, se le asigna a la Trans-Omni-Historia un sentido trascendental y teleológico, que además, a la postre, es circular, porque aunque el final de la Trans-Omni-Historia es la *ekpýrosis*, este final no es definitivo sino temporal: en un punto del tiempo, dentro de la propia *ekpýrosis*, todo reiniciará, historia y para-historia reiniciarán.

En *Quaestiones naturales* 3, 29, 9, se habla de lo efímero del universo, se dice que éste será destruido mediante el fuego. Todo será destruido, incluyendo la Tierra y todos los imperios en ella. Y se puntualiza lo absurdo que es incluso el establecer fronteras y luchar por la patria, por parte de los romanos, considerando la vastedad territorial del Cosmos y su carácter perecedero.<sup>18</sup> En fin, la historia y la para-historia claramente tienen en el cordobés un final temporal que va más allá del pasado, que es trans-pasado o meta-pasado.

---

<sup>16</sup> “*Primum hoc instrumentum in illa natura contulit ad permanendum, conciliationem et caritatem sui*”.

<sup>17</sup> Esta frase de Séneca permite coincidir parcialmente, dicho sea de paso, con la afirmación de que en un punto la reflexión filosófica (griega o romana) “se humillaba [voluntaria y piadosamente] ante la omnipotencia de lo infinito”: Cumont, F., *Las religiones orientales...*, Madrid, Ediciones Akal, 1987, p. 25.

<sup>18</sup> “When Seneca looks down from a cosmic perspective on the boundaries that distinguish this earthly power from that (cf. ‘How ridiculous are the boundaries of mortals!’ I pref. 9), he surveys the *termini* separating Rome from her neighbors (e.g., Germans, Dacians and Sarmatians) and dividing different provinces (Gallic and Spanish) within the Roman empire; but Roman *imperium* is itself tacitly implicated in this disparagement of conventional

### 5.1.1 Por qué la filosofía de la naturaleza, la cosmología, la metafísica y la ética senecanas son filosofía de la “Trans-Omni-Historia” (y no sólo filosofía de la “Trans-Historia”).

Expongo ahora mi proposición 2TOH. La filosofía del cordobés sostiene una teleología cosmocéntrica,<sup>19</sup> esto es, estimo que su filosofía de la Trans-Omni-Historia consiste en una reconciliación ontológica entre la acción humana individual, que es (o puede ser) por definición histórica, y el Orden cósmico trascendental. Y este último es, por definición, trans-omni-histórico puesto que condiciona a la acción humana (histórica) y a la acción no-humana (para-histórica) simultáneamente.

Séneca desarrolla nítidamente una interpretación filosófica-teológica-científica de los mundos no-humano y humano fusionados. Afirma José Bravo: “su fin principal [...] [de Séneca en sus *Quaestiones naturales*] es descubrir las leyes eternas de la naturaleza”,<sup>20</sup> es decir, descubrir las leyes que rigen a la Trans-Omni-Historia, esto es, tanto a los humanos como a los no-humanos (sensibles y no-sensibles). Y, como en toda perspectiva estoica, debemos entender que en él “a belief in the continuum of the events has to be reconciled with a belief in individual material objects, whose essential characteristics persists throughout the history. For a modern commentator this is the central problem posed by the Stoic concept of human action”, según puntualiza Anthony Long.<sup>21</sup>

Se tiene así que la filosofía de la Trans-Omni-Historia senecana es compatible, salvando sus particularidades, en las que habré de profundizar más adelante, con la descripción puntual de “filosofía de la historia especulativa” que ha realizado Frank Ankersmit:

[...] speculative philosophies of history. The idea here is, basically, that if we look at history we shall be able to discern a certain pattern in it, the implications being that we have the moral duty of contribute to the realization of the *apparent goals* of the historical process. As historical beings we participate in an all-encompassing historical moral order and it is our moral duty to identify ourselves with that order. Freedom and morality are possible only if we are willing to participate in that order; whoever refuses to do so is both immoral and powerless, as is expressed by the Stoicist “*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*”<sup>22</sup>

---

geopolitical distinctions at ground level. So in Seneca’s vision [...] Rome herself is necessarily vulnerable to the same catastrophe, her immense power of no account in the cosmic scale of things.”: Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, Nueva York, OUP, 2012, p. 42.

<sup>19</sup> “[...] la teleología estoica no es antropocentrista sino, estrictamente hablando, cosmocentrista”: Salles, R., “La razón cósmica...”, *Anuario Filosófico*, v. 46, n. 1, 2013, p. 61.

<sup>20</sup> “Introducción general”, en *Cuestiones Naturales*, Madrid, Gredos, 2013 (posición 887 en versión Kindle).

<sup>21</sup> “Freedom and Determinism...”, en *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 1996, p. 176.

<sup>22</sup> “The Ethics of History”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, 2004, p. 86.

Cada hecho de la Trans-Omni-Historia está destinado a suceder de acuerdo con el “diseño” que Dios-Naturaleza le otorgó al Cosmos. Pues, las muertes, desastres de la Tierra, pandemias, hambrunas, guerras, etc., son parte del diseño del Cosmos y el humano no debe lamentarse pasionalmente por ellos. De hecho, algunos de los acontecimientos convencionalmente desgraciados mencionados podrían salvarnos incluso de otros convencionalmente peores. Por ejemplo, el cordobés asegura que si Pompeyo Magno hubiese fallecido de muerte natural durante su estancia en Nápoles, nunca hubiese sido derrotado en la batalla de Farsalia (48 a.e.c.) y no hubiese muerto asesinado por los egipcios (*Ad Marciam* 20, 4); asegura que si Cicerón hubiese muerto en los tiempos inmediatamente posteriores a que frustró la conjuración de Catilina (hacia el 62 a.e.c.), no hubiese visto ni a la guerra civil de Julio César contra Pompeyo (49-45 a.e.c.), ni a los asesinatos, robos y rapiñas, de posteriores Catilinas (ocurridos entre el 49 y el 45 a.e.c.) (*Ad Marciam* 20, 5); y asegura que si Marco Catón hubiese muerto durante su regreso a Roma desde Chipre (hacia el 58 a.e.c.) nunca hubiese visto tampoco la guerra civil entre Julio César y Pompeyo, ni hubiese muerto por consecuencia de tal guerra (en 45 a.e.c.) (*Ad Marciam* 20, 6).

Todas estas (hito-)historias contrafactuales no le sirven a Séneca sino para evidenciar que la muerte no es ningún mal verdadero, y que la muerte (mal convencional), incluso, puede ayudar a alguien a no obtener otros males convencionales.<sup>23</sup>

La omni-historia se entiende como Trans-Omni-Historia porque su devenir obedece a la “estructura” y/o al sentido (natural) del Cosmos, el cual es otorgado por Dios-Naturaleza. Por ende, ni la muerte de Pompeyo, ni la de Cicerón, ni la de Catón, ni la del hijo de Marcia (a este último son dirigidas las “consoladoras” narración-historias contrafactuales sobre Pompeyo, Cicerón y Catón), son en verdad lamentables en tanto que Dios-Naturaleza ha preordenado que cada ser humano fallezca en un determinado punto (*Ep.* 58, 28), y no debe importar para nadie si ese punto se encuentra en la juventud o en la vejez, en el éxito o en el fracaso, de una vida.

“No sé si es más estúpido ignorar la ley [*lex*] [transhistórica] de la mortalidad o más desvergonzado rechazarla” (*Ad Polybium* 11, 4),<sup>24</sup> reconviene Séneca, y en otro lado afirma que “La muerte es una ley [trans-omni-histórica] de la naturaleza, [por ende,] la muerte es un tributo

---

<sup>23</sup> En tanto que los males convencionales están fuera del control humano, la muerte puede “salvar” a cualquier persona de este tipo de males futuros. Pero la muerte no ayudará a nadie a evadir a los males verdaderos, los vicios, porque éstos sí son responsabilidad de cada persona y no están vinculados con azar alguno.

<sup>24</sup> “*Utrumne stultius sit nescio mortalitatis legem ignorare, an impudentius recusare*”.

y un deber de los mortales, el remedio de todos los males” (*QNat.* 6, 32, 12).<sup>25</sup> Extrapolando su pensamiento, se tiene que si Pompeyo, Cicerón y Catón, murieron como y cuando murieron, esto es, de forma violenta y durante una guerra civil concreta, fue porque tal era el designio del Dios-Naturaleza.<sup>26</sup> Si a tales individuos no les fue permitida una muerte *convencionalmente* placentera o “normal” esto fue porque sus muertes, tal como sucedieron, *forman parte del plan macro-cósmico de Dios-Naturaleza, al cual siguen todos los hechos de la Trans-Omni-Historia.*

Sin dejar de considerar sus grandes diferencias con el estoicismo, Platón también muestra en varios pasajes de su obra lo que he catalogado como una visión trans-omni-histórica de los hechos humanos, una que es derivada a su vez del pitagorismo. Uno de aquellos pasajes es el del *Gorgias* 507e-508a, donde comenta Sócrates lo siguiente: “Dicen los sabios [pitagóricos], Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres [ἄνθρωπους] los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden [κοσμιότητα], la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) [κόσμον] y no desorden [ἄκοσμίαν] y desenfreno [ἀκολασίαν].”<sup>27</sup> Observemos que lo no-humano y su para-historia, conjuntamente con el hombre o ἄνθρωπος, y su historia, poseen, y son regidos por, según los pitagóricos y Sócrates, un orden moral y divino, es decir, son regidos por un sentido moral y divino compuesto por “la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia”. Por lo anterior es que al conjunto de los hombres y la “naturaleza”, entendida como lo “no-humano”, los pitagóricos le llamaron “cosmos” o κόσμος, es decir, “orden”. Considérese que

---

<sup>25</sup> “*Mors naturae lex est, mors tributum officiumque mortalium malorumque omnium remedium est.*”

<sup>26</sup> Valga decir que el estoicismo antiguo establecía que Zeus (Dios) “contiene el germen de todas las cosas” existentes dentro de Sí Mismo, y que Él las produce de Sí Mismo “por [obra de] una Ley inalterable, la cual es a la vez el Mundo”: McEvelley, T., *The Shape of Ancient...*, óp. cit., p. 451 (traducción libre mía).

<sup>27</sup> “*φασὶ δ’ οἱ σοφοί, ὧν Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἄνθρωπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὧν ἔταϊρε, οὐκ ἄκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.*”

la palabra griega κόσμος en un principio significaba “orden”; en este sentido aparece en Homero,<sup>28</sup> Heródoto, Hesíodo, Parménides y Empédocles.<sup>29</sup>

Con lo dicho en el párrafo previo podemos ver que en el pensamiento pitagórico-socrático-platónico el conjunto de cuanto existe, lo no-humano y lo humano, es idéntico al “orden” o κόσμος, en tanto que aquel conjunto infaliblemente se rige por una estructura (geométrica) definida y ordenada (*Grg.* 508a). En definitiva el cosmos-orden, que es meta-pasado, rige a la omni-historia, ergo, el pensamiento pitagórico-socrático-platónico es una filosofía de la Trans-Omni-Historia: tal filosofía le asigna a la omni-historia un sentido-orden que es trascendental y eminentemente ético (y matemático), el cual trasciende al pasado (no se agota en los hechos omni-históricos) proyectándose/sustentando al presente y al futuro por igual.

Ya dentro del estoicismo, Diógenes Laercio verifica que muchos de los principales filósofos griegos de tal escuela estimaban que el “cosmos”, simultáneamente en su significado de “universo” y en su significado de “orden”, posee un sentido racional:

Que el mundo [κόσμος] es un ser vivo, racional [λογικόν], animado e inteligente [νοερόν], lo sostiene Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre la providencia*, así como Apolodoro en su *Física*, y Posidonio; en el sentido de que es una sustancia dotada de alma [οὐσίαν] y capacidad de sentir. [*Diog. Laert.* 7, 1, 142-143]

Ὅτι δὲ καὶ ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικόν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν καὶ Χρύσιππος φησιν ἐν πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησὶν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος : [143] ζῶον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικῆν.

Todo lo acontecido en el Cosmos, la totalidad de la omni-historia, tiene en efecto una razón o lógica (λογικὸς) para la mayoría de los estoicos, incluyendo a Séneca, la cual trasciende lo fáctico y lo pretérito. La filosofía de la Trans-Omni-Historia estoica consiste asimismo en establecer que el Dios-Universo-Orden-*Kósmos* (insisto, en los estoicos Dios es el Cosmos), y

<sup>28</sup> En particular, como observa Jenny Strauss Clay, Homero se impone la tarea de *ordenar* lo que las Musas le transmiten para volver a transmitirlo poética y épicamente, esto es, el vate crea un *kósmos –orden–* propio original. “[...] the epic poet [Homero], much like a cosmologist, must wrestle with the problem of proper arrangement, of kosmos, of beginnings.”: “Commencing Cosmogony...”, *EAC*, n. 61, 2015, p. 107. Y donde, propongo, ese dar *orden* al conocimiento transmitido a Homero por las diosas Musas también es cuasi-historiar (recuérdese mi definición de este verbo) los hechos de aqueos y troyanos o los de Odiseo. “Inspirado por la musa, el aedo [Homero] ‘ve’ en los dos campos. Él bien sabe que nada se escapa a los designios de Zeus, conoce y canta las hazañas y las desgracias tanto de unos como de los otros, de aqueos como de troyanos.”: Hartog, F., *Evidencia de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, p. 56. El historiar implica por igual, puedo decir en el sentido griego antiguo, otorgar un *kósmos* a los hechos humanos del pasado.

<sup>29</sup> Liddel, G. H./ Scott, R., *An Intermediate Greek-English...*, Oxford, CIP, 1889, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ko%2Fsmon&la=greek&can=ko%2Fsmon0&prior=tau=ta#lexicon>

su devenir omni-histórico, es en-sí un Dios-Universo-Orden metafísico-moral o *kósmos* vivo, lógico (*logikós*), animado, inteligente (*noerós*), sensible (*aísthesis*), con un devenir trans-omni-histórico. A la omni-historia del universo (*kósmos*) se le está asignando un orden (o *kósmos*, por igual) racional y trascendental, por ende, es Trans-Omni-Historia.

Al respecto, en *De providentia* (5, 6) escribe el cordobés:

Nada se me impone, nada sufro mal de mi grado, ni soy esclavo del dios,<sup>30</sup> sino que me pongo de acuerdo con él, tanto mas [sic], por cierto, cuanto que sé que todo transcurre según una ley [*lex*] precisa y dictada para la eternidad. [7] El destino nos guía [...] Una causa depende de otra causa, el interminable encadenamiento de los hechos arrastra consigo asuntos privados y públicos: por lo tanto, hay que sufrir cualquier cosa esforzadamente, porque todas ellas no se precipitan, como pensando, sino que van llegando. Hace tiempo quedó establecido de qué disfrutas, de qué te lamentas y, a pesar de que las vidas de los individuos parezcan variadas con grandes diferencias, el total viene a ser sólo esto: precederemos nosotros, recibimos bienes precederemos.

Nihil cogor, nihil patior invitus nec servio deo sed assentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. [7] Fata nos ducunt [...] Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter Omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta sed veniunt. Olim constitutum est quid gaudeas, quid fleas, et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit; accipimus peritura perituri.

Entiendo aquí que, si un ser humano sigue al *kósmos* u Orden o Dios, entonces ese ser humano se estará comportando virtuosamente. Para Séneca, el seguimiento puntual a ese orden trascendental moralmente correcto que posee la realidad permite al ser humano ser feliz, es más, es lo único que le permite ser feliz. Y, asegura, la filosofía es la disciplina que enseña cómo comportarse conforme con tal orden o *lex* (*Ep.* 20, 2), es decir, *sólo la filosofía permite dilucidar la ley trascendental que con-forma a la Trans-Omni-Historia*. El pensador latino concuerda con los estoicos más antiguos en que, en términos de Jacob Klein, la razón posee una unidad que es asimilable al entendimiento teórico del Cosmos como el único fin que asegura el actuar moralmente correcto.<sup>31</sup> Es decir, el comprender ontológica y teóricamente a la historia, que no es sino comprender teóricamente a la Trans-Omni-Historia, asegura el actuar correctamente.

Lo que comenta Francis M. Cornford sobre la concepción de la naturaleza de los primeros filósofos griegos (presocráticos y otros) bien aplica para los estoicos: “expresaron

---

<sup>30</sup> Aunque en otro lado (*Ep.* 8, 7), Séneca dice que “ser esclavo de la filosofía es precisamente la libertad”, esta frase es un parafraseo de un aforismo de Epicuro que toma como cierto. En el cordobés es sólo un recurso retórico el decirle “esclavo de la filosofía” al sabio, pues éste en verdad no es esclavo de nada.

<sup>31</sup> “Making Sense...”, *OSAP*, v. 49, 2015, p. 277.

semejante convicción: la de que el orden de la naturaleza es de tipo moral, como si se tratase de una verdad obvia e indiscutible y, de hecho, de la más importante de las verdades acerca del mundo. Dicha idea rige su concepción del proceso, según el cual el mundo había tenido un origen y marchaba hacia su fin”.<sup>32</sup> En efecto, para Séneca todo ya está establecido por Dios-Naturaleza-Ley; todo cuanto acontece, ha acontecido y acontecerá en la Trans-Omni-Historia es porque lo dispuso ese Dios. Pero sólo los que se han comportado conforme al Orden trascendental de la Naturaleza-Dios fueron felices, como los que en el presente se comportan coherentemente con tal Orden son felices y, en el futuro, los que se comportarán coherentemente a tal Orden serán felices. Como todo ya está predispuesto, es posible decir que, para el Dios-Providencia, los que se comportaron, comportan y comportarán virtuosamente, ya se han comportado virtuosamente en los Cosmos previos al existente y, al igual que en ellos, en éste se han de comportar virtuosamente; así está dictado por esa propia Providencia y así ya ha sucedido en los Cosmos previos.

La Trans-Omni-Historia senecana toda, y no sólo una parte de ella, es regida por la misma *lex* de causalidad del Dios-Destino. Toda la realidad está unida causalmente: una “causa depende de otra causa”, todo “forma parte de una sucesión ordenada” (*QNat.* 2, 32, 4),<sup>33</sup> “el encadenamiento [*series*] eterno de las cosas hace avanzar la secuencia [*ordo*, Orden] del hado [del Destino-Dios, *fatum*]” (*QNat.* 2, 35, 2).<sup>34</sup> Dicho sea de paso, al hablar de “encadenamiento” de hechos o “cosas”, Séneca está siendo un estoico ortodoxo en referencia a la cosmología y a la física. Pues, siguiendo a Sauvé Meyer, ya desde Crisipo se argumentó en la Stoa que el término εἰμαρμένη, “destino”, está etimológicamente conectado con εἰρομένη, “enlazar”, siendo que el “enlazar” o “encadenar” o “encadenamiento” es la esencia de lo que es el Destino para los estoicos ortodoxos.<sup>35</sup> En concreto, el encadenamiento de hechos senecano “arrastra consigo asuntos privados y públicos”, es decir, arrastra y condiciona a hechos históricos

---

<sup>32</sup> *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 18.

<sup>33</sup> “*cuius rei ordo est*”.

<sup>34</sup> “*sic ordinem fati rerum aeterna series rotat*”. Es importante hacer notar que la descripción senecana de Hado sigue bastante fielmente a la del estoicismo antiguo fundamentado por Crisipo: “El hado, al cual denominan los griegos εἰμαρμένη, lo define Crisipo, el príncipe de la filosofía estoica, aproximadamente con este tenor: ‘El hado es –dice– cierta serie y cadena [*catena*] de cosas sempiterna e inmutable, que se desenvuelve y se conecta consigo misma merced a órdenes eternos de consecuencia, por los cuales está unida y enlazada” (Aulo Gelio, *Noches áticas* 7, 2, 1).

<sup>35</sup> Sauvé Meyer, S., “Chain of Causes”, en *God and Cosmos...*, Nueva York, OUP, 2009, pp. 71-74. Siendo que para Susan Sauvé el Destino estoico es más como un enlace o una cuerda de hechos, y no es “como” una “cadena”. Según la autora, esta última concepción se nos heredó debido a errores de traducción (del griego al latín, asumo, según vemos en ciertos lugares como en las *Noches áticas* 7, 2, 1, citada en la nota anterior).

desconocidos (como los hechos tipo HE3, HE6 y HE9 expuestos en el capítulo 4) y a hechos conocidos (como los tipo HE1, HE2, HE4, HE5, HE7 y HE8, también *cf.* capítulo 4).

En tanto que la Ley-Dios-Destino-Orden<sup>36</sup> causalista de Séneca A1) rige a la realidad *completa* y a su omni-historia *completa*, y en tanto que B1) posee una lógica ontológica la omni-historia senecana es Trans-Omni-Historia. Es evidente pues que la teoría de la “simpatía”, *συμπάθεια*, o “encadenamiento” del estoicismo,<sup>37</sup> que se acaba de describir en el párrafo previo, es fielmente seguida por el cordobés y que, al sustentarla filosóficamente, su concepción de la omni-historia es filosofía de la Trans-Omni-Historia, pues aquella teoría consiste en una teoría metafísica y ética de la existencia toda, incluyendo la historia y la para-historia.

El alcance metafísico de la teoría de la “simpatía universal”, de acuerdo con J. Brun, “se revela cuando caemos en la cuenta de que la simpatía de las cosas expresa la presencia total de Dios en un mundo que en el fondo se identifica con Dios mismo. Esta simpatía fundada en Dios y por Dios conlleva un finalismo de la naturaleza.”<sup>38</sup> Pues, la filosofía de la Trans-Omni-Historia senecana dice que la omni-historia es naturalmente teleológica, análogamente a como lo establecen las filosofías de la Trans-Omni-Historia del Antropoceno o la de Yuval Noah Harari. Aunque, por supuesto, el telos de estas últimas filosofías es enormemente distinto al de la senecana en tanto que son notablemente antropocentristas (y la de Séneca no, o en muy poca medida) pues, haciendo uso de las esclarecedoras palabras de F. Nietzsche, las filosofías de la Trans-Omni-Historia tienen como punto común el concebir al ser humano como, *plus ou moins*, “la asombrosa excepción, el superanimal, el cuasidiós, el sentido de la creación, lo que no puede pensarse ausente, la clave del cosmos [...], ¡el ser que llama a su historia [Trans-Omni-]historia universal!”<sup>39</sup>

Mi catalogación de la perspectiva del Antropoceno o la de N. Harari como filosofías de las Trans-Omni-Historia no es única o sin fundamentos; según subrayan Marek Tamm y Zoltán B. Simon las “narración-jistorías del Antropoceno” y la narración-jistoría de Harari han sido consideradas nuevas “filosofías especulativas de la historia” válidas, aunque se trate de sólo

<sup>36</sup> *Fatum*, Destino, tenía en Séneca el mismo sentido que tuvo el término griego *themis* de acuerdo con F. M. Cornford: “El vocablo *Themis*, como su afín inglés *doom* (condena, sino, hado) significa tanto «juicio», «decreto del derecho», como el oracular dictado del Destino: otra vez vemos que el «es preciso que sea» no se distingue del «tiene que ser» y del «será»”: *De la religión a la filosofía*, óp. cit., p. 128.

<sup>37</sup> Esta teoría de la simpatía es la que permitió a los estoicos aceptar la posibilidad de la adivinación, en términos simples, como el “espíritu racional ordenaba y controlaba cualquier cosa que ocurriera. Dado que estaba presente en todas las criaturas, había un entendimiento común entre las diferentes partes del universo, lo que provocaba que un suceso se reflejara en otro”: Ogilvie, R. M., *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza, 1995, p. 72.

<sup>38</sup> *El estoicismo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, p. 71.

<sup>39</sup> *La ciencia jovial*, Barcelona, Gredos, 2014, p. 167. Énfasis en el original.

“new versions of an old end point of humanity’s quest of self-understanding”. Se trata pues de nuevas versiones de las más famosas filosofías de la Trans-Historia del XVIII o XIX: “Clive Hamilton (2017: 76–87) arguing for seeing the Anthropocene as the latest unifying grand narrative of humanity, and [...] the story told by Yuval Noah Harari (2017) about technological developments leading to humans becoming gods”.<sup>40</sup> Considero que las narración-jistorías globales o mundiales o planetarias (del Antropoceno) de Hamilton (y otros) y de Harari no sólo son filosofías de la Trans-Historia sino, en particular, son filosofías de la Trans-Omni-Historia porque ellas extienden “its scope beyond the confines of the human world”, exploran “a more-than-human world”.<sup>41</sup>

Enfatizo que la filosofía de la Trans-Omni-Historia de Séneca es inherentemente una ética porque la Ley lógica ontológica de la realidad (el Dios que permea-rige sobre toda la realidad) es inherentemente moral. Esa Ley ontológica establece que la integridad de los seres humanos, incluyendo los sabios (absolutos y pro-absolutos), deben de sufrir de manera convencional.<sup>42</sup> Pues el sufrimiento pertenece a la estructura misma del universo (*Vit. Beat.* 15, 7; *Ep.* 96, 1-5), de igual forma que pertenecen el azar o la *servitium* hacia distintas cuestiones de la vida, como hacia los cargos políticos o los compromisos económicos. (*Tranq.* 10, 3-4). No obstante, los estoicos buscan que los seres humanos nunca sean derrotados y/o esclavizados por el sufrimiento, ni por otro sentimiento o pasión (el placer, el temor, el orgullo, la ira, etc.) o derivado del vaivén de la suerte, o derivado de la servidumbre corporal y mental que puede tener el humano, o derivado de cualquier otra cuestión.

Séneca asegura que el ser humano no debe de ser esclavo de Dios(-Ley-Destino-Orden) ni debe de obedecerlo de manera servil sino sencillamente seguirlo, consentir con Él (*Ep.* 96, 2; *Prov.* 5, 6), porque ésto es lo (único) correcto que hay que hacer, y es el único proceder para rechazar efectivamente al sufrimiento y demás pasiones inherentes a la vida.<sup>43</sup> Dice el cordobés que cuando la razón propia domina a las sensaciones y se domina a sí misma, todas las opiniones, concepciones y decisiones de uno serán correctas y sin contradicciones (*Vit. Beat.* 8, 5), todas

---

<sup>40</sup> Tamm, M./ Simon, Z. B., “More-than-Human...” (borrador), en *Philosophy of History*, Londres, Bloomsbury, 2020, p. 4, disp. [https://www.academia.edu/41173661/More-than-Human\\_History\\_Philosophy\\_of\\_History\\_at\\_the\\_Time\\_of\\_the\\_Anthropocene](https://www.academia.edu/41173661/More-than-Human_History_Philosophy_of_History_at_the_Time_of_the_Anthropocene)

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> “[...] cualquier complicación de las circunstancias es ley de la naturaleza”, “*omnemque temporum difficultatem scit legem esse naturae*” (*De vita beata* 15, 5).

<sup>43</sup> Por obra y mandato del mismo Dios-Naturaleza (*Ep.* 94, 7).

seguirán los deseos de(l) Dios-Orden-Ley. Éste rige la forma y duración de la vida de las ciudades, las costas, las playas, vamos, de todos los lugares existentes, pero nadie debe de vivir con temor irracional y esclavizante hacia la brevedad de las cosas (*QNat.* 6, 1, 14-15).

Séneca corrobora que la historia de los mortales y la para-historia de los inmortales pertenecen a una misma Trans-Omni-Historia de la totalidad del universo cuando refiere que así como lo propio del hombre bueno es “Ofrecerse al destino”, “Praebere se fato” (*Prov.* 5, 8) (hay que “aceptar con paciencia el destino y cumplir sus disposiciones [*imperata*, sus mandatos]” –*Ep.* 76, 23),<sup>44</sup> así también lo propio de las deidades (*dei*) inmortales (que son intrínsecamente buenas) es obedecer al Destino o *fatum* (*Ep.* 16, 5). *Mortales (humani) e inmortales (dei) obedecen/son-unidos (alligo) a la misma necesidad (necessitas) (lógica) trans-omni-histórica.* Pues, en tanto que la misma “carrera [*cursus*] irrevocable transporta lo humano igual que lo divino” (*Prov.* 5, 8),<sup>45</sup> los aconteceres humano y divino son regidos por el mismo Destino y *telos*, pero es decisión de cada humano (y divinidad) obedecer voluntariamente a tal régimen.

Y, el pensador latino especifica, para que *el ser humano sepa que debe de y de obedecer voluntariamente al Destino*, necesita de educarse filosóficamente (subrayando que cualquiera puede obtener esta educación, que no se tiene que recibirla desde pequeño y que se podía obtenerla sin ser precisamente –un– griego o romano); sólo así se reconciliará y actuará en coherencia con este *fatum* que tiene el mismo derecho, “habere iuris”, sobre todos los imperios, emperadores y súbditos (*Ep.* 91, 15), que comanda sobre todo el devenir omni-histórico, incluyendo pues a la vida propia. Una vez que un humano obedezca mayormente al *kósmos*-Orden intrínsecamente moral y justo,<sup>46</sup> tal humano se convierte en sabio-virtuoso pro-absoluto (una conversión que ocurre más frecuentemente de lo que se piensa, según expuse).

Para Séneca la existencia demostrable y frecuente de pro-absolutos, como lo fue Catón de Útica, comprueba también que la Trans-Omni-Historia tiene un sentido y un Orden metafísicos. Los pro-absolutos son entonces la prueba de que existe un sentido-orden trascendental y divino, lleno de “cosas que son ilimitadas, eternas [*aeterna*], comunes con los mejores” (*Brev. Vit.* 14, 2),<sup>47</sup> y, no menos importante, prueban que es completamente posible seguir a aquel sentido-orden, que es en verdad posible obedecerlo y actuar conforme a Él. Se

<sup>44</sup> “*patienter excipere fatum et facere imperata*”.

<sup>45</sup> “*Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit*.”

<sup>46</sup> Prueba de esta justicia, dice Séneca, se encuentra en que, cuando llegue el inevitable final del Mundo o de la parte terrestre del Cosmos o de una urbe específica, por obra de un desastre natural como un gran terremoto, todos morirán por igual, sin distinguir clases, etnias, edades, comportamientos, etc. (*QNat.* 6, 1, 8).

<sup>47</sup> “*quae immensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia*”.

ha establecido que para el pensador el pro-absoluto ha sido en el pasado verdaderamente (casi siempre) feliz y libre,<sup>48</sup> y ello evidencia que el humano tiene una verdadera oportunidad de ser feliz y libre en la vida real, y evidencia que las divinidades en verdad desean el Bien (la felicidad-virtud) para los mortales y otorgan las posibilidades para obtenerlo.

Los estoicos establecieron que la *physis* o “Naturaleza”, definida como una disposición o principio, “es lo que mantiene en cohesión al mundo [*kósmos*]” (*Diog. Laert.* 7, 1, 148),<sup>49</sup> en otras palabras, la *physis* mantiene unido al Orden. Entiendo entonces que la *physis* es el principio que mantiene unida a la *Trans-Omni-Historia* del Orden.<sup>50</sup> Retomo la observación de R. Salles de que “La noción de que exactamente el mismo mundo ocurre en tiempos distintos es fundamental dentro de la doctrina [estoica], a la vez que explica por qué ésta contiene el principio de regularidad ‘a las mismas causas, los mismos efectos’”,<sup>51</sup> para afirmar que exactamente el mismo “principio de regularidad” es el que regirá a cualesquiera hechos de cada omni-historia de cada *kósmos* que se suceda tras cada “eterno retorno”. Aquel principio de regularidad, que proviene de Dios, es otro más de los factores que me permiten argumentar que la omni-historia es *Trans-Omni-Historia* en el latino. Pues, la circunstancia de que a la omni-historia se le adjudique un “principio”, automáticamente la convierte en *Trans-Omni-Historia*.

Es indispensable abordar otra de las características de la *Trans-Omni-Historia* del *Cosmos-Orden* senecano: la inmutabilidad de la “naturaleza universal [*natura communis*] y la virtud particular [*propria virtus*] [de cada ser humano]” (*Ad Helviam* 8, 2). De manera análoga a la *natura communis* a todo ser humano, Séneca considera que todo lugar del *Cosmos* es igualmente apropiado para adorar a los dioses, pues la *natura* de los dioses es siempre sacra y correcta; por ende, la naturaleza de los dioses los hace no necesitar ni de templos, ni de oraciones, ni de descripciones poéticas, específicos para venerarlos –y hace que ellos no sean afectados si sus templos son destruidos (*Vit. Beat.* 26, 4-6). Es decir, para él, estimo, la *Trans-Omni-Historia* del *Cosmos* también se caracteriza por demostrar la invariabilidad de la naturaleza de todo ser humano en cualesquiera situaciones y la invariabilidad de la virtud en que sobresale cada ser humano específico. Por ejemplo, la característica de todo ser humano

---

<sup>48</sup> Por ejemplo, ha establecido que quien es cautivo de una pasión, como la ira, jamás habrá de ser catalogado como libre, ni siquiera puede decirse que tenga poder alguno sobre nada (por más bien posicionado, políticamente hablando, que esté) (*De ira* 3, 4, 4).

<sup>49</sup> “τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον”.

<sup>50</sup> Donde los estoicos “broaden the notion of *physis* to encompass a *providentially ordered cosmos* while still retaining the basic Sokratic equation of virtue, reason, and well being”: Bryant, J. M., *Moral Codes...*, Nueva York, State University of New York, 1996, p. 433 (cursivas mías).

<sup>51</sup> *Los estoicos y el problema...*, óp. cit., p. 22.

(sano) de ser racional es inmutable y permanece donde sea que se encuentre cada ser humano. O, la característica de un particular ser humano de poseer o estar inclinado a la virtud de la valentía es inmutable en él y permanece donde sea que se encuentre este particular humano.

Veamos, en el exilio, lejos de la patria, ningún ser humano perderá o modificará su naturaleza propia de humano, “*natura communis*”, y cada ser humano, si es virtuoso, conservará sus virtudes particulares, “*propria virtus*” (así como conservará sus defectos o vicios característicos). Séneca recurre a una texto-historia para corroborar lo anterior, dice que Bruto narró en su *De virtute* que durante el exilio de Marco Claudio Marcelo (s. I a.e.c.), un pompeyano desterrado a Mitilene por los cesarianos, éste vivió feliz y fue más asiduo a las artes que nunca. Bruto afirma que Claudio Marcelo fue más feliz incluso que cuando ejerció su consulado (51 a.e.c.), finalmente, fue *tan* feliz en su exilio que causó la admiración de Catón de Útica y provocó que sus propios enemigos pidieran a Julio César que lo perdonara, como así lo hizo (*Ad Helviam* 9, 4-7). El destierro de Marcelo es pues un hecho de la hito-historia de Roma, de la época de la Guerra Civil de César, y los hechos realizados por el mismo desterrado muestran cómo un individuo conserva su *natura communis*, a saber, su capacidad de ser feliz, y muestra cómo conserva su *propria virtus*, en este caso, su sabiduría o perseverancia en las artes, *en cualquier situación y lugar, como lo es lejos de la patria*. Para corroborar aún más la existencia de la *natura communis*, Séneca abunda en relatos de los hechos de individuos clío-simbólicos reales: refiere que Cornelio Escipión el Africano Mayor (236-183 a.e.c.) vivió con su dignidad característica el destierro en un lugar retirado y rústico como Literno (*Ep.* 51, 11); cuenta algo similar sobre Quinto Cecilio Metelo Pío (160-91 a.e.c.), desterrado por Mario y sus partidarios, y que, por honor propio, no quiso regresar a Roma ni aún cuando lo requiriera el poderoso Sila (*Ep.* 24, 4), sino que vivió con su virtud *fuera* de su patria.

La hito-historia (de los desterrados) de Roma, la del político Claudio Marcelo en particular, corrobora, para Séneca, una característica trans-omni-histórica del humano en un pasado y persona concretos, a saber, la capacidad humana de ser feliz donde sea; esta característica es *trans-omni-histórica* o *trans-pasado*, porque, se afirma, es constante para el presente y el futuro en cualquier persona que utilice correctamente su razón. El cordobés establece la verdad de la *natura communis* no sólo a través de pasajes concretos de la Trans-Omni-Historia de Roma sino de la de Grecia también: se puede ser feliz-virtuoso hasta en un lugar como lo fue Atenas en la época de Sócrates, donde los Treinta Tiranos, en el 403 a.e.c., ordenaron asesinar al propio sabio pro-absoluto Sócrates y a otros mil trescientos ciudadanos de “los mejores” (*Tranq.* 5, 1). Es notable el mensaje: a las circunstancias históricas convencionalmente malas las supera el bueno, *bonus* (*Prov.* 2, 1), como en efecto las superó

Sócrates durante el “mal” gobierno de los Treinta Tiranos, pues Sócrates permaneció siempre feliz-virtuoso pese al prospecto de su inminente ejecución (*Ep.* 104, 28; *Ep.* 24, 4), e incluso realizó sendas disertaciones filosóficas y rechazó el prospecto de la fuga (*Ep.* 24, 4). En términos amplios, se considera que Sócrates nunca se doblegó ante el gobierno tiránico, sino que hasta se opuso a él de forma abierta (*Tranq.* 5, 2; *Ep.* 28, 8). El virtuoso pro-absoluto, como lo fue Sócrates, sabe que siempre va a “sufrir mucho” (convencionalmente hablando) en la vida, pues no hay nadie que pueda ahorrarse el sufrimiento convencional y perene inherente a la vida (*De ira* 3, 37, 3; *Ep.* 96, 2).

El pro-absoluto no puede eliminar sus defectos congénitos, sus particulares inclinaciones a ciertos vicios, que también es viable llamar trans-omni-históricos en tanto que todo ser humano los tendrá, los tiene y los ha tenido, es decir, en tanto que son trans-pasado. Pero el pro-absoluto supera a sus peculiares vicios por los que tiene inclinación y los modera siempre (*Ep.* 9, 1-4). Pues, las variaciones de costumbres y leyes de los diferentes lugares de la tierra no afectan la constancia del sabio-bueno-virtuoso,<sup>52</sup> pero tampoco afectan a los defectos o vicios innatos de cada ser humano,<sup>53</sup> incluyendo al de los pro-absolutos.

En *De Providentia* (1, 5), Séneca afirma que la Naturaleza-Dios no deja nunca que lo verdaderamente bueno, *optimus*, perjudique a lo verdaderamente bueno; es decir, que los Dioses o Dios, que son buenos en sentido verdadero no provocan mal en sentido verdadero, sino que sólo son los causantes-creadores de los males (sólo) convencionales (*Vit. Beat.* 15, 5-7). Los Dioses otorgaron al ser humano la capacidad racional de rechazar a tales males convencionales. Si el humano hace regularmente un uso correcto de esta capacidad para razonar se convierte en virtuoso, quien es verdaderamente bueno por definición, y quien rechazará la idea de que los males convencionales le causan daño, en tanto que nunca causan daño verdadero. El amor entre humanos buenos u *optimi* y deidades (intrínsecamente benignas) es, propongo entonces, otra característica trans-omni-histórica del devenir. Tanto en el Cielo como en la Tierra el amor entre entes benignos es inalterable: a lo largo de toda la Trans-Omi-Historia ese amor se muestra inalterable. Aún cuando en el pensamiento senecano la Providencia-Dios ordena-predisponde,

---

<sup>52</sup> Por ejemplo, en ningún lado el sabio habrá de ser afectado por desgracias convencionales, ultrajes o indecencias (*Constant.* 5, 2).

<sup>53</sup> Sobre la posibilidad, en cada ser humano, de padecer pasiones independientemente de estatus, educación, situación legal, cultura, etc., así como sobre la posibilidad de siempre deshacerse de ellas, véase también la epístola a Lucilio 50.

muchas veces, que ocurran hechos convencionalmente duros y desastrosos con el individuo *bonus* para que pruebe su valía (*Prov.* 2, 7-8), esto no significa que la Providencia odie al *bonus*.

Vuelvo a acentuar, a través de la idea anterior, que el autor cordobés considera a los hechos no-humanos divinos como intrínsecamente mezclados a los humanos (particularidad que forma parte de mi proposición 1TOH) en tanto que ambos están idénticamente comandados y predestinados por la Providencia: ésta comanda que den inicio tanto los terremotos, las erupciones (*Prov.* 1, 3), la “fiereza” de los animales (*Prov.* 2, 8), etc., es decir, comanda que comiencen los hechos para-históricos convencionalmente dañinos al humano, como comanda por igual el inicio de rebeliones, invasiones, discordias, guerras (como las que libró Roma para conquistar otros pueblos), etc., es decir, co-manda que comiencen los hechos (hito)históricos convencionalmente dañinos al humano. Dios/Providencia predestinó asimismo que, por ejemplo, Roma fuese fundada y que posteriormente conquistara a prácticamente todo el mundo conocido; y este, se sabe, es un argumento que era común entre ciertos pensadores antiguos, uno que quizá no afirmó de forma explícita Séneca pero que se desprende de sus ideas, sino que lo esgrimió, entre muchos otros latinos, Virgilio (*Aeneis* 8, 625-730), quien justifica al imperialismo romano al asegurar que el Cielo y los Dioses lo quieren y que, porque lo quieren, hicieron que fuese exitoso.<sup>54</sup>

Existieron, por supuesto, en la Antigüedad grecorromana otras explicaciones más “racionalistas” y “jísticas” sobre el poderío y el éxito imperialista de Roma sobre otros Estados antiguos, como las otorgadas por los historiadores griegos a partir de Dionisio de Halicarnaso (60-7 a.e.c. aprox.). Como refiere F. Hartog: “[...] Dionisio, y después muchos historiadores, creyeron y propagaron [...] [que] Roma encontró una vía que las ciudades griegas no alcanzaron. De nuevo Roma se revela como una ciudad más lograda: la misma *polis* que en Grecia, pero en toda su perfección.”<sup>55</sup> En palabras del propio Dionisio de Halicarnaso, las razones del éxito expansionista de Roma eran que: “es la ciudad más hospitalaria y amigable” (*Historia Antigua de Roma* 1, 89, 1), que desde la fundación de la Urbe los romanos implementaron excelentes “medidas políticas” que “los llevaron a la supremacía: [como el] no pasar a cuchillo a los hombres en edad militar de las ciudades tomadas en combate, ni hacerlos esclavos, ni coger sus tierras para pastos, sino enviar colonos a una parte de su territorio, hacer

---

<sup>54</sup> Cf. Griffin, J., “The Creation of Characters...”, en *Literary and Artistic...*, Austin, University of Texas Press, 2012, p. 130.

<sup>55</sup> *Evidencia de la historia*, óp. cit., p. 129.

a las ciudades vecinas colonias de Roma y a algunas de ellas concederles incluso la ciudadanía” (*Historia Antigua de Roma* 2, 16, 1).

La descripción providencialista del poderío romano no era un tipo de descripción construida exclusivamente por los habitantes de la Urbe, pues era una visión que también podían tener los habitantes latinos, no-latinos y semi-latinos (mezclados) de las distintas provincias romanas, especialmente las del Medio Oriente, lo cual es indicador de una visión teleológica sobre la historia romana común a las élites de todo el mundo mediterráneo antiguo, al menos dentro de las educadas. Una visión sobre el pasado romano muy importante en los ámbitos cultural y político porque, según Michael Frede, “could give the educated in the Empire, at least in the East, the sense that they were united in cultivating and defending the common heritage of civilized mankind. It invited the idea that this was the (perhaps even providential) role of the Empire and the emperor [...]”.<sup>56</sup>

En términos comparativos, la circunstancia de que el estoicismo, filosofía que fue predominante en Roma durante el periodo de mayor expansión militar de ésta, arguya que Dios-Providencia ha “comandado” que los romanos sean poderosos y triunfadores en la guerra (como ha comandado a ocurrir al resto de *todos* los sucesos que ocurrieron, ocurren y ocurrirán en el mundo), no significa que los romanos estoicos justificasen su imperialismo de forma radicalmente religiosa, teológica y/o teosófica, como lo han hecho otros pueblos, por ejemplo, los aztecas.<sup>57</sup> Puede rastrearse en el estoicismo romano, quizá, cierta justificación teísta o panteísta o panenteísta (dependiendo de la interpretación que se tenga de la metafísica-física estoica) del imperialismo y del poderío romanos, pero *no se trata ella de una justificación como la realizada por los aztecas quienes*, en las esclarecedoras palabras de M. León-Portilla, no ponían en tela de juicio “que tenían que realizar una suprema misión al someter a otras naciones y obtener víctimas para el sacrificio. Las guerras de conquista, emprendidas por cuenta propia [...], adquirirían una honda connotación religiosa y un sentido de místico acercamiento con la

---

<sup>56</sup> “Celsus’ Attack...”, en *Philosophia Togata II*, Oxford, CIP, 1997, p. 220.

<sup>57</sup> Lo que sí puede significar esta coincidencia cronológica de apogeo del expansionismo romano y apogeo del estoicismo es que, siguiendo las reflexiones del sociólogo Joseph M. Bryant, los romanos hicieron explícitas las ideas “universalistas” que estaban en potencia en el estoicismo Antiguo griego *después* de que aquéllos expandieron sus dominios grandemente: *Moral Codes...*, óp. cit., p. 439. Eran las del cosmopolitanismo y “universalismo” unas ideas que “convenían” a Roma en tanto aspirante a “imperio universal”, por ende, fue de su interés el divulgar al estoicismo y éste, a su vez esparcido y protegido por la más grande potencia occidental, logró su mayor florecimiento. Pero, aún más, creo que los romanos no sólo hicieron “explícitas” las ideas de “cosmopolitanismo” del estoicismo griego sino que crearon sus propias versiones originales del cosmopolitanismo, como en el caso de Séneca.

divinidad de cuya fuerza dependía el existir del mundo y la totalidad de los seres humanos.”<sup>58</sup> Esto es, los aztecas creían que tenían la misión trascendental divina de crear un *imperio*.<sup>59</sup> En Séneca y los estoicos no existe una noción de una misión o *telos* místico de conquista imperial asignado a los romanos, aun cuando la divinidad también sancione sus actos patrióticos virtuosos.

Tomando en cuenta la constancia de la virtud y del vicio en los humanos, veamos ahora mi proposición 3TOH.<sup>60</sup> Séneca establece que el ser humano se convierte en una copia, *effingere*,<sup>61</sup> de Dios cuando se convierte en virtuoso (*Vit. Beat.* 16, 1). Aunque tal conversión sucede tras un esforzado recorrido, *iter* (*Vit. Beat.* 20, 5). Lo anterior implica que ciertos hechos humanos realizados en la Tierra pueden ser idénticamente correctos a los hechos divinos realizados en el *Caelus*. En otras palabras, todos los hechos de las divinidades y los hechos de los virtuosos son hechos igualmente correctos de y en la Trans-Omni-Historia: “¿Con qué otro nombre la designarás [al alma recta y buena] sino con el de un dios que se hospeda en un cuerpo humano?” (*Ep.* 31, 11).<sup>62</sup> La existencia de aquella *copia humana* de Dios, el sabio-virtuoso, también implica que en la tierra se puede ser igual de feliz-virtuoso que en el cielo (*Ep.* 73, 13) (o, si no se es exactamente igual de feliz, al menos el humano puede *compartir* una felicidad-virtud de la misma cualidad que la que poseen los dioses/Dios, según matiza M. Boeri).<sup>63</sup> Ergo,

<sup>58</sup> “Casi cien años...”, en *Historia de México*, v. 3, México, Salvat Editores, 1974, p. 188.

<sup>59</sup> En efecto, existe un cuasi-consenso general en que la estructura del Estado de Tenochtitlán-Texcoco-Tlacopan era la de un imperio porque, entre otras cosas, se trata de un Estado “‘hegemonic’ in nature (employing indirect control of provinces, in contrast to the direct control of ‘territorial’ empires)”, donde los aztecas “established and maintained a complex and cross-cutting system of tribute, authority, and territory” y donde existían manifestaciones de una cultura imperialista como ceremonias de poder político: Chase, A. F./ Chase D. Z./ Smith, M. E., “States and Empires...”, *Ancient Mesoamerica*, n. 20, 2009, pp. 175.

<sup>60</sup> La cual, recordemos, postula que: “La filosofía moral senecana establece que el ser humano puede *effingere* a los dioses en sus acciones y sus sentimientos, esto es, puede ‘ser idéntico a’ o ‘ser igual a’ los dioses en sus acciones y en sus sentimientos de felicidad cuando actúa virtuosamente. Lo dicho implica que existen ciertas acciones (las virtuosas) y un cierto sentimiento (la felicidad) de idéntica naturaleza en el ámbito histórico y en el para-histórico divino. Pues, implica que las acciones virtuosas son acciones plenamente trans-omni-históricas y que la felicidad es un sentimiento plenamente trans-omni-histórico”.

<sup>61</sup> Un concepto que, *quizá*, ha sido predecesor de la *imago Dei* cristiana (Hill, J. L., *After the Natural Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2016, p. 54), pues a esta suposición aún no la considero totalmente convincente. Más verosímil, estimo, es la afinidad entre D1) “la imitación-equiparación, *effingere*, de los Dioses” como telos del humano, en el estoicismo, y D2) “la conversión-en-la-divinidad” o “alcanzar la presencia de Dios” como telos del humano en el teísmo de las partes más antiguas de los Vedas de la India. D1 se consigue, como he dicho, con un comportamiento congruente con la *virtus*/Dios; D2 se consigue mediante la “buena conducta”, *caryā*, y “devoción amorosa a Dios”, *bhakti*: Hiriyanna, M., *Essentials of Indian...*, Londres, Unwin Paperbacks, 1978, p. 36).

<sup>62</sup> “*Quid aliud voces hunc quam deum in corpore humanum hospitate?*”

<sup>63</sup> “Does Cosmic...”, en *God and Cosmos...*, Nueva York, OUP, 2009, p. 181.

los hechos felices-virtuosos de la Tierra son trans-omni-históricos en Séneca debido a que, propongo, son imagen y copia de los hechos trans-omni-históricos y divinos del cielo.

Sin embargo, debo de especificar que el ser humano puede llegar a ser una copia de las divinidades en cuanto a sus acciones y sus sentimientos de felicidad, pero no en cuanto a su razón ya que la razón humana nunca llegará a ser idéntica a la divina. Pues, como apunta correctamente Katja Vogt, “La razón divina es diferente incluso de la razón perfecta del sabio.<sup>64</sup> El hecho que los dioses conocen las causas y son eternos da origen a un tipo de omnisciencia más robusta [...] llamar a los dioses y a los sabios ciudadanos es [...] [decir] que solo los seres perfectamente racionales pueden vivir por la ley que pervade el cosmos [...]”<sup>65</sup>

A continuación, muestro otra cita de Séneca donde se vuelve a apreciar cómo es que el ser humano logra ser feliz en la Tierra, es decir, cómo el ser humano se convierte en un ser capaz de realizar hechos trans-omni-históricos virtuosos-felices al entrar, *venio*, en el ámbito de Dios una vez realizada la eliminación de sus vicios. Esta eliminación de vicios le permitirá a cualquiera el estudio y la reflexión sobre las cuestiones divinas que llevan a la felicidad.

Pues esa virtud a la que aspiramos es extraordinaria, no porque sea en sí misma fuente de felicidad carecer de vicios, sino porque libera al espíritu y lo prepara para el conocimiento [para-histórico] de los cuerpos celestes y lo hace digno de entrar en comunión con [7] Dios. El espíritu sólo alcanza la perfección y plenitud de la felicidad a que puede aspirar la condición humana cuando, una vez pisoteados todos los vicios, sube a las alturas y penetra en la estancia más íntima de la naturaleza. [*QNat.* 1, Praef. 6]

Virtus enim ista, quam affectamus, magnifica est non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat, ac praeparat ad cognitionem coelestium, dignumque efficit, qui in consortium Dei ueniat.

Es evidente que Séneca establece que los hechos para-históricos de los astros o de “los cuerpos celestes”, y los hechos para-históricos de las divinidades, son cognoscibles para el ser humano recto,<sup>66</sup> esto mediante razonamientos lógicos y especulaciones del propio ser humano que es racional (*Ep.* 58, 27), y todo ello es posible, a su vez, también, porque la misma alma del ser humano recto es divina.<sup>67</sup> Los razonamientos del alma del humano virtuoso necesariamente

<sup>64</sup> O la práctica(-)mente perfecta del pro-absoluto.

<sup>65</sup> Traducción libre mía, cursivas del original, el cual dice así: “Divine reason is different even from the perfect reason of the sage. The fact that gods know causes *and* are eternal gives rise to a more robust kind of omniscience. [...] calling gods and sages citizens is [...] that only perfectly reasonable beings can live by the law that pervades the cosmos [...]”: Vogt, K. M., *Law, Reason...*, Nueva York, OUP, 2008, p. 117.

<sup>66</sup> En cambio, el ser humano inmoral no-sabio no conoce en realidad a Dios ni a sus hechos (*Ep.* 31, 10).

<sup>67</sup> La que supera la cualidad de “mortal” según el filósofo (*QNat.* 1, Praef. 17).

deben de concluir que el comportamiento de las divinidades *siempre* es correcto, moral, benigno, feliz, acorde al *kósmos*, etc., y, por ende, ese comportamiento debe de ser obligatoriamente imitado, copiado, esto es, se debe de *effingere* a/de los dioses.

[5] A esta alma superior, equilibrada, que lo considera todo como inferior a sí, que se ríe de cuanto tenemos y ambicionamos, la impulsa un poder celeste. Virtud tan grande no puede subsistir sin la ayuda de la divinidad. [...]

[8] [...] El hombre es, en efecto, un ser [*animal*] racional; por tanto, su bien llega a la plenitud si ha cumplido el fin para el que ha nacido. [*Ep.* 41, 5 y 8]

[5] Animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem, quicquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agitat. Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare. [...]

[8] [...] Rationale enim animal est homo. Consumatur itaque bonum eius, si id inplevit, cui nascitur.

De aquí derivó una conclusión interesante más sobre la filosofía de la Trans-Omni-Historia senecana: *I*) los seres humanos son capaces de discernir mediante la filosofía y la lógica a la índole moral, inmoral<sup>68</sup> o amoral,<sup>69</sup> de cualesquiera hechos que ocurran en la Trans-Omni-Historia.

Por ejemplo, el estoicismo establece que los dioses son siempre felices-virtuosos aún cuando no posean ninguna propiedad material, lo que refutaría a aquellos que consideren que la felicidad la otorgan, o ayudan a otorgarla, los bienes convencionales, como la economía en bonanza o la salud (refutaría la postura sostenida por Aristóteles y sus seguidores). La posibilidad de la felicidad de los dioses en ausencia de posesiones (en el Cielo o en la Tierra - además de, supongo, en la región sublime) es discernido por los humanos a través de su capacidad *I*. Luego, después de discernir que los dioses son felices sin propiedades, el ser humano puede copiar, *effingere*, este actuar de los dioses. Así, Diógenes el Perro, fue sabio p-a/c-s y fue como un “dios” al vivir sin posesión material alguna (*Tranq.* 8, 5), un logro derivado de haber ejercido su capacidad *I*. Hay que notar que la aserción de que se puede ser feliz sin posesiones con valor convencional confirma dos importantes cualidades en común entre estoicismo y cinismo (compartidas también por el platonismo), en términos de M. Trapp, la frase confirma ( $\alpha$ ) “that there was a radical difference between the philosophical and the

---

<sup>68</sup> Propia de los hechos (de los) viciosos.

<sup>69</sup> Propia de los hechos humanos realizados en relación con los asuntos indiferentes o *adiáphorai* y que no implican ninguna virtud o vicio. Así como propia de todos los hechos realizados por los animales y los acontecidos en los seres insensibles y/o inertes.

everyday understanding of goals and values, in particular over the assessment of so-called material ‘goods’” y (β) “the further belief that the route to happiness and to philosophical difference had to lie through the exercise of the intellect at a high level of sophistication”.<sup>70</sup>

Reafirmo que, para Séneca, Diógenes el Perro no llegó a la felicidad sin antes haber llevado a cabo la práctica de la capacidad *I*. Fue mediante la reflexión filosófica acertada en torno a cuál sería la actitud correcta-natural de los dioses ante las posesiones, propiciada mediante el alma-mente divina interior (“Hombre bueno nadie lo es ciertamente sin la ayuda de Dios” –*Ep.* 41, 2),<sup>71</sup> que el Cínico pudo realizar hechos trans-omni-históricos virtuosos-correctos con respecto a(l desprecio de) las posesiones materiales.

Es irrefutable que la filosofía puede hacer, para Séneca, al ser humano exactamente igual a Dios (*Ep.* 48, 11); “¿Preguntas qué diferencia existirá [cuando conozcas la filosofía] entre ellos [los dioses] y tú? Ellos vivirán más tiempo” (*Ep.* 53, 11).<sup>72</sup> En *QNat.* 6, 32, 5, también se señala que los humanos virtuosos son incluso capaces de “competir en felicidad con los propios dioses”.<sup>73</sup> Al respecto, el platonismo también prescribía al ser humano imitar a Dios.<sup>74</sup> Y, en palabras de G. Reydams-Schils, como el platonismo concibe a Dios en dos sentidos, el de “World Soul” o “Espíritu del Mundo” y el de “transcendent god” o “dios trascendental” (inmaterial),<sup>75</sup> ergo, tanto para los platónicos como para los estoicos, Séneca incluido, el ser humano virtuoso será *como* Dios en el sentido de “Espíritu del Mundo”. Al respecto, la diferencia entre ambas escuelas radicaría en que al segundo sentido platónico de Dios los estoicos no lo aceptan, pues contradice a su cosmología misma; el estoicismo no acepta la existencia de un Dios o dioses inmatrimales.

Creo que es pertinente citar aquí, con fines expositivos, dos comparaciones de Nietzsche con Séneca y el estoicismo. La primera, realizada por M. Garcés Brito, sugiere que la cosmovisión del primero continúa afín a la del segundo: Nietzsche “intentó distanciarse del estoicismo, [pero] fracasó, pues este pensamiento [sobre el *amor fati* y el eterno retorno] no es más que un ‘estoicismo cósmico’, en el cual la tarea filosófica es intentar, en la medida de lo

<sup>70</sup> “Cynics”, en *Greek and Roman...*, óp. cit., p. 192.

<sup>71</sup> “*Bonus vero vir sine deo nemo est*”.

<sup>72</sup> “*Quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit? Diutius erunt.*”

<sup>73</sup> “*ipsi diis de felicitate controversiam agere*”.

<sup>74</sup> Se lee en Platón lo siguiente: “Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza y a este mundo de aquí. Por esta razón es menester huir de él hacia allá [el cielo] con la mayor celeridad, y la huida consiste en *hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible*, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad.” (*Tht.* 176a-b), cursivas mías.

<sup>75</sup> “Becoming like...”, en *From Stoicism to Platonism*, Cambridge, CUP, 2017, p. 151.

posible, alcanzar una perspectiva cósmica en la que se supera el límite entre uno mismo y la naturaleza”.<sup>76</sup> La segunda comparación, realizada por Mauricio Beuchot, afirma que el concepto nietzscheano de eterno retorno no es otra cosa que el de “un sinsentido perpetuo”,<sup>77</sup> lo que puede llevar a concluir, sugiero, a que el alemán no es un filósofo de la Trans-Historia como lo son los estoicos, sino todo lo contrario, que es un filósofo de la anti-Trans-Historia. No obstante, aún faltan por investigar con más profundidad las repercusiones psicológicas e historiográficas, que tiene la noción del eterno retorno del estoicismo y, en concreto, de Séneca, como ya se ha hecho provechosa y abundantemente en Nietzsche.<sup>78</sup> Repercusiones que, por falta de espacio, tenemos que dejar a un lado en esta investigación.

Se tiene así que, para Séneca, es por medio de la filosofía y del estudio general del Cosmos, que es posible verificar que el ámbito histórico y el para-histórico divino pueden, en ciertos hechos, ser moralmente idénticos. Pero también se puede establecer que el ser humano actúa de forma moralmente correcta en la historia a través de la imitación, o *effingere*, del actuar siempre correcto de los dioses en la para-historia (actuar que es posible reconstruir a través de la especulación filosófica), y no sólo a través de la imitación del actuar correcto de los sabios pro-absolutos de la historia.

## 5.2 Las indefectibles capacidades para la *virtus* y para el vicio.

En Séneca, los hechos trans-omni-históricos convencionalmente duros y agraviantes para con el ser humano muchas veces permiten la comprobación en el campo empírico de que

V1) el ser humano *bonus* es en verdad *bonus*, lo cual, a su vez, lleva a comprobar que

V2) la *propria virtus* es una característica trans-omni-histórica invariable.

Los hechos omni-históricos severos convencionalmente hablando, como una guerra civil, son indispensables para que aparezcan V1) individuos pro-absolutos. En la historiografía

---

<sup>76</sup> “Nietzsche contra la Stoa”, *Thémata*, n. 51, 2015, p. 202.

<sup>77</sup> Cfr. Beuchot, M., *Hechos e interpretaciones*, México, FCE, 2016, pp. 138-139.

<sup>78</sup> Cf. Shepherd, M., “On the difficult case...”, *BJHP*, v. 26, n. 3, 2018, p. 520.

senecana tenemos como pro-absolutos clío-simbólicos (p-a/c-s) a Catón de Útica y a Cecilio Metelo Pío Escipión, quienes son caracterizados, durante la Guerra Civil que enfrentó a patricios/pompeyanos con populares/cesarianos, por realizar hechos hito-históricos virtuosos. Además, son elogiados por sus suicidios, con los cuales demostraron que nadie comanda sobre el bueno-sabio pro-absoluto (*Prov.* 2, 10).<sup>79</sup> Catón, se dice, sobresalió por igual a través de su inacabable esfuerzo por salvar la vida de sus correligionarios, con lo cual mostró la constancia del individuo verdaderamente bueno (*Prov.* 2, 11).

Los actos virtuosos descritos de Catón de Útica demuestran que V2) su virtud particular, *propria virtus* (su frugalidad, fortaleza, etc.), es una característica transomnihistórica de él, en tanto que ella nunca variará a lo largo de su vida adulta (ni en el presente ni en el futuro, en general no variará mientras siga viviendo), ni en las peores situaciones como es librar una guerra civil contra los propios conciudadanos y familiares (es más, en este tipo de circunstancias lucen más las virtudes). Se puntualiza que ni siquiera unas (metafóricas) máquinas de asedio pueden derrotar a un espíritu bien hecho (*Constant.* 6, 4) como el de Catón de Útica porque los “peligros” que ocurren en la Trans-Omni-Historia no derrotan el interior de un espíritu o *animus* que está en concordancia con el *telos* de la realidad.

[...] el hombre perfecto, colmado de virtudes humanas y divinas, nada pierde. Sus bienes están rodeados de fortificaciones sólidas e infranqueables. No quieras comparar con ellas los muros de Babilonia, por los que penetró Alejandro, ni las murallas de Cartago o de Numancia, tomadas por una misma mano, ni el Capitolio ni la ciudadela. [*Constant.* 6, 8]

[...] perfectum illum virum, humanis divinisque, virtutibus plenum, nihil perdere. Bona eius solidis et inxsuperabilibus munimentis praecincta sunt. Non Babylonios illis muros contuleris, quos Alexander intravit, non Carthaginis aut Numantiae moenia una manu capta, non Capitolium arcemve.

Apunto que para Séneca el espíritu humano coherente con el Orden-Dios cósmico es como una máquina militar, elemento que es la más potente defensa contra el asedio de las pasiones. Haciendo eco a Gilles Deleuze y a Félix Guattari en la consideración de toda máquina en inmediata relación con el cuerpo social,<sup>80</sup> la máquina que, en el autor latino, es el *animus* coherente con Dios, también se encuentra en inmediata relación con el Orden divino. Para él, cualquier máquina de defensa militar, como los son las funcionales murallas o fortificaciones, con sus particulares sistemas, puede caer en cualquier momento ante un enemigo más sagaz y/o

<sup>79</sup> Sobre el suicidio de Cecilio Metelo se habla en *Ep.* 24, 9.

<sup>80</sup> En *Anti-Oedipus*, citados en: Raunig, G., *A Thousand Machines*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010, p. 18.

fuerte. Tal fue el caso de los macedonios de Alejandro Magno quienes derribaron las clío-simbólicas y funcionales murallas de Babilonia (cuya caída fue y es interpretada como un hecho hito-histórico), o los romanos de Publio Cornelio Escipión Emiliano el Africano Menor quienes arrasaron los clío-simbólicos sistemas de defensa de Cartago y de Numancia (cuyos derrumbamientos fueron interpretados como hito-históricos). Pero, en cambio, la máquina de defensa en que se convierte el *animus*, o la mente racional humana, cuando se pone en concordancia con el *kósmos*, jamás será derribada. Y esto último es debido precisamente a que, sugiero, tal particular *animus* se sostiene del mismo cuerpo-realidad del *kósmos*-Dios en tanto que éste diseñó o decretó a la realidad de tal modo que, si algún mortal se pone de acuerdo o en consonancia (*assentior*) con Él (con sus deseos inherentemente morales), tal mortal se convierte por su propia virtud en una máquina imbatible e invencible, sin vulneraciones.

Séneca señala que “las más de las veces los bárbaros asediados y ajenos a las máquinas de guerra contemplan con pasividad el trabajo de los sitiadores [romanos]<sup>81</sup> y no entienden a qué viene aquello que a lo lejos están montando” (*Vit. Beat.* 26, 3).<sup>82</sup> Con esta frase *podría* considerarse, haciendo una sobreinterpretación muy pertinente, que el autor muestra, aparte del salvajismo e ignorancia de los bárbaros en materia militar, la incapacidad de ellos de convertir sus almas en máquinas de defensa contra los vicios, precisamente por su desconocimiento del funcionamiento de las máquinas de guerra reales. Pero la interpretación anterior de la frase sería equivocada porque, reitero, para Séneca todos los humanos sin distinción, y en cualquier cultura (o in-cultura) o lugar (hasta en aquellos lugares llenos de vicios) que se encuentren, conservan la capacidad de ser virtuosos, son capaces de convertir a su *animus* en una máquina coherente con Dios y, por ello, son capaces de ser fuertes para resistir la caída en el vicio-pasión. Los bárbaros, en tanto que por igual son humanos,<sup>83</sup> también pueden ser sabios absolutos o pro-absolutos. Además, en el pensamiento senecano existen diversos tipos de virtud: los bárbaros germanos muestran la virtud de la fortaleza (o la valentía) en su eficiente supervivencia dentro de las condiciones geográficas y meteorológicas más hostiles (*Prov.* 4, 14-15), aunque no muestren la fidelidad o la honestidad, *propria virtus* del pueblo romano.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Esto es, el trabajo militar más complejo de los pueblos “civilizados” “avanzados”.

<sup>82</sup> “[...] *sicut barbari plerumque inclusi, ut ignari machinarum, segnes laborem obsidentium spectant nec quo illa pertineant, quae ex longinquo struuntur, intellegunt.*”

<sup>83</sup> Esto es obvio para nosotros, pero para la civilización grecorromana no siempre lo era.

<sup>84</sup> La *fides* o fidelidad es una virtud que los romanos se atribuyeron durante gran parte de su historia: Miles, R. *Carthage Must...*, Nueva York, Penguin Books, 2010, p. 60.

El suicidio de Catón de Útica, dice Séneca, afectó benignamente al Cielo en tanto que los dioses se complacieron por este acto (sanguinariamente, si hacemos caso a alguna sensibilidad contemporánea), y se complacieron doblemente porque Catón intentó darse muerte no una sino dos veces (*Prov.* 2, 12), teniendo éxito, por supuesto, hasta la segunda ocasión. Pero, además, aquel suicidio, enfatizo, fue un hecho característicamente *trans-omnihistórico* porque se trata de un hecho virtuoso producto de la invariable capacidad para la virtud de Catón (*Ep.* 67, 13) en cualquier situación.

Séneca, como Cicerón, considera que, en muchas ocasiones, el vivir más tiempo no siempre conlleva un bien convencional para ese ser humano longevo. Para establecer y sustentar lo dicho, ambos pensadores recurren a la hito-historia. Dice Cicerón que a Lucio Craso el Orador la muerte lo salvó de ver el exilio de su hija y el final de la república (*De or.* 3, 8 y 12). En un argumento similar Séneca asegura que, tanto a Pompeyo Magno, como a Marco Tulio Cicerón y a Catón de Útica, una muerte más temprana, les hubiese permitido librarse de ciertos males convencionales. No obstante, Catón, a diferencia de los otros dos individuos mencionados por Séneca, fue concebido como un sabio pro-absoluto y, por ende, los males convencionales que vivió, como el observar la pérdida de libertad política y civil de Roma o como el ser completamente derrotado en la Guerra Civil (y con ello haber triunfado el partido de Julio César), *no hicieron en lo absoluto que perdiera su felicidad* (*Ep.* 71, 8). Pues su actuar, tras estos sucesos, siguió siendo correcto-virtuoso y, por ende, él no recibió mal verdadero alguno. La vida de Catón corroboraría que ni la convencionalmente peor de las situaciones políticas y personales puede afectar la constancia de la virtud-felicidad del pro-absoluto.

Al parejo que la *propria virtus* es una característica transomnihistórica de los humanos, también lo son la capacidad innata de toda la humanidad hacia el vicio y los defectos particulares, *proprium vitium* (*Ep.* 11),<sup>85</sup> de cada persona. La capacidad de ser-vicioso y los defectos personales de cada individuo nunca dejarán de ser; así está diseñada la naturaleza humana. Todo ser humano tiene entonces una capacidad innata idéntica, que viene de su naturaleza, hacia la virtud como al vicio.

No obstante, cabe aclarar, Séneca dice que la *virtus* es natural al humano y que el vicio no es algo natural, *natura*, del humano (*De ira* 3, 5, 6). Es decir, lo que es “natural” es la *inclinación* al vicio. La Trans-Omni-Historia muestra *a la inclinación* del humano hacia el

---

<sup>85</sup> “[...] ninguna época ha estado libre de culpa” (*Ep.* 97, 1).

vicio-pasión como una ley constante. La susodicha inclinación es pues trans-omni-histórica. Por ejemplo, en *De ira* se establece que la inclinación humana a la cólera es permanente. La pasión de la ira, según las pruebas transomnihistóricas, siempre arrebató a *gentes* completas, esto es, a la totalidad de los integrantes de una sociedad. Escribe el pensador que “*No hay ninguna nación [gens] a la que no instigue la ira, poderosa tanto entre los griegos como entre los bárbaros, tan perniciosa para las temerosas de la ley como para quienes la dimensión de sus fuerzas delimita sus derechos.*” (*De ira* 3, 2, 1).<sup>86</sup> La ira, en tanto que todo humano tiene la capacidad de inclinarse a ella, puede infectar a bárbaros y civilizados por igual, es pues trans-cultural, trans-civilizacional, trans-étnica, trans-histórica,<sup>87</sup> trans-pasado.

La Trans-Omni-Historia ha pues mostrado, en especial a través de ciertos individuos clífo-símbolos, que todos los seres humanos poseen un defecto particular sobresaliente y constante en su vida. Por ejemplo, Sila era característicamente violento e iracundo, y Pompeyo siempre fue inclinado a la delicadeza viciosa, y Fabiano era propenso a la vergüenza excesiva (*Ep.* 11, 4). El ser humano está innata e individualmente inclinado a cualesquiera otras pasiones viciosas como son el amor erótico excesivo a alguien, la avaricia o la ambición de poder (*De ira* 3, 2, 2). Sobre la avaricia dice el pensador que “enfrenta a padres e hijos, mezcla los venenos, entrega espadas tanto a los sicarios como a las legiones; él [el dinero] está impregnado de nuestra sangre; por su culpa las noches de las esposas y los maridos resuenan con las peleas y abruma los tribunales de los magistrados una muchedumbre” (*De ira* 3, 33, 1).<sup>88</sup> En fin, la avaricia puede afectar reiteradamente a quien sea y en múltiples circunstancias. Sobre la repetición transhitohistórica de la ambición, se habla explícitamente cuando se dice que *siempre, en la Trans-Omni-Historia, en circunstancias parecidas de ambición de poder, son destronados y/o asesinados muchos reyes, incluso por sus más leales seguidores,*<sup>89</sup> o al menos por los que

---

<sup>86</sup> *Cursivas mías.* “*Nulla gens est, quam non ira instiget, tam inter Graios quam inter barbaros potens, non minus pernicioso legens metuentibus quam quibus iura distinguit modus virum.*”

<sup>87</sup> En Baruch Spinoza, como en otros autores de la “temprana Modernidad”, hay un eco de esta utilización de la historia de parte de los antiguos para mostrar la multiplicidad de pasiones (aún cuando varíe la definición de “pasión”) a través del tiempo: “Spinoza’s advice to Bouwmeester is to take into account Baconian-style ‘Civil History’ as providing instructive material for contemplating more easily the variety, complexity, and persistence of human passionate behaviour”: Cauter, J. Van, “Wisdom as a Meditation...”, *BJHP*, v. 24, n. 1, 2015, pp. 92-93.

<sup>88</sup> “*patres liberosque committit, venena miscit, gladios tam percussoribus quam legionibus tradit; haec est sanguine nostro delibuta; propter hanc uxorum maritorumque noctes strepunt litibus et tribunalia magistratuum premit turba.*”

<sup>89</sup> Debemos de considerar que la virtud de la “lealtad” en Roma fue de suma importancia para la creación del imperio romano en tanto que éste se basó igualmente en redes clientelares-patronales, las cuales muchas veces no estaban sancionadas por las leyes sino que se respetaban a partir de una moral rígida (*cf.* Pina Polo, F., “Les guerres de conquête...”, en *La guerre et ses traces*, Bordeaux, Ausonius, 2014, pp. 443-456). La observación de Séneca de la deslealtad de muchos reyes no romanos (en especial de los líderes cartagineses, acérrimos enemigos de Roma)

habían dicho serlo (*De ira* 3, 30, 5). *Todos* estamos siempre en peligro de caer en el vicio-pasión. Pero es parte de las capacidades de la virtud el superar a cualquier pasión; el sabio absoluto es quien las supera en todas las ocasiones y el pro-absoluto gran parte de las veces.

Los hechos trans-omni-históricos son pues designados, planeados, orquestados, por el Destino; tanto los convencionalmente benignos como los “amargos, adversos, abominables” (*Prov.* 3, 1).<sup>90</sup> En el caso de estos últimos, el Dios-Destino los planea porque sirven para crear/corroborar la benignidad-interior-de-los-virtuosos: incluso se podría decir, como dice Séneca que Demetrio el Cínico afirmaba, a aquellos individuos a quienes no les ocurrían este tipo de eventos convencionalmente “amargos...” se les podría llamar “desgraciados” en tanto que no tendrían oportunidad de demostrar auténticamente su propia virtud (*Prov.* 3, 3).

Así, la Trans-Omni-Historia senecana posee un sentido trascendental el cual siempre es moral porque es siempre verdaderamente (y no sólo convencionalmente) beneficioso para el ser humano. Tal sentido trans-pretérito es posible gracias, aparte de otros motivos, a la constante e infalible capacidad humana para ser sabia absoluta o pro-absoluta en cualquier circunstancia y gracias a la invariable capacidad de las personas no-sabias, sabias absolutas y sabias pro-absolutas. Es decir, es posible gracias a la benigna capacidad de rechazar a la muy humana inclinación al vicio y de rechazar al vicio mismo, el único auténtico mal que existe en el Cosmos.

Veamos ahora rápidamente cómo la constancia de la virtud en el sabio absoluto o pro-absoluto, así como la permanente inclinación al vicio de todo humano, no existen en los seres sensibles irracionales; es decir, los animales no pueden ser ni virtuosos ni viciosos. Los animales, arguye Séneca, no tienen ni sentimientos correctos ni incorrectos, por ende, no poseen ni virtudes ni vicios en sí. Según él los animales carecen de (la) razón en tanto que su “facultad regente”, su *principale* o *hegemonikón* o “la parte conductora del alma” (la cual es descrita por el especialista M. Boeri como “una unidad con diferentes funciones: la sensación (*aísthesis*), la presentación, representación o ‘apariencia’ (*phantasia*), la razón (*lógos*) –que en el proceso psicológico de la acción equivale al asentimiento (*sunkatáthesis*)– y el impulso (*hormé*)”,<sup>91</sup> está poco o nada desarrollada (*De ira* 1, 3, 6-7). Y esta facultad es la principal cuestión que distingue a los animales de los humanos. Aunque, con mucha frecuencia, los humanos, al no

---

permitiría contrastarlos con los (patrones) romanos quienes, según la historiografía/jistoriografía romana, sí fueron muy leales a sus aliados y clientes.

<sup>90</sup> “*aspera, quae adversa et abominanda*”.

<sup>91</sup> “‘Felicidad’ y ‘alcanzar la felicidad’...”, en *La felicidad*, México, UAM, 2011, p. 125.

usar su facultad regente, se comportarían *como animales* (*Vit. Beat.* 5, 2); el comportamiento “bestial” de un humano también deriva de una decisión racional. Pues, el humano nunca es irracional, sino que decide racionalmente comportarse *como si* fuera irracional –y salvaje– al rechazar la virtud y abrazar sus pasiones.

No obstante, hay muchas características que humanos y animales han tenido en común, según observa Séneca en la Trans-Omni-Historia. Humanos y leones son vigorosos; humanos y pavorreales son bellos; humanos y caballos son ágiles (*Ep.* 76, 9), etc. Pero los animales no poseen las transomnihistóricas inclinación a una *propria virtus* como tampoco la inclinación hacia los vicios, pues, al no tener capacidad racional, son incapaces de decidir ser virtuosos o viciosos. Animales como los leones no poseen sino una aparente ira (*De ira* 2, 16, 1-2), que no es sino un actuar natural –“instintivo”, si usamos los términos de la ciencia moderna– irracional. Las reses, en otro ejemplo concreto que se otorga, adolecen de temor y de tristeza (*Vit. Beat.* 5, 1); si huyen de un depredador ello se debe no a un miedo sino a su natural *oikéiosis* no racional, esto es, se debe a su “cuidado de sí mismas”. Así, los animales no poseen responsabilidad moral.

“[...] los demás animales [aparte del humano] [...] carecen de conciencia [de *consilium*, mejor traducido, en este contexto, como deliberación o capacidad de considerar,<sup>92</sup> de reflexionar]”, se establece en *De ira* 3, 27, 2.<sup>93</sup> Esta característica, según mi interpretación, implica que los animales, al no ser sujetos actuantes con responsabilidad moral sobre sus acciones, están incapacitados para seguir *conscientemente* al Orden o *kósmos* universal de la Trans-Omni-Historia senecana. Los animales son incapaces para acatar por su decisión la ley establecida por Dios-Naturaleza. Si siguen a aquel Orden será en un sentido débil y por un proceder irracional, por la *oikéiosis*. Pues, el adolecer de racionalidad (no tener una “facultad regente” como la humana) y, así, no tener la capacidad para decidir actuar conforme al Orden moral del Cosmos, permite colegir que los animales no deciden (en) los hechos trans-omni-históricos. No obstante, en la cosmovisión senecana los hechos de los animales no dejan de pertenecer a la Trans-Omni-Historia en tanto que ellos siempre pertenecieran al Orden moral del Cosmos establecido por las Divinidades; son parte integral de la Cosmópolis.

---

<sup>92</sup> “*consilium*”, en *A Latin Dictionary*, Nueva York, Harper and Brothers, 1879, disp.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=consilio&la=la&can=consilio0&prior=quod#Perseus:text:1999.04.0059:entry=consilium-contents>, cons. diciembre 2018.

<sup>93</sup> “*cetera animalia [...] consilio carent*”.

### 5.3 Características de, y formas de *nocere a*, la Cosmópolis.

En este apartado explicaré cómo Séneca reconoce la coexistencia simultánea de una Trans-Omni-Historia, propia de la Cosmópolis, y de una trans-hito-historias particulares, propias de las *póleis* particulares. Donde las trans-hito-historias particulares, al final, son abarcadas por aquella más amplia Trans-Omni-Historia del Todo. Reconoce Séneca que existen hechos humanos que:

- B1) benefician concreta y verdaderamente a la Cosmópolis, a la *res publica* universal, esto es, a los humanos en conjunto y no sólo a los de una *pólis* en particular;
- B2) benefician concreta y verdaderamente a una *pólis* o *res publica* particular, esto es, a los humanos habitantes de esa *pólis*;
- B3) benefician verdadera y simultáneamente –*eodem*– a toda la Cosmópolis/*res publica* universal y a una *pólis/res publica* particular (*De otio* 4, 1).

Para mostrar la unidad metafísica que posee la Cosmópolis y entender mejor el cosmopolitanismo senecano, describo ahora a los tres tipos de hechos enumerados. B1 y B3 son tipos de hechos realizados por humanos que *deliberadamente* tuvieron el objetivo de beneficiar al Todo o Cosmópolis. Los tipos de hechos B2 son hechos de humanos que sólo tuvieron el objetivo de beneficiar a una parte del Todo pero que terminaron beneficiaron al Todo porque, para Séneca, el beneficiar<sup>94</sup> a una parte del Todo es beneficiar al Todo. B2 sería entonces una forma de B1 y de B3 (*De ira* 2, 31, 7). Un hecho del tipo B3 sería el cultivo de la filosofía de parte de cualquier individuo, porque con ese cultivar la filosofía en un concreto Estado, se beneficia al mismo tiempo a la Cosmópolis en conjunto y a tal Estado/pólis en concreto. A la Cosmópolis la beneficiaría porque la realización de especulaciones –filosóficas– presta servicio a Dios, “*deo praestat*” (*De otio* 4, 2), es decir, presta servicio directamente al Todo o Cosmópolis, y al Estado/pólis lo beneficiaría porque quien cultiva la filosofía lleva al bien verdadero o virtud primero que nada a los miembros del Estado/pólis en el que se encuentre.

La Cosmópolis senecana tiene como una de sus características trans-omni-históricas al cambio permanente. He referido que la fundación de *poleis* particulares dentro de la Cosmópolis es parte del cambio transomnihistórico, ergo, la fundación de cualquier *pólis* particular es un

---

<sup>94</sup> O venerar, en tanto que beneficiar es una forma de rendir veneración.

tipo de hecho permanente en la Trans-Omni-Historia de la Cosmópolis. Luego, sugiero, la fundación de cualquier *pólis* dentro de la Cosmópolis, análogamente al pensamiento ciceroniano, es un hecho trans-omni-histórico porque, al parecer, trasciende al pasado: ese hecho se repetirá, por ser parte del cambio continuo, en el presente y en el futuro (como la muerte de todo ser que nace) (*Ep.* 71, 15; *Ep.* 101, 1). Igualmente, la destrucción de *poleis* dentro de la Cosmópolis es un hecho recurrente, transomnihistórico y que es parte del Orden que Dios-Naturaleza instauró en el Cosmos. “[...] antiguos imperios cayeron en pleno apogeo. Resulta imposible calcular cuántos imperios han sido destruidos por otros. Ahora, especialmente, la divinidad encumbra a unos, abate a otros”. Cualquier construcción o logro resultado de la ambición o deseo de gloria de las diversas *poleis* o Estados será destruido; incluso, se dice, las siete maravillas de la Antigüedad serán “arrasadas” como parte del cambio transomnihistórico permanente (*Ad Polybium* 1, 1).

La Trans-Omni-Historia senecana muestra, a través del imperialismo de los romanos, que Roma contribuyó con el cambio permanente: esta urbe fundaba continuamente ciudades y destruía otras. Idea sobre Roma propia de Séneca que corrobora que las leyes romanas, al presentar la base para las fundaciones de colonias y la incorporación de territorios, jugaron un papel fundamental en el imperialismo romano, sin consideración a los sistemas legales fuera del Imperio, como bien refiere W. P. Sullivan; “Virtually all the Roman sources that could be said to address conflicts of laws concern the law of subject communities within, not outside, the Roman Empire”.<sup>95</sup>

Séneca hace hincapié en que es evidente que Roma fundaba y poblaba múltiples colonias (desde el siglo III a.e.c.):<sup>96</sup>

[7] Este pueblo [de Roma], después, ¡cuántas colonias ha enviado a cada provincia! Dondequiera que el romano ha vencido, allí reside. [...] [10] En suma, apenas encontrarás una tierra en la que todavía la habiten los nativos; todo está revuelto y mezclado. El uno ha sustituido al otro: éste ha deseado lo que a aquél aburrió; aquél ha sido arrojado de donde él había expulsado a otro. Así plugo [*placuit*] al Hado [*fato*], que no se mantenga siempre en el mismo lugar la suerte [*fortunam*] de cosa alguna. [*Ad Helviam* 7, 7 y 7, 10]

[7] Hic deinde populus quot colonias in omnem provinciam misit! Ubi cumque vicit Romanus, habitat. [...] [10] Vix denique invenies ullam terram, quam etiam nunc indigenae colant;

<sup>95</sup> “Consent in Roman...”, *CAL*, v. 3, n. 1, 2016, p. 159.

<sup>96</sup> Se tiene certeza logo-jistórica de que la fundación de Cremona, por parte de los romanos, ha ocurrido en el 286 a.e.c. Fundación de la cual habla con detalle Tácito en *Hist.* 3, 24.

permixta omnia et insiticia sunt. Alius alii successit; hic concupivit, quod illi fastidio fuit; ille unde expulerat, eiectus est. Ita fato placuit, nullius rei eodem semper loco stare fortunam.

Además, dice explícitamente Séneca que al *fatum*, al Dios-Destino, le causa placer, y/o le es aceptable, y/o le satisface, y/o juzga bien, y/o decide, y/o prefiere, y/o determina, y/o ordena,<sup>97</sup> que no permanezca igual la fortuna. Se puede decir que el *fatum* ordena (y le place, con lo cual se entiende que el *fatum* es un Dios que siente-opina) que la Trans-Omni-Historia esté llena de cambio (de *fortuna*). Por lo anterior es que también concibo que la omni-historia senecana es Trans-Omni-Historia: una deidad, el *fatum*, le está otorgando una lógica de cambio permanente a la omni-historia, lo que permite interpretarla como Trans-Omni-Historia. El *fatum*, una entidad trascendental o metafísica, proyecta su lógica-deseo-sentido en la Trans-Omni-Historia.

Recordemos que en lo que respecta a la historia general no importa a dónde se dirige y en dónde habite cualquier ser humano, para Séneca éste siempre conservará una misma naturaleza racional. Dondequiera que el humano se encuentre siempre tendrá la capacidad de actuar virtuosamente.<sup>98</sup> Por esto es por lo que afirma que el humano que actúa con virtud actuará viendo a todas las tierras como si fueran tuyas (*Vit. Beat.* 20, 3), pues en todas es capaz de actuar correctamente. Tal ser humano también sabrá que su *patria* es el Mundo o *mundus* entero, y que en cualquier parte del cual los Dioses lo estarán juzgando (*Vit. Beat.* 20, 5), porque este *mundus* en el que vivimos es una sola *pólis*, un solo “*mundus publicus*”.<sup>99</sup>

Séneca asevera que el comportamiento correcto del ser humano debe de ser respetuoso de todas las partes que integran a la Cosmópolis (respetar a cada una de las partes de ésta es respetar a las partes de Dios). Y en tanto que todas las partes son importantes e indispensables para un Todo, el deber-ser moral del humano es proteger y no atacar o destruir a las partes del gran Todo que es la Cosmópolis: “Es abominable [*nefas*] hacer daño a la patria; luego también a un ciudadano, pues él es parte de la patria (las partes son sagradas si el conjunto es digno de veneración); luego igualmente a un hombre, *pues éste es conciudadano tuyo en una urbe más grande*” (*De ira* 2, 31, 6-7).<sup>100</sup> Comprendo que para el cordobés la Cosmópolis es digna de

<sup>97</sup> Todo esto puede significar el verbo *placeo*; “*placeo*”, en Pimentel Álvarez, J., *Diccionario Latín-Español...*, México, Porrúa, 2004, p. 585.

<sup>98</sup> Como se ha afirmado explícitamente en *Ad Helviam* 8, 2.

<sup>99</sup> Término que me atrevo a sugerir como una equivalencia a *Cosmópolis* en latín (una frase que, subrayo, no se encuentra en el autor estudiado).

<sup>100</sup> Énfasis míos en el castellano. “*Nefas est nocere patriae; [7] ergo civi quoque, nam hic pars patriae est –sanctae partes sum, si universum venerabile est, - ergo et homini, nam hic in maiore tibi urbe civis est.*”

veneración, “*venerabile*”, de hecho, considero, la Cosmópolis sería lo único digno de veneración en tanto que es lo único que existe. Ella es venerable porque fue creada por Dios-Naturaleza y/o porque es en verdad consustancial a éste (ella es Dios). Séneca dice entonces que es *nefas* atentar contra la patria, contra las partes de ésta (por ejemplo, contra sus ciudadanos), como lo es atentar contra la ciudad más grande, la Cosmópolis, y contra cualesquiera partes de ésta (por ejemplo, contra cualquier hombre) incluyendo a las propias diversas *póleis*. Luego, es *nefas* atentar contra la Cosmópolis o contra todo lo existente.

Pero detengámonos en el sustantivo *nefas*, traducido como “abominable”, el cual también puede traducirse como crimen, impiedad o acción contraria a la ley divina,<sup>101</sup> y es en estas dos últimas acepciones que, creo, se encuentra la clave para volver a verificar que la Cosmópolis senecana es divina y es regida por una ley metafísica. El afirmar que *nefas* es atentar contra la Cosmópolis significa afirmar que esta Cosmópolis es regida por, o es en-sí, una ley divina, una entidad sagrada, un Orden venerable. *La Cosmópolis es así una ley-pólis*, una sacro-pólis, en fin, es una orden-pólis o *kósmos-pólis*.<sup>102</sup>

En otro pasaje refiere el cordobés que el estoicismo exige al ser humano, a todo ser humano, que, preferentemente, ayude (en sentido verdadero, esto es, virtuoso) a todos los seres humanos, sin distinción de ningún tipo (*De otio* 3, 5). Esto es una clara idea de que estamos en una misma ciudad universal y, por ello, de que moralmente tenemos la obligación trans-omni-histórica de apoyar a todos nuestros congéneres en tanto que todos habitamos el mismo lugar, ninguno está separado del Todo. No debemos ignorar a los demás. No debemos de ignorar las necesidades y los pedidos de auxilio de nadie, en la medida de lo posible (pues hay ciertos impedimentos que pueden impedir el auxilio a cualquiera; en una lógica pragmática, primero debemos de ayudarnos a nosotros mismos, luego a los cercanos a nosotros, por último, a los desconocidos –*De otio* 3, 2-5). Consecuentemente a lo explicado, Séneca exclamó con contundencia: “¡Oh, qué ridículas son las fronteras de los mortales!” (*QNat.* 1, Praef. 9)<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> “*nefas*” en Charlton, L./ Short, C., *A Latin Dictionary*, óp. cit. disp.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=Nefas&la=la&can=nefas0&prior=mores#lexicon>, cons. diciembre 2018.

<sup>102</sup> Recuérdese que *kósmos* podía tener como significado “orden”.

<sup>103</sup> “*O quam ridiculi sunt mortalium termini!*”

## 5.4 Corroboraciones hito-históricas del Orden de la Cosmópolis; los casos de Calígula, de Apicio, de Claudio Marcelo, *et al.*

En el presente apartado expongo cómo Séneca hace uso de la hito-historia de Roma para corroborar que el Orden trascendental de la Cosmópolis establece que A) los viciosos son siempre infelices, en cualquier situación, y que B) todos los humanos son siempre capaces de ser virtuosos, en cualquier situación.

“Por eso con buen ánimo nosotros no nos hemos recluido en las murallas de una sola urbe, sino que nos hemos abierto a las relaciones con el orbe entero y hemos declarado al mundo nuestra patria, para que nos fuera posible dar a la virtud un campo más vasto” (*Tranq.* 4, 4),<sup>104</sup> afirma con orgullo Séneca. Y agrega que el alma humana que es grande no acepta ninguna ciudad terrenal en particular como su patria (*Ep.* 102, 21). Pese a lo anterior, él va a preferir la hito-historia de su pólis, Roma, por sobre la de de otros Estados, para corroborar su metafísica moral. Pero antes de evidenciar tal preferencia debo de subrayar que, pese a las diferencias culturales entre los filósofos griegos y romanos, la Cosmópolis senecana es ontológicamente congruente con la concepción cosmológica del fundador del estoicismo, el griego Zenón de Citio. Ambos asignan un análogo Orden moral (trans-histórico) a la Cosmópolis:

No hay duda de que en la muy admirada *República* de Zenón, el fundador de la escuela estoica, apunta, principalmente, a este único objetivo: que no habitemos en ciudades ni pueblos, definidos cada uno de ellos por sus propios [sistemas] jurídicos, sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos y conciudadanos, y que haya un solo modo de vida y *un solo orden* [*kósmos*], como si se tratara de un rebaño que pace junto y en conjunto se alimenta *de una ley* [*nómos*] *común*. Zenón escribió esto como si estuviera describiendo un sueño o una imagen de la buena legislación y régimen político del filósofo. [Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute* 329a-b = *SVF* 1, 262 = *LS* 67A]<sup>105</sup>

Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίους ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίους, ἀλλὰ πάντα ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἰδῶλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος.

<sup>104</sup> “*Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiore[m] virtuti campum dare*”.

<sup>105</sup> En *Los Filósofos Estoicos*, Sank Agustín, Academia Verlag, 2014, p. 727. Cursivas mías en el castellano.

En lo escrito por Séneca, a diferencia de los textos de otros estoicos (de lo muy poco que ha sobrevivido de estos últimos), se recurre extensamente a la hito-historia, en específico la de Roma, para corroborar varios puntos metafísicos de la Cosmópolis (y/o de su filosofía de la Trans-Omni-Historia).

Dice el pensador que la *physis* o *rerum natura* ordenó que Calígula naciera para mostrar hasta qué punto pueden llegar los vicios, *summa vitia*, en alguien que había sido extremadamente favorecido por la fortuna, *summa fortuna* (*Ad Helviam* 10, 4), –alguien, por cierto, favorecido con el mismísimo poder máximo en la más grande pólis de la Cosmópolis, Roma. Sobre la *summa vitia* de Calígula se refiere, entre otras acciones, que torturó a Sexto Papinio, a su cuestor Betilieno Baso, a varios senadores y a caballeros romanos, por puro capricho, “*animi causa*” (*De ira* 3, 18, 3); que asesinaba a todas horas (*De ira* 3, 18, 4); que arrasaba a pueblos y ciudades completas (*De ira* 3, 19, 5); que emulaba al más vanidoso rey “bárbaro” que haya existido jamás, Jerjes<sup>106</sup> (519-465 a.e.c., aprox.), sin importarle el bienestar de los ciudadanos del Imperio (*Brev. Vit.* 18, 5). Atentaba pues Calígula contra las distintas partes de la Cosmópolis. En fin, Calígula, el más convencionalmente poderoso y afortunado de su tiempo en la Cosmópolis, evidencia (A) que el vicioso es infeliz siempre, que no tiene el poder de controlarse a sí mismo, que es juguete de la Providencia en el afán de Ésta de exhibir los vicios más extremos y lo que podían causar al humano.

Cualquier ser humano elige racionalmente el vicio, el humano “no es pobre por culpa de la suerte sino de la [afición al *vitium*] suya propia”.<sup>107</sup> Y, en ocasiones, el humano llega a extremos de elegir su pasión sobre su vida. Para Séneca, la hito-historia de Roma muestra (A) cuán perjudicial para la felicidad puede llegar a ser una pasión, como en el caso de Marco Gavio Apicio (25 a.e.c.-39 e.c., aprox.), un individuo que describe como siempre infeliz, pese a ser un pudiente romano. Apicio invirtió su fortuna en su pasión por la gastronomía y quien, cuando no le quedaron más de diez millones de sestercios en su haber, cantidad altísima y considerable, cometió suicidio por considerarla poca (*Ad Helviam* 10, 8-10). En la historiografía senecana, ni Calígula, ni Apicio, fueron siempre infelices por culpa del Cósmos-Orden-Dios-Naturaleza que

---

<sup>106</sup> Individuo quien Séneca, como muchos griegos y romanos, tenía en muy mala estima. Por ejemplo, para el cordobés el rey persa Jerjes ha sido paradigma de la necedad del no-sabio poderoso: quiso castigar a un dios, a Neptuno, por ahogarle muchos soldados en el mar (*Constant.* 4, 2) y lloró por lo más natural que puede haber, por la muerte futura de todos sus contemporáneos, temía pues del futuro en general (*De brevitate vitae* 16, 2-3).

<sup>107</sup> Lo afirmado se dice con relación a los individuos a-pasionados por, específicamente, las togas con mucho múrice, por el oro y por el alambicamiento. Pero la frase se puede aplicar a cualquier tipo de individuo vicioso que lo sea por cualquier cosa o motivo. “*non fortunae iste vitio, sed suo paper est*” (*Ad Helviam* 11, 2).

lo configuró (pues ese Dios ordenó todo correctamente), sino por decisión (por su libertad de decidir) de sí mismos.

Así, puedes creerme, quedó determinado [que el humano conserve su naturaleza común y su virtud particular] por quienquiera que haya sido el configurador del universo [*formator universi*], bien sea él un dios [*deus*] omnipotente, bien una inteligencia [*ratio*] incorpórea creadora de obras inmensas, bien un soplo [*spiritus*] esparcido por todo lo más grande y lo más pequeño con igual intensidad, bien el hado [*fatum*] y la invariable sucesión de causas [*causarum*] vinculadas unas con otras; así, digo, quedó determinado que no cayera bajo el dominio [*arbitrium*] de otro sino lo más prescindible. [4] [...] Este mundo [*mundus*], mayor y mejor provisto que ninguna otra cosa creada por la naturaleza, y el espíritu [*animus*], espectador y admirador del mundo del que es la parte más espléndida, son propiedad nuestra perpetua y van a durar con nosotros tanto tiempo como nosotros duremos. [*Ad Helviam* 8, 3-4]

Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series –id, inquam, actum est, ut in alienum arbitrium nisi vilissima quaeque non caderent. [4] [...] Mundus hic, quo nihil neque maius neque ornatius rerum natura genuit, et animus contemplator admiratorque mundi, pars eius magnificentissime propria nobis et perpetua et tam diu nobiscum mansura sunt, quam diu ipsi manebimus.

Independientemente de cuál sea la descripción del formador del universo, *formator universi*, afirma Séneca que aquél “formador” es quien ordenó las reglas del Cosmos y de la/su Trans-Omni-Historia; el formador arregló de tal forma las cosas que el ser humano vive en un Mundo en el que posee todo lo necesario para ser feliz sin importar las circunstancias. Dice el cordobés que, (históricamente) hasta los germanos, y otros pueblos, quienes habitaban en los límites septentrionales del Imperio, son capaces de ser felices en circunstancias sumamente adversas, como las de aquellos parajes que poblaban (*Prov.* 4, 14-15). En particular, pensaba, los pueblos septentrionales podían ser felices incluso en un inclemente clima, o en lo que modernamente es entendido como la falta de una infraestructura urbana.

Se trata el senecano de un Cosmos eminentemente ético, en el que al ser humano se le asignó la *posibilidad* de siempre poder actuar en la Trans-Omni-Historia de forma correcta, es decir, se le asignó como objetivo de vida el comportarse éticamente. El ser humano debe de saber, como explica F. H. Sandbach, “were to place more emphasis on active co-operation with the world-order, as opposed to mere falling in with it”.<sup>108</sup> Se trata de una Trans-Omni-Historia

---

<sup>108</sup> *The Stoics*, Londres, Chatto & Wind Ltd., 1975, p. 137.

equitativa donde el ser humano siempre ha tenido la capacidad de ser feliz sin importar las circunstancias concretas de los distintos puntos de la misma Trans-Omni-Historia: la decisión para ser virtuoso-feliz no está *nunca* ni en Dios/Destino ni en otro lado, *siempre* se encuentra en el propio ser humano.

(Sugiero que aquí hay que apreciar que para Séneca el tiempo de la historia es exactamente el mismo que el de la para-historia: mientras el ser humano exista, el mundo y el “soplo” o *spiritus* existirán –aunque es oscuro para mí el término *spiritus* en el pasaje *Ad Helviam* 8, 3-4–; historia y para-historia son coetáneas, lo que confirma que están entremezcladas, el tiempo de ambas es el tiempo de la Trans-Omni-Historia. Y en todo este tiempo transomnihistórico la naturaleza y la virtud del ser humano han permanecido, permanecen y permanecerán inalterables, lo que convierte al devenir transomnihistórico del cosmos *en moral* y en poseedor de un orden inalterable que es, en tanto que ético, perfecto y equitativo para con todos. Lo que nos confirma que, en el cordobés, como en los demás estoicos y en otros antiguos griegos –Homero, Hesíodo–, “cosmos” y “orden” son identificables, donde tal Cosmos-Orden es uno de índole moral).

Si el ser humano siempre conserva las facultades para ser virtuoso-feliz en cualquier circunstancia de la Trans-Omni-Historia entonces, recomienda Séneca, aquél debe de acoplarse a cada una de sus diversas propias circunstancias y poder así ejercer la capacidad de ser feliz. Por este mismo motivo, infiero, es que el autor puede afirmar (y quizá quiere subrayar) que Zenón de Citio y Crisipo promulgaron sus enseñanzas a la integridad de los humanos y no sólo a unos (*De otio* 6, 4): si la facultad para ser virtuoso-feliz fuera exclusiva de unos pocos (filósofos) griegos y romanos, o sólo se pudiera desarrollar en cierto contexto cultural, no tendría caso enseñar filosofía o, en concreto, enseñar ética, a cualquiera que quisiera aprenderla.<sup>109</sup> Por ello, Zenón, Crisipo y otros ilustres estoicos sí vieron como provechosa la enseñanza de la ética a todo el mundo.

Para corroborar que (B) el Cosmos-Orden establece que todo ser humano puede ser feliz en cualquier situación, independientemente de su cultura, su origen o el lugar y situación en que se encuentre, Séneca vuelve a recurrir a la hito-historia de Roma. Por ejemplo, relata que cuando el pompeyano clío-simbólico Marco Claudio Marcelo (42-23 a.e.c.) fue desterrado, éste

---

<sup>109</sup> Es decir, se entiende que la manera en que una persona va a actuar moralmente no está predeterminada ni por su educación (recibida en su niñez) ni por su contexto cultural. La aserción previa bien la sostiene Ricardo Salles, en relación a la doctrina estoica en general: “Epictetus and the Causal...”, en *What is...*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, pp. 180-182.

preservó su capacidad de ser feliz y de hecho lo fue (*Ad Helviam* 9, 4-7). Igualmente relata que Cayo Julio César preservó su capacidad de ser feliz-virtuoso tanto en sus momentos de triunfo como en sus momentos de fatiga fuera de Roma: “¿no estuvo él mismo lejos de la patria durante diez años seguidos? Para acrecentar el imperio, sin duda, pero lo cierto es que estuvo lejos. Ve ahora cómo se lo lleva África [...], se lo lleva Hispania [...], se lo lleva el desleal Egipto [...], el mundo entero [...] Por todas las tierras lo arrastrarán sus victorias” (*Ad Helviam* 9, 7-8).<sup>110</sup> La hito-historia enseña que un individuo sumamente clío-simbólico como Julio César y uno medianamente clío-simbólico como Claudio Marcelo, pueden ser igualmente felices en el destierro, si son virtuosos.<sup>111</sup>

La hito-historia de Roma muestra además, según la narración de Séneca, que Julio César pudo ser feliz, por virtuoso y por cumplir el deber patriótico, tanto en la Galia, donde estuvo “durante diez años seguidos” y donde llevó triunfante la “Guerra de las Galias”, como en África o Hispania donde llevó triunfante la “Guerra Civil” (guerra que libró a favor de Roma, de acuerdo con el cordobés, lo que enfatiza que éste, a diferencia, por supuesto, de Cicerón y de otros pensadores, tuvo una visión bastante positiva sobre Julio César).<sup>112</sup> Apunto además aquí que el actuar de Julio César se entiende transomnihistórico porque muestra la constancia de la virtud de César, quien actuó virtuosamente (con valentía, fortaleza, templanza, etc.) dondequiera que se encontrara, así fuera en la inhóspita Galia, en el “traicionero” Egipto o en la “veleidosa” Roma. Si cuestiones como el vivir en la patria propia o la posesión de dinero fueran necesarios para ser felices,<sup>113</sup> entonces el bueno-sabio no pudiese ser feliz en cualquier circunstancia, por ende, la *propria virtus* no sería invariable y transomnihistórica.

---

<sup>110</sup> “[...] *non ipse per annos decem continuos patria caruit? Propagandi sine dubio imperii causa; sed nempe caruit.* [8] *Nunc ecce trahit illum ad se Africa [...], trahit Hispania [...], trahit Aegyptus infida, totus denique orbis [...]. Aget illum per omnes terras victoria sua’.*”

<sup>111</sup> En el caso de Julio César en verdad es posible asegurar que fue feliz fuera de su patria porque, en palabras de Antony Kamm, durante sus destierros voluntarios, esto es, durante sus largas campañas militares fuera de Roma, “He [Julio César] was everything a true Roman should be, always looking to take the initiative, but above all he was resourceful and, in the same way as all great generals, he believed in himself”: *Julius Caesar*, Londres/ Nueva York, Routledge, 2006, p. 66. Julio César, por más pasional que haya sido, fue muchas veces en sus campañas bélicas un sabio pro-absoluto, y Séneca lo reconoce veladamente.

<sup>112</sup> Séneca incluso nos ha otorgado una particular narración-historia explicativa pro-cesariana del asesinato de Julio César, donde ha interpretado este asesinato no como producto de las políticas y/o de la ambición de César, sino como producto de la ambición (*desiderium*) de sus propios amigos y partidarios, así como de unos pocos aferrados pompeyanos, quienes lo asesinarían por interponerse a sus egoístas deseos (*spes*). Deseos, entre los que se encontraba el adquirir la dictadura para Pompeyo, los cuales Julio César no pudo y/o no quiso satisfacer (*De ira* 3, 30, 4).

<sup>113</sup> Se señala en la historiografía senecana que muchos vivieron en su patria y además tuvieron riquezas, pero no por ello fueron felices (*Prov.* 5, 2).

La narración-historia de la filosofía<sup>114</sup> griega, al igual que la narración-historia política romana, le permite a Séneca corroborar que (B) *los sabios pro-absolutos son siempre capaces de ser felices*, aún en situaciones convencionalmente dañinas. Para el cordobés, fue feliz el filósofo Estilpón de Megara (360-280 a.e.c., aprox.) aún ante la desaparición de sus propiedades y ante la captura de sus hijos. Veamos, cuando fue tomada militarmente la *pólis* de Estilpón, Megara, el filósofo permaneció espiritualmente incólume y continuó siendo constante-feliz en la Cosmópolis al considerar a lo demás (a los indiferentes promovidos, como –la vida de– su propia patria, su casa, sus hijos)<sup>115</sup> dependiente de la mera suerte (*Constant.* 5, 6-7). Estilpón nos corrobora así la máxima senecana de que “Quienquiera que arrebatase las riquezas de un sabio le dejará todos sus bienes; pues vive contento con los presentes, indiferente respecto a lo por venir [*futuri securus*]” (*Vit. Beat.* 26, 4).<sup>116</sup>

Al pro-absoluto sí le preocupa, y se ocupa de, (aparte del bien verdadero) el bien convencional de sus congéneres de la Cosmópolis. Es sólo que el pro-absoluto sabe que el poder político y/o las posesiones económicas y/o la salud, etc., no garantiza nada a nadie, pues pueden perderse en cualquier momento; por ende, sabe que el bien verdadero, la virtud, siempre tendrá prioridad. Para comprobar la efimeridad y la impredecibilidad de los bienes convencionales Séneca vuelve a recurrir a varios pasajes del pasado político hito-histórico romano, griego y bárbaro: el poder político-económico tanto del político romano Lucio Elio Sejano (20 a.e.c.-31 e.c.), como del rey lidio Cresos (595-546 a.e.c., aprox.), como del rey nómida Yugurta (160-106 a.e.c.), como del rey Ptolomeo de Mauritania (13 a.e.c.-40 e.c. aprox.), como del rey Mitrídates

<sup>114</sup> Donde ésta es para Séneca, interpreto, tanto narración-historia como filosofía. Es lo primero porque la considera como fuente empírica de la verdad, y es lo segundo (filosofía) porque, entre otras razones, es parte esencial probatoria de sus argumentos filosóficos (es materia esencial de su reflexión). Así, Séneca se aproxima a la visión sobre la “historia de la filosofía”, que para mí es mejor llamar “narración-historia de la filosofía” (o narración-historia de la filosofía, pero ésta es más escasa), que tienen estudiosos modernos como Maria Rosa Antognazza, quien señala que la “historia de la filosofía” tenía una intencionalidad reflexiva filosófica y no sólo descriptiva: “The Benefit to Philosophy...”, *BJHP*, v. 23, n. 1, 2015, pp. 161-184. En mi perspectiva muchos textos que han sido denominados “historia de la filosofía” no son sino texto-historias (adolecen del método y los objetivos históricos) pero existen otros, los menos, que en verdad son texto-historias (en especial las que se han denominado “historias de las ideas filosóficas” y que dan cuenta de, entre otras cosas, porqué y cómo surgieron como surgieron y se transmitieron como se transmitieron aquellas ideas). De aquí que los historiadores franceses “científicos” modernos han considerado que la mayoría de la “historia de la filosofía” es “singulièrement déshistoricisée”, o que otros estudiosos (de Italia, Gran Bretaña o Alemania) hayan distinguido una “historia filosófica de la filosofía” de otra que no lo es (siendo esta última a mi parecer, insisto, la minoría), donde, en ambos casos, con frecuencia los historiadores (todos) se sienten de cualquier forma “à la fois dépourvus et étrangers” (*cf.* Anheim, É./ Lilti, A./ Damme, S. Van, “Quelle histoire de la philosophie?”, *AHSS*, 64.- año, n. 1, 2009, pp. 5-7).

<sup>115</sup> No obstante, no hay que olvidar que el sabio, tanto el absoluto como el pro-absoluto, no tiene que, para ser virtuoso, rechazar a los bienes materiales ni a las riquezas, sólo no a-pasionarse por ellas ni obtenerlas de forma no-virtuosa (*De vita beata* 18, 3).

<sup>116</sup> “*Sapientis quisquis abstulerit divitias, omnia illi sua relinquit; vivit enim praesentibus laetus, futuri securus*”.

de Armenia (35-51 e.c.) (cabe puntualizar que todos estos individuos estimados clío-simbólicos están vinculados con la hito-historia *de las guerras de Roma*),<sup>117</sup> fue perdido en un instante y no les privó de morir en la ignominia y la infelicidad (*Tranq.* 11, 11-12). La virtud bien afianzada, a diferencia de los indiferentes promovidos como lo son el poder político o las riquezas, no se pierde en ningún momento.

Para afirmar la inmutabilidad de la naturaleza humana Séneca emplea las posturas de Varrón y de Marco Bruto, filósofos romanos: “Contra el cambio de lugares en sí, [...] [el] destierro, Varrón, el más erudito de los romanos, cree que es suficiente este remedio: dondequiera que vamos hemos de disfrutar de una misma naturaleza [*eadem rerum natura*]; Marco Bruto cree suficiente que les sea posible a quienes van al destierro llevarse contigo sus virtudes” (*Ad Helviam* 8, 1).<sup>118</sup> Así como es Dios-Destino *deus fatum*, quien le da *un sentido final* al Cosmos, a la *ekpýrosis*,<sup>119</sup> y quien ordena que tras su desaparición vuelva a surgir otro (*Ad Marciam* 21, 7), es Dios-Destino quien designa que en el Cosmos siempre sea constante la *physis* y la virtud particular de los humanos, de las que hablan Varrón y Marco Bruto. “Importa, más que el sitio, la disposición con que te acercas a él [...]. Hay que vivir con esta persuasión: «No he nacido para un solo rincón; mi patria es todo el mundo visible»” (*Ep.* 28, 4).<sup>120</sup>

## 5.5 Patriotismo e imperialismo éticos.

*En la presente sección quiero corroborar que, en Séneca, la práctica de la guerra no es incompatible con el ser sabio mientras ella se ejecute con virtud.* Al respecto, considero, su pensamiento es muy parecido al de Cicerón quien, según he referido, justifica a la guerra en tanto que con ella se logra uno de los máximos actos benéficos, la conservación virtuosa de la patria.<sup>121</sup>

<sup>117</sup> Probablemente, y según conjeturo sin demasiado fundamento, Séneca da esta lista de individuos en *De tranquillitati animi* en un orden que pudo considerar de poder decreciente (en lo absoluto cronológico), siendo el primero que menciona, Sejano, el más poderoso de ellos y el último, Mitrídates, el menos poderoso.

<sup>118</sup> “*Adversus ipsam commutationem locorum [...], quae exilio adhaerent, satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod, quocumque venimus, eadem rerum natura utendum est. M. Brutus satis hoc puta, quod licet in exilium euntibus virtutes suas secum ferre.*”

<sup>119</sup> Una noción que, se sabe, seguiría influyendo en el pensamiento mundial tras la muerte de Séneca, en concreto influyó en los presupuestos teológicos y en las filosofías de la Trans-Historia del cristianismo y del islam; en este último caso es visible su influencia en el filósofo e historiador del siglo XI Miskawayh: Adamson, P. S., “Eternity in Medieval...”, en *Eternity*, Nueva York, OUP, 2016, p. 96.

<sup>120</sup> “*Magis quis veneris quam quo, interest [...] Cum hac persuasione vivendum est: «Non sum Uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est.»*”

<sup>121</sup> Según he establecido en 3.3.1.

Para Séneca, la conservación de la patria también es un deber en tanto que cualquier ser humano tiene sentimientos de afecto, y de *oikéiosis*, hacia su propio Estado o nación (*gens*) y es natural que se apreste a defenderlo. Para él el acto en defensa de la patria es el más justo, *iustus*, y el más honroso, *honestus* (*De ira* 3, 28, 5), y asegura (por Hércules) que “el hombre grande y justo admira entre sus enemigos a los más valientes y más empeñados en su libertad y la salvación de su patria, y desea que le corresponda un compatriota así, un compañero de armas así” (*De ira* 3, 28, 6).<sup>122</sup> Igualmente benéfica para la patria, en sentido verdadero, considera a la actividad propia de los filósofos, pese a la aparente inactividad de ellos y, en muchas ocasiones, pese a su falta de práctica de la política y de la cuestión militar.<sup>123</sup> Asegura que los filósofos hacen una gran labor, quizá el mayor, por la *res publica* al especular y enseñar la filosofía (*De otio* 6, 5; 8, 1-2), especialmente la ética, que no es sino enseñar el correcto comportamiento del humano, el cual es indispensable para una buena conservación de la patria (y desprendiendo de sus reflexiones que para él el estudio de la política –o una politología– y el estudio de la economía del Estado están englobados *dentro del* estudio filosófico de la moral, dentro de la filosofía moral –*Ep.* 89, 10). Dice que la filosofía beneficia más a la patria que cualesquiera otras actividades como lo son la economía y la administración, en concreto, menciona al cuidado, almacenamiento y justo comercio del trigo (*Brev. Vit.* 19, 1).<sup>124</sup>

### 5.5.1 El deber de hacer la guerra (virtuosa-correcta).

Antes de avanzar en este subcapítulo considero pertinente considerar las palabras contextualizadoras y esclarecedoras de Manuel Espadas sobre el papel esencial del estoicismo en la creación de una “ideología”,<sup>125</sup> una cosmovisión, una metafísica y/o una religión que “justifica” o “sustenta” el imperialismo triunfante de Roma:

---

<sup>122</sup> “*vir magnus ac iustus fortissimum quemque ex hostibus suis et pro libertate ac salute patriae pertinacissimum suspicit et talem sibi civem, talem militem contingere optam.*”

<sup>123</sup> Pero pese a su falta de práctica de la política nunca dejaron los estoicos (Zenón, Cleantes y Crisipo) de recomendar aplicarse a esta actividad (*Tranq.* 1, 10).

<sup>124</sup> Es claro que el autor ha desconocido o ha menospreciado los beneficios que brinda la ciencia económica a una nación. A la actividad comercial, y otras afines, los ha puesto por debajo, en prioridad, de la actividad filosófica, así como están por debajo de las actividades política y militar.

<sup>125</sup> Con “ideología” no me refiero al concepto restringido marxista sino a uno mucho más amplio (que bien puede abarcar al marxista) como sería el que nos entrega el francés Jean-Paul Sartre, quien lo define en *Plaidoyer pour les intellectuels* como simplemente una “conception globale du monde” (citado en Le Doze, P., “Rome et les idéologies”, *RH*, fascículo 3, 2015, p. 590), o como el de Le Doze en el que se entiende como una “représentation du monde qui s’est imposée à des groupes humains plus ou moins importants par la volonté d’une ou plusieurs personnalités à même d’en faire un credo et de la populariser”: “Rome et les idéologies”, *óp. cit.*, p. 590.

Se había dado un salto grande en la hegemonía real de Roma en el mundo [durante el siglo II a.e.c.], pero había que darlo también en el sistema religioso y político que servía de base y justificación a ese dominio mundial.

Y he aquí justamente dónde [sic] viene a llenar un vacío el sistema estoico y comienza en Roma *una corriente que marcha hacia una concepción unitaria del género humano y hacia una idea de un Dios universal*. Es un progreso paralelo entre el desarrollo de una monarquía universal y el proceso de llegada a un monoteísmo. Se ha sugerido la idea de que César pudiera encontrar en el sistema religioso de Posidonio el modelo de una religión adecuada a la idea de un imperio universal.

Desde Cicerón y Séneca hasta Marco Aurelio y Epicteto tenemos toda una serie de textos donde queda absolutamente clara esta *corriente estoica que hace concebir el mundo de manera distinta* a la estrechez de criterios anteriores. *La idea animista de que todos los hombres son parientes entre sí y están destinados a vivir en comunidad estrecha se afianza en Roma, a pesar del retroceso que había tenido en el mismo pensamiento de Posidonio o de Panecio [...]*<sup>126</sup>

Es indudable pues la influencia del estoicismo (pero no es la única influencia) en la creación de justificaciones políticas del poderío romano. Tales justificaciones políticas del imperialismo romano son bastante sutiles en el estoicismo, tan sutiles que, en mi opinión, no parecen en realidad justificaciones. Además, no todo el pensamiento estoico había sido desarrollado con el explícito propósito de defender una política imperialista concreta. Aunque la *Stoa* tampoco tuvo éxito (o tal vez ni siquiera tuvo la intención, al menos en un principio) en desarrollar, teórica y/o pragmáticamente un sistema político y moral alternativo al “imperialismo virtuoso” de Roma o de otros Estados antiguos.<sup>127</sup>

Regresando al estoicismo de Séneca propiamente, es evidente que lo que éste consideraba como el deber generalizado, en cualquiera de sus formas, hacia la (protección de la) patria, es una consecuencia de la *oikéiosis*, a saber, es una consecuencia de la tendencia humana innata de defenderse y protegerse a uno mismo: “Reconozco que es innato en nosotros el amor a nuestro cuerpo” (*Ep.* 14, 1),<sup>128</sup> “Una sola es la cadena que nos mantiene sujetos: el amor a la vida; este sentimiento [...] no lo debemos rechazar” (*Ep.* 26, 10).<sup>129</sup> Luego, *proteger a la patria es proteger lo que le pertenece a uno*, según la teoría estoica senecana: “Nadie ama a su patria porque sea grande, sino por ser la suya” (*Ep.* 66, 26).<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> Espadas Burgos, M., *La periodización de la historiografía...*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1961, p. 40-41. *Cursivas mías*.

<sup>127</sup> Al respecto véanse las observaciones de: Daniels, D. Von, “How Plato Overcome...”, *HPT*, v. 35, n. 4, 2014, pp. 602-603.

<sup>128</sup> “*Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem*”.

<sup>129</sup> “*Una est catena, quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus*”.

<sup>130</sup> “*Nemo enim patriam quia magna est amat, sed quia sua.*”

Según el pensamiento senecano sería permisible llevar a cabo una guerra, incluso una guerra expansionista, en tanto se libre por la defensa de la seguridad de la *gens* propia. Mientras las guerras no se libren, reitero, con pasiones (las cuales ahogan la virtud) y vicios (que son contrarios a la virtud), son permisibles. Sin embargo, Séneca no es un belicista, dice que no hay nada “más funesto”, *funestius*, que la guerra, en especial si se libra con ira (*De ira* 3, 5, 6), y afirma que evidentemente el objetivo de cada ser humano no es ser poderoso o conquistar amplias tierras, sino conquistar los vicios: “Son innumerables los individuos que han dominado pueblos, dominado ciudades; poquísimos los que fueron capaces de dominarse a sí mismos” (*QNat.* 3, Praef. 10).<sup>131</sup>

Es decir, el autor estima que la guerra librada con virtud por ambos bandos sólo es *convencionalmente* mala por sus consecuencias (convencionalmente malas). Si uno o más bandos la libran viciosamente, será verdaderamente mala sólo para tal bando o bandos con comportamiento incorrecto.

No obstante, es significativo que Séneca afirme que aquellos individuos que tienen el vicio de librar guerras injustas –porque son ambiciosos, avaros, iracundos– son menos reprobables que los individuos que tienen vicios peores como el gusto inmoderado por el vino o el placer sexual lascivo (*Brev. Vit.* 7, 1). La razón de la susodicha afirmación, estimo, es que cualquier tipo de guerra (virtuosa, viciosa, o, quizá, ni-virtuosa-ni-viciosa) hace que se cumplan algunas de las disposiciones transomnihistóricas del *kósmos*-Dios, a saber, el mencionado cambio constante de residencia del humano o la innata e importantísima defensa del ser humano de su propia patria. “¿Por qué no voy a preferir que se evite la guerra? Pero si se produce, mi deseo [y obligación] será soportar con magnanimidad las heridas, el hambre y cuantas desgracias acarrea la fatalidad de la guerra”, se afirma en la *Ep.* 67, 4.<sup>132</sup>

Repito, Séneca no era un militarista y/o imperialista que apoyara sin cuestionamientos al imperialismo militar romano, como lo hicieran muchos pensadores de otros imperios posteriores a la Antigüedad<sup>133</sup> o de imperios extra-europeos, como lo hicieran los defensores

<sup>131</sup> "innumerabiles sunt qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se".

<sup>132</sup> "Quidni ego malim non incidere bellum? Sed si inciderit, ut vulnera, ut famem et omnia, quae bellorum necessitas adfert, generose feram, obtabo."

<sup>133</sup> Al respecto del análisis en torno al imperialismo de Atenas cabe citar a D. Alexander Olivera: “Para el helenista moderno no resulta sencillo adentrarse en el estudio del imperio ateniense en el pensamiento político griego. En principio, porque el imperio no constituyó un objeto directo de la filosofía política antigua. Además, porque la tendencia en la academia, en particular en las Ciencias Políticas, es priorizar el estudio de la democracia sin atender a sus vínculos con la dominación ejercida por Atenas en el Egeo”, lo anterior pese a que “existe una correlación entre el *krátos* que ejerce el *dêmos* en la política democrática, con el *krátos* que ejerce la polis [ateniense] sobre sus aliados/súbditos de la Liga de Delos.”: “Imperio y democracia...”, *DRA*, n. 8, 2018, pp. 18-19.

ideológicos de la guerra y de la “civilización” de entidades políticas viciosamente (en el sentido senecano) imperialistas como el Imperio Japonés o la Alemania nazi. Por supuesto que el cordobés apoyaba y fomentaba el patriotismo romano y prorromano, y su filosofía y su análisis de la historia, defendían y justificaban (metafísica y moralmente) al expansionismo romano moralmente correcto y civilizador. Pues, nunca apoyó la expansión política y militar de Roma *que se hiciese de forma viciosa, incorrecta, inmoral*. Su apego y fidelidad para con sus ideas morales, para con su búsqueda de la virtud, era superior, muy superior, a cualquier patriotismo o protonacionalismo que sintiera. Podemos ver entonces que en él el imperialismo romano (y la posible opresión política que conllevase) posee una plena explicación metafísica, la cual no es precisamente incompatible con sus ideas a favor de la libertad jurídico-político-social y de la libertad interna de cada humano.

En la *intelligentsia* de la Antigüedad romana existe una tensión entre la sustentación intelectual/filosófica del poderío imperial romano y la sustentación intelectual/filosófica de la libertad y de la virtud como bienes máximos del humano (tensión que encontramos por igual en Cicerón). Esto es, en Séneca se localiza lo que Geoff Kennedy y otros investigadores han identificado como el “historical conflict between republican conceptions of liberty and self-government on the one hand, and (from the republican perspective) the arbitrary power of empire”,<sup>134</sup> que ha continuado desde aquella Antigüedad Grecorromana hasta la Modernidad. La defensa senecana tanto de la expansión romana como de la virtud-felicidad-humana posee aquella tensión pese a que el cordobés haya argumentado que el imperialismo y la guerra sólo debían de realizarse de forma virtuosa (y no de ninguna otra forma) y pese a que, en términos contextuales, en la antigua Roma, tanto la del tiempo republicano como la del imperial, la *libertas* romana general haya existido plenamente “con relaciones informales de explotación aristocrática y oligárquica”, es decir, pese a que “la *libertas* romana fue largamente compatible con la persistencia del poder oligárquico”.<sup>135</sup>

En Roma no se veía inconveniente alguno en sustentar la realización simultánea tanto de acciones de sujeción-conquista como de acciones de virtud. Aquel poder o círculo patricio<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> “Empires and Republics...”, (borrador no publicado), disp: [https://www.academia.edu/2254663/Empires\\_and\\_Republics\\_in\\_the\\_History\\_of\\_Political\\_Thought](https://www.academia.edu/2254663/Empires_and_Republics_in_the_History_of_Political_Thought), cons. junio 2018.

<sup>135</sup> Kennedy, G., “*Senatus Populusque...*”, en *Athenian Legacies...*, Firenze, Leo S. Olschki, 2014, pp. 90-91. Traducción libre mía.

<sup>136</sup> Sólo sería propio de hablar de un “círculo oligárquico” para los tiempos posteriores al siglo I a.e.c., según Alexander Yakobson. Es más exacto, como bien apunta este autor, denominar círculo patricio u *optimatus*, al círculo gobernante durante la Roma republicana: “It is [...] unsafe, in my opinion, to assume that the composition of the

que dominó Roma era el principal elemento social que ejercía las actividades “imperialistas” de la susodicha urbe. Como señala P. Pomper, ese círculo realizaba actividades características de un imperio, como son: el despliegue de símbolos e instituciones imperiales, la educación de los hijos de los patricios-oligarcas mentalizándolos como futuros gobernantes (unos de estos educadores pro-imperio fueron los filósofos griegos Apolonio y Epicteto, a quienes acudirían miembros de la élite romana), *el despliegue de un comportamiento moral que obedecía a un conjunto de virtudes encomiables* con el cual se ganan el deseo de ser emulados por otros grupos y con el que los convencen de su proceder imperialista (y de ser ayudados por ellos), así como la validación de la competencia sanguinaria entre los miembros de ese círculo.<sup>137</sup>

Aquel imperialismo-militarismo ejecutado por el círculo de patricios era, por cierto, el aspecto social que más *cohesión estatal* otorgaba a los romanos. Como bien explica Walter Scheidel, “war-making was by far the most potent force of integration in a very parsimoniously structured system. Among Roman citizens, military service was of vastly greater significance in fostering a shared identity and collective action than participation in the political process or public rituals and spectacles”.<sup>138</sup> Y aquella “educación griega” era lo que cohesionaba a las élites de la Urbe con las de las provincias del imperio romano, cuestión importante de mencionar aquí porque el ser educado en filosofía griega era parte indispensable de una “identidad” romana indispensable para bien practicar el imperialismo romano pues, como comenta B. Lima Neto, “[...] e a difusão de uma educação baseada na *paideia* eram elementos comuns que davam significado àquilo que poderia ser denominado como «romano»”.<sup>139</sup>

---

first class was narrowly oligarchic, or to treat the terms 'the first class' and 'the urban plebs' as mutually exclusive. But even if this view is wrong, this still does not make the assembly as a whole oligarchic. The first class, together with the centuries of *equites*, could dominate the centuriate assembly to the virtual exclusion of the lower property-classes only if its centuries voted together, for the voting was conducted from top to bottom and was stopped as soon as an absolute majority of centuries was reached. It might perhaps be natural for the upper strata of the assembly to 'close ranks' when voting on a bill, or adjudging a capital case with political ramifications, on the extremely rare occasions when such matters were brought before the centuriate assembly in the period under discussion.”: “*Petitio et Largitio*”, *JRS*, v. 82, 1992, p. 45.

<sup>137</sup> Pomper, P., “The History and Theory...”, *HTSPH*, v. 44, n. 4, 2005, p. 2.

<sup>138</sup> *Escape from Rome*, Princeton, PUP, 2019, p. 65.

<sup>139</sup> “Ascensão social...”, *DRA*, n. 7, 2017, p. 72. El recibir una educación filosófica –griega– era una actividad característica que perteneciera al *common ground* de todas las élites provinciales del Imperio. El origen de la *paideia* (o “crianza-educación” “griega”) como parte importante de la educación de las élites político-militares romanas puede resumirse así: “In the later republic, as Rome’s contacts with the Greek-speaking world grew, the Romans assumed a predominantly Greek pattern of education, encompassing theoretical and practical upbringing and cultural training in the widest sense. The traditional elite of the Roman Empire, especially the group of born senators, regarded *paideia* as an essential asset of any elitemember of society. *Paideia* connected the members of the senatorial elite to each other and guaranteed cultural homogeneity between them, defining the upper-class status group: anyone who lacked the appropriate *paideia* was considered inferior by the senatorial elite”: Mennen, I., *Power and Status...*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 9.

El deber de Séneca para con su patria, Roma, tenía límites –ideales– claros: una vez que los líderes de su patria emplearan métodos viciosos para gobernar se debía de dejar de apoyarlos. En la práctica política, se sabe, el comportamiento del cordobés tuvo una gran tensión con sus ideales, tanto así que terminó comportándose de forma muy distinta a lo que recomendaba; su apoyo político y colaboración con el poco virtuoso –y, con ello, afrentador de los valores del círculo aristocrático patricio, principal grupo artífice del expansionismo romano– emperador Nerón, continuaron *sólo* hasta que el vicio y el despotismo de este gobernante llegaron a grandes excesos intolerables. Su actuar contradictorio puede ser mejor comprendido si se considera la siguiente explicación de Sir Richard Sorabji:

When the Roman Republic was replaced by the Empire, Seneca in the next century as tutor, then speech-writer, to a Roman emperor [Nerón], tried and failed to inculcate Stoic values into him. Subsequent Stoic aristocrats [...] only offered moral resistance to the emperor. However, that was not because of a change in Stoicism [con respecto al practicado en siglos previos al I e.c.], but because of a change in what was possible under an empire. [...] Resistance to the emperor might seem to be all that was left.<sup>140</sup>

Congruente con su idea de “guerra virtuosa”, Séneca criticó (aunque no de forma muy dura) a los clío-simbólicos Pompeyo Magno, Julio César y Gayo Mario, porque juzgaba que sus acciones muchas veces se guiaron por el vicio (en concreto, de la ambición). Por más que tales tres militares hayan expandido grandemente al imperio romano, en Asia, Europa y África, no merecían el apoyo de nadie, ni siquiera retrospectivamente, cuando sus hechos bélicos habían sido viciosos. Si sus actos bélicos hubiesen sido virtuosos, o al menos cuando no hubiesen sido contrarios la virtud, es decir, “ni virtuosos ni viciosos”, entonces los tres merecían ser apoyados. Para el autor, el pro-absoluto y el que quiere serlo (el *proficiens*), debe de reconocer que, frecuentemente, a aquellos tres individuos los guiaba o un amor pasional a la falsa grandeza o un deseo pasional de gloria o una ambición política pasional (*Ep.* 94, 64-68).

Es claro que lo comentado en el párrafo previo no es sino una lectura (pro) estoica-patricia-republicana de la hito-historia romana, una que establece que las pasiones-vicios de Mario, Pompeyo y César, llevarían a la pérdida de la libertad (política y republicana) de Roma. En cambio, las palabras de Séneca con respecto a las actitudes hacia la guerra del pro-patricio Catón de Útica, son de elogio:

---

<sup>140</sup> *Gandhi and the Stoics*, Nueva York, OUP, 2012, p. 188.

[70] Ciertamente, ninguno pudo avanzar más erguido que este hombre [Catón de Útica] que se alzó [política y militarmente] contra César y Pompeyo a un tiempo y, mientras unos apoyaban las fuerzas cesarianas y otros las pompeyanas, desafió a los dos y mostró que también existía el partido de la República. No es poco decir de Catón que «no se espanta de ruidos vanos». ¿Cómo no? Si no se espanta de los ruidos [bélicos] reales y próximos, si levanta libre su voz contra diez legiones, contra las tropas auxiliares galas y contra las armas de los bárbaros unidas a las de los ciudadanos, y exhorta a la República a no desfallecer en la defensa de la libertad, sino a intentarlo todo por cuanto resultará más honroso sucumbir en la esclavitud que salir a su encuentro.

[71] ¡Cuánto vigor [también beligerante], cuánto ánimo en él, cuánta seguridad en medio del azoramiento general! Sabe que es el único cuya situación no se cuestiona; pues no se trataba de saber si Catón era un hombre libre, sino de saber si vivía entre hombres libres: de ahí su menosprecio a los peligros y a las armas. [Ep. 95, 70-71]

[70] Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit et aliis Caesareanas opes, aliis Pompeianas foventibus utrumque provocavit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes. Nam parum est in Catone dicere: “nec vanos horret strepitus.” Quidni? Cum veros vicinosque non horreat, cum contra decem legiones et Gallica auxilia et mixta barbarica arma civilibus vocem liberam mittat et rem publicam hortetur, ne pro libertate decidat, sed omnia experiatur, honestius in servitutem casura quam itura.

[71] Quantum in illo vigoris ac spiritus, quantum in publica trepidatione fiducia est! Scit se unum esse, de cuius statu non agatur; non enim quaeri, an liber Cato, sed an inter liberos sit; inde periculorum gladiatorumque contemptus.

Séneca asegura que la guerra se debe de hacer *hasta* en contra de los conciudadanos cuando éstos pretendan quitar la libertad a la patria y/o cuando sean dominados por sus vicios-pasiones. Propone una justificación de ciertas guerras civiles. De hecho, propone un deber hacia la patria (que como dijimos, por extensión, es un deber hacia Dios-Naturaleza, hacia el Todo), que consiste en hacer siempre la guerra civil contra los compatriotas viciosos. Ello, aunque se tenga que levantar en armas contra célebres generales que de forma previa hayan contribuido enormemente al engrandecimiento político y territorial de la propia patria. Otorga como ejemplo clífo-simbólico del cumplimiento de tal deber bélico al propio Catón de Útica, quien no apoyó a ninguno de los dos líderes con más “arrastre” político en su época (ni a Pompeyo ni a César), porque ninguno actuaba por el bien convencional de la República y, primordialmente, porque en su interpretación de los hechos *ninguno actuaba con virtud*. Por el contrario, se nos cuenta en la Ep. 104, 30-32, que Catón combatió a los viciosos Pompeyo y César de forma esforzada y gloriosa, es decir, *con virtud*; lo moral es siempre hacer la guerra contra *quien sea que atente contra la virtud*, por más beneficiador convencional que haya sido o sea a la patria.

Paradójicamente, el cordobés incluso atacó la realización de la guerra en general porque *casi nunca busca la paz*. Y las guerras libradas por el Imperio Romano no eran la excepción:

“The old idea that Rome sought to disarm her subjects to render them harmless and even to render Rome's own need for armed forces superfluous has rightly been rejected”, nos recuerda J. R. Pragg.<sup>141</sup> En la realidad, y seguramente nuestro pensador lo sabía, sólo pocas veces los romanos iniciaron o respondieron una guerra en aras de la paz; la gran mayoría de las veces las libraron o por retaliación o por necesidades (defensivas) geopolíticas. En cambio, si una guerra sí busca la paz (se inicia virtuosamente), y se lleva a cabo virtuosamente, ella no es reprobable y es válido luchar con, y a favor de, los que la libran de tal forma moral.

Séneca entonces atacó a la guerra que tiene como causa al vicio de uno o de los dos bandos en contienda. Tal tipo de guerra siempre subvierte el Orden (de la) *physis* (de la Trans-Omni-Historia) dispuesto por la Providencia. Por ejemplo, se asegura tajantemente que el empleo humano de los vientos para llegar y guerrear con otros pueblos, y conquistarlos, por mera ambición, subvierte al Orden de la Naturaleza-Dios:

La razón por la que la providencia y el dios ordenador del mundo ha querido que el aire fuera azotado por los vientos y los ha repartido por todas partes [...] no fue para que nosotros llenáramos con soldados armados unas flotas destinadas a ocupar una parte del piélago y fuéramos en busca del enemigo en el mar o al otro lado del [6] mar. ¿Qué locura nos atormenta y nos predispone a nuestra mutua destrucción? Desplegamos las velas al viento para buscar la guerra; corremos el peligro por el peligro; tentamos una suerte incierta, la violencia de tempestades que ninguna fuerza humana puede vencer y una muerte sin esperanza de sepultura. Correr [7] tales riesgos no merecería la pena si ese camino nos condujera a la paz. [*QNat.* 5, 18, 5-7]

non in hoc prouidentia ac dispositio ille mundi deus aera uentis exercendum dedit et illos ab omni parte, ne [...] ut nos classes partem freti occupaturas completemus milite armato et hostem in mari aut post mare quaereremus. [18,6] Quae nos dementia exagitat et in mutuum componit exitium? Uela uentis damus bellum petitori et periclitamur periculi causa, incertam fortunam experimur, uim tempestatum nulla ope humana superabilem et mortem sine spe sepulturae. [18,7] Non erat tanti, si ad pacem per ista ueheremur:

Séneca también atacó a la guerra en general por ser un asunto absurdo (indiferente) al comparársele con las magnitudes del universo completo. Se mofa de cómo los humanos reúnen ejércitos y se afanan pesadamente por ganar porciones de tierra que, si se vieran y contemplaran desde muy arriba en el Cielo, resultarían insignificantes (*QNat.* 1, Praef. 10-11). Sin embargo, esta crítica a la guerra como insignificante desde la perspectiva macro-Cósmica, no impide, insisto, que él defienda y justifique a la guerra que se hace con virtud y en beneficio de la patria.

---

<sup>141</sup> “*Auxilia and Gymnasia*”, *JRS*, v. 97, 2007, p. 71.

### 5.5.2 Progreso o decadencia, y el patriotismo como valentía ante la muerte.

Consecuente con su patriotismo, Séneca nunca afirmó (que sepamos) que el imperialismo de Roma había alcanzado su clímax ni en la época en que él vivió (s. I e.c.) ni en ningún año previo a ésta, porque, supongo, ello hubiese implicado que, después del clímax, hubiese iniciado un irreversible declive en el poderío romano. “[...] cuando no hay lugar para el progreso [*incremento*], está próxima la decadencia”, “el final se acerca cuando los progresos han concluido” (*Ad Marciam* 23, 4-5.),<sup>142</sup> afirma.

(Aunque, visto y estudiado a casi dos mil años de distancia, hoy en día se sabe que, durante el siglo de Séneca o durante el siguiente –s. II e.c.–, la ciudad de Roma tuvo su punto máximo de bonanza económica y demográfica. A partir del centenario de la muerte de Séneca aproximadamente, ni Roma, ni Italia, tendrían mayor en población que la que tuvieron en el siglo I e.c., hasta la llegada de la Modernidad –caso contrario ocurrirá en regiones como Galia o Hispania, las cuales sí crecieron al final de la Antigüedad. D. Baker puntualiza que, hacia los últimos años de la vida del pensador cordobés –murió en el 65 e.c.–, la ciudad de Roma, aunque no el Imperio en su totalidad, comenzó una “decadencia real” de índole social y política –es decir, comenzó una decadencia que se puede corroborar con datos logojstóricos).<sup>143</sup>

Séneca consideraba que los vicios que proliferaban en su época no eran nada nuevos; él mismo lo reconoció con placer cuando leyó a Asclepiodoto y su relato de cómo unos soldados macedonios del rey Filipo II (corrían los mediados del siglo IV a.e.c.) quedaron asombrados por las grandes dimensiones de una mina de oro muy antigua y profunda que exploraron, la cual evidenciaba la existencia de una avaricia que era mucho más antigua a los tiempos de Filipo II (*QNat.* 5, 15, 1-3)<sup>144</sup> (s. IV a.e.c.). Esto es, estima que las personas que vivieron *antes* de la época de Filipo II –decenas de cientos de años *antes* –, en general, no fueron más virtuosos a los individuos más recientes cronológicamente. Lo dicho *puede* ser evidencia, a su vez, de que daba cabida una noción progresista en el campo moral, ello al hablar de la posibilidad de un

<sup>142</sup> “*nam ubi incrementum non est, vicinus occasus est*”, “*adpetit finis ubi incrementa consumpta sunt*”. Séneca también ha afirmado que, específicamente, la ciencia o habilidad de investigación, *sollertia*, había llegado a una cúspide en su “época”, “*saeculum*” (*Constant.* 2, 2), sin que esto significara que no pudiese seguir progresando en tiempos posteriores.

<sup>143</sup> “The Roman Dominate...”, *CJQH*, v. 2, n. 2, 2011, p. 219.

<sup>144</sup> Exploración la cual, para Gareth Williams, ha sido un dechado de *katabasis* o transgresión del orden natural de las cosas porque mostró a los mineros, dentro de la profunda mina, (algo que no debían ver;) ríos que recordaban al mismísimo río Estigia, antesala o entrada del Inframundo o Hades (*The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., p. 82).

avance ético y, en cierta medida, criticando indirectamente a la filosofía de la Trans-Historia de corte hesiódico que establece un declive moral constante e irreversible para la humanidad.<sup>145</sup>

Séneca tampoco consideraba que la decadencia moral romana de su época fuera la mayor decadencia moral que hubiese existido en Roma: “El único objetivo que perseguimos con toda nuestra alma, ser lo peor posible, todavía no lo hemos conseguido. Nuestros vicios todavía continúan avanzando. El lujo descubre continuamente algo nuevo en lo que ejercitar su locura; la desvergüenza descubre nuevas formas de degradación [...]” (*QNat.* 7, 31, 1).<sup>146</sup> Luego, estimaba que la mayor decadencia moral de Roma o se había dado en *dec1*) tiempos de Catón de Útica (*Ep.* 97, 1), esto porque en tal época es donde sucedió el hundimiento de la República y de la libertad, o en *dec2*) *surgiría en un dado momento del futuro*. Acoto que aún cuando el punto moral más bajo de Roma se diese en *dec2* ello no refutaría la noción senecana de cierto progreso moral general, en tanto que, aunque a Roma aún le faltara descender mucho en la moral, ese descenso no sería aplicable al *mundus* en general, el cual más bien parecía seguir progresando en la virtud. El cordobés no creía, como sugiere Paul Barth,<sup>147</sup> que el Mundo ya estaba “agotado” en su época *sino sólo que Roma podía entrar en una mayor decadencia moral en un punto en el futuro*. La idea anterior es evidente también en la afirmación senecana de que es posible un progreso continuo de la ciencia y del conocimiento humano, cuestiones éstas dos que son producto de la filosofía y de la virtud (hemos visto que en él la práctica de la filosofía es práctica de la virtud), y que demuestran el vigor futuro y continuo de los humanos.

Además, pese a la decadencia moral que había en Roma, según la opinión de Séneca, en su época se seguían presentando muestras de insignes hechos romanos de comportamiento correcto: “Dirige la mirada a este nuestro tiempo cuya postración y molicie lamentamos: te procurará hombres de toda categoría, de toda fortuna, de toda edad que atajaron sus males con la muerte [con el suicidio]” (*Ep.* 24, 11).<sup>148</sup> Esta visión, dicho sea de paso, muestra como muy

<sup>145</sup> Una visión o filosofía de la Trans-Historia regresiva que no sólo poseían los griegos clásicos sino que era compartida por otros pueblos de la antigüedad, y que además era anterior a la época de Hesíodo mismo (s. VII a.e.c.): “[the] view of cultural history according to which there had been a golden age in which mankind, still uncorrupted, shared a common true account of things [...], an account only fragmentarily preserved by the traditions of the various ancient nations, but to be recovered from Homer, Hesiod, and ancient Greek myths and by studying Egyptian, Babylonian, and Phoenician lore.”: Frede, M., “Celsus’ Attack...”, en *Philosophia Togata II*, óp. cit., p. 220.

<sup>146</sup> “*Id quod unum toto agimus animo, nondum perfecimus, ut pessimi essemus: adhuc in processu uitia sunt; inuenit luxuria aliquid noui, in quod insaniat*”.

<sup>147</sup> *Los estoicos*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, p. 50.

<sup>148</sup> “*Respice ad haec nostra tempora, de quorum languore ac deliciis querimur; omnis ordinis homines suggerent, omnis fortunae, omnis aetatis, qui mala sua morte praeciderint*”.

acertado el comentario contextual de Pierre Grimal de que “Por supuesto que los ejemplos de corrupción no faltan” entre los romanos de los siglos I a IV e.c., “Pero sería erróneo no ver en la vida romana más que corrupciones, [...] los romanos conocieron y practicaron alternativamente las virtudes y los vicios. Tal vez las exigencias un tanto estrechas de su propia moral tradicional son responsables de la mala reputación que se hicieron a sí mismos”.<sup>149</sup> Las exigencias morales de filósofos estoicos como Séneca eran auténticamente elevadas para los estándares del humano y de ellas nace la visión historiográfica de Roma como un Estado sumergido en el zénit de la corrupción moral durante el siglo I e.c.

Para Séneca la bonanza económica de una sociedad o Estado (la mayor bonanza económica de Roma, por cierto, apareció desde más de dos siglos antes de su época) era igual de convencionalmente dañina que la falta de progreso o *in cremento*. Consideraba que la prosperidad económica y política es peligrosa, que lleva a la debilidad (*Prov.* 4, 9-11). Este pensamiento, extrapolado, significa que la prosperidad de Roma es perjudicial, y que tal urbe, *para evitar su decadencia, debe de estar en constante peligro, debe de experimentar la arremetida constante de enemigos*. Roma debe de mostrar su valía para evitar su debilitamiento y su muerte por inanición.

En Séneca es evidente una creencia en un progreso no sólo moral sino también en uno “científico”. Su concepción de *progreso científico* es sobresaliente en toda la Antigüedad Grecorromana pues él es de los pocos estudiosos de aquella época que argumentó que el avance de la ciencia *llegaría a un punto en que explicaría todas las causas de los fenómenos naturales*. Causas que en su época se desconocían, como lo eran las causas de los terremotos, de los cometas o de los meteoritos y, especificó, que los descubrimientos de esas causas implicarían el esfuerzo (como así lo fue) de múltiples generaciones (*QNat.* 7, 25, 3-5). “Muchas cosas ignoradas por nosotros las sabrán las gentes del futuro; muchos conocimientos están reservados para las generaciones venideras, cuando ya se haya borrado nuestro recuerdo” (*QNat.* 7, 30, 5). Por ende, es posible decir, en cierta medida, que Séneca el Joven fue uno de los primeros pensadores que sostuvo que es posible aquello que algunos investigadores modernos han llamado “historia direccional”, la cual consiste en una interpretación (transhistórica) de la historia donde la humanidad posee avances científicos acumulativos que no se perderán nunca

---

<sup>149</sup> *La vida en la Roma antigua*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 133.

sino hasta que llegue la extinción definitiva del humano,<sup>150</sup> y que, en la teoría senecana, se dará en la *ekpýrosis*, o en la inundación mundial previa a la *ekpýrosis*.

El progreso del conocimiento sobre los procesos naturales es también evidente en el hecho de que, en épocas anteriores, demuestra Séneca, existía aún más superstición. Y, decía que el Estado que más había hecho por el avance del conocimiento y la erradicación de la superstición era Roma.<sup>151</sup> Por ejemplo, elogia al envío, por orden del emperador Nerón, de una expedición científica romana para investigar el punto origen del río Nilo (*QNat.* 6, 8, 3-5), una exploración que, considero, no es mencionada sólo para alabar el empuje del avance científico sino también para alabar al poderío de Roma, pues el progreso de la ciencia en su época no es sino una forma del imperialismo romano.

Lo que innegablemente sí concibió Séneca para su tiempo fue la existencia de cierto caos y de un exceso de pasiones en los políticos y en los líderes romanos. Pasiones y vicios los cuales trató de amenguar y extirpar. Sin embargo, nunca cejó de afirmar que ciertas costumbres de los antiguos romanos, por ser virtuosas y patrióticas, eran elogiadas y muy dignas de imitar: “nuestros antepasados, cuyo valor sustenta aún nuestros vicios, [...] se procuraban su alimento con sus propias manos, [...] tenían la tierra por lecho, cuyas casas aún no refulgían con el oro, cuyos templos aún no resplandecían con las piedras preciosas” (*Ad Helviam* 10, 7).<sup>152</sup> Todas estas adustas costumbres eran patrióticas debido a que significaban que los antiguos romanos preferían la salvación de su patria sobre los beneficios personales, como la comodidad, el lujo y el renombre. Ciertos romanos del primer siglo del Principado, como Séneca, comprendían totalmente que, usando las palabras de Ibn Jaldún, “Cuando una nación debela a otra y le arrebatara sus posesiones y la soberanía que venía ejerciendo logra un alto nivel de bienestar y abundancia. Los hábitos del lujo desarrollándose rápidamente en ella y abandona la vida áspera [...]; el lujo entre ellos alcanza un límite determinado por la importancia del imperio”,<sup>153</sup> y, por ello, esos romanos que sancionaban lo descrito por Jaldún querían hacer todo lo posible para remediar la agudización de este tipo de situación al interior del Imperio Romano.

---

<sup>150</sup> Cf. Fukuyama, F., *The End of History...*, Nueva York, Free Press, 2006, pp. 71-88.

<sup>151</sup> Cf. Williams, G. D., *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., pp. 161-162.

<sup>152</sup> “*Scilicet maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat [...], qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quorum tecta nondum aurum fulgebat, quorum templa nondum gemmis nitebant.*”

<sup>153</sup> *Introducción a la historia universal*, México, FCE, 1977, p. 343.

Tan grande era el deber patriótico antiguo que, cuenta Séneca, los hombres preferían morir a faltar a la palabra a los antiguos dioses de arcilla de la patria (*Ad Helviam* 10, 7), como murieron Marco Atilio Régulo (s. III a.e.c.) y un sinnúmero de personajes pretéritos más. Para “todos” los romanos de la época senecana era conocida la narración-historia de Régulo y su célebre virtud de la lealtad, que cumplió hasta con sus enemigos, virtud la cual lo llevó a su muerte (*Ep.* 71, 17). La narración-historia de Régulo fue empleada como *exempla* por múltiples autores latinos y, por su conocido efecto, probablemente fue utilizada también por el cordobés. Éste asevera que “tenemos unos cuerpecillos de broma, débiles y frágiles, para cuya ruina no se necesitan grandes esfuerzos” (*QNat.* 6, 2, 3). Entonces, si en cualquier momento y también repentinamente, por nuestra propia debilidad, podemos morir, por qué no hacer lo mismo que hicieron individuos como Régulo. ¿Por qué, si nada nos garantiza una vida larga, no dar nuestros cuerpecillos a la patria si se presentase la oportunidad? Y, si el miedo a la muerte, aún nos impide dar la vida por la patria habrá que prestar atención y creer como auténticos a argumentos como los siguientes: “Desprecia la muerte y todo lo que conduce a la muerte quedará despreciado, ya sean guerras, ya naufragios, ya ataques de fieras, ya el desplome repentino de un edificio” (*QNat.* 2, 59, 3)<sup>154</sup> o “la muerte llama a todos por igual. Ya nos sean los dioses adversos, ya propicios, hemos de morir” (*QNat.* 2, 59, 4).<sup>155</sup>

De forma muy similar a como Cicerón elogia a la valentía del clío-simbólico Escipión el Africano Mayor en la guerra, esto para infundir valentía en sus lectores coterráneos (*Fin.* 4, 22), Séneca utiliza al mismo individuo-clío-símbolo para inculcar valentía a sus lectores ante la muerte. El cordobés refiere que el Africano Mayor luchó por salvar a su hermano de la injusticia de ser condenado por una supuesta apropiación indebida de los despojos de guerra y refiere además que nunca lloró innecesariamente por la (natural, en el sentido Cósmico) muerte de su hermano (*Ad Polybium* 14, 4).<sup>156</sup> Pues, este Escipión el Mayor luchó por un objetivo que se podía lograr (en el Orden-Cosmos), revocar una sentencia; pero no lloró por algo que no se podía lograr (en el Orden-Cosmos), a saber, resucitar a alguien.

Igualmente, Séneca utiliza a otra persona interpretada como clío-símbolo de Roma para mostrar la correcta actitud ante la muerte, a Escipión Emiliano el Africano Menor –también

<sup>154</sup> “Contemne mortem, et omnia quae ad mortem ducunt contempta sunt, siue illa bella sunt, siue naufragia, seu morsus ferarum, seu ruinarum subito lapsu procidentium pondera.”

<sup>155</sup> “mors omnes aequae uocat; iratis diis propitiisque moriendum est.”

<sup>156</sup> Este elogio a Escipión el Mayor no priva a Séneca de criticarlo por su inconstancia en algunas de sus actividades, lo cual reflejaba un espíritu intranquilo contrario a la virtud esencial de la constancia: *De breuitate vitae* 17, 6.

empleado para ejemplificar la virtud, varias veces, por Marco Tulio Cicerón (*Tusc.* 4, 50; *Mur.* 66). Refiere que el Africano Menor soportó con entereza la muerte de sus dos hermanos en medio de, en contraste, el éxito político y militar de su padre Paulo Emilio (*Ad Polybium* 14, 5). Cicerón ejemplificó el comportamiento valiente de los antiguos romanos con exactamente el mismo pasaje hito-histórico sobre la familia Escipiona Emilia pero, en su caso, en vez de elogiar al hermano superviviente de los fallecidos (Africano el Menor), elogia al padre de los hermanos fallecidos, Paulo Emilio, esto porque relata que soportó con entereza la muerte de sus dos hijos en medio de su triunfo (*Tusc.* 3, 70). Paulo Emilio mostró valentía y templanza durante el desfile de victoria militar dado en Roma en su honor, al no mostrarse afligido en demasía o viciosamente. Por último, otro individuo clío-simbólico empleado por Séneca para inculcar desprecio ante la muerte en las actividades en pro de la patria fue Horacio Cocles (s. VI a.e.c.), de quien narra que arriesgó su vida en un puente para cortar el avance de sus enemigos.

Los dos Escipiones mencionados otorgaron en efecto sendas victorias militares imperialistas a Roma, en cambio, Cocles dio una victoria a Roma en un tiempo en que ella todavía no se encontraba en expansión propiamente imperial; pero los tres son ejemplos clío-simbólicos de cómo el arriesgar la vida por la patria es lo más natural. Al no perder de vista los *exempla* históricos de patriotismo senecanos, creo que es posible alejarse de las posturas, como la de G. Flamerie de Lachapelle,<sup>157</sup> que no encuentran en Séneca un imperialista (en el sentido de defensor y propugnador de las políticas expansionistas de Roma). Pues, arguyo que éste sí fue pro-imperialista, en especial porque construyó una historiografía donde se defienden los intereses de Roma y donde se justifica su poder político y militar.

Eso sí, insisto, el imperialismo de Séneca fue muy matizado y nunca cayó ni en el militarismo puro, ni en la belicosidad radical; de hecho, el pensador criticó explícitamente a las políticas militaristas. No obstante, debo apuntar que la postura ética de la filosofía estoica –y la postura de las filosofías cínica y epicureísta– en contra de las actitudes bélicas agresivas de ciertos políticos romanos no fue demasiada efectiva en la vida real y práctica – hay que meditar que algunas guerras las iniciaban los romanos con motivos políticos egoístas. La situación político-intelectual de Roma en los siglos I y II de la era común, con respecto a la guerra, contrasta, por ejemplo, con lo que ocurría en el Imperio Chino de los Han más o menos en la misma época (siglos II a.e.c. a II e.c.), donde las filosofías taoísta y confucionista casi siempre

---

<sup>157</sup> “Sénèque et le problème...”, *AC*, v. 79, 2010, pp. 287-292.

contuvieron exitosamente al exceso de poder dentro del ámbito militar,<sup>158</sup> pues, contuvieron *de facto y de iure* al militarismo.

Es notable que el incentivar el menosprecio a morir es una herramienta que funciona a favor del patriotismo y del expansionismo de Roma, que sirve para el bien, tanto convencional como verdadero (este segundo en tanto que provee de circunstancias para manifestar la virtud) del Estado al que pertenecemos. La idea anterior la volvemos a constatar en el cordobés cuando él alude a diversos pasajes del pasado humano como: el sacrificio de las vidas de 300 espartanos en la batalla de las Termópilas; los Fabios y sus sacrificios por Roma (*Ep.* 82, 20-22); el desdén de los Decios hacia la muerte (hito-historia también apuntada por Cicerón –*Tusc.* 1, 89) (un padre y su hijo buscaron –ambos llamados Decio– la muerte heroica luchando contra el enemigo –*Ep.* 67, 9); la lucha que Pompeyo el Magno, Cicerón y Catón libraron contra Julio César por el “bien” de Roma, lucha que a la postre les arrebataría la vida violentamente (y el prestigio político-social), esto es, que les arrebataría la posibilidad de haber muerto tranquilamente y en el éxito (*Ad Marciam* 20, 4-6); etc.

En definitiva, el patriotismo (y, permitiéndome un anacronismo, el nacionalismo) tenía como “sacrificio máximo”<sup>159</sup> el dar la vida: el “varón esforzado y justo, cuando pone ante su vista, como recompensa de su muerte, la libertad de la patria [aparte de la libertad verdadera y absoluta que se logra al morir], la salvación de todos los ciudadanos por quienes entrega su vida, encuentra sumo placer y goza con su peligro” (*Ep.* 76, 28).<sup>160</sup> Pero antes de poder dar la vida por la patria y por la libertad sin indecisiones ni dudas, solícitamente y con valentía, es menester que cada individuo rechace los estímulos exteriores y las falsas ideas (*Ep.* 85, 16), como lo es la idea de que la vida, la salud o las riquezas, son un bien verdadero: “[...] debemos tener la vida dispuesta para entregarla. Ya la acometan emboscadas o enfermedades, ya las espadas de los enemigos o de los [con]ciudadanos [esto último significa también estar dispuestos de dar la vida por la patria en una guerra civil]” (*QNat.* 6, 32, 5).<sup>161</sup> Para estar convencidos de dar la vida por la patria sin dudar un momento es que se necesita de la filosofía; ésta sirve para llevar a buen término el patriotismo y el imperialismo virtuosos.

<sup>158</sup> Scheidel, W., “From the ‘Great Convergence’ ...”, en *Rome and China*, Nueva York, OUP, 2009, p. 17.

<sup>159</sup> He colocado entrecomilladas estas dos palabras porque para Séneca y/o los estoicos no habría en realidad un sentido de “sacrificio” en el entregar la vida por la patria. Si tal acto se hace con virtud, en realidad el agente no se sentirá estar sacrificando o entregando nada a nadie, no estará perdiendo nada, sino que hasta se obtendrá su libertad verdadera y su felicidad completa.

<sup>160</sup> “*vir fortis ac iustus, cum mortis suae pretia ante se posuit, libertatem patriae, salutem omnium, pro quibus dependit animam, in summa voluptate est et periculo suo fruitur*”.

<sup>161</sup> “*anima in expedito est habenda: siue illam insidiae siue morbi petent siue hostium gladii*”.

El cordobés no sólo entrega las narración-historias de hechos virtuosos acaecidos siglos previos a él, sino que por igual otorga las de hechos más recientes. Unos de ellos son los del romano Julio Cano (s. I e.c.): la narración-historia de los actos del final de la vida de éste es una que considera digna de ser transmitida.<sup>162</sup> La narración-historia senecana narra la felicidad de Julio Cano ante su próxima muerte decretada por Calígula. El autor la transmite subrayando los hechos en que Cano actuó de acuerdo con los preceptos de la filosofía moral estoica. Por ejemplo: el agradecimiento que Cano da a Calígula por haberle decretado la muerte es consecuente con la idea de que la única forma de ser completamente libre en el estoicismo; el demostrar tranquilidad completa durante su espera para ser ejecutado es propio de la Stoa; o el demostrar curiosidad perenne por conocer qué hay después de la muerte y por saber si el alma es inmortal es congruente con la idea de que la curiosidad es una característica trans-omni-histórica del humano en el estoicismo (*Tranq.* 14, 5-9). En fin, el caso es que las actitudes ejemplares (estoicas) de Julio Cano eran una forma de patriotismo en tanto que servirían para mejorar las costumbres de su patria. Y Séneca las transmite para rescatar su historia: “te grabaremos en la memoria de todos” (*Tranq.* 14, 10) prometía. El rescatar la historia de la virtud era otra forma de patriotismo porque con aquella se podía aleccionar a muchos más compatriotas en la consecución del bien verdadero mediante el aprender a actuar virtuosamente.

## **5.6 El imperialismo romano virtuoso en concordancia con el Cosmos (y los poderes de conquista de la China Zhou, de Persia y del Imperio Sasánida, como concordantes con el Cosmos).**

En este apartado expondré que la Trans-Omni-Historia senecana y su característico cambio permanente explican-justifican al imperialismo romano en tanto que la política expansionista de Roma forma parte del cambio permanente que es intrínseco y natural al Orden de la Cosmópolis establecido por la Divinidad. Se verá que difiere de las perspectivas, como la de

---

<sup>162</sup> Y al parecer Séneca es la única fuente superviviente al respecto.

Gareth Williams<sup>163</sup> y otros, que consideran que Séneca criticó la gran confianza que el gobierno del Imperio Romano tenía, durante el siglo I e.c., en sí mismo y en su poder.

Aunque es totalmente cierta la existencia de una oposición política por parte de los estoicos a la autocracia de la forma de gobierno que era el Principado, a su estructura y a su forma de ejercer el poder, no había una oposición estoica directa contra el imperialismo bélico de los romanos en general. Séneca seguramente formó parte de la oposición política de la Stoa contra el Principado, o contra ciertas facciones políticas, en especial durante el reinado del emperador Claudio, pero ello no significa que el cordobés haya criticado contundentemente al imperialismo romano o al dominio romano sobre otros pueblos y otros Estados, ni significa que haya pensado que este imperialismo y este dominio se encontraban debilitados y, por ende, sobredimensionados. Al contrario de lo que comenta Williams, estimo que Séneca puede justificar, y de hecho justifica, a los actos imperialistas romanos, que parece estimar muy vigorosos, a través de sus análisis sobre los asuntos para-históricos del Cosmos. Exhibiré además cómo emplea a la hito-historia para “evidenciar” que el expansionismo romano ha sido llevado a cabo, la mayoría de las veces, de forma virtuosa.

La destrucción de imperios y sociedades es parte del Orden natural cosmológico en Séneca. En otros términos, estima a la política imperialista romana como parte del motor del cambio, *commutatio*, trans-omni-histórico. Aquella política provoca mutaciones en las situaciones de los humanos en la forma de migraciones. Roma contribuye (quizá la mayor contribuidora, en su opinión, en conjunto con Grecia-Macedonia) a la destrucción y fundación de ciudades, y a la consiguiente sempiterna y natural movilización poblacional. “Este pueblo [de Roma] [...] ¡cuántas colonias ha enviado a cada provincia! Dondequiera que el romano ha vencido, allí reside” (*Ad Helviam* 7, 7),<sup>164</sup> “uno [un pueblo, una cultura, una civilización, etc.] ha sustituido al otro: éste [pueblo, cultura...] ha deseado [*concupivit*] lo que a aquél aburrió; aquél ha sido arrojado de donde él había expulsado a otro” (*Ad Helviam* 7, 10).<sup>165</sup>

Estudiosos como Nicola Terrenato<sup>166</sup> han impulsado recientemente el reconocimiento de que la estructura política y legal pre-existente a la conquista romana, dentro de un llamado círculo interno del imperio romano (Italia, costa sur de las actuales Francia y España, Grecia y

<sup>163</sup> *The Cosmic Viewpoint*, óp. cit., pp. 50 y 53. Williams asegura que Séneca criticó al poder romano al mudar su análisis desde los asuntos específicamente romanos al de los cósmicos. En otros aspectos, se ha visto, he coincidido con, y/o seguido muchas de, las reflexiones del magnífico estudio de Williams.

<sup>164</sup> “*Hic [...] populus quot colonias in omnem provinciam misit! Ubicumque vicit Romanus, habitat*”.

<sup>165</sup> “*Alius alii successit; hic concupivit, quod illi fastidio fuit*”.

<sup>166</sup> “The cultural implications...”, en *Roman Europe*, Nueva York, OUP, 2008.

Macedonia –un círculo con una estructura político-legal desarrollada por varias culturas, como lo fueron la etrusca, la samnita, la del Lacio, la griega, etc., entre el 600 y el 300 a.e.c.), no fue eliminada ni suplantada por Roma sino que prevaleció y funcionó de forma *paralela* al sistema político-legal romano en el mencionado territorio; *lo anterior refuta la perspectiva que establecía que Roma “siempre” impuso por la fuerza sus leyes* y su sistema político a los conquistados. Esta circunstancia la menciono para subrayar que Séneca bien observó que era normal o “natural” que las distintas culturas imperialistas, como la ateniense o la macedonia, se hayan dado a la tarea de fundar múltiples ciudades y de modificar las poblaciones, y (casi) siempre respetando y/o conservando las legislaciones o sistemas políticos de los pueblos sometidos, como lo hicieran los romanos.

Caso paradigmático del respeto de Roma hacia la estructura político-legal de muchos de sus dominados es el profesado por los colonos (romanos), especialmente los funcionarios, que comenzaban a emigrar hacia alguna provincia pero que tenían la tácita orden de respetar, y de hecho respetaban, los usos o leyes preexistentes de los habitantes originales de esa provincia o región y los de los otros grupos que llegaran a la misma. Cito dos casos puntuales del respeto, mayor o menor, que Roma en efecto profesó hacia cierta cierta autonomía de sus conquistados: el primero, en palabras de L. P. Eberle, se daba “In the Greek East [...] [donde] the Romans limited themselves to asserting direct authority over criminal law, leaving local institutions of dispute resolution and legislative authority intact”;<sup>167</sup> y el segundo fue muy patente en en la Italia central, durante el siglo IV a.e.c., donde, en los términos de N. Terrenato, “Rather than being limited to the classic polar antithesis between acceptance and resistance (as it is often assumed in some provincial contexts), participants in the integration could deploy a wide variety of political behaviour which would have a measurable effect on its eventual outcomes”.<sup>168</sup> Pero lo anterior no implica que Roma no haya tenido *nunca* prácticas hegemónicas o predatorias en su expansionismo durante el periodo republicano (s. VI-I a.e.c.);<sup>169</sup> las hubo varias veces.

*En Séneca, Roma no hace la guerra por hacerla, la cuestión es que ella forma parte del, y contribuye al, Orden cósmico al perpetrar actividades belicosas imperialistas puesto que con éstas no genera otra cosa mas que el inevitable cambio permanente del kósmos al generar más*

<sup>167</sup> “Law, Empire...”, *CAL*, v. 3, n. 1, 2016, p. 50.

<sup>168</sup> “Private Vis...”, en *Roman Republican...*, Roma, Palombi Editore, 2014, p. 56.

<sup>169</sup> Hurler, F., “Rejeter le contrôle...”, en *Économie et inégalité*, Ginebra, Fondation Hardt, 2017, p. 199.

del natural cambio, *commutatio* (de residencia), del ser humano (“aquél ha sido arrojado de donde él había expulsado a otro”). Y es natural tal cambio de residencia del humano porque es producto de su natural muy mudable desear, *concupeo*, así como de sus necesidades. Roma también hace entonces “que el destino se consuma” (*Ep.* 91, 12).<sup>170</sup>

William O. Stephens abona al respecto cuando señala que “Seneca reasons that the displacement of peoples over the globe is nothing new, unusual, or troubling. *Mobility is an inevitable fact of the human condition. Immigrants are the ancestors of virtually everyone on earth*”.<sup>171</sup> Y, además, Séneca piensa que cuando la migración voluntaria es llevada a cabo con el propósito de defender y expandir la patria virtuosamente, como la realizó Julio César, es aún más elogiable (*Ad Helviam* 9, 7-8). Esto es, Julio César estuvo justificado de, por ejemplo, conquistar las Galias e impulsar la migración de romanos hacia ellas, porque lo hizo virtuosamente y para bien de su propia patria-pólis. En otras palabras, si en la Cosmópolis se aprecia siempre el cambio transomni-histórico de población y la aparición/desaparición de *póleis* particulares, entonces no es algo antinatural el que un general romano haya forzado cambios de población en diversos lugares y haya destruido y/o fundado pólis.<sup>172</sup>

Roma contribuyó en tan gran magnitud al *commutatio* transhistórico, a través de la guerra, que la misma Providencia(-Dios), parece asegurar Séneca, la ayudó disponiendo que en ella se entremezclaran, como si fueran un mismo pueblo, *todos aquellos pueblos que migraban a ella tanto por voluntad como por coerción causada por su conquista*. Especialmente es cierto, agrego, en el caso de los pueblos latinos –samnitas, umbros, apulios, etc.–, quienes desde mediados del siglo III a.e.c. comenzaron a fusionarse más fuertemente con los romanos. “¿Qué aliados tiene el pueblo romano más leales que los que tuvo como enemigos acérrimos? ¿Qué sería hoy el imperio [*imperium*], si una saludable providencia [*providentia*] no hubiera entremezclado vencidos con vencedores?” (*De ira* 2, 34, 4),<sup>173</sup> pregunta retóricamente el autor.

Se lee que, para Séneca, idénticamente a como la gran mayoría de los pueblos latinos fueron muy fieles a Roma durante su guerra contra Aníbal, así los nuevos pueblos conquistados por ella, como los galos, felizmente se integrarán y se mostrarán muy fieles para con ella en

<sup>170</sup> “*fatorum vias*”.

<sup>171</sup> “Refugees, Exiles...”, *Journal of Religion and Society*, (suplemento) n. 16, 2018, p. 82. Cursivas mías.

<sup>172</sup> Y, recuérdese, la antigua Roma bien se caracterizó en el ámbito de la urbanización de las distintas poblaciones o la creación de ciudades nuevas; afirma, por ejemplo, N. Terrenato que “change is actively and consciously initiated by Rome” en el campo urbano, dentro de todo su imperio: “The Cultural Implications...”, óp. cit., p. 250.

<sup>173</sup> “*Quos populus romanus fideliores habet socios quam quos habuit pertinacissimus hostes? Quod hodie esse imperium, nisi salubris providentia victos permiscuisset victoribus?*”

futuras guerras. Una idea que, de forma muy interesante, concuerda con el comportamiento “incluyente” del expansionismo del Imperio Romano pues, argumenta M. S. Morin, “l’idée d’exclusion et de fermeture – de frontière statique – s’opposerait en vérité à la vocation universelle de l’imperium romain”, “À l’ombre des camps frontaliers, *canabae* et *vici* militaires orchestrèrent une vie civile favorisant les échanges entre conquérants et autochtones.”<sup>174</sup> Las migraciones o *commutationes* de lugar de los pueblos eran un hecho trans-hito-histórico que se manifestaba con excelencia en la capital cosmopolita y pluricultural del *imperium*. No obstante, lo dicho no significa que el autor haya dejado de criticar la cooperación de los romanos con los bárbaros (septentrionales, primordialmente) en la milicia de la Urbe –*Ep.* 95, 70–, ni haya dejado de criticar la migración de los primeros a la Urbe.

El político en la cima de poder en la Roma de la época en que escribió Séneca, el César, está entonces supeditado y encadenado a realizar *siempre* lo correspondiente para que el Imperio prospere y continúe con la realización del cambio benéfico al Universo, y todos los súbditos del César deberán estar supeditados y *bien dispuestos hacia la voluntad del César*, en específico los que se dedican a la política activa (*Ad Polybium* 7, 4). Cuando el gobernante supremo de Roma y, por ello, del Mundo, se consagró a la actividad de bien gobernar, señala, “se sustrajo a sí mismo y, a la manera de los astros que sin reposo efectúan constantemente su recorrido,<sup>175</sup> nunca le está permitido detenerse ni ocuparse de lo suyo [de sus asuntos personales]” (*Ad Polybium* 7, 2);<sup>176</sup> y se establece que, al igual que el movimiento de lo contenido por el *kósmos* es permanente, así lo debe de ser la actividad a favor del Mundo por parte de quien ostente el título de César (como parte de esa actividad se encuentra asimismo el ordenar el mandar a poblar los diversos lugares de la Cosmópolis –en forma de colonias).

El deber político a la patria cuando ésta se encuentra en peligro es para Séneca superior al deber hacia uno mismo (y esto no contradice a la teoría de la *oikéiosis*, pues defender la integridad de la patria es defenderse a la de uno mismo mismo). Tal deber es mayor para los miembros del gobierno del Estado. Por ello el autor admira a Catón de Útica, quien durante la Guerra Civil (49-45 a.e.c.), cuando según Séneca Roma ya había perdido su libertad civil, se dedicó a amenguar los efectos negativos de tal contienda incluso sacrificando su dignidad y su

---

<sup>174</sup> “Pour une étude des contacts...”, *DHA*, v. 37, n. 2, 2011, pp. 66 y 67.

<sup>175</sup> Nótese la equiparación entre lo no-humano celestial y lo humano, lo cual nos *vuelve* a corroborar la identidad entre ambos campos, que hemos entendido como uno solo, la Trans-Omni-Historia.

<sup>176</sup> “*sibi eripuit, et siderum modo, quae irrequieta semper cursos suos explicant, numquam illi licet subsistere nec quicquam suum facere*”.

libertad física (*Ep.* 14, 13). Catón recibió insultos, escupitajos y llegó a la cárcel como consecuencia de su deber patriótico.

El cumplimiento del deber político sobre lograr las comodidades, es decir, sobre ciertos indiferentes preferibles, por parte de Escipión el Africano Mayor, le ganó por igual el elogio de Séneca. Un elogio que el pensador desvincula de la importancia de aquel romano en el campo militar, es decir, hay que notar que se está desvinculando a la virtud del personaje de su cualidad clífo-simbólica; se dice que el ser clífo-simbólico no es en sí lo más elogiabile del Africano Mayor, sino su cualidad de ser-virtuoso. Se nos relata que Escipión el Mayor abandonó Roma para impedir la más mínima posibilidad de convertirse en tirano, para impedir que su patria perdiese la libertad que las *poleis* pierden con los autócratas, porque para el pensador latino es más peligroso y dañino un tirano, para un Estado, que cualquier pueblo enemigo, porque un tirano, por más significativas conquistas y victorias que haya logrado o logre con su habilidad militar, no sólo esclaviza a los enemigos sino también a los propios:

Tengo la convicción de que su espíritu [del Africano Mayor] ha vuelto al cielo del que procedía, no porque acaudilló numerosos ejércitos (pues éstos también los poseyó el furioso [y clífo-simbólico] Cambises, que utilizó con éxito su furor),<sup>177</sup> sino por su noble moderación y por su patriotismo, que considero en él más admirable cuando abandonó la patria que cuando la defendió: o Escipión debía permanecer en Roma, o Roma permanecer en libertad. [2] «No quiero –afirmó– derogar ni un ápice las leyes, ni las instituciones; que el derecho sea igual para todos los ciudadanos. Sírvete, oh patria, de mis beneficios sin mi presencia [...].»

[3] ¿Por qué no admirar esta grandeza de alma con que se retiró a un destierro voluntario y aligeró de un peso a la ciudad? [*Ep.* 86, 1-3]

Animum quidem eius in caelum, ex quo erat, redisse persuadeo mihi, non quia magnos exercitus duxit, hos enim et Cambyses furiosus ac furore feliciter usus habuit, sed ob egregiam moderationem pietatemque, quam magis in illo admirabilem iudico, cum reliquit patriam, quam cum defendit; aut Scipio Romae esse debebat aut Roma in libertate. [2] “Nihil”, inquit, “volo derogare legibus, nihil institutis. Aequum inter omnes cives ius sit. Utere sine me beneficio meo, patria. [...]”

[3] Quidni ego admirer hanc magnitudinem animi, qua in exilium voluntarium secessit et civitatem exoneravit?

En *De providentia*, libro tercero, se vuelve a recurrir a los hechos clífo-simbólicos de personas del pasado para moralizar:

---

<sup>177</sup> Un caso muy raro de buena utilización de la ira en el campo militar, según la postura de Séneca (*De ira* 1, 7, 1-3; 3, 22, 1-4).

- I. Cayo Mucio Escévola (*Prov.* 3, 5), individuo semilegendario de finales del siglo VI a.e.c.<sup>178</sup>
- II. Cayo Fabricio Luscinio (*Prov.* 3, 6), vivió a principios del siglo III a.e.c.<sup>179</sup>
- III. Publio Rutilio Rufo (*Prov.* 3, 7), vivió a finales del siglo II a.e.c.<sup>180</sup>
- IV. Marco Atilio Régulo (*Prov.* 3, 9), vivió a principios del siglo III a.e.c.
- V. Sócrates (*Prov.* 3, 12-13), vivió en el siglo V a.e.c.<sup>181</sup>
- VI. Catón de Útica (*Prov.* 3, 14), vivió en el siglo I a.e.c.

(Nótese que la relación de los hechos virtuosos realizados por estas personas no es dada en orden cronológico: por ejemplo, primero se menciona a un (III) individuo del siglo III a.e.c. y después se menciona a uno (IV) del siglo II a.e.c. –desconozco cuál es la razón para que el autor hablara, en *Prov.* 3, de los seis individuos en el orden en que lo hizo. De hecho, según mis observaciones, Séneca, cuando otorga ejemplos morales de personas del pasado, no lo hace en ningún caso en orden cronológico. La razón de lo anterior radica en que evidentemente no tiene interés en otorgar a sus lectores una narración-historia ordenada sino que su objetivo no es otra cosa que fundamentar su filosofía político-moral y su filosofía de la Trans-Omni-Historia).

Lo que quiero subrayar es que, a excepción de Sócrates, todos los ejemplos que emplea Séneca en el libro 3 de *De providentia* para mostrar la constancia y/o cualidad trans-omni-histórica de la *propia virtus*, provienen de la hito-historia romana. Cinco de los seis hombres virtuosos sobresalientes citados son romanos y esto no es gratuito: la ejemplificación es congruente con la filosofía política senecana que sustenta y justifica moralmente al expansionismo romano, y es congruente con un pensador que se guía con la máxima de que “Es abominable [*nefas*] hacer daño a la patria” (*De ira* 2, 31, 6).<sup>182</sup>

Séneca relata entonces (en *Prov.*, 3) que: Mucio combatió contra los etruscos e intentó matar con sus propias manos al rey de estos enemigos de Roma, Pórsena;<sup>183</sup> Fabricio combatió contra los epirotas del rey Pirro; Rutilio contra los enemigos numantinos y numídicos; Régulo

<sup>178</sup> Además cf. *Ep.* 66, 51-53 y *Ep.* 76, 20.

<sup>179</sup> También es elogiado Fabricio, en *Ep.* 120, 6, por el acto virtuoso de rechazar la propuesta del médico del rey Pirro, enemigo de Roma, de asesinar a este soberano mediante un veneno. Fabricio incluso entregó al médico al rey Pirro para que supiera de estas acechanzas.

<sup>180</sup> Debo agregar que Séneca tenía una opinión tan alta de Rutilio, casi tan alta como la que tenía de Catón de Útica, que lo podría haber considerado como un sabio pro-absoluto más cercano a la perfección que otros a los que también llama sabios (*De vita beata* 18, 3).

<sup>181</sup> Séneca afirmó incluso que “La cicuta ennobleció a Sócrates” (*Ep.* 13, 14).

<sup>182</sup> “*Nefas est nocere patriae*”.

<sup>183</sup> Tito Livio 2, 12-13, 1.

combatió a los cartagineses; y Catón combatió, “justificadamente”, a los compatriotas romanos Pompeyo y Julio César. Mucio, Fabricio, Rutilio y Régulo en particular favorecieron, con sus actividades bélicas, a la expansión del poderío de Roma en diversos lugares: respectivamente, en el norte de Italia, en el sur de Italia, en Hispania y en África.

Todos los cinco romanos mencionados en *Prov.* 3 realizaron matanzas en combate, pero todo para favorecer a Roma. Incluso, los cinco sobresalen en muchas narración-historias y texto-historias antiguas, no sólo en las senecanas; los cinco son descritos como que llevaron a cabo sus guerras y matanzas virtuosamente, sin recurrir o caer en la injusticia, la intemperancia, la cobardía, etc., vicios a los que llevan las pasiones. Por esto es por lo que, en la literatura y/o en la historiografía romana, aquellos individuos sirvieron a la perfección como dechados morales para seguir, simultáneamente estimulantes del patriotismo y la virtud. El susodicho quinteto romano fue utilizado como ejemplo moral por Cicerón, por Tito Livio, por Polibio, por Tácito, además de por miembros de distintas escuelas filosóficas. Séneca remata afirmando que los cinco fueron grandes individuos a los que se les presentaron muchas pérdidas (de indiferentes promovidos) y, ante ello y por ello miso, se comportaron de forma elogiosa y óptima (*Prov.* 4, 1-2).

En medio de las tribulaciones que son propias de la historia (política-militar), por ejemplo, en medio de la sangre y de los escombros que representó la conquista de Megara por parte de los macedonios, refiere Séneca que el filósofo Cínico proto-Estoico Estilpón tuvo paz y tranquilidad y que fue ejemplo a seguir para sus compatriotas megarenses (*Constant.* 5, 6-7). Esta actitud de altivez y/o entereza ante las derrotas, hay que considerar, pudo haber sido tomada como ejemplo a seguir por los pensadores judeocristianos de la época,<sup>184</sup> en tanto que éstos redactaron enseñanzas morales análogas a las estoicas para practicarlas en su muy particular visión de una Cosmópolis y acordes a su filosofía de la Trans-Historia judeocristiana. Pues ésta, como bien reflexiona Paul Ricœur, también lleva al ser humano a considerar y afirmar que “les périls de l’histoire ne sont pas une source de peur et de désespoir. «Ne craignez point!», c’est la parole biblique en face de l’histoire”.<sup>185</sup> El tomar una derrota (militar) y convertirla en

---

<sup>184</sup> Sobre este tema y su verificación véase: Thorsteinsson, R. M., *Roman christianity...*, Nueva York, OUP, 2010. Nietzsche también comenta la influencia estoica en los primeros cristianos: Pablo, para el filósofo alemán, adolecía de honestidad porque en la época en que aquél vivió la ciudad de Tarso, su patria, era la “sede principal de la ilustración estoica”: *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 82.

<sup>185</sup> *Histoire et vérité*, Lonrai, ÉS, 2001, p. 109. Esto es, las vicisitudes e incertidumbres propias de los hechos históricos no son temidas en la filosofía de la Trans-Historia cristiana porque ella enseña que todo tiene una razón

triumfo como lo hizo Estilpón, dice Friedrich Nietzsche, es una “transvaloración” de los valores donde el victorioso se ve humillado y el victimado se ve elevado.<sup>186</sup>

Se trata de una transvaloración que practicó el pueblo judío antiguo, como seguramente muchos otros pueblos. Otro caso sería el pueblo azteca que interpretó a su errante búsqueda por un lugar para establecerse, probablemente despojado de su lugar de origen por otro pueblo o por causa de las azarasas inclemencias meteorológicas y geográficas, como un mandato incontrovertible de un dios. Menciono la idea nietzscheana de la transvaloración (moral) porque quiero remarcar cómo un integrante, Séneca, de un pueblo triunfante como era el romano en el siglo I e.c., elogia a la actitud de un integrante de un Estado que acaba de ser vencido militarmente, Megara. Tal elogio permite ver que el cordobés puede consolar, y para muchos de hecho consuela, a aquellos que son miembros de *gentes* que han sido conquistadas y arrasadas y que han actuado ecuanimes y dignamente, como lo hicieron los miembros de las *gentes* conquistadas por la propia Roma, en la que se incluye a la propia Megara, patria de Estilpón.

Aparte del pueblo megareense, recuérdese, el pueblo judío será otro de los subyugados por Roma en la Antigüedad, por ende, a ciertos judíos que crearon el cristianismo les venía muy bien la teoría moral estoica que justificaba ontológicamente su lugar en el Cosmos bajo el muy temporal poderío romano. Por esto es por lo que, conjeturo al margen, la teoría política de la Cosmópolis, la metafísica/cosmología estoica y la virtud trans-omni-histórica estoica, en manos de Séneca, *pueden* ser o son de hecho una justificación del imperialismo romano<sup>187</sup> y, tal vez, una consolación para las víctimas y los oprimidos de tal imperialismo.

---

(o Razón divina) de ser y, cuando acontece una gran e inevitable desgracia como la destrucción casi total de la patria (como en el comentado caso de la destrucción de Megara), la actitud sabia-moral ante tal es la de la entereza (estoica) (al final, ese desgraciado acontecimiento también fue permitido y/o mandado por Dios).

<sup>186</sup> Se trata de una “metamorfosis conceptual” de la moral para el filósofo alemán: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 40-124.

<sup>187</sup> Un imperialismo que, a decir de Nietzsche (y como comentario aún más al margen), fue derrotado por los “santurriones” (cristianos), esto es, por aquellos que elogian al conquistado en su actitud pasiva y resignada hacia el conquistador (Nietzsche, F., *El Anticristo*, óp. cit., p. 114): pero esta es una aserción que Nietzsche no corrobora con una indagación histórica. Incluso las texto-historias, como la de Edward Gibbon, que sostienen aquella aserción (al “mostrarnos”, al estar la religión politeísta muy entrelazada con los actos estatales y privados, y al ser los cristianos enemigos intransigentes de cualquier acto que pudiese ser idólatra, éstos lucharon pasiva, activa y encarnizadamente contra las normas y valores romanos tradicionales introduciendo una desestabilización política y estatal del “empire of the demons”, véase: *History of the Decline...*, V. 1, Londres, 1782, pp. 305-307, posición 6790-6829 de edición Kindle) han sido contradichas. Lo importante aquí es que Nietzsche no hace tan explícito que una transvaloración de los valores no sólo puede ayudar a los vencidos a aceptar su derrota, sino que también secunda a los vencedores para apaciguar a los dominados y evitar cualquier levantamiento posterior.

Haciendo uso de un esclarecedor ejercicio comparativo es posible ver que un razonamiento muy similar (demasiado) a la identificación senecana (y ciceroniana) ejército-virtuoso=ejército-triunfador, lo encontramos en el filósofo de la antigua China, Mencio (372-289 a.e.c.). Éste, en términos sucintos, en su filosofía de la Trans-Historia, propuso, en el contexto de la homogeneizante Dinastía Zhou, la identificación absoluta entre el gobernante que es siempre benevolente y el gobernante que es siempre victorioso (en especial en la guerra imperialista). “We can go further and ask which principle makes king a king, *a person who changes the course of history*. Mencius’ answer is: benevolence (仁 *ren*). ‘The worthiest’ were not full of any kind of virtue or virtue in every meaning of this word [...], but instead were worthy because of *ren*. *All those who conquer the world can be called benevolent*.”<sup>188</sup> Ambas argumentaciones, la de Séneca y la de Mencio, bien se pueden interpretar como justificadoras y defensoras del statu quo político-militar mundial de la Roma victoriosa o de cualquier emperador chino Zhou victorioso en la conquista, respectivamente. La argumentación de la benignidad de los gobernantes victoriosos tiene, claro, un objetivo pragmático: el mantenimiento del orden y la paz sociopolíticas. Pues, como refería Mencio, cuando el *tao* (que se puede reconocer como un principio moral cósmico, similar al *kosmos*-Orden) se desvanece, al degradarse la humanidad (esto sucede en el estoicismo cuando los seres humanos dejan de seguir al *kosmos*-Orden), la violencia pulula.<sup>189</sup>

Debo acotar asimismo que la cosmología estoica romana, por más politizada que hubiese estado, no llegó a los extremos de, por ejemplo, la cosmología del Imperio Persa, la del Imperio Sasánida, la del Imperio Azteca, la de los mixtecas, la de los mamprusi o la del Imperio Chino (antiguo, o T’sing o Han). Por ejemplo, en comparación, “Persian cosmology under Darius viewed the entire empire as, in Clarisse Herrenschildt’s (1976: 45) words, «the generalized reproduction of Persian society»”, escribe Khatchadourian y agrega que “The protectors of sovereignty/dominion were individuals whom Darius dispatched [...] to quell the revolts that threatened the empire [...] These guardians of the royal and the realm were the advance guard in the cosmic and tellurian struggle against the Lie, their very appellation yet another indication of the recognition that sovereignty is provisional, in constant need of vigilant defense.”<sup>190</sup> Luego, dentro de los sasánidas, explica R. Payne:

---

<sup>188</sup> Rogacz, D., “In the Shadow of the Decay”, *Asian Studies*, v. 5, n. 1, 2017, p. 156. Énfasis míos.

<sup>189</sup> Zhang, Y., “The Idea of Order...”, *International Affairs*, v. 90, n. 9, 2014, p. 172.

<sup>190</sup> *Imperial Matter*, Oakland, UCP, 2016, pp. 4-5.

Ardashir I [180-242 e.c.] adopted a cosmological and sacred historical framework for political action. As the successor of Ērânwêz, Ērânsahr stood at the centre of a world composed of seven climes, and its ruler served as the predominant king superintending the distribution of political power throughout *the world*. Mastery of Ērânsahr placed the early Sasanian kings within the Zoroastrian *sacred history* compiled in the Avesta as restorers of the kingship exercised by the *primordial kings of the earth* [...] <sup>191</sup>

La cosmología china, por su parte, siempre había sido por igual una hiper-politizada: “Cosmic harmony stands at the core of Chinese conceptions of imperial power; the proper performance of rites and sacrifices was seen as vital for the well-being of the empire. Conversely, natural disasters, strange phenomena, and cosmic omens could be interpreted as signalling the neglect of imperial duties or malfeasance by magistrates”, nos expone J. Duinda. <sup>192</sup> Las cosmologías persa, sasánida y china, en comparación con las romanas, estaban *más* supeditadas a la política y, hay que notar, *más* entremezcladas con el, y supeditadas al, imperialismo.

## 5.7 Reflexiones prácticas sobre la guerra.

### 5.7.1 La reflexión filosófica y el comportarse sabiamente como formas de guerra personales.

Según he mencionado, para Séneca el pro-absoluto en efecto es afectado por las tribulaciones, como las que sobrevienen a su patria, pero ni estas cuestiones, ni ninguna otra, lo quiebran en realidad, no le truncan de forma permanente ni su felicidad ni su libertad. <sup>193</sup> He referido además que el pro-absoluto senecano no es duro como la piedra o el hierro, sin sensibilidad; el sabio pro-absoluto sí recibe golpes (sentimentales) con cuestiones como la noticia de la invasión de su patria por un enemigo superior o la derrota de un ejército de su nación, de su *gens*.

El hecho de que el pro-absoluto generalmente supere los golpes que recibe (“La virtud no consiste en resistir lo que no sientes” –*Constant.* 10, 4), es lo que precisamente evidencia que es sabio pro-absoluto (a los golpes pequeños –como podría ser el robo a su casa, o el perder

---

<sup>191</sup> “Cosmology and the Expansion...”, *PP*, n. 220, 2013, pp. 6-7. *Cursivas mías*.

<sup>192</sup> “A Plea for Global...”, *PP*, v. 242, 2019, p. 330.

<sup>193</sup> Recuérdese que el sabio, poseedor de la virtud, es para Séneca como una copia de Dios en sus acciones y, por esto, es libre, sin necesidades, feliz (*De vita beata* 16, 1-3). Pero no por ello deja de sentir preemociones y tribulaciones.

en una contienda electoral— ni siquiera los recibe sino que los ignora y menosprecia —*Constant.* 10, 4). Es decir, el concepto senecano de “sabio pro-absoluto” permite afirmar que a este tipo de individuos le afectan, sin que le derroten sentimental, anímica y psicológicamente, ciertos acontecimientos convencionalmente perniciosos.

En Séneca es posible ser simultáneamente un pro-absoluto y un patriota capaz de ser afectado por las vicisitudes de la patria. El sabio pro-absoluto lucha por conservar su virtud y erradicar sus vicios, así como lucha por su patria, pero en este último caso no lo hace porque tenga sus posesiones materiales o su familia en ella, sino porque es su deber, porque busca el reparto justo de los bienes y las responsabilidades de su Estado (*Ep.* 73, 9). El cordobés menciona explícitamente, cuestión que es muy sugerente, que el sabio-virtuoso (absoluto y pro-absoluto) *toma una actitud de soldado o general para derrotar a los padecimientos y sufrimientos convencionales*. Por esto afirma que el sabio pro-absoluto Catón el Censor fue más útil (en el sentido verdadero, no sólo en el convencional) que Escipión Africano el Mayor en tanto que el primero declaró la guerra, “bellum gessit”, a las costumbres inmorales y el segundo sólo la declaró a los enemigos de Roma.

Veamos parte del símil entre sabio-virtuoso y buen militar:

[La persona real que ascienda a la virtud-sabiduría (pro-absoluta)] se estará valerosamente y soportará todo lo que le suceda no sufriendolo sólo, sino incluso queriéndolo, y sabrá que cualquier complicación de circunstancias es ley de la naturaleza y como buen soldado soportará las heridas, se contará las cicatrices y, mientras muera atravesado por los dardos, amará al general [*imperatorem*] por el que cae; tendrá en su ánimo aquella antigua norma: sigue al dios. [*Vit. Beat.* 15, 5]

[...] illa fortiter stabit et quicquid evenerit feret non patiens tantum sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem scit legem esse naturae et ut bonus miles feret volnera, numerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum, pro quo cadet, impertatorem; habebit illud in animo vetus preceptum: deum sequere!

La descripción de Séneca del sabio como guerrero que lucha contra los vicios tiene como influencia directa al filósofo latino Quinto Sextio Nigro,<sup>194</sup> quien, según el cordobés, señala que el sabio extiende “<[...] por todos lados todas sus virtudes para que, dondequiera se produzca algún ataque, allí estén dispuestas las tropas que respondan con disciplina a las órdenes del caudillo>” (*Ep.* 59, 7).<sup>195</sup> Pero esta es una metáfora (bélica) o símil que viene desde mucho

<sup>194</sup> Pensador fusionador de la filosofía estoica con ciertas tradiciones e ideologías (tradicionales) romanas.

<sup>195</sup> “*«sapiens facere debet; omnes virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant»*”.

tiempo atrás. Se encuentra desde Homero quien comparó a Dios con un general. También se encuentra con los filósofos-gobernantes-militares de la ciudad ideal de Platón; entendiendo que el político o gobernante descrito por Platón es, según V. Azoulay, como un “habile tisserand qui, à partir de la diversité humaine, fabrique une communauté unie et élargie, capable de résister aux tensions et aux déchirures”.<sup>196</sup> Y se encuentra en Aristóteles quien realizó un símil entre un buen gobernante y un comandante militar siempre vigilante.<sup>197</sup>

Séneca entonces va a afirmar que el pro-absoluto lucha siempre por obedecer las decisiones de Dios<sup>198</sup> (y el mismo ejercicio de una virtud es un esfuerzo humano –*Vit. Beat.* 25, 6-8.)<sup>199</sup> de la misma forma que el soldado lucha siempre por obedecer las decisiones del *imperator* (el general del ejército). Y, como un buen soldado, se debe de obedecer sin quejas ni lamentos al Dios *imperator* (*Ep.* 107, 9), porque quejarse denotaría una falta de aceptación de los mandatos de este supremo general o denotaría que no se comprende que lo que dicta el Dios *imperator* no puede ocurrir nunca de otra forma que de la forma en que lo dictó, por lo que hay que adaptarse a su mandato y cumplirlo.

Obedecer las disposiciones de Dios es cuestión idéntica a: obedecer las disposiciones o mandatos, *imperata* (*Ep.* 76, 23), del *kósmos*-Orden.<sup>200</sup> Y obedecer las disposiciones del (buen) *imperator* es obedecer las disposiciones pensadas para el bien y salvación (convencionales y reales) de la patria. El pro-absoluto y el buen soldado luchan internamente, mentalmente

<sup>196</sup> “Repolitiser la cité...”, *AHSS*, n. 3, 2014, p. 693. Es decir, el político platónico debe hacer uso, por definición, del ámbito militar para fortalecer a la polis.

<sup>197</sup> Véase al respecto de estas metáforas: Adamson, P. S., “State of Nature”, en *Menschennatur und politische ...*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015, pp. 81-83.

<sup>198</sup> Y a esto es lo que, por excelencia, exhorta y enseña la filosofía según Séneca (*Ep.* 16, 5; *Ep.* 71, 16).

<sup>199</sup> En este pasaje también se puntualiza que hay unas virtudes que se ejercen con más tranquilidad o facilidad que otras.

<sup>200</sup> Esta idea senecana, que se encuentra en el estoicismo desde sus inicios va a tener amplia resonancia en la filosofía de la Trans-Historia cristiana según vemos en el siguiente comentario de José Luis González: “Quizás se debió a la proyección pretendidamente universal de la capital del imperio el que Pablo desarrollase en la *Carta a los romanos* su formulación más extensa y completa de su teología de la historia. De hecho, la amplitud de su horizonte alcanza incluso proporciones cósmicas al llegar a formular una cosmovisión que descansa en un Orden Integral, donde no sólo todos los pueblos y todos los tiempos humanos giran en torno a Cristo, como clave de sentido sino que la ‘creación entera’ (todo el cosmos) participa de la liberación de la esclavitud de la muerte espiritual del pecado (*Rom* 8, 19-21)”: González M., J. L., “Claves para Occidente”, en *La genealogía del Cristianismo*, México, CONACULTA, 2000, p. 185. Cito lo anterior para hacer notar la similitud entre la Trans-Historia cosmopolitana-universalista moral estoica con la Trans-Historia cosmopolitana-universalista moral cristiana, donde la segunda sólo sustituye al Zeus-Júpiter grecorromano por Cristo como el libertador del humano; el primero libera del vicio-pasión, el segundo del pecado. Es notable también cómo estoicos y cristianos hablan en términos muy similares e incluso iguales acerca del Orden o Ley universal de Dios; “St. Paul speaks of the law of God as ‘holy,’ and ‘spiritual,’ and ‘good,’ and declares that he ‘rejoices in it after the inward man,’ and St. James pronounces a blessing on the man who ‘looketh into the perfect law of liberty,’”: Hicks, Edward, *Traces of Greek...*, Nueva York, E. & J. B. Young & Co., 1896, p. 52.

(espiritualmente), de forma muy similar porque a ambos les afectan las tribulaciones (de dolor físico, espiritual, de cansancio, etc.) pero ambos triunfan sobre ellas y cumplen así con su deber.

La [...] actitud [...] del sabio [es la de uno] a quien ni los vibrantes dardos, ni las armas de una formación cerrada que chocan entre sí, ni el estrépito de una ciudad en destrucción consiguen atemorizar; [...] [la actitud] del ignorante [...] [es la de uno que] teme por su situación, a quien una voz insignificante, interpretada por él como un bramido, le desconcierta, a quien la más ligera conmoción deja sin aliento. [*Ep.* 56, 13]

[...] sapiens est, quem non tela vibrantia, non arietata inter se arma agminis densi, non urbis impulsae fragor territat. [...] inperitus est, rebus suis timet ad omnem crepitum expavescens, quem una quaelibet vox pro fremitu accepta deicit, quem motus levissimus exanimant;

El pro-absoluto concebido por Séneca sería entonces como el mejor de los soldados de la vida real. Además, el pro-absoluto soporta (como todos los no-sabios deberíamos de soportar, pero no lo hacemos) *todas las tribulaciones* que le fueron enviadas y/o predestinadas por Dios-Cosmos de la misma forma que el soldado soporta por juramento todas sus tribulaciones y obligaciones (*Vit. Beat.* 15, 7). “La fortuna dirige la guerra contra mi; [pero] no voy a ejecutar sus órdenes; no acepto su yugo” (*Ep.* 51, 8),<sup>201</sup> se dice a sí mismo Séneca; la fortuna misma, a través de la guerra, destruye el poder político de los más encumbrados, como lo hizo en el caso de Marco Emilio Lépido (muerto en el 13 a.e.c.), a quien la Guerra Civil le destruyó su poder cuando era uno de los tres que conformaban el Triunvirato (junto con Marco Antonio y Octavio Augusto –*QNat.* 4a, 22).

El sabio pro-absoluto se comporta “como un [buen] soldado, obligado por el juramento militar, que considera un servicio el tiempo que vive y está de tal manera disciplinado que no tiene amor ni odio a la vida, y soporta su condición mortal, por más que sepa que le aguarda un destino superior” (*Ep.* 65, 18).<sup>202</sup> El pro-absoluto debe de saber que “el miedo a la muerte [...] nos hace mezquinos; [...] perturba nuestra tranquilidad y arruina la misma vida que trata de conservar” (*QNat.* 6, 32, 9).<sup>203</sup>

Lo importante aquí también es insistir que Séneca parece subrayar que, si el sabio pro-absoluto no sintiera nada, no le afectarían los males convencionales que afectasen a su patria, a su familia, a él mismo, etc., y no tendría que luchar como lo hace un soldado contra sus dolores

<sup>201</sup> “*Fortuna mecum bellum gerit; non sum imperata facturus. Iugum non recipio*”. Séneca también habla de cómo el sabio supera la fortuna en *Ep.* 71, 30.

<sup>202</sup> “*Velut sacramento rogatus hoc, quod vivit, stipendium putat. Et ita formatus est, ut illi nec amor vitae nec odium sit, patiturque mortalia, quamvis sciat ampliora superesse*”.

<sup>203</sup> “*metum mortis [...] nos humiles facit; [...] vitam ipsam, cui parcat, inquietat ac perdit*”.

o temores por superarlos durante una batalla. Aún cuando el objetivo del sabio pro-absoluto de conseguir la virtud sea moralmente superior al objetivo del soldado de obedecer a su *imperator* y conseguir la victoria militar, ambos objetivos son deberes.<sup>204</sup>

El estudio de la filosofía, no sólo por parte de los sabios pro-absolutos sino por parte de la población en general, es una forma de “guerrear”, *milito*, contra los vicios. Por ejemplo, así como los soldados de Atilio Régulo mataron con grandes piedras a una serpiente gigante en África, dice Séneca, así las personas deben de luchar contra el vicio del miedo a la muerte: con grandes, no sutiles, esfuerzos filosóficos y argumentales (*Ep.* 82, 24). El objetivo de este guerrear que es el estudio de la filosofía, consiste en la obtención de la virtud personal y la obtención del bien de la patria. Tal guerrear filosófico es lo que más recomienda Séneca al no-sabio, en especial a los políticos no-sabios. “¿Qué enemigo es para alguien tan agresivo como lo son para ciertas personas sus propios placeres?” (*Ep.* 39, 5).<sup>205</sup>

Séneca llama explícitamente guerrear, *milito*, al estudio de la filosofía porque, según su reflexión, así como es una actividad militar el proteger “pasivamente” ciertos puntos militares y hacer guardias, así también lo es el “pasivo” estudio reflexivo (*Tranq.* 3, 5), en oposición al “activo” vivir político. Asimismo, “El soldado en plena paz se ejercita, sin enemigo enfrente levanta la empalizada y se fatiga en trabajos superfluos para poder bastarse en los necesarios” (*Ep.* 18, 6).<sup>206</sup> El estudio (filosófico) es una forma de guerra contra el vicio: la de la protección y guardia del espíritu: “los [filósofos] esclarecidos fundadores de venerables doctrinas nacieron para nosotros, *organizaron* su vida para nosotros” (*Brev. Vit.* 14, 1).<sup>207</sup>

En otra metáfora sugerente, dice Séneca que así como un militar debe de cumplir con su obligación de guerrear en la posición, dentro del campo de batalla, que le indique su suerte, ya sea como líder, general o tribuno, como avanzada o *príncipes*, o como reservas o *triarii*, así el individuo no-sabio común debe de guerrear para obtener la virtud como le indique su suerte, ya sea como político, como comerciante, como filósofo, como artesano, como liberto, etc.

<sup>204</sup> Cuando el soldado participa en una guerra que es librada injustamente por su ejército, pero él no lo sabe, su deber sigue siendo para con su general y su ejército; pero si él sabe de estas injusticias, y deseara comportarse virtuosa y sabiamente, entonces él tendría que, probablemente, ante esta situación sin salida, suicidarse. No puedo discernir aquí con certeza cuál sería la postura que tendría Séneca ante esta situación de una persona honesta luchando conscientemente para un ejército y una patria con gobernantes perversos, pero probablemente sería la que acabo de mencionar.

<sup>205</sup> “*Quid hostis in quemquam tam contumeliosus fuit quam in quosdam voluptates suae sunt?*”

<sup>206</sup> “*Miles in media pace decurrit, sine ullo hoste vallum iacit et supervacuo labore lassatur, ut sufficere necessario possit.*”

<sup>207</sup> Cursivas mías, “*illi clarissimi sacrarum opinionum conditores nobis nati sunt, nobis vitam praeparauerunt*”.

(*Tranq.* 4, 5).<sup>208</sup> Incluso el humano debe de luchar en lugares y épocas donde parece que ya no vale la pena luchar por la patria o por la Cosmópolis. En este último tipo de circunstancia sobresale, reitero, para Séneca, el pro-absoluto Catón quien guerreó como político y militar por Roma en la época de la Guerra Civil de los tiranos o cuasi-tiranos Julio César y Pompeyo (*Ep.* 14, 13-14), porque “en toda actividad el sabio atiende a la intención, no al resultado” (*Ep.* 14, 16).<sup>209</sup> Incluso, afirma, Sócrates “soportó hasta el fin incluso *como soldado*” (*Ep.* 104, 27).<sup>210</sup>

Para guerrear contra el vicio-pasión de la ambición o la avaricia monetarias, por ejemplo, sugiere Séneca que no se debe uno acercarse a la pobreza, pero tampoco alejar mucho de ella, porque en la guerra, *bellum*,<sup>211</sup> son más prácticos los cuerpos no muy extensos que se pueden proteger mejor de los golpes (*Tranq.* 8, 9); una economía personal no muy extendida se protege mejor. Igualmente, el vicio de la ociosidad se puede ahuyentar de la misma forma que los generales ahuyentan el desgano de los subordinados, a saber, con actividades más ligeras, pero nunca dejando llegar la inactividad absoluta (*Ep.* 55, 9).

La sugerencia de Séneca de practicar el aumento de la economía del hogar con moderación, hay que decir, es una que se encuentra a contracorriente del palpable crecimiento económico del Imperio Romano y del de sus ciudadanos durante su época. Crecimiento que alcanzó su tentativo pico unas décadas después (primera mitad del siglo II e.c.), según W. Scheidel, cuando el ingreso salarial anual per cápita alcanzó en promedio unos \$770 dólares Geary-Khamis (siendo unos \$400 el ingreso de subsistencia anual) o hasta diez veces el ingreso de subsistencia en las clases de no-élite, y en la clase más alta, la senatorial (a la que con frecuencia se dirigen los escritos de Séneca), el ingreso alcanzaría más de 600 veces el ingreso de subsistencia.<sup>212</sup> Una situación que, por supuesto, los ciudadanos romanos por lo común querían “disfrutar” y aprovechar, oponiéndose a los ideales filosóficos. Pero recuérdese que el estoicismo no se oponía a la adquisición de riquezas, siempre y cuando esta adquisición se hiciera de manera virtuosa; sólo se dice que era *más práctica*, para el cordobés, una vida sin riquezas, y lo decía por experiencia propia al ser un hombre muy rico.

La moral del estoicismo no se opone a la existencia de, o a pertenecer a, los “propietarios”, ello mientras no se realicen actos contra la virtud; así, no es moralmente

<sup>208</sup> Y también la forma de combatir por la virtud variará dependiendo de la situación política y socio-económica de la patria en que uno se encuentre: *Tranq.* 5, 3-4.

<sup>209</sup> “*Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat*”.

<sup>210</sup> Cursivas mías, “*quos militares quoque pertulit*”.

<sup>211</sup> Al menos en la guerra que se practicaba en la Antigüedad grecorromana.

<sup>212</sup> Scheidel, W./ Steven, J. F., “The Size of the Economy...”, *JRS*, v. 99, 2009, pp. 74, 83 y 85.

incorrecto ser “propietario” de lo que Max Weber denomina A) “los medios materiales de producción” para buscar lucrar con éstos y/o B) de “los cargos directivos” de cualquier trabajo privado en la búsqueda de lucrar y/o C) de los “obreros”<sup>213</sup> (que, en el caso de la sociedad romana, estaríamos hablando de esclavos), esto es, no le impide ser “empresario” y/o “capitalista” y/o “esclavista”.

Por ende, un individuo ha de estar más satisfecho de haber guerreado y triunfado contra los vicios, incluyendo el de la pertinaz ambición, que, del haber triunfado contra cualquier pueblo enemigo, incluso contra los persas u otros poderosos pueblos belicosos (*Ep.* 71, 37). En resumen, *vivere, Lucili, militare est* (*Ep.* 96, 5). La descripción en términos militares del estudio y la reflexión, así como de la vida en general y del combate contra el yugo de los vicios, remarca la importancia de la guerra en el pensar senecano: la guerra virtuosa-justa está justificada por la filosofía y la filosofía (o la vida) está descrita y justificada en términos de la guerra. La filosofía está justificada, en parte, porque ayuda a la victoria en una guerra virtuosa-justa.

Séneca estima que Catón el Censor hizo un mayor beneficio para Roma porque la rescató de un peligro mayor que el que representaban sus enemigos político-militares más virulentos que no son sino sus enemigos internos, las pasiones propias de sus ciudadanos. Éstas destruyen con más efectividad ciudades y *gentes* enteras; las pasiones pueden ser enemigos silenciosos y pacientes que acaban con cualquier *gens*. La Trans-Hito-Historia muestra una guerra constante contra los vicios de parte de todos los humanos que desean la vida virtuosa y la conservación de su patria:

Nada hay estable ni en privado, ni en público; tanto el destino de los hombres como el de las ciudades cambia.<sup>214</sup> En medio de una situación muy tranquila se origina el terror, y los males brotan con violencia donde menos se esperaba, sin que ninguna causa provoque desde fuera la perturbación. Los reinos que habían subsistido ante las guerras civiles y las externas van a la ruina sin que nadie les empuje, ¡Cuán pocas ciudades han mantenido largo tiempo su prosperidad! Así, pues, hay que sopesar todas las posibilidades y fortalecer el espíritu frente a los riesgos que nos puedan venir. [*Ep.* 91, 7]

Nihil privatim, nihil publice stabile est; tam hominum quam urbium fata volvuntur. Inter placidissima terror existit nihilque extra tumultuantibus cuasis mala, unde minime

---

<sup>213</sup> Weber, M., *Historia económica...*, México, FCE, 1978, pp. 14-15. La moral del estoicismo no se opone pues a la existencia de, o a pertenecer a, los empresarios capitalistas, como lo fue Séneca, en el sentido básico de individuos que no prescindían “nunca del cálculo relativo al valor monetario invertido y la ganancia final, ya sea efectuada de la manera más primitiva” (los capitalistas en este sentido existieron desde las antiguas “China, India, Babilonia”, etc., véase: Weber, M., *La ética protestante...*, México, Premia Editora, 1980, pp. 10-11).

<sup>214</sup> Trans-hito-históricamente.

exspectabantur, erumpunt Quae domesticis bellis steterant regna, quae externis, inpellente nullo ruunt. Quota quaeque felicitatem civitas pertulit?

### 5.7.2 La virtud y el vicio; enseñanzas prácticas para la guerra y el imperialismo.

En este último subcapítulo sobre el cordobés exhibiré cómo para él el vicio en la conducción de la guerra y del imperialismo lleva al fracaso militar, y cómo esto es corroborado por la hito-historia de personas como Jerjes o Craso. Se verá que la virtud en la guerra y el imperialismo, en cambio, lleva al triunfo militar, como, se dice, lo demuestra la hito-historia de personas como Antígono u Octavio Augusto.

Séneca establece que las pasiones son perjudiciales no sólo para uno como persona sino también para la integridad de una entidad política, pues, son perjudiciales para los objetivos de librar con éxito una guerra o de proteger a la patria. Ya sea que la guerra justa sea defensiva o expansionista (aunque a esta última muchas veces los romanos también la “interpretaban” como defensiva),<sup>215</sup> la guerra justa o “*bellum iustum*” senecana debe de tener como objetivo la conservación de la patria, que es un bien convencional, un indiferente promovido. Luego, la filosofía sirve, en el pensamiento estoico senecano, para extirpar las pasiones. Ergo, la filosofía sirve para proteger la patria y para ganar guerras.

La recomendación senecana de que Roma debe de moderar sus pasionales deseos hacia la riqueza y hacia las tierras de otras *gentes* (*Ep.* 87, 41) no es una de índole anti-imperialista (entendiendo que las políticas expansionistas de los Estados muchas veces, especialmente en la Antigüedad, son disparadas, nos recuerda Moreno García, por el deseo por controlar las rutas comerciales y, con ello, por supuesto, por controlar las riquezas propias y ajenas),<sup>216</sup> sino lo contrario, uno de índole imperialista, porque, arguyo, la demostración de un correcto, justo y moderado, comportamiento para con los enemigos de la Urbe, será buena propaganda política internacional. Ésta “convencerá” a cualesquiera enemigos de la existencia de una gran rectitud

---

<sup>215</sup> Como comentario al margen, hay que reconocer que el concepto de guerra justa romano, incluso en su versión “defensiva”, es reflejo del pensamiento patriarcal de Roma: a quien se deberá de salvar de las agresiones y de los peligros del invasor es a las mujeres, y a los ciudadanos o “civiles” varones y esclavos “feminizados” por su incapacidad de protegerse a sí mismos. Para un análisis de esta perspectiva sobre la “guerra justa” defensiva como producto del “machismo” o la misoginia véase: Sjoberg, L., “Just War...”, en *The Future of Just...*, Athens, University of Georgia Press, 2014, pp. 148-163.

<sup>216</sup> “Dans d'autres contextes historiques, l'expansion impériale de certains États semble avoir obéi à la volonté de maîtriser des routes commerciales très lucratives développées en marge de leurs initiatives”: Moreno García, J. C., “Penser l'économie...”, *AHSS*, 69.- año, n. 1, 2014, p. 24.

moral romana, y los disuadirá de la venganza y el ataque contra ella.<sup>217</sup> Todo lo cual resultará en un beneficio para la seguridad de Roma, y de su imperio.

Extirpar la ambición es una enseñanza tanto moral como pragmática. Considérese asimismo que las sugerencias senecanas, y ciceronianas, de llevar a cabo campañas bélicas *reales* sin nunca ser obnubilados por las pasiones pueden ser consideradas como sugerencias no sólo morales sino también prácticas y utilitarias. Este es el caso de la sugerencia de combatir militarmente sin poseer o recurrir a la ira, pasión la cual es catalogada tanto por Cicerón (*Tusc.* 4, 41 y 4, 49-50) como por Séneca (y *contra* Aristóteles) como específicamente dañina para llevar a buen fin cualesquiera actividades bélicas.

Paradigmas reales, edificantes y útiles, del mal fin que tienen las campañas militares llevadas a cabo en el calor del enojo son, según el texto *De ira*, las siguientes:

Líder bélico.	Enemigo.	Causa de derrota.
1) El rey persa Cambises II (s. VI a.e.c.).	Etiopía.	Imprudencia provocada por la iracundia, terminó con parte de su ejército y orilló a los persas a practicar el canibalismo ( <i>De ira</i> 3, 20, 2-4; <i>Ep.</i> 17, 7). <sup>218</sup>
2) El rey Ciro (hacia 540 a.e.c.).	Babilonia.	El enojo causado porque un río no le permitió pasar por determinado lugar; su ventaja la malogró al perder los elementos de la sorpresa y la rapidez ( <i>De ira</i> 3, 21, 1-4).

(Tabla 9).

La recomendación *utilitaria* aquí es evitar librar la guerra cuando uno se encuentre airado.<sup>219</sup> “Has de pensar tanto en estos modelos, para evitarlos” (*De ira* 3, 22, 1).<sup>220</sup>

Cicerón y Séneca muestran su postura contraria a las ideas éticas de Aristóteles al respecto, quien recomendaba como comportamiento correcto un punto medio entre la ira absoluta y la serenidad total. Explico. Siguiendo a Trueba Atienza, para Aristóteles una pasión

<sup>217</sup> Lo concluye Séneca explícitamente: *Ep.* 87, 41.

<sup>218</sup> No obstante, Cambises II anexó exitosamente las regiones fronterizas de Etiopía, agregándolos a la satrapía de Mudraya: Olmstead, A. T. E., *History of the Persian...*, Chicago, Phoenix Books/ UCHP, 1960, p. 89.

<sup>219</sup> A propósito, la Medea que Séneca dibuja en su tragedia pertenece a un grupo de individuos, los dominados por la ira, que son “terrible judges of the actual relevance and consequences of (what they perceive) as injuries or injustices, and their book-keeping tends to be completely biased in their own favor”: Braicovich, R. S., “Seneca’s *Medea...*”, *JAP*, v. 11, n. 2, 2017, p. 112. Y tanto Cambises II como Ciro pertenecen a aquel grupo, uno cuyos miembros tienen pues formas de razonar que son totalmente dañinas para el bien lograr la guerra o, mejor dicho, dañinas para conseguir la paz.

<sup>220</sup> “*Et haec cogitanda sunt exempla, quae vites*”.

o emoción conllevaba simultáneamente las siguientes cuestiones: procesos fisiológicos, sensaciones (*aisthesis*), impresiones (*phantasia*), creencias (*doxai*), juicios (*hypolepsis*), disposiciones hacia el mundo e impulsos (*orexis*).<sup>221</sup> Por lo que, si alguien siente ira, para Aristóteles, ese alguien no sólo tendría este sentimiento por sí solo sino también, simultáneamente, tendría dolor, placer y/o una distinta actitud (temporal) hacia el mundo, todo lo cual sin ser precisamente perjudicial. En cambio, Séneca combate a esta postura aristotélica sobre la ira, y a la de Platón, “au nom de la doctrine stoïcienne orthodoxe, qui faisait de la colère une passion non naturelle à déraciner totalement de l’âme humaine – tandis que, comme Aristote, Platon, dans la *République*, lui reconnaissait une fonction (730d; 731b; 731d). [...]”, arguye A. Setaioli.<sup>222</sup>

El cordobés contra-argumenta pues la postura aristotélica al afirmar que la ira es muy burda y dañina, especialmente porque se opone fuertemente, impidiéndola, a la virtud (*De ira* 3, 3, 1-5). “[...] ¿qué moderación cabe en una cosa mala?” (*De ira* 3, 42, 1),<sup>223</sup> se pregunta retóricamente el filósofo. Asimismo, obsérvese que Séneca argumenta lo convencionalmente dañina e inútil que es la teoría moral del justo medio de Aristóteles, a través de la enumeración empírica e (hito-)histórica de los excesos del alumno más célebre del Estagirita, Alejandro Magno.

En sus epístolas Séneca caracteriza a Alejandro Magno como repleto de una frecuente ira, de un deseo de destruir tierras y subyugar pueblos (*Ep.* 94, 62-63),<sup>224</sup> de ambición desmedida, de ignorancia y de poca lucidez.<sup>225</sup> En sus *Quaestiones Naturales* Séneca reprocha que este conquistador haya asesinado al sabio y erudito Calístenes (hacia 360-328 a.e.c.), y sanciona que este asesinato será “motivo perenne de ignominia, de la que ningún acto de valor, ningún éxito militar lo redimirá jamás. Pues siempre que alguien diga: «Mató a muchos miles de persas», se le replicará: «Y también a Calístenes». Siempre que se diga: «Mató a Darío, en cuyas manos estaba entonces el mayor de los imperios», se le replicará: «Y también a Calístenes»” (*QNat.* 6, 23, 2-3).<sup>226</sup> La aseveración anterior sobre Alejandro no se atenúa pese a que el historiador Calístenes haya estado implicado en un complot para asesinar al conquistador

<sup>221</sup> “La teoría aristotélica...”, *Signos Filosóficos*, v. 11, n. 22, 2009.

<sup>222</sup> “Seneque, *De ira*...”, *PRSC*, v. 40, n. 1, 2014, pp. 253-254.

<sup>223</sup> “*quod enim malae rei temperamentum est?*”

<sup>224</sup> Séneca menciona especialmente su deseo excesivo por subyugar a todos los pueblos de Oriente: *Ep.* 113, 29.

<sup>225</sup> Para ver los comentarios sobre la poca inteligencia que Alejandro Magno poseía, según Séneca, cf. *Ep.* 91, 17.

<sup>226</sup> “*crimen aeternum, quod nulla uirtus, nulla bellorum felicitas redimet; [23,3] nam quotiens quis dixerit: "Occidit Persarum multa milia", opponetur ei "et Callisthenen"; quotiens dictum erit: "Occidit Darium, penes quem tum maximum regnum erat", opponetur ei "et Callisthenen";*”

macedonio. Reitero, el latino recurre a la Trans-Omni-Historia para combatir una doctrina moral rival, la de Aristóteles, con la que no concuerda en lo absoluto.

Para Séneca Alejandro resulta ser uno de los mejores militares de toda la historia en el mundo conocido, pero no fue el mejor ejemplo de virtud dentro de los gobernantes del mundo, y lo describe como un hombre que “ciertamente había logrado tener al universo [*omnia*] en su dominio” (*Ep.* 113, 29)<sup>227</sup> pero que no había logrado tener bajo su dominio a las pasiones.

[...] voy a presentarte, del regazo de Aristóteles, a Alejandro, que, sin lugar a duda, atravesó con su mano durante un banquete a Clito, el más querido para él y educado junto con él, porque lo adulaba poco y pasaba a disgusto de macedonio y libre a la servidumbre persa. [2] El hecho es que a Lisímaco, igualmente íntimo suyo, lo arrojó a un león. [...] [3] El hecho es que a Telésforo, un rodio amigo suyo, mutilado por todas partes, ya que le había cercenado las orejas y la nariz, le dio de comer en una jaula como a un animal nunca visto e insólito [...] [*De ira* 3, 17, 1-3]

Dabo tibi ex Aristotelis sinu regem Alexandrum, qui Clitum carissimum sibi et una educatum inter epulas transfodit manu quidem sua, parum adulantem et pigre ex Macedone ac libero in Persicam servitutem transeuntem. [2] Nam Lysimachum aequem familiarem sibi leoni obiecit. [...] [3] Nam Telesphorum Rhodium amicum suum undique decurtatum, cum aures illi nasumque abscidisset, in cavea velut novum aliquod animal et invisitatum diu pavit [...]

No obstante, señala Séneca, aunque Alejandro Magno, aunque cayó muchas veces en la ira pasional (*Ep.* 83, 19; *Ep.* 113, 29; *De ira* 3, 17, 1-3), nunca se encontraba iracundo cuando luchaba en la guerra, pues esto hubiera sido perjudicial militarmente hablando y esto hubiese contradicho su teoría de que un buen general nunca combate airado. El cordobés mismo reconoce, cuestión que quizá encuentra irrefutable a causa de lo que dicen las fuentes, que Alejandro fue un buen general. Alejandro superó “todas las proezas de los caudillos y reyes antiguos” se asegura en *QNat.* 6, 23, 3.

En general la crítica contra Alejandro hecha por el cordobés no es absoluta y sin matices, como sí lo es la que hicieron otros pensadores antiguos como Diógenes el Cínico, absoluto detractor de las proezas del joven conquistador. Séneca, en cambio, también reconoce méritos en las acciones del macedonio. Es decir, aunque filósofos modernos como Michel Onfray refieran que Alejandro fue un “megalómano persuadido de ser descendiente de Heracles y él mismo un semidiós, [fue] el sanguinario que eliminó a todos los pretendientes al trono desde el momento en que se instaló en él, [fue] el soldadote que hizo arrasar Tebas [...] y causó seis mil

---

<sup>227</sup> “*ut omnia potius haberet in potestate*”.

muerdes en esa ocasión”,<sup>228</sup> Séneca, como buen romano antiguo, aceptaría que todas las acciones viciosas y reprensibles realizadas de todos modos no le quitarán nunca lo “Magno” en materia militar. Y, evidentemente, hubo muchos otros famosos romanos antiguos que no sólo respetaron la fama y la gloria de Alejandro, sino que hasta lo elogiaron y/o trataron de imitar, este es el caso de, según recapitulación de J. Griffin,<sup>229</sup> Escipión Emiliano el Africano Mayor, Pompeyo (quien fue Magno también en honor y/o por emulación a Alejandro), Marco Antonio y Octavio Augusto, pero tampoco debemos olvidar a otros emuladores como Germánico o el emperador Juliano. Séneca relata cómo el macedonio despreció la muerte lo cual secunda la idea de que lo consideraba como un gran general (*Ep.* 59, 12), pero nunca como un *buen* humano en el sentido verdadero. Aún con su éxito militar, para el cordobés Alejandro no fue una persona feliz porque sus ambiciones nunca se apaciguaron: “Después de vencer a Darío y a los indos, Alejandro se siente pobre” (*Ep.* 119, 7).<sup>230</sup> Alejandro es aquí un n-s/c-s (no-sabio/clío-simbólico) por excelencia, y es una figura excepcional por el hecho de que no cuadra por completo con la idea (moralista) del éxito político y militar como consecuencia de la virtud, idea que defendían Cicerón, Séneca, Tácito y otros; es posible que los vicios de Alejandro Magno no hayan pesado demasiado en su desempeño militar y, en cambio, sus virtudes (y su fortuna) hayan resultado más elevadas, una situación que le permitiría ser muy exitoso en la guerra.<sup>231</sup>

El macedonio es descrito por el cordobés como alguien que no se bastaba con lo ya obtenido, que siempre quería más, por esto se caracterizó en no dominarse a sí mismo, pero sí se caracterizó por dominar a los demás. *Es este tipo de imperialismo-dominación al cual Séneca critica* y que con seguridad no deseaba para Roma y sus líderes, porque es uno que no ve límites ni progresos y es uno que no se realiza virtuosamente. Se trata de un imperialismo vicioso que a la postre es perjudicial para el Estado que lo ejerce (el imperio de Alejandro, se sabe, aunque no lo mencione el cordobés explícitamente, se desboronó con su muerte).

<sup>228</sup> *Cinismos*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 163.

<sup>229</sup> “The Creation of Characters...”, óp. cit., pp. 123-125.

<sup>230</sup> “*Post Dareum et indos pauper est Alexander*”.

<sup>231</sup> La tensión entre las virtudes y los vicios de Alejandro Magno es hermosamente transmitida y comentada por Juliano a través de la imaginación de un concurso en el cielo en el que compiten Julio César, Alejandro, Trajano, Marco Aurelio, Diocleciano y otros, por argumentar quién tuvo más méritos. Siendo los jueces los dioses. Cuando Alejandro habló afirmó que él siempre fue victorioso, Sileno le contradice que él nunca tuvo victorias contra los vicios y el macedonio se defiende mediante argumentos peripatéticos. Al final, el recuerdo de Clito orilla a Alejandro a callar (*Discursos* 10, 330-331). El caso de la moralidad y los méritos del Magno es indeciso y nada concluyente, como ya nos da a entender el propio Juliano (*Diálogos* 4, 251).

Regresando al vicio de la iracundia, en *De ira* (1, 7, 1-3) se afirma incluso que no es necesario *ni un mínimo* de enojo para pelear mejor porque ella no es moderable; una vez que se es invadido por ella no es posible quitársela de encima hasta después de haberla sufrido a ella y a sus consecuencias. Por esto es por lo que urge a todos sus lectores a combatir en toda guerra como lo hizo Antígono, general macedonio, quien nunca se airó ni contra sus críticos dentro de su propio campamento, ni contra sus propios súbditos que le hacían mofa, ni contra la actitud rebelde de muchos de sus soldados (*De ira* 3, 22, 1-4). Y, gracias a su moderación, terminó siendo uno de los mejores generales del mundo. También invita Séneca a imitar la actitud circunspecta del rey Filipo II, estimado como otro de los mejores generales que ha habido, y de quien se alude que era muy tolerante ante los insultos (*De ira* 3, 23, 2-3).

No podía el cordobés dejar de ejemplificar, en *De ira* (3, 23, 4-5), un caso de líder militar romano que se mostrase, en múltiples ocasiones, temperante y tolerante en sus actividades guerreras, políticas y privadas, y qué mejor muestra que la de Octavio Augusto. Al emperador Augusto también lo elogia el autor por su clemencia, como cuando se refiere que en un banquete del cruel Vedio Podión, uno de los esclavos de éste le suplica a Augusto por su vida, la cual estaba amenazada por Podión debido tan solo a que el esclavo había quebrado un vaso durante el convivio. El príncipe le concede salvarlo y pide a los demás esclavos romper sus vasos<sup>232</sup> durante la propia reunión (*De ira* 3, 40, 2-3). El cordobés elogia también a Augusto cuando, usando su *auctoritas* –entendida ésta como lo hace G. Rowe: “a moral quality rather than a formal power”–,<sup>233</sup> salvó, a duras penas, la vida de un noble amenazado por la ira de sus familiares (*De clementia* 1, 15, 1).

Augusto y Filipo II son, para Séneca, ejemplos de soberanos que reflexionaban sobre sus futuros actos sin dejarse dominar por las pasiones. El cordobés insistía en que las personas deben de reflexionar sobre los actos que (se) van a realizar y en los que (se) han realizado (cada día); ejercicios en los cuales también, análogamente, insistirá el emperador estoico Marco Aurelio, como bien observa J. Sellars.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> El pasaje relatado permite apreciar la muy compleja, heterogénea y variante relación de los esclavos con sus amos; donde el poder de un individuo libre podía imponerse a la autoridad de un amo sobre sus esclavos. Como bien comenta Nicolas Tran: “La société romaine requiert des études attentives à la fragmentation de sa hiérarchie de statuts. [...] Dans le cas des esclaves et des affranchis, cette complexité découlait du caractère interpersonnel du lien au maître ou au patron. Par définition, beaucoup dépendaient de choix tranchés au cas par cas.”: “Les statuts de travail...”, *AHSS*, 68.- año, n. 4, 2013, p. 1002.

<sup>233</sup> “Reconsidering the ‘Auctoritas’...”, *JRS*, v. 103, 2013, p. 9.

<sup>234</sup> “Marcus Aurelius...”, en *The Oxford Handbook...*, Nueva York, OUP, en prensa, p. 13.

Luego, Séneca describe igualmente en su historiografía casos trans-omni-históricos de bárbaros que han controlado su ira durante el combate, en concreto describe actos de dominio de sí realizados por los cimbrios y por los teutones (dando muestras, de nuevo, de un poco de pluralidad, aminorando ligeramente su etnocentrismo). De éstos apreció cómo practicaban las luchas gladiatorias y la caza (*De ira* 1, 11, 1-2).<sup>235</sup> Afirma que ninguno de los cimbrios o de los teutones necesitó la ira para combatir o cazar mejor (de lo que ya lo hacían). Pero sobre los bárbaros que sí mostraban una tendencia continua a la ira (como la tuvieron los reyes bárbaros Cambises, Astiages y Ciro, según *De ira* 3, 14, 1-5; 3, 15, 1; y 3, 16, 3, respectivamente), estimó que éstos eran los culpables de que tales inclinaciones se hubiesen transmitido a las “costumbres romanas” (*De ira* 3, 18, 1).<sup>236</sup>

En su reflexión sobre los individuos n-s/c-s, Gneo Pisón (*De ira* 1, 18, 3-6) y Calígula (*De ira* 1, 20, 8-9), Séneca deduce que éstos arriesgaron la estabilidad de la patria a causa de sus brotes continuos de ira. En el caso de Pisón, dice, su iracundia lo había llevado a ordenar el asesinato de dos soldados inocentes lo cual pudo haber resentido en los ánimos de los subalternos dentro del ejército romano y haber dejado la semilla para futuras rebeliones. En el caso de Calígula, su ira lo había llevado a insultar al propio Júpiter, habiendo dado un pésimo ejemplo al pueblo romano al atentar contra las tradiciones o creencias de éste, y, así, habiendo atentado contra las buenas costumbres.

Pudiera parecer que gran parte del libro tercero de *De ira* fue escrito con el propósito de evitar la repetición, en Roma, de las dañinas rebeliones populares causadas por las decisiones apresuradas de la muchedumbre, rebeliones que se han presentado a lo largo de toda la Trans-Hito-Historia.<sup>237</sup> La forma en que Séneca trata de evitar los levantamientos causados por la ira popular es a través de la realización de un razonado y profundo ataque contra la propia pasión-vicio de la ira, en cualquiera de sus modalidades.

Hombres, mujeres, ancianos, niños, notables y pueblo llano se han puesto de acuerdo y toda la muchedumbre, agitada con unas cuantas palabras, ha ido más lejos que le propio agitador;

---

<sup>235</sup> A los gladiadores también los elogia en conjunto por un acto realizado por uno de ellos (un acto que los defensores de los animales actuales bien alabarían por igual): un suicidio cometido con el objetivo de evitar luchar *contra los animales* en la arena (*Ep.* 70, 20).

<sup>236</sup> “*Romanos mores*”.

<sup>237</sup> Así como el Dios judío castiga a los perversos y aviesos para cuidar al recto de corazón (véase Nussbaum, M., *Anger and Forgiveness*, Nueva York, OUP, 2016, pp. 41-42), así el Dios o Dioses de Séneca hacen que los no-virtuosos bárbaros (por su tendencia a las pasiones, en especial la ira), pierdan con frecuencia las guerras que libran contra los virtuosos. Lo dicho vuelve a demostrar que la vida recta (así diseñada por los Dioses) también significa éxito militar y político.

inmediatamente han acudido corriendo a las armas y al fuego, y se ha declarado la guerra a los vecinos o se ha librado contra conciudadanos. [4] Se han quemado casas enteras con toda la familia, y el que hace poco era tenido en gran estima por su popular elocuencia ha padecido las iras por su arenga;<sup>238</sup> [...] la plebe se ha separado en masa de los patricios;<sup>239</sup> la asamblea estatal, el senado, sin esperar las levadas ni nombrar un general supremo, ha elegido unos jefes improvisados para su ira y, persiguiendo por los edificios de la ciudad a ilustres varones, los ha sometido a suplicio con sus propias manos;<sup>240</sup> [5] se ha maltratado a las embajadas, violando al derecho de gentes [...] [etc.] [*De ira* 3, 2, 3-5]

Viri feminae, senes pueri, principes vulgusque consensere, et tota multitudo paucissimis verbis concitata ipsum concitatore antecessit; ad arma protinus ignesque discursum est et indicta finitimis bella aut gesta cum civibus; [4] totae cum stirpe omni crematae domus et modo eloquio favorabili habitus in multo honorem iram suae contionis excepit; [...] discedit plebs tota cum patribus; publicum consilium senatus non expectatis dilectibus nec nominato imperatore subito irae suae duces legit ac per tecta urbis nobiles consecutus viros supplicium manu sumpsit; [5] violatae legationes rupto iure gentium [...]

Séneca “demuestra” por medio de la Trans-Omni-Historia que la virtud o el ser-sabio no es incompatible con la efectividad en el combate y que no es incompatible con el objetivo de llegar a la victoria en la guerra. Los hechos realizados por el general Quinto Fabio Máximo Cunctator (280-203 a.e.c.), piensa, corroboran su aseveración; Fabio derrotó a los cartagineses sin nunca recurrir a la llamada (por Aristóteles y sus seguidores) “ira controlada” (de la que los peripatéticos decían era buena para combatir o pelear cuerpo a cuerpo, en tanto que otorgaba fuerza al combatiente), sino todo lo contrario, el que Fabio nunca hubiese caído en la ira, es decir, el que siempre haya permanecido virtuoso-templado, es lo que precisamente salvó a Roma de su derrota ante Cartago (*De ira* 1, 11, 5) durante la Segunda Guerra Púnica. Explica que el mismo Fabio afirmaba que, para los generales del ejército, era la excusa más vergonzosa el afirmar, cuando se caía en la ira, “No lo pensé”. El pensador latino incluso tomaba esta aseveración para comentar que tal era la excusa más vergonzosa para cualquier individuo en cualesquiera de sus acciones (no sólo las iracundas) (*De ira* 2, 31, 4); en el estoicismo es inconcebible que alguien actúe sin pensar.

De nuevo, con la hito-historia romana, reafirma Séneca que la virtud es buena para la guerra, y abunda: Escipión Emiliano Africano Menor (185-129 a.e.c.) derrotó a Numancia gracias, y precisamente por, su virtud de ser paciente y templado. Luego, lo que subraya el autor

---

<sup>238</sup> Aludiendo el caso, quizá, de Tiberio Graco y/o de Cayo Graco.

<sup>239</sup> Como sucedió en Roma en el año 194 a.e.c.

<sup>240</sup> Como fue el caso de las venganzas llevadas a cabo contra los partidarios de Mario por parte de un apresurado Senado patricio apoyado y/o presionado y/o comandado por Sila.

es que la virtud *in bello* no es contraria a la efectividad militar (*De ira* 1, 11, 7). En ninguno de los dos conjuntos de hechos trans-omni-históricos, ni en el realizado por Fabio, ni en el realizado por Africano Menor, el comportarse virtuosamente es incompatible con el ser pro-imperialista en el sentido de llevar a cabo una política de expansión pensando que tal política es lo mejor para proteger a la patria.

Acepta y sugiere Séneca que todo general se prepare para una guerra que haya sido declarada contra la patria propia, aún cuando tal guerra no haya efectivamente comenzado. Tal preparación para la conflagración bélica real debe de realizarse de la misma forma que la preparación que lleva a cabo alguien que desea ser virtuoso (el *proficiens*); éste siempre se prepara para las calamidades y percances convencionales, como las pérdidas de los bienes personales y las riquezas (*Vit. Beat.* 26, 2), convenciéndose continuamente de que ninguna de ellas es un mal real. Haciendo uso del recurso de la comparación, he de decir que en este último punto de la ética el pensamiento de Séneca se asemeja con lo que catalogo como una filosofía de la Trans-Historia de la antigua Mesopotamia, en tanto que en el pensamiento especulativo de ésta se estimaba que las calamidades, las destrucciones de ciudades, las muertes masivas, etc., aunque provocaban pesares, nunca alteraban realmente el Orden del universo, lo cual sí sería un mal; un Caos completo en el universo es el único mal. La destrucción “es parte de una norma general de conducta que hace del universo una estructura, un conjunto organizado. A Anu se atribuía la integración fundamental. Los otros poderes [como el de la destrucción] se atribuían voluntariamente a su autoridad.”<sup>241</sup> En contraste, la incipiente “filosofía de la Trans-Historia” o “filosofía del tiempo” que se puede encontrar en Homero o en Hesíodo (*Θεογονία* 108-130) nos dice que el universo avanza progresivamente de un “Caos” (Χάος) a un “Orden”, “du désordre absolu à un ordre harmonieux, juste, beau et bon”; aunque en la *Odisea* Ulises continuamente lucha por hacer sus acciones congruentes con el orden de la naturaleza, “la mise en harmonie de soi avec l’harmonie du monde”.<sup>242</sup> Parece que Ulises hace lo que, según hemos expuesto, sugiere el estoicismo.

Pues, un general (esto es, en la antigua Roma, cualquier líder político, pues todos tenían responsabilidades militares) tiene el sumamente importante deber de preparar al Estado para la guerra *siempre*. En cambio, el vicio o la pasión son dañinos para el bien hacer la guerra, es decir, en términos utilitarios, el vicio y la pasión no secundan para triunfar militarmente: la guerra sin

---

<sup>241</sup> Jacobsen, T., “Mesopotamia”, en *El pensamiento prefilosófico I*, México, FCE, 1988, p. 200.

<sup>242</sup> Ferry, L., *Mythologie & philosophie I*, Barcelona, Éditions J'ai Lu, 2018, p. 14.

virtud es locura inútil y la guerra llevada a cabo con ira es improductiva, antinatural y propia de las fieras sin racionalidad completa. En fin, para el autor el intentar un imperialismo tanto bélico como político sin ejercer la virtud es empresa que no se logrará; intentar una política imperialista llevando a cabo actos viciosos es empresa completamente inútil además de incorrecta (moralmente hablando).

Para haber desarrollado su postura-teoría anterior, Séneca pudo haber sido influido, más que por otra cuestión, por la experiencia histórica (por una reflexión “historizante” o, por una postura que algunos denominarían “historicista”): la práctica de la virtud, al menos la de la templanza y la de la justicia, mostró beneficios para el Imperio Romano, pues éste practicó el imperialismo en verdad con un respeto y una pluralidad legal –y religiosa– hacia los distintos pueblos que gobernaba y conquistaba, lo cual le proveyó, para admiración y sorpresa de muchos estudiosos, de una longeva estabilidad.<sup>243</sup>

Así, el muy necio rey de los persas [Jerjes] pasará a Grecia [durante las Guerras Médicas], a la que su ejército no vencerá, pese a haberla llenado de soldados. Así, Alejandro querrá conquistar los territorios situados más allá de la Bactria y de la India, tratará de averiguar qué hay más allá del gran mar y se indignará de que exista un límite para sus conquistas. Así, a Craso la avaricia lo entregará a los partos [durante una de las primeras guerras Romano-Partas], no lo asustarán ni las imprecaciones del tribuno que trata de retenerlo, ni las tormentas de un mar interminable, ni los rayos premonitorios caídos cerca del Eufrates, ni la oposición de los dioses. Irá en busca del oro, desafiando la ira de los hombres y de los dioses. [*QNat.* 5, 18, 10]

sic Persarum rex stolidissimus in Graeciam traiciet, quam exercitus non uincet, cum impleuerit. Sic Alexander ulterior Bactris et Indis uolet quaeretque quid sit ultra magnum mare, et indignabitur esse aliquid ultimum sibi. Sic Crassum auaritia Parthis dabit, non horrebit reuocantis diras tribuni, non tempestates longissimi maris, non circa Euphratem praesaga fulmina et deos resistentes: per hominum et deorum iras ad aurum ibitur.

Obsérvese aquí que ni Jerjes, ni Alejandro Magno, ni Craso, obtuvieron un triunfo militar en las guerras mencionadas porque hayan practicado el arte marcial invadidos de alguna pasión. Jerjes no triunfó a causa de haber practicado el arte marcial invadido por la pasión de la venganza, Alejandro Magno por practicarla con la pasión de la ambición ya desmedida (recuérdese que Séneca reconoce que Alejandro fue un gran general, y su campaña en la India fue de las pocas, o la única, que no le representó una victoria militar; suceso que incidentalmente emplea el cordobés para probar su punto) y Craso por practicarla por obra y gracia de la avaricia.

---

<sup>243</sup> Para un esclarecedor análisis de las consecuencias estabilizadores del pluralismo legal y religioso del Imperio Romano, y un análisis del papel de aquel pluralismo en el imperialismo de Roma véase: Ando, C., “Pluralism and Empire”, *CAL*, v. 1, n. 1, 2014, pp. 1-22.

Así, las pasiones arruinaron planes militares hasta de individuos muy avezados en el campo bélico, como lo fueron Alejandro Magno y Craso. En el caso del militar romano Craso, incluso perdería, literalmente, la cabeza en una de sus campañas contra los partos, en específico tras la desastrosa batalla de Carras, en 53 a.e.c. Esta batalla representó, según los especialistas, una humillación militar y política para los romanos en pleno apogeo imperialista, y Séneca justifica esta hito-histórica humillación: la avaricia de Craso (según la literatura especializada actual, los romanos perdieron la batalla de Carras por “a series of poor decisions made by Crassus” pero también por “the Parthians’ superb military strategy and leadership shown by their generals”, especifica Craig Benjamin).<sup>244</sup> El vicio de la avaricia de Craso es una cuestión que no pasa por alto Séneca para corroborar sus argumentos (tampoco la pasa por alto el emperador Octavio Augusto, quien un poco más de un par de décadas después de Carras va a iniciar una campaña militar imperialista contra los partos.<sup>245</sup> Y esta campaña augustea no parece haber sido criticada por Séneca, quien tenía por más virtuoso a Augusto).

Menciono una última recomendación práctica-moral senecana que tenía el objetivo de ejercer *bien* la guerra y el imperialismo, ésta consiste en la insistencia de practicar cierto ocio, *otium*, incluso en las actividades expansionistas en tanto que el ocio posibilita el descansar la mente y el cuerpo. El *otium*, según evidencia la hito-historia en la visión senecana, permite reanudar las actividades militares con mayor fervor, como lo hizo Octavio Augusto, quien logró muchos éxitos en la guerra. Se dice que Augusto practicó la guerra con éxito en Macedonia, Sicilia, Egipto, Siria, Asia Menor y los Alpes, así como en la propia Roma, contra los enemigos internos (*Brev. Vit.* 4, 4-6), es decir, se explica que Augusto expandió al Imperio Romano exitosamente gracias a que recurrió con frecuencia a la práctica del ocio y de otras actividades de distracción inocuas.

*La enseñanza imperialista aquí consiste en que todo general o líder militar debe de practicar el ocio moderado para llevar a cabo con éxito la guerra, para beneficiar a la patria y para expandirla.* Si un líder militar no cultiva al *otium* puede caer, y de hecho cae, en la inquietud y en la impetuosidad, con lo que puede dañar al pueblo o *gens* que lidera. Ejemplos de hechos hito-históricos de individuos que no practicaron el ocio los encuentra Séneca en los realizados por Livio Druso, éste nunca practicó el descanso y con ello afectó su deber patriótico

---

<sup>244</sup> *Empires of Ancient...*, Nueva York, Sheridan Books/CUP, 2018, p. 119.

<sup>245</sup> Campaña que fue “vendida” al público por Augusto como reconciliadora entre romanos tras la Guerra Civil: Williams, G., “Phases in Political...”, en *Literary and Artistic...*, óp. cit., 2012, p. 15.

(*Brev. Vit.* 6, 1). “Piensa [dice Séneca a su lector] que se ocupan en unas auténticas obligaciones [*officia*] [o ‘deberes’ hacia la patria y hacia la cosmópolis] quienes cada día quieren ser más íntimos de Zenón, de Pitágoras y de Demócrito [...], de Aristóteles y Teofrasto” (*Brev. Vit.* 4, 5),<sup>246</sup> es decir, se considera que el descanso de las actividades políticas y militares por parte de los líderes, en especial el descanso que se obtiene leyendo textos de filosofía, es útil para la patria y para su fuerza expansionista.

## Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 5.

En este capítulo 5 expuse cómo las narraciones sobre la historia construidas por Séneca están llenas de anécdotas o de relatos sobre hechos morales de griegos, macedonios, romanos, germanos, entre otras culturas,<sup>247</sup> es decir, de habitantes y sociedades de distintos puntos de la Cosmópolis.

Concluyo que el cordobés no se enfoca solamente en el análisis de los hechos (hito-)históricos político-morales de los romanos, sino que tiene un enfoque mucho más “cosmopolita”. Conuerdo así con John Sellars en que “Seneca’s ideal of a common community embracing gods and men may reasonably be called a cosmopolitan ideal, that is, a dream of a common *polis* [sic] embracing the entire cosmos”.<sup>248</sup>

La principal aportación del Capítulo 5 fue argumentar que Séneca desarrolla una filosofía de la Trans-Omni-Historia.<sup>249</sup> Es decir, he aseverado que la omni-historia es concebida como Trans-Omni-Historia en su perspectiva porque, entre otros puntos, la Naturaleza-Dios otorga un sentido y una lógica morales y particulares a la omni-historia y porque en ésta se

---

<sup>246</sup> “*Hos in veris officiis morari licet dicamus, qui Zenonem, qui Pythagoran cotidie et Democritum [...], qui Aristotelen et Teophrastum volent habere quam familiarissimos*”.

<sup>247</sup> En efecto, pese a su cosmopolitanismo y a su igualitarismo moral hacia todos los seres humanos, a los cuales considera idénticamente racionales de forma independiente a sus orígenes étnicos y culturales, Séneca establece que en efecto existen pueblos “bárbaros” y que, entre ellos, hay unos más “bárbaros” que otros: *Ad Polybium* 18, 9. Igualmente Séneca repite el prejuicio hacia los galos como pueblo bárbaro y beligerante “«Y como era lógico que hiciera un galo, tomó [el emperador Claudio a] Roma»” (*Apocol.* 6, 1). De aquí también su desprecio a los pueblos “bárbaros” e incivilizados pues se muestran constantemente enemigos de Roma.

<sup>248</sup> “Stoic Cosmopolitanism...”, *HPT*, v. 28, n. 1, 2007, p. 3.

<sup>249</sup> A la filosofía de la Trans-Omni-Historia, por cierto, la he comparado (por compartir posturas conceptuales y temáticas idénticas) con la “nueva filosofía (especulativa) de la historia” que los pensadores M. Tamm y Z. Simon proponen para este siglo XXI y para los subsiguientes (“More-than-Human...” (borrador), en *Philosophy of History*, óp. cit., pp. 16-17).

muestra la existencia de cierto tipo de hechos que, ya sucedidos en el pasado, se repetirán en el presente y en el futuro, esto es, hechos trans-omni-históricos.

Discerní entonces que el sentido y la lógica, de la historia y de la para-historia en conjunto u omni-historia senecana, son establecidos por una entidad trascendental, por “Dios” o los Dioses, a través del principio llamado *physis*; la omni-historia sigue la razón divina (ninguna cosa sucede sin una razón, y toda razón proviene de Dios –*QNat.* II, 46, 1.), y ésta puede ser identificada con el Cosmos mismo o con todo-cuanto-existe.

La Cosmópolis, para Séneca, presenta unidos al ámbito humano y al ámbito divino (*Ep.* 102, 21), lo cual es patente en la naturaleza del alma humana porque ésta es divina, y este rasgo de divinidad permite al humano imitar a Dios. En tanto que el cordobés establece que en el ámbito humano histórico y en el ámbito divino para-histórico se presentan hechos transpretéritos de la misma índole, a saber, la virtuosa, es viable bien establecer que sus argumentos son propios de una filosofía de la Trans-Omni-Historia.

Séneca, he apuntado, concibe características humanas trascendentales necesariamente presentes a lo largo de toda la Trans-Omni-Historia: la capacidad humana para la virtud, la capacidad para ser feliz (consustancial a la anterior) o la curiosidad innata.<sup>250</sup> Éstas son características trans-omni-históricas de todos los humanos porque permanecen siempre iguales más allá del pasado: se presentan y se presentarán en el presente y en el futuro.

En los escritos de Séneca, he propuesto, la Trans-Omni-Historia de la Cosmópolis muestra las regularidades transomnihistóricas de la naturaleza humana y de la no-humana, productos del único Orden (*kósmos*) y la única ley (*nómos*) universal. Aquellas regularidades son trans-omni-históricas, insisto, en tanto que trascienden al mero pasado, por esto es por lo que precisamente estamos ante un Trans-Omni-Historia de la Cosmópolis.

Se mostró que ciertos hechos históricos del Imperio Romano son trans-omni-históricos para Séneca porque los concibió como hechos que continúan y continuarán más allá del pasado. Tal es el caso del poblamiento de regiones diversas o de las fundaciones de ciudades, que Roma recurrentemente ordenó; este tipo de sucesos continuarán “por siempre” en el futuro (ya sea realizados por Roma o por otros Estados o grupos humanos), hasta el fin de la humanidad que llegará o por una gran inundación o por la *ekpýrosis*.

Establecí que, en sus *Cuestiones naturales*, Séneca lleva a cabo una *historia de la omni-historia*, así como desarrolla una *filosofía de la Trans-Omni-Historia* (supeditando la primera

---

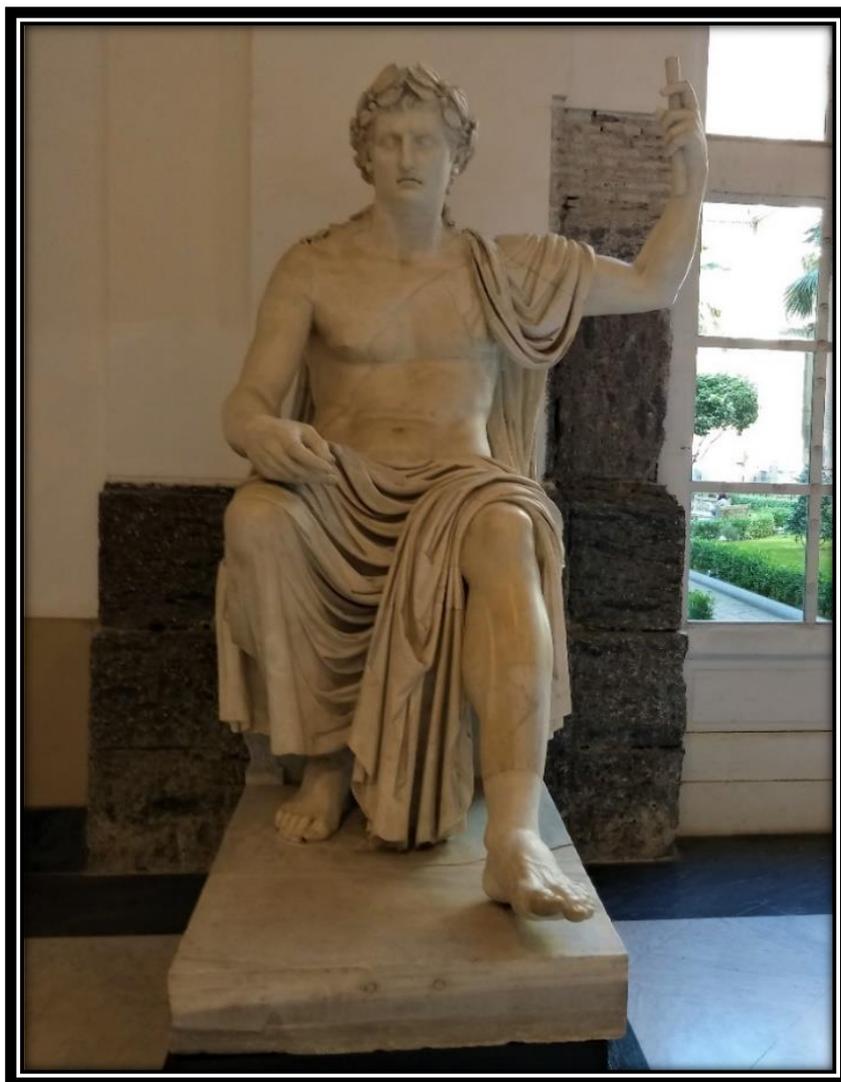
<sup>250</sup> “La naturaleza nos ha dado un carácter curioso”, “*Curiosum nobis natura ingenium dedit*” (*De Otio* 5, 3).

a la segunda). Y, a lo largo de muchos de los demás textos senecanos, también, sostengo, *se construyen múltiples narración-historias con el propósito de sostener a una filosofía de la Trans-Omni-Historia*, la cual *es simultáneamente física, metafísica y filosofía político-moral*, porque el cordobés no separa a la filosofía de la naturaleza, ni de la metafísica, ni de la filosofía política y/o moral.

Corroboro así, en este Capítulo 5, mi Proposición B (expuesta en la Introducción) *“Séneca desarrolla una “filosofía especulativa de la historia”, del tipo que yo llamo filosofía de la Trans-Omni-Historia”*.

En cuanto al imperialismo, he postulado que Séneca estima que cualquier persona puede practicar tal tipo de política siempre y cuando ella nunca proceda con medios no-virtuosos en su salvar, beneficiar y *engrandecer* a la patria. En su pensamiento ningún fin justifica los medios si éstos son contrarios a la virtud, en otros términos, se puede tener cualquier fin, incluyendo a un fin expansionista y/o bélico, mientras éste no sea vicioso.

Hice observar además que Séneca exige que los generales y que todos los hombres dedicados a lo militar-imperialista tengan un comportamiento especialmente virtuoso, en específico que sean prudentes, sabios y previsores (*Tranq.* 11, 9), porque su labor es esencial para cumplir con el deber hacia la (conservación de la) patria. Luego, en el capítulo presente, corroboré la veracidad de mi Proposición D, a saber, corroboré que Séneca sí establece *“la existencia en la historia de un ‘imperialismo virtuoso’ y/o práctica virtuosa de la guerra, esto es, un imperialismo que ha seguido y que sigue a una moral particular”*.



Estatua antigua (construida entre 45 y 50 e.c., con cabeza reconstruida en el siglo XVIII) de Octavio Augusto como Júpiter Capitolino, esto es, *como* la máxima deidad romana quien durante cientos de años fue símbolo del mayor poder.

Emperador concebido por Séneca como uno de los más egregios ejemplos de gobernante-militar y que llevó a cabo un imperialismo “bueno” o virtuoso; un imperialismo sin pasiones, sin iras, sin excesos, y con *clementia* y *otium*.

Foto: F. M. Ortiz Delgado, 2017, en *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*. (Anexo 6).



## Capítulo 6. Tácito: azar, pragmatismo y guerra.

Son, sin duda, extraños los relatos oficiales que nos describen cómo un rey, o un emperador, en disputa con su vecino, reúne su ejército, lucha con el de su enemigo, da muerte a varios millares de hombres y conquista todo un reino de millones de habitantes.

León Tolstoi, *Guerra y paz*, decimocuarta parte.

It comprehends at last the truth all conquerors learn./ There's always someone bigger than you are./ In the limitless mansions of the king of stories, one dream ends...

Grant Morrison, "It", *JLA* 22.

If history is merely the story told by those who won, [...] why don't all winners tell the same story?

Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past*.

Con mayor razón da gusto burlarse de la estupidez de aquellos que creen que con la prepotencia presente se puede extinguir también la memoria de la siguiente generación.

(Cornelio) Tácito, *Annales* 4, 35, 5.

### 6.0 Introducción capitular.

El presente capítulo tiene un propósito esencial, a saber, mostrar que la jistoriografía de Cornelio Tácito (56-120 e.c.) sigue a una cierta filosofía de la anti-Trans-Historia.<sup>1</sup> Para lograr lo anterior, primero argumentaré, a lo largo del subcapítulo 6.1, por qué los escritos sobre la historia de Cornelio Tácito son jistoriografía y no sólo historiografía. Además, estableceré cuál es el método jistórico del historiador (6.1.1) y en qué consiste su división de los hechos históricos en *res leves* y *res magnae* (6.2).

Después, en el subcapítulo 6.3, me dedicaré a establecer que en la jistoriografía taciteana no se encuentra una concepción de la historia que implique la existencia de un sentido u orden

---

<sup>1</sup> Enfatizo al verbo "sigue" en tanto que, como expondré, no se crea una filosofía de la anti-Trans-Historia original.

trascendental trans-histórico asignado a ella. Para corroborar lo anterior, analizaré una serie de reflexiones taciteanas en torno a *hechos concretos del pasado político*, las cuales me permitirán afirmar que el azar o *fors* o lo *fortuitus* es la principal causa o motor de los hechos históricos y, más importante, de los hechos hito-históricos; pero además *es el principal*, aunque no único, *elemento explicativo de toda la historia* (6.3.1 y 6.4). Abundaré luego en que incluso los Dioses o el Destino están dominados por el azar y en que, pese a la aceptación taciteana de la intervención divina en la historia, no hay elementos metafísicos, teológicos y/o trans-históricos en la concepción taciteana de la historia (6.4.1).

En el subcapítulo 6.5 examinaré la interrelación de la postura anti-trans-histórica de Tácito (o postura seguidora de una filosofía de la Trans-Historia) con su visión en torno al imperialismo real romano. Estableceré que en su pensamiento el expansionismo y/o el imperialismo (virtuosos) romanos no obedecen ni a un sistema moral trascendental establecido por Dios o los Dioses, ni a la Providencia. Para lo anterior, estudiaré primero en qué consiste el expansionismo para este autor latino (6.5.1), para luego ver que, como el imperialismo romano fue frecuentemente virtuoso según él, sirve para moralizar, es decir, sirve como ejemplo eminente y eficientemente pragmático (6.5.2).

Por último, en 6.6, estudiaré las comparaciones taciteanas del Imperio Romano con Partia, Egipto y Germania, las cuales le sirven, propongo, para establecer indirectamente cuáles son los (“buenos”) valores morales auténticos de la *humanitas* o civilización (¿universal?). Finalizaré con mi proposición, quizá muy atrevida y/o inaudita, de que para Tácito el imperialismo victorioso romano se debe a una conjunción de azar y de virtud, donde el azar siempre es la explicación dominante del poderío romano.

## **6.1 Tácito cultivador de la jistoria y escritor de jistoriografía.**

Considero que Tácito realiza jistoriografía y no sólo historiografía pues, entre otras razones, tiene en sus textos un compromiso con la veracidad. Por ejemplo, puntualiza que algunas de sus fuentes son claramente falsas (como cuando asegura que son falsos los rumores de que Druso Julio César –14 a.e.c.-23 e.c.– intentó envenenar a su padre el emperador Tiberio –42 a.e.c.-37 e.c.– por ambición) y, en otros casos, avisa a sus lectores que nunca antepongamos

“las noticias divulgadas e increíbles, que han sido escuchadas con avidez, a las verdaderas y no alteradas en función de lo maravilloso”<sup>2</sup> (*Ann.*<sup>3</sup> 4, 11, 3).

Tácito critica duramente a los “historiadores”, a los *scriptores temporum*, que han construido narración-historias o narración-jistorías de adulación a los poderosos, esto es, critica a aquellos que “profesionales” dedicados a la indagación y narración de la historia que han incurrido en la mentira para congraciarse con los gobernantes. Por ejemplo, critica aquellos “historiadores” que escribieron adulaciones hacia la dinastía Flavia<sup>4</sup> que tergiversaban la verdad<sup>5</sup> (*Hist.* 2, 101, 1). Es decir, *critica* precisamente a aquellos historiadores que *no critican*, por cuestiones políticas, a los gobiernos de sus respectivas épocas,<sup>6</sup> pues él es, además, un gran defensor de la antigua *libertas* de opinión romana.<sup>7</sup>

Al respecto dice A. Momigliano: “Entre la benévola libertad de palabra (*παρρησία*) del epicúreo [...] y la descortés libertad de palabra del cínico [...], Democares<sup>8</sup> interpuso la libertad de palabra del historiador *que contrapone su franqueza a la adulación de otros*. [...] La *παρρησία* de Democares está emparentada con la *libertas* de Tácito, por tenue que sea la vinculación”.<sup>9</sup> Para Tácito, la *libertas* romana que se tenía para escribir sobre historia se había

<sup>2</sup> “*divulgata atque incredibilia avida accepta veris neque in miraculum corruptis antehabeant*”.

<sup>3</sup> Las citas en castellano de los *Annales* libros I a XII, a menos que se indique lo contrario, son de la editorial UNAM de traducciones realizadas por José Tapia (el original en latín de los libros I-XII son también de la UNAM). La versión en castellano de los libros XIII a XVI son de Gredos (el original en latín de los libros XIII-XVI es de la edición de Charles Dennis Fisher). Véase la Bibliografía para referencias completas.

<sup>4</sup> “Dion [155-235 e.c.] advierte muy justamente que desde los emperadores fué [sic] más difícil escribir la Historia; todo se tornó secreto; todos los despachos de las provincias pasaron al gabinete de los emperadores; ya no se supo más que lo que la locura y el atrevimiento de los tiranos no quiso ocultar, o lo que los historiadores conjeturaron.”: Montesquieu, C. L. de S., *Grandeza y decadencia...*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 83.

<sup>5</sup> No fue posible identificar a cuáles historiadores se refiere específicamente aquí.

<sup>6</sup> El ataque contra los “historiadores” aduladores del poder es un lugar común entre los historiadores “profesionales” grecorromanos de los primeros dos siglos de la era común, como bien demuestran las siguientes palabras de Luciano de Samosata (escritas seguramentes en unos años nada lejanos a los que escribió Tácito; unas pocas décadas distarían entre ambos discursos): los “historiadores” “falta tan grande cometen cuando la mayoría de ellos omiten el relato de los acontecimientos y se pasan el tiempo elogiando a gobernantes y generales, elevando hasta el cielo a los suyos y difamando a los enemigos más de lo tolerable; ignoran que la línea que divide la historia [la texto-jistoría, *ιστορία*] y el panegírico no es un itmo estrecho, sino que hay una gran muralla entre ellos [...]”; “ἀμελήσαντες γὰρ οἱ πολλοὶ αὐτῶν τοῦ ἱστορεῖν τὰ γεγενημένα τοῖς ἐπαίνοις ἀρχόντων καὶ στρατηγῶν ἐνδιατρίβουσι, τοὺς μὲν οἰκείους εἰς ὕψος ἐπαίροντες, τοὺς πολεμίους δὲ πέρα τοῦ μετρίου καταρρίπτοντες, ἀγνοοῦντες ὡς οὐ στενῶ τῷ ἰσθμῷ διώρισται καὶ διατετεῖχισται ἡ ἱστορία πρὸς τὸ ἐγκώμιον, ἀλλὰ τι μέγα τεῖχος ἐν μέσῳ ἐστὶν αὐτῶν [...]” (*Πῶς δεῖ Ἱστορίαν συγγράφειν* 7; *Cómo debe de escribirse la historia* 7).

<sup>7</sup> Otra diatriba contra los “historiadores” o pseudo-historiadores que anteponen el “buen” estilo narrativo y el “sensacionalismo” a la verdad, así como contra los que caían en el exceso de la adulación y la zalamería para con los gobernantes, la encontramos un poco más de cien años después de Tácito, con Herodiano (*Historia del Imperio Romano* 1, 1, 1-4); por lo que es posible afirmar que a mediados del siglo III e.c. aún se disfrutaba de, y se trataba de impulsar a, la mencionada *libertas* de opinión romana.

<sup>8</sup> Historiador sobrino del célebre orador Demóstenes.

<sup>9</sup> Momigliano, A., “Atenas en el siglo III a.C...”, en *Ensayos de historiografía...*, México, FCE, 1997, p. 45. Énfasis mío.

perdido en el 31 a.e.c., con la batalla de Accio y el fin de la República (*Hist.* 1, 1, 2), pero, posteriormente, asegura que él mismo la recuperó y la practicó en sus obras; nunca hay que olvidar su conspicua afirmación de que él va siempre a escribir *sine ira et studio* (*Ann.* 1, 1, 3).

Considero que el Lector Modelo, permitiéndome usar la terminología de Umberto Eco,<sup>10</sup> que Tácito pensaba debía leer su obra jistoriográfica era *cualquier miembro educado de las élites del imperio* –de su época y de tiempos posteriores–, sin importar si era romano o provinciano –de inclinación política republicana de preferencia–, y sin importar si pertenecía a una u otra escuela filosófica. Además, aquel lector ideal debía de ser una persona educada y previa conocedora de la historia *grecorromana*, porque el conocimiento histórico y la previa lectura de materiales jistoriográficos *griegos y romanos*, parecen ser, estimo, un requisito para el mayor discernimiento y “goce” de las obras taciteanas en tanto que éstas están repletas de referencias a distintas fuentes y hechos del pasado *romano*. Referencias que muchas veces tienen poca o nula explicación en sus obras en tanto que él asumía que su lector ya sabría de los hechos hito-históricos *grecorromanos* de los que estaba hablando. Efectivamente, confirma David Mattingly, que el autor en cuestión “rarely cited place-names and ‘tribal’ names in remote provinces, presumably omitted for the benefit of an aristocratic readership that did not want to be bothered with those sort of barbarous details”<sup>11</sup> y una asección análoga puede explicar por qué omite muchos otros detalles.

### 6.1.1 El método jistórico de Tácito.

Las investigaciones de Tácito en torno al pasado humano son jistóricas porque, propongo, aparte de tener la intención de “explicar el cómo y el porqué es que sucedió como sucedió” la historia indagada, se llevaron a cabo:

1Tac) recurriendo a varios tipos de fuentes (orales y escritas);<sup>12</sup>

2Tac) corroborando la autenticidad y veracidad del contenido de estas fuentes, y

---

<sup>10</sup> *Lector in fabula*, Madrid, Lumen, 1993, pp. 77-85.

<sup>11</sup> Mattingly, D., *An Imperial Possession*, Londres, Penguin Books, 2007, p. 26. Cursivas mías.

<sup>12</sup> Incluyendo fuentes literarias, cfr. Devillers, O., “L’*Octavie* et les *Annales*...”, *VL*, n. 159, 2000, pp. 57-60. Pero, lamentablemente, recurriendo pocas veces, o nunca, a fuentes producidas por los pueblos vecinos de Roma o dominados por Roma. “Dans le cas de la domination d’Athènes ou de l’Empire romain, les populations soumises sont inaudibles en dehors des élites culturelles grecques.”: Le Roux, P., “Conclusions”, *DHA*, n. 5, 2011, p. 183.

3Tac) comparando las distintas noticias y narraciones recogidas sobre la historia y transmitiendo las fidedignas, y dejando al lector decidir cuál noticia o versión de un hecho es la verdadera.

Sobre 2Tac) encuentro que Tácito afirma desechar las “cosas fabulosas y ficticias” y que afirma que los hechos que sí nos transmite han merecido su fe y los ha considerado como verdaderos (*Hist.* 2, 50, 4). En muchas ocasiones transmite dos o más versiones y/o explicaciones de un mismo hecho,<sup>13</sup> en particular anota aquellas que cataloga como plausibles y/o que merecen su mínima confianza de verosimilitud. Afirma además que él basa sus relatos en “la autenticidad de los hechos”; ejemplo de lo anterior es su afirmación de que el relato de la situación étnica y geográfica de Britania durante su sujeción “completa” por los romanos lo describe de acuerdo con los hechos. Y, consecuente con sus aseveraciones, él critica a los historiadores<sup>14</sup> de la “conquista” de Britania por parte de Roma, quienes habían reemplazado “con su elocuencia la falta de datos fidedignos” (*Agr.* 10, 1).<sup>15</sup> Él no recurre a la elocuencia para suplir los datos faltantes en referencia a la situación sociocultural de los no-greorromanos en las islas británicas del siglo I e.c., unos datos que, por cierto, ni siquiera en la época moderna, con todos los adelantos y las disciplinas auxiliares de la disciplina-historia científica, han sido obtenidos<sup>16</sup> y que frecuentemente son suplidos con la imaginación histórica.

El punto 3Tac) se hace evidente como verdadero cuando Tácito reiteradamente analiza distintas fuentes para construir su narración: “Nosotros, que pretendemos seguir el consenso de los autores [historiadores], cuando transmitan versiones divergentes recogeremos cada una bajo el nombre correspondiente”,<sup>17</sup> afirma en *Ann.* 13, 20, 1. En una ocasión, inclusive, confiesa que no le es fácil discernir cuál, de entre dos autores-fuente, es el más confiable (*Hist.* 3, 38, 1). En otra ocasión, donde da cuenta de una teoría que busca el origen de ciertos germanos<sup>18</sup> en Grecia,

<sup>13</sup> Por ejemplo, se tienen dos distintas versiones de ciertos hechos de la rebelión de Boudicca en Britania (hacia el 60 e.c.), una versión otorgada en los *Annales* 14, 33, y otra distinta en *Agr.* 16, 1. En este caso, desconozco por qué entrega dos versiones de un acontecimiento en dos textos distintos y no en uno mismo.

<sup>14</sup> Aludiendo, tal vez, a Tito Livio y a Fabio Rústico, mencionados un poco después de este pasaje (en *Agr.* 10, 3).  
<sup>15</sup> “ita, quae priores nondum comperta eloquentia percoluere, rerum fidem tradentur”.

<sup>16</sup> Cf. Mattingly, D., *An Imperial Possession*, óp. cit., pp. 21-46.

<sup>17</sup> “nos consensum auctorum secuturi, quae diversa prodiderint sub nominibus ipsorum trademus”.

<sup>18</sup> Al respecto, hay que reflexionar en que, para Hayden White, la búsqueda del origen de pueblos, naciones, costumbres, lenguas, etc., es una actividad moral de cualquier historiador: Mudrovic, M. I., “Historical Narrative...”, *HH*, n. 21, 2016, p. 15. Si lo anterior es acertado, entonces Tácito es un individuo práctico moralista.

declara que no está en su “ánimo el confirmar con argumentos ni refutar todo esto; que cada cual le quite o dé crédito según su criterio” (*Germ.* 3, 3).<sup>19</sup>

Por otra parte, como nos hace ver Olivier Devillers, la complicada y peligrosa situación política durante la época post-republicana dificultaba la labor de todo investigador crítico que buscara la verdad y que practicara la *libertas* que tanto aprecia Tácito. Y este mismo autor describe tal situación en sus textos:

Il est un autre aspect encore du régime sur lequel Tacite insiste : sous le Principat, il est difficile pour l'historien d'acquérir une connaissance précise de ce qui s'est passé, en raison, d'une part, de la mainmise du prince sur les affaires de l'État [...] et, d'autre part, de la politique du secret à laquelle se livrent les empereurs – Tibère n'étant pas le dernier d'entre eux dans ce domaine. [...]

[...] C. Rambaux [1972] a vu dans son portrait [el de Germánico Julio César realizado por Tácito] une expression de la façon dont l'historien appréhendait la vérité historique, en répercutant la multiplicité des points de vue, de manière à faire apparaître non seulement ce qu'était le personnage, mais aussi ce qu'il représentait.<sup>20</sup>

Insisto, las indagaciones taciteanas sobre la historia son claramente críticas: cuando desconoce la verdad sobre un asunto lo declara, y deja la solución última a la inteligencia de su lector. Lo dicho sigue siendo cierto aun cuando en múltiples ocasiones, según se verá, él acepte explicaciones sobrenaturales para los diversos sucesos humanos, en específico la intervención de los dioses o la *fortuna*. Intervención en la vida diaria que aceptan como real muchos otros intelectuales romanos de su época y de épocas previas, como nos recuerda R. M. Ogilvie que fue el caso de Cicerón quien “En el momento culminante de la crisis de Catilina, [...] proclamó que era Júpiter quien se había resistido (a Catilina), quien había querido «que el Capitolio, que estos templos, que toda Roma, que todos vosotros estuvierais a salvo» (*Catilinarias*, III, 22)”.<sup>21</sup> Esto es, Tácito, en su obra, acepta explicaciones de índole inaceptable en la mayor parte de las investigaciones históricas actuales (aunque, por supuesto, también existen muchas narración-históricas contemporáneas en las que se puede leer, o de las que se puede inferir, una no explícita intervención divina, lo cual no les hace perder toda su rigurosidad metodológica).

No obstante, las explicaciones “sobrenaturales” de Tácito sobre los hechos históricos, según se apreciará, no siguen una teología teleológica de la historia. Punto en el que su historiografía coincide con la historiografía moderna pues, según nos recuerda Stephan Berger,

---

<sup>19</sup> “*quae neque confirmare argumentis neque refellere in animo est: ex ingenio suo quisque demat vel addat fidem*”.

<sup>20</sup> Devillers, O., “Tacite, Germanicus...”, *VL*, n. 185-186, 2012, p. 155.

<sup>21</sup> Ogilvie, R. M., *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza, 1995, p. 27.

ésta está libre de “shackles of theology”.<sup>22</sup> Pero la jistoriografía taciteana difiere de forma aguda de la moderna porque la primera adolece de un nacionalismo el cual, dice Berger, va a ser muy patente desde la segunda mitad del siglo XVIII y es muy marcado en la obra de célebres pensadores como Voltaire, Johann Gottlieb Fichte, Heinrich von Treitschke o Benedetto Croce.<sup>23</sup> Éstos son pues pensadores muy críticos que, no obstante, en sus texto-jistorías y en otros de sus textos de diferente índole, celebran y alaban grandemente a sus respectivas naciones.

Tácito siguió la tradición (historiográfica/jistoriográfica) de los historiadores griegos (y de otras latitudes) de crear discursos ficticios o semi-ficticios para los distintos individuos que encontramos en sus texto-jistorías, siguió “la pratique des historiens qui consiste à prêter des discours fictifs à des personnages historiques et à des acteurs politiques”, refiere L. A. Dorion.<sup>24</sup> No obstante, la construcción de tales discursos siempre fue congruente con su actividad investigativa jistórica en tanto que los discursos, pese a sus pocos o muchos elementos “imaginarios”, estaban invariablemente apegados al carácter real de los individuos que los “pronunciaban”; las palabras de los discursos que nos transmiten muchos historiadores de la Antigüedad no son las mismas que pronunciaron las personas reales, pero siempre se trata de palabras que verosímilmente sí habrían pronunciado. Al respecto, observa Mattingly que, por ejemplo,

When Tacitus put the famous words ‘They make a desolation and they call it peace’ into the mouth of the Caledonian chieftain Calgacus, he was using a literary device, not reporting actual speech. However, *the sentiment may have been especially appropriate in the context of the Flavian advance*. This was probably Roman imperialism at its fiercest and most remorseless.<sup>25</sup>

El pensador latino, considero, realizó en general lo que Jacques Le Goff denominó como una “crítica externa” propia de la jistoría, aquella con la cual se tiende “a descubrir el origen y a determinar si el documento que se analiza es auténtico o falso” y “que exige sin embargo dos observaciones complementarias. La primera es que también un documento falso es un documento” jistórico y “La segunda es que un documento, especialmente un texto, pudo sufrir

---

<sup>22</sup> “National Histories...”, en *Writing the History...*, Londres, Bloomsbury Academic, 2019, p. 20.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> “Discours historiques...”, *DHA*, n. 8, 2013, p. 218.

<sup>25</sup> Mattingly, D., *An Imperial Possession*, óp. cit., p. 117. Énfasis mío.

en el curso del tiempo manipulaciones aparentemente científicas que hicieron olvidar el original.”<sup>26</sup>

Afirmo que Tácito cumple con la primera de las observaciones de la crítica externa al citar frecuentemente fuentes que considera dudosas o falsas en su totalidad, y que presenta al lector como eso, como explícitamente falsas, para que este último juzgue y delibere las razones de aquella falsedad en su contexto. La segunda observación de la “crítica externa” la cumple al dar cuenta de las posibles manipulaciones<sup>27</sup> y de los ocultamientos deliberados de las fuentes “verdaderas”, llevado a cabo por los propios individuos especialistas en el pasado humano, a saber, por los propios historiadores. El autor antiguo, valga decir, cumple con la descripción de “historiador” de Pierre Vilar en el sentido de que el historiador “como el juez, rechaza el testimonio aislado. A sus ojos [del historiador], sólo la frecuencia en la repetición [de datos] confiere al documento subjetivo su grado de significación objetiva.”<sup>28</sup>

## 6.2 *Res magnae, res leves.*

En otro aspecto de su jistoriografía, propongo que Tácito distinguió entre hechos no-hito-históricos y hechos hito-históricos, por supuesto, esta división poseía otros nombres en su obra: a los primeros es viable identificarlos con las *res leves* o *res parvae* y a los segundos con las *res magnae*. El autor se ocupó de ambas cuestiones en sus obras jistoriográficas.

Tácito no abundó en su distinción entre ambas categorías (*res leves/res parvae*), no obstante, postulo habla de una o de otra categoría por medio de los adjetivos con los que califica a cada uno de los hechos que describe. Relativamente fácil es saber cuándo habla de la hito-historia porque a los hechos que pertenecen a ella, los *magni*, los calificará de grandiosos, gloriosos, dignos, importantes, etc.,<sup>29</sup> y a los hechos no-hito-históricos los describirá como

---

<sup>26</sup> Le Goff, J., *Pensar la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 108.

<sup>27</sup> Realizadas por motivaciones políticas y de ambición personal, y especialmente materializadas en una exageración de las conquistas y logros político-militares de los romanos contra sus enemigos. Las representación-jistorías (esto es, representaciones-interpretaciones jistoricas y no-narrativas de la historia, como la Columna de Trajano o el Sebasteión) romanas muestran que “conquest was not only used by emperors as expressions of their power; it could also be employed sycophantically by their subjects [...] as a means of ingratiating themselves in the eyes of the emperor, showing loyalty to their new ruler and, hopefully, as a route to promotion up the ranks.”: Booms, D./ Crerar, B./ Raikes, S., *Roman Empire*, Londres, The British Museum, 2013, p. 59.

<sup>28</sup> “Marxismo e historia”, en *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 347.

<sup>29</sup> Lamentablemente, analizar las implicaciones epistemológicas concretas de la interpretación taciteana de lo que es lo hito-histórico está más allá de los propósitos de la presente tesis.

insignificantes, triviales, intrascendentes, indignos, y con otros adjetivos análogos. Cito con amplitud al pasaje donde se realiza una mayor distinción entre hechos *magni* y hechos *leves/parvi*:

No ignoro que *la mayor parte de los hechos que he referido y que he de referir*, tal vez parezcan *insignificantes [parva]* e *indignos [levia]* de ser recordados; pero que nadie pretenda comparar mis anales con la obra de aquellos que recopilaron las hazañas antiguas del pueblo romano. Ellos, con libre marcha, recordaron ingentes guerras [*Ingentia illi bella*], conquistas de ciudades, reyes vencidos y hechos prisioneros o, si alguna vez se ocupaban de asuntos internos, las disensiones de los cónsules con los tribunos [...] [2] Para mí, el campo de trabajo es limitado y sin gloria; en efecto, la paz permanecía inalterada o levemente perturbada, eran tristes los acontecimientos de la Urbe, y el príncipe no se preocupaba por ensanchar el imperio. Sin embargo, no será inútil examinar aquellos hechos a primera vista intrascendentes [*aspectu levia*], pero de los que con frecuencia nacen las causas de los *grandes acontecimientos*<sup>30</sup> [*magnarum rerum*]. [Ann. 4, 32, 1-2]

Pleraque eorum quae rettuli quaeque referam parva forsitan et levia memoratu videri non nescius sum; sed nemo annales nosotro cum scriptura eorum contenderit qui veteres populi Romani res composuere. Ingenti illi bella, expugnationes urbium, fusos captosque reges, aut, si quando ad interna praeverterent, discordias consulum adversum tribunos [...] [2] Nobis in arto et inglorius labor: immota quippe aut modice lacescita pax, maestae Urbis res et princeps proferendi imperio incuriosus erat. Non tamen sine usu fuerit introspicere illa primo aspectu levia, ex quibus magnarum saepe rerum motus oriuntur.

Subrayo entonces que los hechos de guerras y de conquistas son hito-históricos para Tácito,<sup>31</sup> lo que indica que el carácter político-militar es lo que generalmente le otorga importancia a un hecho histórico. Antes de continuar es menester clarificar lo que entiende el autor por “guerras”, y lo que se entiende por éstas dentro de su época y de su cultura: primordialmente se trata de aquellos conflictos violentos que se daban contra “iguales”, contra aquellos pueblos y Estados poseedores de cierta organización social visible y de leyes mínimas; en Roma no se consideraba como “guerra” el uso de la violencia (militar) contra conjuradores, sediciosos, opositores políticos, y análogos (a excepción de las “guerras civiles” donde ambas facciones políticas poseen una milicia organizada regida por normas y leyes, cuestiones de las que ya he hablado especialmente en 2.4).

Es útil aquí la reflexión de Johan Huizinga sobre “la guerra”:

<sup>30</sup> Énfasis mío.

<sup>31</sup> Recuérdese que es la guerra una de las principales motivaciones, quizá la más esencial, para el inicio de la escritura sobre la historia, desde Sumeria hasta el siglo XX (para un interesante y actual análisis de la guerra como motivo impulsor del inicio de la historiografía en Grecia –en Heródoto y Tucídides– véase: Munn, M., “Why History?”, en *Ancient Historiography...*, Oxford, Oxbow Books, 2017, pp. 2-25).

We can only speak of war as a cultural function so long as it is waged within a sphere whose members regard each other as equals or antagonists with equal rights; in other words its cultural function depends on its play-quality. This condition changes as soon as war is waged outside the sphere of equals, against groups not recognized as human beings [...]. In such circumstances war loses its play-quality altogether and can only remain within the bounds of Civilization in so far as the parties to it accept certain limitations for the sake of their own honour.<sup>32</sup>

Las reflexiones de Huizinga permiten comprender mejor al pensamiento de Tácito porque en este autor la guerra posee en efecto una “cultural function” pero, agrego, se trata en particular de una *función cultural jistoriográfica*. La guerra, en tanto que es un proceso político-social que debe de cumplir con las normas morales seguidas por las culturas en conflicto (en el caso de la jistoriografía latina, la guerra debe de cumplir con las normas morales de Roma y de las culturas-estados con las que guerreó) (como lo son las normas de “honor”), es digna de ser recordada, indagada, anotada, relatada y empleada pragmáticamente (para moralizar). La guerra, en tanto que en ella es donde “más” se respetan las “reglas del juego” de supervivencia y expansión (políticas-sociales) establecidas por una o más culturas, es el primordial motivo de la indagación jistórica y de la actividad grafo-jistórica.

Tácito dice avergonzarse de referir, en todos sus escritos, más cantidad de *res leves* que de *res magnae* pues, opina, la época que él historió –el siglo I e.c.– está más llena de las primeras que de las segundas. Su afirmación nos indica que él consideraba que Roma se encontraba en una época epigonista –en un cierto sentido nietzscheano–,<sup>33</sup> época la cual inició con el advenimiento de Tiberio al poder en el 14 e.c.<sup>34</sup> No obstante, de cierta manera el historiador se excusó de indagar y relatar hechos históricos *leves* al afirmar que muchas veces las *res magnae* surgen de las *res leves*. Pues, en su perspectiva los hechos no-hito-históricos o *res leves* podrán ser, a partir de un examen y una interpretación específicas, hechos hito-históricos o *res magnae* político-militares o, al menos, muchos de ellos podrán ser causa de estos hechos hito-históricos.

---

<sup>32</sup> *Homo Ludens*, Manfield, Martino Publishing, 2014, pp. 89-90.

<sup>33</sup> El epigonismo nietzscheano, entre otras cosas, consiste en una “crítica a lo decadente y [a] la necesidad de hombres singulares, dotados de una elevada fuerza plástica”, además de que “la noción de epigonismo que maneja Nietzsche en la primera y segunda de las *Consideraciones intempestivas* es notoria. En torno a ella se cristalizan: 1) la identificación del presente epigonal como un presente carente de [...] acción y el uso del sustantivo saturación [*Sättigung*] para identificar una situación tal; y 2) La filiación entre epigonismo y adoración del presente, en tanto este es el desarrollo lógico y la consumación del pasado.”: Majul Conte Grand, O., “Una gran victoria...”, *TRF*, n. 54, 2018, pp. 268 y 288. Muchos estudiosos, incluyéndome, consideramos, no obstante, en contraposición con Tácito, que la Roma del siglo era una que estaba lejos de ser epigonista en el sentido nietzscheano.

<sup>34</sup> El último “gran hombre” para Tácito fue, quizá, Germánico Julio César quien murió en el 19 e.c., todos los clósimbólicos posteriores a Germánicos no serían pues tan “grandes”.

Muchas *res leves* son causa de *res magnae*. Luego, colijo, para interpretar a ciertos hechos históricos como hito-históricos, para entenderlos mediante la dilucidación de sus causas, también es menester conocer y analizar a los hechos (interpretados como) no-hito-históricos. Estos últimos, cabe especificar, no son hechos que no merezcan ser recordados, sino sencillamente *hechos que no son simultáneamente x) gloriosos, y) importantes y z) políticos; sólo los hechos hito-históricos conjuntan estas tres cualidades*.

Ejemplos de hechos no-hito-históricos se encuentran en la relación taciteana de la tortura y el asesinato de los participantes de la conjura organizada para matar al emperador Nerón (37-68 e.c.) (ocurrida en el 65 e.c., y por la cual morirá Séneca el Joven), pues se dice que los actos y las palabras de muchos de ellos no merecen recordarse, “*nullo facto dictove memorando*” (*Ann.* 15, 70, 2). Según interpreto, en la obra taciteana encontramos muchos más hechos importantes y políticos(-militares), como los realizados por cada uno de los conjurados cuando fueron capturados, pero que, *al adolecer de gloria/virtud*, son considerados como no merecedores de ser recordados. Otro ejemplo concreto de este tipo de hechos político-militares importantes no gloriosos se refiere en *Hist.* 2, 24, 3, donde se juzga que las batallas llevadas a cabo durante la guerra civil romana del año 69 e.c., entre los ejércitos de Otón y de Vitelio, no son “dignas de memoria”.<sup>35</sup> Tales batallas, por más políticas e importantes que hayan sido, estimo que son consideradas *res leves* por adolecer de gloria.

En cambio, por ejemplo, los actos y las palabras de Séneca el Joven durante su muerte, ordenada por Nerón tras haber sido acusado –falsa o verdaderamente– como participante en la conjura, son hito-históricos para Tácito, en tanto que son simultáneamente políticos, importantes y gloriosos. El asegurar que los últimos actos de Séneca son gloriosos es congruente con la afirmación taciteana de que “incluso los sabios [como probablemente considera a Séneca], de lo último de que se despojan es del afán de gloria [*cupido gloriae*]” (*Hist.* 4, 6, 1).<sup>36</sup> Ergo, aquellos hechos realizados por Séneca al morir son estimados dignos de memoria y memorables, y dignos de transmitirse en una texto-jistoria con detalle (*Ann.* 15, 60-65). Personas como Séneca o Julio Agrícola merecen ser recordados porque fueron virtuosos<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> “*crebra magis quam digna memoratu proelia*”.

<sup>36</sup> “*etiam sapientibus cupido gloriae novissima exiitur*”.

<sup>37</sup> Aún cuando también cometieron actos moralmente incorrectos, por ejemplo, Tácito mismo da cuenta de la colaboración profunda de Séneca con el vicioso régimen de Nerón e incluso recrimina al filósofo por hacer confesar al emperador el mandar asesinar a su madre mediante un discurso que el propio Séneca compuso, cuestión que implicaba desestabilidad política (sobre la importante ayuda que prestaba Séneca a Nerón al componer sus discursos, véase: Jones, C., “Nero Speaking”, *HSCP*, v. 100, 2000, p. 455).

–realizaron hechos virtuosos/hitohistóricos– y, por ello, sus vidas deben de ser perpetuadas en la memoria mediante la narración–jistoría, mediante la *narratus* veraz. Si no se hace lo anterior, el olvido los sepultará “como privados de gloria y renombre” (*Agr.* 46, 4).<sup>38</sup> Tácito concordaría con Hans-Georg Gadamer en que “La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo”, en tanto que ella se trata de un “rasgo limitado” del ser humano.<sup>39</sup> El historiador latino especificaría, estimo, que sólo debe de haber memoria exhaustiva para lo glorioso, para la *res magnae*.

Se tiene, luego, que en la visión taciteana el ser humano está comúnmente inclinado a la *gloria*. El ser humano es descrito como *cupido gloriae*, que no es sino otra forma de decir que el concepto platónico de *thymos* es natural al humano.<sup>40</sup> La inclinación a la gloria es una inclinación que Tácito nos refiere que incluso supera el temor y el peligro, como en el caso del general Julio Agrícola (40-93 e.c.) quien “en un momento en que la opinión para con los hombres que intentaban descollar era muy desfavorable, y una buena fama originaba un riesgo no menor que una mala” (*Agr.* 5, 3).<sup>41</sup>

Sin embargo, debemos de tener en cuenta que ni la gloria ni la virtud, en Tácito, se encuentran vinculadas con la filosofía, es decir, puede haber individuos virtuosos/gloriosos que no son ni filósofos ni practicantes de alguna filosofía, como también existen individuos que son filósofos o seguidores de alguna escuela filosófica, pero que no son virtuosos/gloriosos (de estos últimos se nos presenta el caso del filósofo estoico Publio Egnacio –*Ann.* 16, 32– quien murió hacia los 70’s del siglo I e.c. tras haberse prestado a malas prácticas políticas durante el reino de Nerón). En particular, la virtud parece provenir de las costumbres elogiadas antiguas, de los *mores*, no de la filosofía.

Al respecto, hay que tener en cuenta que Tácito también relata lo inútil, inflexible, improcedente e inapropiada que puede ser la filosofía, como cuando el afamado estoico Musonio Rufo<sup>42</sup> habló filosóficamente al ejército romano. Las filosóficas palabras y argumentaciones de Rufo, emitidas durante un momento político convulso, a saber, durante la última fase de la guerra civil del 69 e.c. (cuando combatían entre sí los romanos partidarios del

<sup>38</sup> “*veluti inglorios et ignobiles oblivio obruet*”.

<sup>39</sup> *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, p. 45.

<sup>40</sup> Cfr. Fukuyama, F., *The End of History...*, Nueva York, Free Press, 2006, p. 162. Y, según considero, el concepto de *cupido gloriae* es también ancestro o pariente lejano del moderno concepto de “deseo de reconocimiento”.

<sup>41</sup> “*temporibus, quibus sinistra erga eminentis interpretatio nec minus periculum ex magna fama quam ex mala*”.

<sup>42</sup> Tan inflexibles e improcedentes fueron sus palabras dirigidas a los soldados que casi le provocan la muerte a este filósofo.

emperador Vitelio contra los del emperador Vespasiano), tuvieron el objetivo de evitar a los romanos un derramamiento excesivo de sangre y evitar destrucciones en la propia capital del Imperio:

Se había unido a los legados Musonio Rufo, del orden ecuestre, dado al estudio de la filosofía y a las doctrinas de los estoicos; y, mezclado entre la tropa, se empeñaba en amonestar a hombres levantados en armas, disertando sobre los bienes de la paz y sobre los peligros de la guerra. [2] Ello fue motivo, para muchos, de burla, para la mayoría, de tedio; y no faltaban quienes se disponían a empujarlo y pisotearlo, si no fuera que, por el consejo de los más moderados y ante las amenazas de los otros, hubiera abandonado su intempestiva sabiduría. [*Hist.* 3, 81, 1-2]

Miscuerat se legatis Musonius Rufus equestris ordinis, studium philosophiae et placita Stoicorum aemulatus; coeptabatque permixtus manipulis, bona pacis ac belli discrimina disserens, armatos monere. id plerisque ludibrio, pluribus taedio: nec deerant qui propellerent procularentque, ni admonitu modestissimi cuiusque et aliis minitantibus omisisset intempestivam sapientiam.

La cita anterior no implica que Tácito tenga una mala opinión de los filósofos (aun cuando señalaba continuamente los errores y vicios que pudiesen tener los seguidores de las distintas escuelas filosóficas, es decir, aun cuando no poseía una visión idealizada o “romántica” de los filósofos),<sup>43</sup> sólo subraya lo inútil que pueden ser sus acciones y sus palabras en ocasiones en que se requieren otro tipo de actos. El historiador incluso elogia a los filósofos que son auténticamente rectos y virtuosos, a los que no son hipócritas, como es el caso de algunos de los filósofos estoicos; por ejemplo, elogia al insigne y clío-simbólico (en su momento) Helvidio Prisco (*Hist.* 4, 5, 1-4),<sup>44</sup> quien era miembro de la llamada “Oposición Estoica” (políticamente formada contra el Principado y, como especifica William Desmond, formada contra “the principle of one-man rule. This group over some two generations included such names as the stoicizing senators” Rubelio Plauto, Trasea Peto, Barea Sorano<sup>45</sup> u Hostiliano<sup>46</sup>).<sup>47</sup> Tácito describe a los estoicos como “maestros de la filosofía que sólo tiene por bueno lo honesto, por

---

<sup>43</sup> Por ejemplo, también transmitió el hecho de que el filósofo Demetrio el Cínico haya defendido en la corte a un acusado que era claramente culpable (*Hist.* 4, 40, 8); oponiéndose a la visión (¿“romántica”?) de, entre otros, Séneca el Joven, quien nos habló frecuentemente bien de Demetrio.

<sup>44</sup> Se desconoce la fecha de su nacimiento, muriendo a mediados de los setentas del siglo I e.c.

<sup>45</sup> De quien Tácito habla en *Ann.* 16, 33, 1, según veremos, en ocasión de su caída en desgracia.

<sup>46</sup> Desmond, W., *Cynics*, Berkeley, UCP, 2008, pp. 48-49. Y Desmond agrega lo siguiente: “As a whole, the Stoic Opposition may have had less to do with Stoicism than with power politics: these aristocratic men hated the principate as a disguised tyranny, with its centralization of decision-making, its perceived abuse of power, and its humiliation of the senatorial class” (p. 49).

<sup>47</sup> Epicteto también menciona al político estoico Agripino y al aristócrata Floro (probable patrono de Plutarco) como opositores (activos o semiactivos) del régimen del emperador Nerón (*Epict. Diss.* 1, 2, 12-13).

malo, sólo lo vergonzoso, y que no cuentan el poder, la nobleza y las demás cosas externas al alma ni como bienes ni como males” (*Hist.* 4, 5, 3), mostrando su conocimiento de los preceptos de ellos y, quizá, mostrando su respeto por ellos,<sup>48</sup> o al menos por los que seguían honestamente sus propios preceptos y pese a haber observado lo fútiles y enojosos que eran los discursos filosóficos (del estoico Rufo y en general de todos los filósofos) que fuesen dirigidos hacia una turba o hacia un ejército indeciso.

En concreto, a lo largo de toda su obra, Tácito entiende como *res magnae* o hechos hito-históricos a los hechos gloriosos e importantes que se dan *exclusivamente en el ámbito político y/o militar*.<sup>49</sup> Paradigma de lo anterior son las, por definición, “celebradas muertes de los antiguos”, “*laudatis antiquorum mortibus*” (*Hist.* 1, 3, 2), esto es, los “magnisuicidios” que realizaron personas como Sócrates o Catón de Útica,<sup>50</sup> los cuales son hechos que repercutieron, y siguen repercutiendo, directa y significativamente en la política.

En concordancia con su noción de “hito-historia”, debo agregar, Tácito tiene la concepción de años cortos y años largos. Siendo los primeros aquellos en los cuales aparecen pocos hechos hito-históricos y los segundos aquellos en los cuales suceden muchos hechos hito-históricos. Por ejemplo, al año 69 e.c. lo considera como un “año largo” (*Dial.* 17, 3) y al año 56 e.c. como uno “corto” (*Ann.* 13, 31, 1). En efecto, es posible argüir que él tenía la noción, como la tienen muchos historiadores contemporáneos, de que la hito-historia se puede “acelerar” o “desacelerar”, queriendo decir con lo anterior que en periodos de tiempo idénticos (un año, una década, un siglo, etc.) encontramos distintas cantidades de “hechos históricos” o, mejor

---

<sup>48</sup> Aunque se tiene un pasaje donde *parece* criticar los “alardes de serenidad” de “la mayoría de los grandes hombres” como los estoicos (“*ut plerique fortium virorum ambitiose*”; *Agr.* 29, 1). Recuérdese que por aquel tipo de alardes eran famosos los adeptos del estoicismo.

<sup>49</sup> Tácito refiere que también se puede “brillar” en la historia al escribir sobre la historia (*Ann.* 14, 19, 1), afirmación que se debe, quizá, a que, el escribir sobre la historia, en su visión, no es otra cosa que escribir de la política y de la guerra, por ende, el practicar la grafo-historia/grafojistoria era, de forma indirecta, practicar la política. Se trata la texto-historia/textojistoria de una narración política que incide en la política. Luego, quien sobresale en la grafo-historia/grafojistoria sobresale en la política y es clío-simbólico.

<sup>50</sup> Los “magnisuicidios”, recurrentes en la Antigüedad, probablemente son resultado de lo que Friedrich Nietzsche denomina el “placer desbordante en la tortura de sí mismo; [...] [en el] que el hombre se deja persuadir para renegar de sí mismo, o para mutilarse como los fenicios o los ascetas, o simplemente para mortificar sus sentidos y su carne, para humillarse [...] [donde] es su propia crueldad la que lo impulsa hacia adelante, el peligroso estremecimiento de una crueldad dirigida hacia sí mismo.”: *Más allá del bien...*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1986, p. 153. Un placer al que recurrió Cicerón según David Hume: “La fortuna de Cicerón, partiendo de orígenes muy modestos, llegó a alcanzar el máximo lustre y renombre; y sin embargo ¡cuántas quejas sobre los males de la vida contienen sus cartas familiares y sus discursos filosóficos!”: *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, 1999, p. 126. Un placer, o alegría/goce (*χαρά*) de acuerdo con la terminología estoica, el cual practicaron con mayor frecuencia precisamente los estoicos, en especial los políticos estoicos romanos del siglo I e.c., quienes tantas veces recurrieron a humillantes y crueles suicidios.

dicho, distintas cantidades de hechos hito-históricos. A saber, estos historiadores estiman que un año o una década puede contener más hito-historia que otro año u otra década, respectivamente; un primer periodo de tiempo con más hito-historia que un segundo periodo de tiempo idéntico es identificado como más “acelerado” que el segundo y éste como “desacelerado” con respecto al primero. En el caso de Tácito, por ejemplo, una década “acelerada” o “larga” sería una que contenga muchos hechos simultáneamente políticos, importantes y gloriosos, con respecto a otras décadas.

En fin, Cornelio Tácito concuerda con la tradición jistoriográfica romana que considera que los “anales”, como los que él escribe, *deben de relatar lo glorioso sólo del ámbito político y/o militar*, dejando prácticamente a un lado cualesquiera otros hechos, por más gloriosos que también sean, como los que contienen la historia del desarrollo urbano, la historia de la vida cotidiana, la historia del arte, etc.:

En el consulado de Nerón, por segunda vez, y de Lucio Pisón [año 56 e.c.] hubo pocos acontecimientos dignos de memoria, a no ser que uno guste de llenar volúmenes alabando los cimientos y las vigas con los que el César levantó en el Campo de Marte la mole de su anfiteatro, pues es tradición debida a la dignidad del pueblo romano<sup>51</sup> el encomendar a los analess los sucesos resplandecientes, y dejar detalles como esos a los diarios de la Ciudad [*urbis actis*]. [*Ann.* 13, 31, 1]

Nerone iterum L. Pisone consulibus pauca memoria digna evenere, nisi cui libeat laudandis fundamentis et trabibus, quis molem amphitheatri apud campum Martis Caesar extruxerat, volumina implere, cum ex dignitate populi Romani repertum sit res inlustris annalibus, talia diurnis urbis actis mandare.

El relatar el levantamiento de un edificio como el anfiteatro de César, claramente, no es digno de memoria o es de “pauca memoria digna” para Tácito. La construcción de un anfiteatro no es para él un acto hito-histórico, porque se trata de la construcción de un edificio dedicado

---

<sup>51</sup> Entendiendo aquí, como en la gran mayoría de los casos de la Antigüedad en que se utilizó este término, por “pueblo romano” a los “hombres” dominantes miembros de la élite. *Dignitas*, además, era un concepto moral y legal que sólo se aplicaba a estos miembros de la élite o “pueblo romano”: Feitosa, L./ Garraffoni, R., “*Dignitas and Infamia*”, *SHHA*, n. 28, 2010, pp. 60-62. Hay casos que son la excepción, como en Cicerón, quien aplicó la *dignitas*, en su forma de *fortitudo*, a los gladiadores (grupo social que evidentemente se encuentra entre los dominados) según vimos en 3.3, o Séneca quien lo aplicó explícitamente también a los gladiadores (*Ep.* 70, 20); en todos los demás usos ciceronianos y senecanos vemos que *dignitas* es aplicado sólo a la masculinidad dominante. Aunado a lo anterior, hay que tener en cuenta que *dignitas* era un concepto indispensable para la distribución de la justicia, *iustitia*, en Roma, particularmente durante el Alto Imperio: “La justice étant conçue comme distributive, elle peut s’exercer (ou faire défaut) dans des domaines variés, en lien avec, d’une part, la répartition des honneurs et des châtements, ce qui implique le respect de la *dignitas* des ordres, et, d’autre part, les relations du prince avec son entourage, avec le peuple, avec les ennemis extérieurs, et enfin pour la gestion des finances”: Benoist, S./ Gangloff, A., “Culture politique...”, en en *The Impact of Justice...*, Gent, Brill, 2017, p. 25.

al ocio y al arte. En cambio, el relatar el origen, la construcción y la reconstrucción de un edificio como el Templo de Júpiter Óptimo Máximo, también conocido como el Capitolio, *sí lo estima importante y trascendente, y glorioso*, en tanto que se trata de una estructura con una importancia político-religiosa. El Capitolio, para Tácito, era ya un monumento que significaba “una [importante] huella del tiempo, que es no sólo de aquel pasado al cual el monumento particular está ligado: su mensaje trasciende [por ser interpretado importante] siempre el presente” del momento de su construcción, pues, para el historiador latino el susodicho monumento transmite “un mensaje a las generaciones venideras: como subraya R. Koselleck [sobre cualquier monumento]”,<sup>52</sup> el cual es un importante mensaje de (la memoria del) poder político y estatal.<sup>53</sup> Por ello Tácito se expresa sobre la elaboración del Templo de Júpiter en estos términos: “la gloria [de la construcción] de tal obra estaba reservada para la República”, “las inmensas riquezas [o poderes, propiedades, *opes*] del pueblo romano, más lo adornaron que lo incrementaron” (*Hist.* 3, 72, 5).<sup>54</sup> El susodicho Templo es estimado clíno-simbólico por ser símbolo, evidencia y mensaje del pasado sobre la prosperidad política-militar de Roma y, por ende, la historia de su construcción y de sus vicisitudes es una *res magna* digna de *memoria* y de *gloria*.

### 6.3 Una jistoriografía sin filosofía de la Trans-Historia.

En el presente apartado y en sus subapartados argumento que, congruente con su interpretación hito-histórica de la historia, Tácito sigue una filosofía de la anti-Trans-Historia la cual parece establecer, o de hecho establece, que el azar impera siempre en lo que catalogo es para él la esencia de la hito-historia, a saber, impera en el ámbito *político y militar*.

---

<sup>52</sup> Fusaro, D., “Reinhart Koselleck...”, *HG*, v. 22, n. 45, 2015, p. 99.

<sup>53</sup> De la narración-jistoria de Tácito podemos inferir que el Templo de Júpiter Máximo sería parte del proceso de “institucionalización” indispensable para que cualquier dominación política, en este caso la de Roma, se perpetúe y (siguiendo a M. Weber) se legitime; lo dicho en tanto que el poder del Estado “tiende a buscar una cierta estabilidad y una determinada institucionalización. Estabilidad, en el sentido de continuidad y predictibilidad; institucionalización, en el sentido de que se organiza en una diversidad de roles y agentes claramente definidos [como los religiosos] y permanentemente coordinados. Las relaciones de dominación que se traducen en la posibilidad de mandar y en la obligación de obedecer tienden a hacerse permanentes a través del tiempo y a constituir paulatinamente un fundamento político [...]. A este fundamento constituido lentamente, Weber lo llamó *legitimidad*”: Pérez Cortés, S., “El poder”, en *Filosofía política I*, Madrid, Editorial Trotta/ Consejo Superior de Investigación Científica, 2002, pp. 101-102.

<sup>54</sup> “*gloria operis libertati reservata*”, “*populi Romani opes ornarent potius quam auferent*”.

Tácito asevera con contundencia la omnipresente intervención del azar, *fors*, en el devenir humano: “los sucesos y acontecimientos de las cosas, [...] *por lo común son fortuitos*”,<sup>55</sup> “casus eventusque rerum, [...] plerumque fortuiti sunt” (*Hist.* 1, 4, 1). Es evidente que, con la estimación del “azar” y lo “fortuito”, como motor causal esencial de los hechos del pasado y del presente, él sigue una filosofía de la anti-Trans-Historia. Es más, para este autor, ni Dios, ni la Providencia, ni un Progreso (de índole metafísico), ni un *telos* naturalista, ni, en fin, nada trascendental, rige completamente a (los senderos de) la historia. Hay un “capricho”, “*ludibrium*”, en todo acontecer humano.

Además, su explicación de muchos de los hechos para-históricos, como la explicación de una sequía y su consiguiente escasez de alimentos, que incidieron en el ámbito humano (en lo propiamente histórico) no se encuentra ni en el trans-histórico Hado o Providencia, ni en el trans-(para-)histórico deseo o plan de las divinidades, sino, explícita y contundentemente, *en el azar* o en la circunstancia de que los acontecimientos naturales (como la sequía) son precisamente eso, “naturales” (*Hist.* 4, 26, 2). E, infiero, las *res naturae* tienen que suceder tarde o temprano, pero no por orden de un Hado o Dios. Incluso se puede aseverar que para el autor el momento exacto en que ocurren los eventos para-históricos está muy supeditado al azar.

En verdad creía Tácito –quizá como consecuencia de la práctica extensiva de los explicados, en 6.1.1, puntos B y C– en un sólido y crítico “progreso hacia el conocimiento del pasado”, hacia el conocimiento de “las nociones de hechos, hombres o épocas” (*Dial.* 30, 1).<sup>56</sup> Aquel “progreso” no es, por supuesto, el progreso intelectual y/o científico como lo concibe gran parte de la modernidad “occidental”, mucho menos se trata de un progreso político, y aún menos estamos ante un progreso de índole interminable y trascendental, sino que aquella “evolución” (*evolvenda*) taciteana refiere, como apunta Arnaldo Momigliano a la mera idea “de que los asuntos humanos en cierto modo avanzan en conocimiento y experiencia; [sin] ser optimista respecto a él [respecto a ese avance].”<sup>57</sup>

### 6.3.1 Lo *fortuitus* y la *fors*, elementos explicativos y motores de la historia.

<sup>55</sup> Cursivas mías.

<sup>56</sup> “*evolvenda antiquitate [...] in notitiam vel rerum vel hominum vel temporum*”.

<sup>57</sup> “La tradición y el historiador...”, en *Ensayos de historiografía...*, óp. cit., p. 145.

Aunado a lo propuesto sobre el azar como explicación del devenir histórico en Tácito, postulo que en éste la *fortuna* es la mismísima constructora o la estructura<sup>58</sup> de los hechos humanos, en especial la de los hechos políticos. La *fortuna* es la fabricante primordial del *poder político*:

Fabricaba [*Struebat*]<sup>59</sup> ya la fortuna, en la parte opuesta de las tierras, los inicios y las causas para el imperio [de la dinastía Flavia] que, con varia suerte, alegre o atroz para la República, fue próspero o motivo de ruina para los mismos príncipes. Tito Vespasiano, enviado de Judea por el padre<sup>60</sup> cuando aún vivía [el emperador] Galba, refería como causa de la partida el deber hacia el príncipe [Galba] [...]; pero el vulgo, ávido de suponer, había propagado que lo llamaban para la adopción [como sucesor de Galba]. [...] Aumentaba la fama, el ingenio del mismo Tito capaz de toda gran fortuna, el decoro de su presencia con cierta majestad, los sucesos prósperos de Vespasiano, las respuestas proféticas, y, en ánimos inclinados a la credulidad, *también las cosas fortuitas tomadas como presagios*.<sup>61</sup> [*Hist.* 2, 1, 1-4]

Struebat iam fortuna in diversa parte terrarum initia causasque imperio, quod varia sorte laetum rei publicae aut atrox, ipsis principibus prosperum vel exitio fuit. Titus Vespasianus, e Iudaea incolumi adhuc Galba missus a patre, [...] sed vulgus fingendi avidum disperserat accitum in adoptionem. [...] augebat famam ipsius Titi ingenium quantaecumque fortunae capax, decor oris cum quadam maiestate, prosperae Vespasiani res, praesaga responsa, et inclinatis ad credendum animis loco *ominum etiam fortuita*.<sup>62</sup>

Se tiene aquí que la *fortuna* es quien (desde “la parte opuesta de las tierras”, esto es, desde Oriente, donde el general Vespasiano –9-79 e.c.– tenía su centro de operaciones y su fuente principal de poder fáctico), estaba construyendo, “struebat”, los hechos que desembocarían en el advenimiento de los Flavios en el poder imperial. Esto es, había construido los hechos que llevaron al empoderamiento supremo de Vespasiano, de Tito y de Domiciano, desplazando a la dinastía Julio-Claudiana, y a los efímeros emperadores Galba, Otón y Vitelio.

En la jistoriografía taciteana la *fama* de los Flavios se trató de una que ha sido construida fortuitamente o, mejor, que ha sido construida por lo fortuito, por la *res fortuita*. Es decir, reitero, según Tácito, ciertos *hechos ocurridos al azar fueron tomados por el pueblo como signos y presagios del favor de los dioses*<sup>63</sup> y/o del favor de la *fortuna/Fortuna* hacia la dinastía de los

<sup>58</sup> Hago énfasis, con cursivas, en el origen de estas dos palabras, provenientes del verbo latín *struō*, el cual a su vez proviene del proto-itálico *strowō* y éste del (reconstruido) proto-indoeuropeo *strew* que significaría “esparcir”; “*struo*” en De Vaan, M., *Etymological Dictionary...*, Leiden/ Boston, Brill, 2008, citado en: [https://en.wiktionary.org/wiki/struo#cite\\_note-1](https://en.wiktionary.org/wiki/struo#cite_note-1), cons. febrero 2019.

<sup>59</sup> De *struō*, como ya mencioné.

<sup>60</sup> El padre de Tito Vespasiano era el general Vespasiano, posteriormente emperador.

<sup>61</sup> Énfasis mío.

<sup>62</sup> Ídem.

<sup>63</sup> Otro de los sucesos, tomado como signo de la intervención divina en favor de Vespasiano, que considero tiene su origen en un azar no explícito es el siguiente: el hecho de que Vespasiano “curó” a unos enfermos y a unos ciegos, a quienes el dios greco-egipcio Serapis había instruido que su sanación la encontrarían en la saliva o el

Flavios (un “favor” muy necesario debido a que los Flavios necesitaban de ser aceptados por una “base” política más amplia en tanto que ellos no pertenecían a la aristocracia tradicional romana; donde incluso “Vespasian, first of the Flavians, was of good Sabine municipal stock; he brought with him into the Senate a number of provincials of the same modest tastes and bourgeois outlook”, apunta D. Dudley),<sup>64</sup> lo cual a su vez cimentó la *fama* de éstos y afianzó a su poder político. Un hecho ocurrido por azar es tomado pues como una señal política legitimadora enviada por las divinidades, luego, la legitimación política ocurre por azar (al menos la de los Flavios).

Los *prodigia*, eventos que en realidad surgen por azar y no por causa de los dioses, según Tácito, podían efectivamente afianzar o destruir el poder político de un gobernante en Roma porque, siguiendo a Diego M. Escámez, se trataba de

vehículos de un determinado esquema ideológico legitimador, o deslegitimador [...] [que además] serán utilizados, y a la vez temidos, por la élite romana, la cual se verá continuamente amenazada por su difusión [de los *prodigia*, se entiende] en los espacios de sociabilidad popular [y] que, a pesar de denigrar de forma sistemática, no dudarán en utilizar en su propio beneficio cada vez que se presente la ocasión.<sup>65</sup>

Otro de los hechos tomado por el pueblo como signo de la intervención divina en favor del general Vespasiano, que considero tiene su origen en un azar no explícito dentro de la obra taciteana, es el siguiente: el acto de “curación” de unos enfermos y de unos ciegos realizado en Egipto por el futuro emperador Vespasiano. Tácito nos relata que aquellos enfermos y ciegos, supuestamente, el dios greco-egipcio Serapis había previamente instruido que su sanación la lograría cuando entraran en contacto con la saliva o, simplemente, con el cuerpo del mencionado conspicuo general Vespasiano; y así fue, los enfermos y ciegos sanaron cuando entraron en contacto con el general, esta sanación fue tomada por los súbditos egipcios (y por otros muchos súbditos) como una importantísima señal del favor de los dioses para con Vespasiano y para con su dinastía en su adquisición del poder máximo en el imperio. Cabe decir

---

contacto físico con aquel conspicuo general. Siendo la razón de tal curación el hecho de que Vespasiano instruyó a unos doctores realizar una investigación científica en forma al respecto y, para estocástica fortuna política del general, los enfermos tenían curación y se les sanó (*Hist.* 4, 81). El azar también interviene pues en la medicina-política según Tácito. No obstante, hay que considerar que en el Egipto y el Oriente antiguo existía la creencia en las propiedades curativas de la saliva, excreción con la que Vespasiano “curó” al ciego egipcio, lo que nos puede llevar a concluir que se orquestó un complejo montaje (político) en el que ya tenían experiencia los norafricanos.

<sup>64</sup> *Roman Society*, Aylesbury, Penguin Books, 1978, p. 190.

<sup>65</sup> “Rumor, *prodigia*...”, *SHHA*, n. 33, 2015, p. 183. El poder político del rumor en Roma, así como en Grecia, ya es palpable desde el siglo III a.e.c. según nos verifica la obra de Polibio, véase: Aka, A. M., “La rumeur dans le monde...”, *SHHA*, n. 33, 2015, pp. 39-67.

que especialmente importante en el ámbito geopolítico de la época fue que el hecho “sobrenatural” divino aconteciera en Egipto, ya que esta región sujeta a Roma, en palabras de M. A. Speidel, era una “more closely tied to the emperors than any other part of the *imperium Romanum*”,<sup>66</sup> siendo que “*No comparable statements are known from other imperial provinces*”.<sup>67</sup> La situación única de Egipto se corrobora desde décadas antes del milagro de Vespasiano: a) con la previa prohibición del emperador Tiberio a senadores y *equites* para viajar a tal región y con b) la visita de Germánico a Egipto<sup>68</sup> quien, pese a habersele otorgado *imperium maius*, enojó al mismo Tiberio por haber realizado tal visita (pues, de acuerdo con D. Shotter, “Furneaux comments, “Egypt is hardly in strictness a 'provincia'.” [...] Germanicus evidently did regard Egypt as an “ἐπαρχία” [...] within his sphere of influence, or at least, as Turner says [...], “it never occurs to him that he has no right to enter Egypt.” It was this unauthorised entry into Egypt [...] which really angered Tiberius”).<sup>69</sup>

Una explicación racional de aquella curación milagrosa de los enfermos en Egipto nos la da el propio Tácito: Vespasiano realmente había instruido a unos doctores realizar una investigación científica en forma, una que indagara los padecimientos de los egipcios y, *para estocástica fortuna* política del general, los médicos encontraron una curación y sanaron a los pacientes (*Hist.* 4, 81). Es decir, es posible interpretar que en el autor latino el azar también interviene en la medicina-política: hay que considerar que en el Egipto y el Oriente antiguos existía la creencia (sancionada por el mismísimo médico Galeno) en las propiedades curativas de la saliva,<sup>70</sup> excreción con la que Vespasiano curó al ciego egipcio. Tal creencia es una circunstancia cultural que podría llevar, según mis especulaciones, a concluir que en todo este asunto se había orquestado un complejo montaje político a favor de los Flavios, uno en el que ya tenían mucha experiencia previa los norafricanos. Pero ni aquella circunstancia cultural, ni su posible conclusión política, nos son referidas o bosquejadas literalmente por Tácito.

Recapitulando, mi suposición es la siguiente: *la creencia* del pueblo y del ejército romanos, es decir, *la “opinión pública”* (para muchos la “opinión pública” es una cuestión meramente moderna y uno de los que opinan ésto, A. Bavaresco, dice que “Modernity [...] instituted the principle of publicity as groundwork for the advancement of the protection of the

---

<sup>66</sup> “Egypt’s Specificity...”, en *A Companion to Greco-Roman...*, Malden/Oxford, Wiley-Blackwell, 2019, p. 574.

<sup>67</sup> Ídem, p. 575. Énfasis mío.

<sup>68</sup> Viaje empíricamente sancionado (quizá) con el Papiro de Oxirrincos 2435.

<sup>69</sup> “Tacitus, Tiberius...”, *Historia*, v. 17, n. 2, p. 207, 1968.

<sup>70</sup> White, A. D., *A History of the Warfare...*, Nueva York, The Free Press, 1965, p. 325.

right of freedom of the press and opinion. This principle is simultaneously constituted by the formation of the public sphere”;<sup>71</sup> cayendo pues probablemente en un anacronismo, hago uso del término “opinión pública” para crear una analogía entre la gran importancia del “rumor”, el “chisme” y la “fama” “públicas” en la política de la antigua Roma y la importancia de la “opinión”, las “tendencias” o las “inclinaciones” del “público” en general, en la política moderna), *que consideraba que Vespasiano y Tito estaban (pre)destinados por el hado para recibir la potestas del Imperio, pudo haber surgido, para Tácito, a partir de hechos fortuitos*,<sup>72</sup> como la casual curación de los egipcios.

El hecho de que en la Antigüedad no existiese la “propaganda” de Estado en el sentido moderno,<sup>73</sup> aunque tal vez sí había una “proto-opinión pública”,<sup>74</sup> secunda a mi argumento: *la construcción de la creencia de la predestinación de los Flavios al Imperio no fue una argucia propagandística en el sentido actual*, pues en aquellos tiempos no existían los medios materiales para realizarla. La susodicha creencia en la predestinación del poder de los Flavios bien pudo haber nacido por un efecto del azar, de lo *fortuitus*, en Tácito. Pero esta creencia, una vez originada, *no obstante*, sí fue efectivamente utilizada de forma ideológica y política por Roma en tanto que ésta, nos recuerda C. Ando, “consistently insured that information was disseminated throughout the empire, and it also required provincials to respond to the information, thus ensuring compliance with the consensus. In this case, ideology, institutions,

<sup>71</sup> “Public Opinion...”, *DRIF*, n. 77, 2019, p. 9.

<sup>72</sup> El historiador corrobora lo valiosa y efectiva que era, políticamente hablando, una predicción o un augurio favorable para una persona durante la Antigüedad. “[...] un oráculo promete la tierra a los romanos, y éstos se enseñorean de la tierra” escribía F. R. Chateaubriand en *El genio del cristianismo* (México, Porrúa, 1997, p. 30).

<sup>73</sup> “Mais ce que nous appelons «propagande» n’existait pas dans le monde antique, du moins pas sous la forme qu’on lui connaît aujourd’hui. Il faut au contraire admettre qu’à l’inverse de notre vécu contemporain, les nombreux hommes de pouvoir qu’a connus l’Antiquité ne bénéficiaient ni d’un appareil d’État ni de structures de communication suffisamment perfectionnées pour prendre le contrôle de ce qu’on nomme de nos jours «l’opinion publique»”: Hurllet, F., “Pouvoirs extraordinaires...”, en *Private and Public...*, Leiden/ Boston, Brill, 2010, p. 107. No obstante, sí hubo ciertas excepciones a la ausencia de “propaganda de Estado” en la antigua Roma: determinados actos, como la creación y difusión en varios lugares del Imperio de las *Res gestae divi Augusti* (relatos de la vida y hechos de Octavio Augusto) tras la muerte de Augusto, eran propaganda estatal. Pues, aquellas *Res gestae* no eran “un testimonio fidedigno de la historia como realmente se ha desarrollado, sino [...] [que eran] un elemento fundamental en la creación de la propaganda realizada en torno a la figura de Octavio, pensada con el objetivo de trazar un perfil que testimoniara su buena voluntad en el trabajo ejecutado a favor de la salvación de los romanos.”: Cavalletti, G., “El uso de la epigrafía...”, *NT*, v. 38, n. 1, 2020, p. 136. En otro caso de propaganda ideológica tenemos que “une table de bronze trouvée à Siarum en Espagne [en los 1980’s], [...] révèle un important travail mené au plus haut niveau pour donner l’impression de l’unité de l’Empire et de la cohésion de Rome, dont les organes centraux et tous les ordres étaient groupés autour de la dynastie julio-claudienne.”: Arnaud, S., “Un ‘procès politique’...”, *Revue Historique*, n. 656, 2010, p. 854.

<sup>74</sup> Para una argumentación de la existencia de una proto “opinión pública” en la antigua Roma, en el sentido habermasiano, véase: Hurllet, F., “L’«öffentliche Meinung»...”, en *Communicating Public...*, Stuttgart, Historia Einzelschriften, 2019, pp. 23-40.

practices and rituals all served to legitimize the Roman rule”.<sup>75</sup> La mencionada creencia fue efectivamente empleada en particular para legitimar a los nuevos *rulers* romanos.

Si se acepta que la *fortuna* construye los hechos humanos y, sobretudo, que *la fortuna es construida a su vez por los hechos fortuitos (res fortuitae)*, poseeremos un fuerte argumento para asegurar que el concepto de *fortuna* de Tácito no significa ni un hado/Hado ni una providencia/Providencia (metafísica y/o teológica) que (pre-)determine al devenir humano, luego, colijo, su concepto de *fortuna* no implica la sustentación de una filosofía de la Trans-Historia (providencialista y/o metafísica). Incluso se nos asegura explícitamente que la *fortuna* es azar porque ella es inestable, *instabilis*, y adolece de un orden o sentido, “mezcla lo más alto y lo más bajo” (*Hist.* 4, 47, 3).<sup>76</sup>

Otro caso (previo a los hechos referidos sobre Vespasiano y Tito) donde es evidente que las *res fortuitae* determinaron el decurso del poder político, dentro de la jistoriografía taciteana, fueron las muertes de Lucio César (17 a.e.c.-2 e.c.) y de Gayo César (20 a.e.c.-4 e.c.), los nietos del emperador Octavio Augusto a los cuales éste había adoptado nombrándolos sucesivamente herederos del poder supremo o *potestas* en el Imperio. Pues, en contraste con la cuestionada<sup>77</sup> versión de que la emperatriz Livia Drusila (la esposa de Augusto) pudo haber asesinado a los jóvenes herederos Lucio y Gayo, el historiador Tácito menciona que la muerte de ambos pudo deberse al hado, *fatum* (*Ann.* 1, 3, 3), entendido aquí como azar, como acto no-deliberado de nadie. El *fatum* que aquí interpretado como *fortuitus*, entonces, es un factor que puede definir, y de hecho define, el futuro político del imperio más poderoso y, con ello, del mundo.

En un ejemplo más del *fatum* como azar en Tácito, se tiene a su narración-jistoría sobre cómo el futuro emperador Vespasiano se había salvado, cuando aún no era tan importante, de ser asesinado por los fieles al emperador Nerón (se había quedado dormido durante un, supongo, aburrido *performance* artístico<sup>78</sup> de este último, lo cual fue una gran afrenta para este emperador). El general Vespasiano se había salvado de la muerte contra todo pronóstico, un hecho del cual Tácito afirma explícitamente que aconteció “gracias a un hado más poderoso

<sup>75</sup> Parfraseo de Ando, C., *Imperial Ideology...*, Berkeley, UCP, 2000, p. 77, en: Lentner, H. H., “Hegemony and Autonomy”, *PS*, v. 53, 2005, p. 744.

<sup>76</sup> “*summaque et ima miscentis*”.

<sup>77</sup> Como la cuestiona sutilmente Matthew Dennison al afirmar que “There is an element of the tawdry novelette in any suggestion that Livia may have been mindful of the fragility of infant life in Rome”: *Livia*, Nueva York, St. Martin's Press, 2010, p. 176.

<sup>78</sup> Actividades de Nerón que eran aprobadas por la plebe romana y por una parte de los patricios; unas actitudes que, como enfatiza Juliana Bastos, para Tácito eran “un elemento fundamental da situação de extrema torpeza moral. De fato, a característica individual do imperador influencia diretamente a sociedade que o rodeia”: “Estruturas narrativas...”, *HH*, n. 5, 2010, p. 53.

[*maiore fato*]” (*Ann.* 16, 5, 3).<sup>79</sup> La circunstancia de que el historiador hable de que hubo un hado mayor para la salvación de Vespasiano nos indica evidentemente que para él existen *varios hados*, quizá contradiciéndose unos a otros en sus disposiciones, y esa circunstancia nos corrobora también la inexistencia de un sentido u orden general para los hechos humanos dispuesto por un solo *fatum*. El hado o *fatum* que salvó a Vespasiano y a su consiguiente futuro como el individuo más poderoso del imperio, parece que fue simplemente uno que se impuso a los demás (en especial al *fatum* que dictaba que, por mero sentido común y según la lógica de la mayoría de los hechos que se sucedieron durante el imperio de Nerón, Vespasiano no iba a escapar a su muerte por haberse dormido en la presentación artística) por ser, de forma fortuita, *maior*.

Explico un último caso en que interpreto al azar taciteano como motor de los hechos hito-históricos: Tácito afirma que fue el azar o la suerte, *fors*, lo que evitó que, durante la sublevación contra el emperador Tiberio iniciada en el 14 e.c., de las legiones romanas apostadas en Panonia, éstas se enfrentaran con armas a las tropas fieles a Tiberio. Se nos cuenta que, en una noche en que estuvieron a punto de confrontarse ambos bandos romanos, ocurrió un eclipse que los sublevados temieron,<sup>80</sup> y que interpretaron como reprobación de parte de los dioses hacia sus acciones levantiscas. El autor latino afirma que con este casual suceso celeste termina la larga y dañina sublevación en la Panonia (*Ann.* 1, 28, 1-5).<sup>81</sup> El azar permitió pues afianzar la autoridad, en una amplia región del Imperio, del nuevo emperador Tiberio, quien accedió al poder en el mismo año del inicio de la sublevación, el 14 e.c.

#### **6.4 La anti-Trans-Historia en Tácito; el *fatum* como *fors* y los casos de Quintilio Varo, de Germánico Julio César, del emperador Claudio, *et al.***

---

<sup>79</sup> “*maiore fato effugisse*”.

<sup>80</sup> El miedo a los eclipses por parte de los soldados es un lugar común en los escritos antiguos: “la crainte des troupes devant une éclipse de lune est un cliché, mais l’historien l’enrichit par des notations poétiques”: Benferhat, Y., “Du bon usage...”, *VL*, n. 172, 2012, p. 166.

<sup>81</sup> Especialmente importante porque los panonios “were to prove themselves inveterately rebellious. Sporadic bushfires of revolt had combined, in AD 6, into a single terrifying conflagration. Merchants had been slaughtered, isolated detachments wiped out, Macedonia invaded” y “Their surrender had finally come in AD 8, a mass prostration before the victorious general [Tiberio] on a river bank.”: Holland, T., *Dynasty*, Nueva York, Anchor Books, 2016, p. 146.

He aseverado que Tácito explica, en gran parte, el afianzamiento del emperador Tiberio en el poder como una obra del azar, *fors*, es decir, con una explicación anti-trans-histórica. Enfatizo entonces que, por ejemplo, mi interpretación del autor latino, en relación a su explicación sobre el advenimiento al poder de Tiberio, se opone diametralmente a las que han establecido ciertos estudiosos racionalistas, ilustrados y/o, en particular, positivistas (del XIX); las interpretaciones de éstos concluyen que la explicación taciteana es (muy) providencialista y que pertenece a una filosofía de la Trans-Historia. Se trata de unas posturas que bien observa y satiriza Vicente Riva Palacio:

Tiberio, estudiado en los escritores de la antigüedad como en Tácito y Suetonio, presenta no más el carácter repugnante y aborrecible de un tirano entregado al huracán de las más horribles pasiones; pero la filosofía de la historia [la filosofía de la Trans-Historia moderna] mira en él al gran unificador del imperio romano, superior en eso al mismo Augusto, protegiendo la libertad de las provincias y extendiendo a remotos países los privilegios y la nobleza del patriciado.<sup>82</sup>

La perspectiva de los “filósofos de la historia” sobre el Tiberio taciteano y suetónico, magistralmente comentada por Riva Palacio, es equivocada según he explicado y como seguiré apuntando. John Burrow, con quien concuerdo, abona al respecto que “La concepción que Tácito se hace de la decadencia moral en lo que a Roma concierne, aunque real, parece menos determinista que algunas otras; asimismo especula que los cambios en las costumbres y las maneras pueden ser cíclicos (*Ann.* III 54).”<sup>83</sup> Considero que Cornelio Tácito no sólo es “menos determinista” que otros historiadores y pensadores romanos antiguos, sino que *no es determinista en lo absoluto*, ello porque no nos otorga narración-jistorías que respalden a la construcción de, o que sigan a, una filosofía de la Trans-Historia de ningún tipo, ni providencialista, ni determinista, ni escatológica.

Veamos otras narración-jistorías de Tácito para ilustrar mi interpretación. Según el autor latino:

1a) Fue tanto por el *fatum*, leído como *fors* o mala fortuna, como por la fuerza del caudillo de las tribus germánicas Arminio<sup>84</sup> (16 a.e.c.-21 e.c.), que sucumbieron Publio

---

<sup>82</sup> *México a través...*, en *Los imprescindibles*, México, Cal y arena, 1998, p. 462.

<sup>83</sup> *Historia de las historias*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 181.

<sup>84</sup> “[...] a young Germanic chieftain, known to us only by his Romanized name of Arminius. In his late twenties, he understood the Romans and their war methods as well, for he had served in the Roman army, probably in

Quintilio Varo (46 a.e.c.-9 e.c.) y tres legiones completas en la Batalla del Bosque de Teutoburgo en el 9 e.c.<sup>85</sup> (*Ann.* 1, 55, 3).

2a) Fue fortuito, *forte*, el inspirador sueño que Germánico Julio César (15 a.e.c.-19 e.c.) había tenido durante su campaña contra Arminio en Germania, el cual lo impulsó a realizar con mayor confianza el combate contra el enemigo y a finalmente triunfar sin demasiadas bajas (*Ann.* 2, 14-18). Un evento inesperado, un sueño, lleva aquí a un hecho hito-histórico. Pero podemos ir aún más atrás y afirmar que, en Tácito,

3a) Las cualidades (virtuosas) de Germánico Julio César, las cuales son las razones de su triunfo continuo en el campo de batalla, se deben indirectamente al azar.

4a) Por casualidad, *fors*, también se inició una batalla entre germanos y romanos durante la rebelión de los bátavos,<sup>86</sup> de los ubios y de los tréviros en la Germania (entre el 69 y el 70 e.c.); tal batalla comenzó porque una embarcación cargada de grano encalló por azar en un lugar casualmente estratégico (*Hist.* 4, 27, 1).

5a) El acceso de Claudio al puesto de emperador, en el 41 e.c., fue muy casual.

Al respecto de 3a), bien sugiere Yasmina Benferhat que

La courtoisie de Germanicus se retrouve dans des portraits indirects, comme celui fait par ses soldats en train de veiller [*Ann.* 2, 13, 1]. Ils vantent plusieurs qualités de leur chef : sa

Pannonia. Ha had obviously made a good impression, for he received Roman citizenship and was appointed an *eques*.”: Everitt, A., *Augustus*, Nueva York, Random House, 2006, p. 307.

<sup>85</sup> Al respecto de Arminio y sus hechos hito-históricos se tiene la posibilidad de que “Tacite est donc bien le seul responsable de la destinée mythique d’Arminius ; il a d’ailleurs été remarqué que les *Annales* commencent avec l’accession de Tibère en 14 ap. J.-C. ; or la destruction des légions de Varus date de 9 ap. J.-C. et n’aurait pas dû faire partie des faits relatés à propos du chef germanique!”: Voisin, P., “La *Germanie* de Tacite”, *VL*, n. 182, 2010, p. 100. No obstante, la “mitificación” de Arminio, que mejor llamaré la “conversión al ser clío-simbólo” de Arminio, no es obra exclusiva de Tácito, ésta ya venía ocurriendo desde el poder (desde el propio Augusto): “On sait l’espèce de fascination morbide qu’avait laissée dans l’esprit du princeps la perte des trois légions de Varus ; il semble bien que Tacite lui-même en ait été victime... car la défaite revient plusieurs fois dans le récit.”: Cogitore, I., “Manipulations du temps...”, *VL*, n. 185-186, 2012, p. 133.

<sup>86</sup> Este grupo étnico se asentó, en la segunda mitad del siglo I a.e.c., en el área sur del río Rin de los actuales Países Bajos, y tenía un tratado especial con los romanos: “Under this treaty, the Batavians did not have to pay regular taxes. However, they were expected to supply large numbers of soldiers for auxiliary units as well as the Imperial Guard” (Groot, M., *Animals in Ritual...*, Ámsterdam, AUP, 2008, p. 16; cfr. Roymans, N., “Hercules and the Construction...”, en *Ethnic Constructs...*, Ámsterdam, AUP, 2009, pp. 230-231), por lo que la rebelión bátava debió ser particularmente molesta para Roma.

*nobilitas*, son *decus*, sa *patientia* et enfin sa *comitas*. L'ordre retenu est révélateur de l'importance de la *comitas* : en effet, on part de la naissance illustre et de la beauté physique, *résultats du hasard, pour arriver à des qualités humaines développées par le jeune homme*.<sup>87</sup>

Al respecto de 5a), Tácito reflexiona tajantemente que:

Cuantas más vueltas doy a los acontecimientos recientes y a los antiguos, tanto más claramente me encuentro con que *el capricho anda en todas las cosas humanas*. Y es que a juzgar por la fama, la esperanza y el prestigio, cualquiera parecía más destinado al imperio que aquel [Claudio] a quien la fortuna mantenía en oculto como futuro príncipe. [*Ann.* 3, 18, 4].<sup>88</sup>

Mihi, quanto plura recentium seu veterum revolo, tanto magis ludibria rerum mortalium cunctis in negotiis obversantur. Quippe, fama, spe, veneratione potius omnes destinabantur imperio quam quem futurum principem fortuna in occulto tenebat.

No sólo el azar puede causar el advenimiento de un individuo al poder, sino que éste condiciona tal poder: “es incierto el destino de los poderosos” (*Ann.* 12, 42, 3),<sup>89</sup> afirma Tácito. Por supuesto, él no provee sólo de explicaciones monocausales del devenir político y habla de otras causas y de otros factores explicativos del proceso hito-histórico, específicamente habla de los factores moral y psicológico (y de la libertad de elegir y actuar del humano, que es parte, por supuesto, de estos dos factores, y de la cual hablo más adelante). Al primero de ellos alude cuando refiere que su texto-jistoría *Historiae* también tiene como propósito buscar

[...] cuál haya sido el estado [moral] de la urbe [Roma], cuál la mente de los ejércitos, cuál la actitud [política-virtuosa-moral] de las provincias, qué cosa válida [en lo virtuoso, en lo vicioso, etc.] en todo el orbe de las tierras, qué cosa enferma [en lo moral], para que no sólo se conozcan los sucesos y acontecimientos de las cosas, que por lo común son fortuitos, sino también la razón y las causas. [*Hist.* 1, 4, 1]

[...] qualis status urbis, quae mens exercituum, quis habitus provinciarum, quid in toto terrarum orbe validum, quid aegrum fuerit, ut non modo casus eventusque rerum, qui plerumque fortuiti sunt, sed ratio etiam causaeque noscantur.

Esos otros dos factores, el moral y/o el psicológico, intervienen, aparte de la *fors*, en el surgimiento de hechos hito-históricos en Tácito. Pero las razones, causas y/o factores, morales y/o psicológicas, son, estimo, de un orden explicativo-narrativo controlado y concreto; no aluden a un final último o a una teleología que va más allá del pasado-humano; explican sucesos

<sup>87</sup> Benferhat, Y., “Du bon usage...”, óp. cit., p. 166. Enfatizaciones mías.

<sup>88</sup> Versión en castellano de la editorial Gredos realizada por José L. Moralejo. Cursivas mías.

<sup>89</sup> “*incertae sunt potentium res*”.

concretos mas no a la serie o cadena de hechos humanos que se han sucedido desde los más remotos tiempos hasta el presente. Ni la política, ni la sociedad, ni la guerra, nada, está supeditada a una teleología o a una escatología en este autor. Él incluso argumenta en contra de las creencias escatológicas que, mediante profecías o supersticiones religiosas (como la que, según se aprecia en la siguiente cita, identificaba la destrucción del Templo de Júpiter Óptimo Máximo –el Capitolio– con la destrucción del poderío romano), establecían un final para el Estado de Roma:

Sin embargo, nada los había empujado tanto [a ciertos galos y germanos] a creer que el fin del imperio había llegado, como el incendio del Capitolio [del año 69 e.c.]. [4] Antaño, la Urbe había sido tomada por los galos, pero el imperio se había mantenido, habiéndose conservado intacta la morada de Júpiter; ahora, en cambio, con aquel fuego fatal, se había dado la señal de la ira celeste, y el dominio del mundo se ofrecía a los pueblos transalpinos, profetizaban los druidas con su vana superstición. [*Hist.* 4, 54, 3-4]

sed nihil aeque quam incendium Capitolii, ut finem imperio adesse crederent, impulerat. captam olim a Gallis urbem, sed integra Iovis sede mansisse imperium: fatali nunc igne signum caelestis irae datum et possessionem rerum humanarum Transalpinis gentibus portendi superstitione vana Druidae canebant.

Tampoco, por cierto, la economía está supeditada a un *telos*, entre otras razones porque Tácito puntualiza que los “novi homines” –los comerciantes no pertenecientes a la nobleza que accedieron al Senado y/o a la aristocracia– hicieron sus riquezas o por medio de la estocástica *fortuna* y/o por *industria* (*Ann.* 3, 55, 3). En otros términos, el pensador afirma –de forma acertada– que el azar es –también– un factor esencial en la aparición de nuevos ricos, *pecuniosi*.

Hasta en la relación del tristemente famoso gran incendio de Roma, ocurrido el 19 de julio del 64 e.c. durante el gobierno de Nerón, Tácito no se decide entre explicarlo por:

a) el azar, o,

b) la maquinación del emperador Nerón (*Ann.* 15, 38), o,

c) el odio contra el género humano –“odio humani generis”– que profesaban los cristianos (*Ann.* 15, 44, 4),

En otros términos, o lo fortuito (opción a) y lo conocido-pasional (de Nerón o de los cristianos; opciones b y c) son las dos probables *rationes* o explicaciones primordiales de un catastrófico hecho hito-histórico. En fin, no aprecio en Tácito un orden trascendental dado a los

hechos humanos, pero sí un azar no trascendental que (frecuentemente) los provoca y los cambia.

Sí, como afirma Ronald Mellor,<sup>90</sup> en la jistoriografía de Tácito se puede desprender una “lógica” explicativa de los hechos humanos la cual se basa en la moral. Pero tal lógica, o *ratio*, es aplicable sólo a hechos muy concretos y delimitados, no al conjunto de todos los hechos que componen la historia completa de una sociedad, ni a los de la historia completa de un Estado ni, mucho menos, a los de la historia de la humanidad entera. Esto es, el latino no crea una Trans-Historia; el actuar moral o inmoral de un individuo o agente no deja de estar regido, para el historiador, muchas veces o, más bien, todas las veces, por el puro azar. Tácito es en verdad seguidor de la idea de que la historia, como la describen Michael Hardt y A. Negri, “is dominated by Thyche (Fortune or Destiny), which at times inevitably ruins the perfection that Empire achieves”,<sup>91</sup> y es seguidor de que la *fortuna* como azar incluso arruina a los grandes bienes del imperialismo romano.

Cuando, en pocas ocasiones, Tácito habla de un orden o de una uniformidad en los acontecimientos del pasado humano, *propongo se trata sólo del orden o la uniformidad dentro de los acontecimientos de un periodo muy delimitado y en un Estado concreto*. Por ejemplo, cuando habla de la “uniformidad de los acontecimientos”, “*rerum similitudine*” (*Ann.* 4, 33, 3), del periodo de gobierno del emperador Tiberio (del 14 al 37 e.c.) alude con ello sólo al *carácter moral* de los acontecimientos, los cuales fueron para él *mayoritariamente* crueles, falaces, perniciosos, etc., en Roma durante aquel periodo, sin aludir ni sugerir en lo absoluto que los susodichos acontecimientos posean un sentido trascendental, esto es, sin aludir que el tipo de hechos dominantes (en materia moral) en el susodicho periodo se repetirán en el futuro (trans-históricamente) porque así lo dicte alguna teoría o proyección “científica”, filosófica, jistórica, etc., que él siga o construya, o porque así lo dicte o Dios o la Naturaleza o la Providencia.

Si en una época dominan un cierto tipo de hechos morales, si por ejemplo en esa época la mayoría de sus hechos son *similitudines* en su inmoralidad, eso no significa que se esté ante una época moralmente perdida y sin nada rescatable, sino que significa que también se presentan en ella algunos hechos morales gloriosos (y viceversa, para Tácito, si una época tiene mayoritariamente hechos similares en rectitud, también habrá en ella hechos viciosos). Lo mismo se puede afirmar de las personas, porque, para el latino, según sus descripciones de los

---

<sup>90</sup> *Tacitus*, Nueva York, Routledge, 1994, p. 30.

<sup>91</sup> *Empire*, Cambridge, HUP, 2001, p. 371.

actuares de diversas personas del pasado, *nadie se comporta siempre de manera incorrecta ni siempre de manera correcta*. Ni épocas ni personas son en verdad homogéneamente inmorales o morales.

En la jistoriografía taciteana todo ser humano cambia de comportamiento a lo largo de su vida, como se nos dice que son los casos de, por ejemplo, el veleidoso general Lucio Vitelio –*Ann.* 6, 32, 4– o de Tiberio –*cf.* con especialmente *Ann.* 6, 51, 3. Esta observación mía, por cierto, se opone rotundamente a lo reflexionado por Manuel Espadas (y a posturas similares), quien afirmó que:

Tácito, con afanes de psicólogo, nos presenta caracteres inmutables, no sometidos a desarrollo psicológico. Son caracteres agentes, sustancias que permanecen sin cambio alguno: Un hombre bueno no puede convertirse en malo; y un hombre que se nos muestra malo en la vejez, debió serlo también en su juventud, donde hipócritamente escondería sus vicios. Las acciones de un personaje son para Tácito producto exclusivo de su carácter personal. Para él la Historia se resume en una constante antítesis entre caracteres exageradamente buenos y malos.<sup>92</sup>

Un examen minucioso de la obra de Tácito muestra que la reflexión anterior es completamente equivocada, en lo cual estarían de acuerdo autores como Miriam Griffin.<sup>93</sup> En lo absoluto hay “sabios-virtuosos absolutos” descritos en la jistoriografía taciteana, no hay en ella individuos los cuales siempre actúen correcta y gloriosamente, como tampoco hay personas descritas como completamente aviesas.

Ningún hecho humano (o ser humano) obedece a un orden trascendental impuesto por una entidad metafísica, aún más, sólo él mismo (Tácito), en tanto historiador, es quien otorga un orden; se dice que “nos [...] iussa”, a los hechos históricos, tanto no-hito-históricos como hito-históricos (*Ann.* 4, 33, 3), que se encuentran en sus obras jistoriográficas. El orden y la lógica de los hechos históricos y/o del comportamiento de los humanos no los otorgan ni los Dioses ni el Hado (sólo los historiadores y ello en aras de la narración).

La lógica que puede encontrarse bajo los hechos históricos taciteanos también está regida, considero, por la *fors*. Es equívoco decir, como lo hace Ronald J. Mellor, que en el pensamiento de Tácito los romanos *no son* “mere plaything of divine powers”, y es falso que para éste los romanos sean siempre “responsible for their own fate”.<sup>94</sup> Pues Tácito afirma

---

<sup>92</sup> *La periodización de la historiografía...*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1961, p. 75.

<sup>93</sup> “Claudius in Tacitus”, *ClasQ*, v. 40, n. 2, 1990, pp. 482-483.

<sup>94</sup> *Tacitus*, óp. cit., p. 31.

explícitamente que prácticamente todo, quizá hasta las inclinaciones y las aversiones, los gustos y los odios de cada persona, en todos los más diversos momentos de la vida, *son establecidos por azar*:

De ahí [de la influencia del honesto Marco Lépido sobre Tiberio] que me vea obligado a dudar de sí, *como todo lo demás*, también la inclinación de los príncipes hacia unos [consejeros o individuos, etc.] y su odio hacia otros *depende del hado y de la suerte del nacimiento*, o bien, existe algo en nuestras decisiones y es posible, entre la tajante rebeldía y el vergonzoso servilismo, seguir un camino libre de ambición y de peligros.<sup>95</sup> [Ann. 4, 20, 3]

Unde dubitare cogor fato et sorte nascendi, ut cetera, ita principium inclinatio in hos, offensio in illos, an sit aliquid in nostris consiliis liceatque inter abruptam contumaciam et deforme obsequium pergere iter ambitione ac periculis vacuum.

El comentario anterior surge de la sorpresa de Tácito ante la influencia que tuvo el virtuoso Marco Lépido (30 a.e.c. aprox.-33 e.c.) en un ya corrompido emperador Tiberio (hacia el 23 e.c.). El autor piensa pues en una libertad de actuar que *no es completamente independiente de lo estocástico*. Inclusive, la libertad de actuar, pienso, es aquí descrita como dominada por el azar, ya que es éste el que determina las diversas inclinaciones de cada ser humano, como lo es el que alguien te agrade o te desagrade. En otras palabras, para el historiador, la inclinación personal que se tiene por determinado amigo o consejero y la aversión que se tiene por un conocido o colega *pueden* ser determinadas por el hado o azar; así como el hado *pudo* haber determinado que el corrompido Tiberio se inclinara benéficamente a escuchar al virtuoso Lépido por sobre otros consejeros y durante un tiempo al menos. Estamos ante un “libre albedrío”, o “libertad de actuar”, del humano que está combinado fuertemente con el azar, y tal combinación fortuita-psicológica es la causa de los hechos históricos.

Si se considera que Tácito sigue a una filosofía de la anti-Trans-Historia entonces es congruente que para él la suerte, *sors*, sea la causa explicativa de gran parte de muchos acontecimientos humanos, o de gran parte de todos los acontecimientos humanos, pues para él, con frecuencia, las otras explicaciones de estos acontecimientos no son completamente satisfactorias. En el caso arriba comentado sobre la (benigna) influencia de Lépido sobre Tiberio, el historiador latino duda que la explicación de tal influencia sea sólo el azar, pero *tampoco asevera tajantemente* que su explicación sea la *mera libre elección* de Lépido de optar por una postura política moderada, una que no fuese ni la de ser servil y alabar al emperador,

---

<sup>95</sup> Cursivas mías, traducción ligeramente modificada (de la realizada por José Tapia).

ni la de oponerse frontalmente a él. transitar un peligroso y difícil camino político intermedio entre la rebeldía contra el emperador y el deliberado servilismo para con éste. Pues el autor afirma explícitamente dudar si Lépido pudo *decidir* “seguir un camino libre de ambición y de peligros”.

Así como la inclinación de un gobernante hacia un específico consejero (sea éste benigno o maligno para el bienestar del Estado, y contrario o afín al carácter del gobernante) está condicionada por el azar, también lo está su inclinación amorosa y sexual, según Tácito. Así describe a la preferencia del emperador Nerón por la liberta Acte sobre su “esposa Octavia [39-62 e.c.], bien noble y de probada honestidad”; el que Nerón estuviese infatuado por Acte y sintiera aversión por su casta esposa era descrito como una situación provocada “ya por alguna fatalidad [*fato quodam*], ya porque lo ilícito suele imponerse” (*Ann.* 13, 12, 2).<sup>96</sup> Luego, la inclinación amorosa-pasional de un individuo poderoso, la cual en una época y lugar como la Roma de Nerón tuvo como grave repercusión la inestabilidad política (provocó la enemistad entre Nerón y su poderosísima madre Agripina (15-59 e.c.) –quien comenzó a planear una sedición contra su hijo–, y provocó la destitución de políticos, como Palante, que apoyaban a esta última), puede estar condicionada por un mero *fatum* (que aquí también podemos entender como “suerte”).

Ahora bien, con respecto al sentido de la historia, no considero que en Tácito se encuentre la idea de una “decadencia” o una “involución” determinista y fatal (lineal regresiva) de la humanidad, por más que él haya considerado que los primeros individuos vivían regularmente “sin infamia” y “sin crimen” y que los más recientes viven con más ambición, *ambitio*,<sup>97</sup> y con más violencia, *vis*, que los previos. Este razonar sobre la historia aparentemente hesiódico y proto-rousseauiano no es ni tajante ni predeterminista y, de cualquier forma, no se encuentra en contradicción con la filosofía de la anti-Trans-Historia que argumento sigue el autor latino, en tanto que para éste, en cualquier momento, cualquier grupo humano puede transitar de un entorno lleno de ambición y de violencia a uno sin éstos mediante la adopción de leyes más o menos duras (*Ann.* 3, 26).

---

<sup>96</sup> “*quando uxore ab Octavia, nobili quidem et probitatis spectatae, fato quodam an quia praevalent inlicita*”.

<sup>97</sup> En ocasión de un somero comentario en torno a cuáles emociones mueven más a los humanos –en específico para realizar o no un magnicidio/golpe de Estado–, Tácito piensa en la posibilidad de que la “ambición de dominar” es precisamente la más fuerte de las pasiones que domina e impulsa a actuar al humano (*Ann.* 15, 53, 4).

El conjunto de los hechos humanos ocurridos en el pasado no es, en lo absoluto, moralmente mejor que el conjunto de los hechos del presente: “no todo fue mejor en la antigüedad” asegura Tácito en *Ann.* 3, 55, 5;<sup>98</sup> “es un defecto propio de la malicia humana el alabar siempre lo antiguo y sentir repugnancia por lo actual” afirma en *Dial.* 18, 3-4.<sup>99</sup> El sentido de la historia en el historiador tampoco es lineal progresivo, a saber, el presente tampoco parece ser moralmente mejor, “en sí”, que un cierto pasado; y la adopción de buenas legislaciones para un Estado tampoco garantiza la permanencia de un ambiente pacífico y virtuoso para tal Estado, ni garantiza el avanzar a cada vez mejores condiciones para las relaciones sociales. Estamos ante el vaciamiento de cualidades intrínsecamente benignas o malignas en las distintas épocas de un Estado y en las distintas legislaciones.

Un ejemplo de la ausencia de, tanto un “retroceso moral” definitivo, como de un “avance moral” definitivo a lo largo de la perspectiva de Tácito sobre la historia, lo encuentro en su relación de la historia político-legislativa de Roma, relación que va desde los primeros tiempos romanos hasta los del emperador Tiberio (siglos VIII a.e.c.-I e.c.). Su narración-historia legislativa muestra una *larga* serie de promulgaciones y derogaciones de múltiples leyes, y en toda esta larga serie no encuentro subyacente ni un orden moral concreto, ni un orden progresivo ni regresivo.

Veamos la caótica serie que nos entrega el pensador. Primero, los reyes Rómulo, Numa Pompilio, Tulo Hostilio, Anco Marcio y Servio Tulio, establecieron (I) leyes base para la Urbe (*Ann.* 3, 26, 4). Luego de ser expulsado el último rey, se derogaron (II) las leyes vigentes en la monarquía, y se establecieron las nuevas y “equitativas” (III) leyes de las *XII Tablas*.<sup>100</sup> Tiempo después se establecieron nuevas (IV) leyes que no obedecían al principio de equidad y libertad de las de las *XII Tablas* (*Ann.* 3, 27, 1) y, por ello, surgieron agitadores como los Gracos y los Saturninos quienes establecieron aún más nuevas (V) leyes, las cuales a su vez fueron derogadas (VI) por el dictador Lucio Sila, quien estableció (VII) otras, y lo mismo (VIII) hizo Lépido (*Ann.* 3, 27, 2). A partir de este individuo, (IX) las leyes se comenzaron a promulgar no sólo

---

<sup>98</sup> “*nec omnia apud priores meliora*”.

<sup>99</sup> “*vitio autem malignitatis humanae vetera semper in laude, praesentia in fastidio esse*”. Y, más adelante de este mismo texto, agrega simbólicamente Tácito: “¿Se puede creer que los templos actuales son menos sólidos porque no se levantan a base de ruda mampostería y tejas toscas, sino que brillan por el mármol y resplandecen con el oro?” (*Dial.* 20, 7).

<sup>100</sup> Aunque éstas, hace ver G. Vico, no se juramentaron debido a que “los optimates no querían declarar con tal confesión que el pueblo romano era libre por naturaleza, y los decenviros [...] no quisieron que con tal juramento se impidiesen sus nefarios proyectos; y los propios plebeyos [...] no quisieron que existiese ningún óbice para su consecución” (*Obras III*, Barcelona, Anthropos/ UAM, 2009, p. 135).

para el beneficio de todos los ciudadanos romanos sino para el beneficio de particulares (*Ann.* 3, 27, 3). Entonces llegó Pompeyo el Grande a tratar de corregir los males sociales y legislativos (X), pero perdió la Guerra Civil (contra Julio César) y unos años después Octavio Augusto establece (XI) leyes armoniosas para la paz,<sup>101</sup> no obstante, muchas de estas últimas fueron bien pronto abusadas perversamente hasta que el emperador Tiberio resolvió (XII) momentáneamente el mal... (*Ann.* 3, 28, 1-4).

Desde *Ann.* 3, 26, 4, hasta *Ann.* 3, 28, 1-4, se da cuenta de al menos XII promulgaciones y derogaciones de distintos *conjuntos de leyes*. En general, esta serie de promulgaciones y derogaciones legislativas no van constituyendo un paulatino e inexorable “progreso social” ni parece que arribarán a un beneficio definitivo para Roma, pero tampoco conforman una paulatina e inexorable decadencia social ni un daño definitivo. Parece que Tácito da razón a las reflexiones de Paul Veyne, en cuanto a su consideración de que en Roma cualquier “ley caía en el olvido, salvo cuando algún imprudente volvía a hablar de ella, en lugar de violarla en silencio”,<sup>102</sup> por lo que no había demasiadas (peligrosas) repercusiones si un gobernante derogaba a un grupo de leyes, finalmente éstas en un punto habían sido ya olvidadas. El establecimiento de nuevas leyes servía efectivamente para recomponer la moral de los ciudadanos, patricios y plebeyos por igual, pero tal creación de nuevas leyes siempre era una solución *temporal* a los males humanos. (Esta gran claridad y realismo ante las cuestiones políticas y sociales hizo que afamados políticos como el revolucionario francés Camille Desmoulins tuviesen en la más alta estima a Tácito; Desmoulins lo consideraba como “«le plus sage et le plus grand politique des historiens»”).<sup>103</sup>

*Las descripciones taciteanas sobre la historia política y legal romana no muestran entonces un específico orden trans-histórico, trascendental y/o metafísico de la política-moral romana.* No existe un sentido determinista en ésta: ni cíclico, ni lineal progresivo, ni lineal regresivo, ni cíclico-lineal, ni en ninguna otra versión. Parece que estamos ante una serie caótica

---

<sup>101</sup> Al respecto de las descripciones taciteanas sobre el devenir legal romano a inicios del Principado consideremos que, como bien apunta Karen Turner, “Tacitus [...] regarded Augustus as a shrewd politician who ended dissention but at a high price. Whether his cynical accounts of interactions between the clever emperor and cowed senators, when ‘the protection of laws was unavailing,’ belie his own promise to write ‘without bitterness or partiality’ continues to confound assessments of the early emperors. In general, however, while historians of Roman law disagree about the role of Augustus vis-à-vis the Senate, the early Roman Empire is not generally castigated as a despotic regime. In fact, ancient and modern writers, in Asia as well as the West, have pointed to ‘Oriental’ legal systems as tools of ‘sultanism,’ which relied on personal rather than lawful rule.”: “Law and Punishment...”, en *Rome and China*, Nueva York, OUP, 2009, pp. 58-59.

<sup>102</sup> *La elegía erótica...*, México, FCE, 2006, p. 116.

<sup>103</sup> Citado en: Hartog, F., *Anciens, modernes...*, Isle-d'Espagnac, Galaade Éditions/Éditions Points, 2005, p. 74.

de creación y derogación de leyes, tanto benignas como malignas moralmente; estamos ante una serie de hechos morales estocásticos que adolecen de un orden claro de cualquier índole.

El autor parece considerar sólo como segunda opción explicativa de los hechos hito-históricos a la existencia de ciclos, *orbis*, en las cuestiones humanas, análogos a los que hay efectivamente en las cuestiones naturales: “O *tal vez [por coincidencia]* es que en todas las cosas [humanas] hay como un ciclo, de manera que al igual que las estaciones, también las costumbres [*mores*] [morales] van turnándose” (*Ann.* 3, 55, 5).<sup>104</sup> Es pues plausible interpretar que la narración-jistoria legislativa de Roma escrita por Tácito se desarrollara a través de un sinnúmero de caóticos ciclos (viciosos y/o virtuosos, según la perspectiva) de promulgación-derogación-promulgación de leyes.

En definitiva, en los relatos taciteanos se aprecia cómo los sucesos, los deseos de las personas, los planes, los procesos, el mismo *fatum*, etc., mudan por *casualidad*, por accidente, “repentinamente”. En un último dechado de lo dicho, tenemos que Tácito afirma que al principio del gobierno del emperador Tiberio se vivió un periodo *pulcherrimus*, pero *de repente* “la fortuna comenzó a perturbarse”, “*repente turbare fortuna coepit*”<sup>105</sup> (*Ann.* 4, 1, 1). Hasta los gobernantes que comienzan sus mandatos más prometedoramente cambian *de repente*, un cambio que ocurre por el mero capricho de la *fors*, un cambio que muchas veces adolece de explicaciones más convincentes que la del azar.

#### **6.4.1 Los Dioses y el Destino regidos por el azar, *fors*.**

Igual de caprichosos o estocásticos que la fortuna, parecen ser los (demás) dioses en Tácito; ellos no otorgan un orden concreto a la hito-historia en su conjunto, sino que, por obra de sus variables emociones o pasiones, cambian el curso de los acontecimientos. Muestro varios ejemplos jistoriográficos que *podrían* verificar la aserción anterior:

---

<sup>104</sup> Énfasis mío, de la versión en castellano de José L. Moralejo, edición de Gredos. “Nisi forte *rebus cunctis inest quídam velut orbis, ut quem ad modum temporum vices, ita morum vertantur*”.

<sup>105</sup> Énfasis mío.

Fecha	Cambio	Interpretación
23 e.c.	Los dioses cambiaron para mal el curso de la <i>fortuna</i> del gobierno de Tiberio, al otorgar al perverso Elio Sejano (20 a.e.c.-30 e.c.) la habilidad de manipular a este emperador, ¡un cambio que propiciaron <i>a causa de su ira</i> contra el Estado romano! ( <i>Ann.</i> 4, 1, 2).	En tanto que, como he referido, los sentimientos y las inclinaciones provienen del azar, la ira de los dioses contra Roma es originada por el azar. O, al menos, Tácito no da otra explicación de la ira divina que ha llevado a los dioses a modificar para mal el gobierno de Tiberio.
51 e.c.	Los dioses cambiaron para bien el devenir de Roma al aliviar una carestía de alimentos, cambio este último que propiciaron por obra de su “gran benevolencia” <sup>106</sup> ( <i>Ann.</i> 12, 43, 2).	En tanto que, como he referido, los sentimientos y las inclinaciones provienen del azar, la benevolencia de los dioses es originada por el azar. O, al menos, Tácito no da ninguna otra explicación de la susodicha benevolencia divina.
69 e.c.	Ante la circunstancia de que el templo de Mefitis <sup>107</sup> en Cremona, durante el saqueo e incendio de esta ciudad, fue el único edificio que sobrevivió de la zona, Tácito establece que sólo puede haber dos explicaciones: o la ubicación de tal templo lo salvó del fuego o la misma diosa Mefitis intervino para salvar su templo <sup>108</sup> ( <i>Hist.</i> 3, 33, 7).	Si seguimos la explicación divina de la salvación del templo de Mefitis, tenemos que para Tácito tal templo se ha conservado por azar en tanto que la diosa Mefitis lo salvó por, supongo, el surgimiento de algún sentimiento en él (surgimiento que es, por esencia, estocástico). O, al menos, no se da otra razón por la cual Mefitis salvó su templo.
69-70 e.c.	Durante la Rebelión de los Bátavos la “ayuda divina”, “ope divina”, intervino	De nuevo, los dioses intervinieron en la contienda movidos por algún sentimiento

<sup>106</sup> “*magnaque deum benignitate*”.

<sup>107</sup> Diosa protectora contra los “malos olores”, de origen samnita.

<sup>108</sup> La intervención en el mundo humano de Mefitis, con el propósito de salvar su propio templo, es más comprensible si se considera que, como explica Michael Lipka, todos los dioses mayores romanos “were clearly and emphatically marked by permanent spatial foci of their cults in the city, especially by a temple”. Pues, lo anterior también era aplicable para una diosa menor como Mefitis quien, extrapolando una de las dos explicaciones (la de índole omni-histórico teológico) de Tácito, tuvo que intervenir en el mundo humano para salvar su “spatial foci” el cual le permitía, también en palabras de Lipka, “the celebration of anniversaries [...], as well as the establishment of new cult attendants (personnel focus) and the erection of cult statues (iconographic focus). The lack of permanent spatial focalization was a distinctive mark of both Christianity and Judaism in comparison to traditional Roman polytheism”: Lipka, M., *Roman Gods*, Leiden/Boston, Brill, 2009, p. 187.

<p>para que los romanos ganaran una batalla contra galos y germanos coligados (quienes llevaban una gran ventaja contra los romanos durante tal rebelión), al hacer que estos últimos cambiaran de forma explícitamente repentina sus ánimos, “repente animis”, y, por miedo, abandonaran el campo de batalla (<i>Hist.</i> 4, 78, 5).</p>	<p>y, por ende, por azar. O, al menos, Tácito no otorga otra causa para la intervención divina. Además, la ayuda repentina de los dioses a los romanos (pues previamente no se había presentado su ayuda en la rebelión), se puede explícitamente calificar de caprichosa.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(Tabla 10).

La explicación de muchos hechos humanos, en Tácito, se encuentra en el caprichoso, pasional, misterioso y/o estocástico proceder de los dioses. Y de idéntico origen, es decir, teniendo como origen al mero capricho, parece ser la no intervención de los dioses para cambiar los asuntos humanos. Por ejemplo, ante los excesos criminales de Nerón, en concreto ante su matricidio, los dioses sólo mandaron “prodigios”<sup>109</sup>, signos (de su enojo) que fueron vanos en tanto que ellos no cambiaron el curso de los acontecimientos y permitieron gobernar a Nerón por muchos años más (nueve años más con exactitud, a partir de la muerte de su madre Agripina) (*Ann.* 14, 12, 1-2). Los dioses se enojaron ante la maledicencia matricida de Nerón pero por alguna desconocida y/o estocástica causa no actuaron contra el emperador inmediatamente.

Los dioses son “árbitros de los pueblos[,] por poderosos que fueran” (*Ann.* 15, 24, 1),<sup>110</sup> pero *su arbitraje no es uno de índole moral, no busca un bien para el humano*, pues, ellos son “indiferentes” (*aequitates*) ante lo bueno y lo malo en los humanos (*Ann.* 16, 33, 1). Es patente, además, que los mitos (indoeuropeos sobre las divinidades) son transformados por Tácito en sus narraciones, se encuentran en éstas pero, como demostró por método comparativo Dumézil,

<sup>109</sup> “[...] los prodigios, fenómenos raros, excepcionales, que desempeñan un papel de primer orden en la vida religiosa de la *Urbs*. Para la mentalidad latina, el prodigio no es sino un signo que prefiguraba con mayor o menor precisión, un porvenir próximo o lejano, porvenir que era, además, posible de modificar por todos los medios rituales que estaban a disposición del sacerdote o del ciudadano. Es un acontecimiento imprevisto, terrible, contra la naturaleza, el que expresa la ruptura de la paz que la ciudad mantiene con los dioses. Se trata de una actitud psicológica diferente a la de los griegos y los etruscos [...] En Grecia y en Etruria [...] pueden ser sometidos a una exégesis que suministre datos precisos sobre el futuro”: Bloch, R., *La adivinación en la Antigüedad*, México, FCE, 1985, p. 109.

<sup>110</sup> “*dii, quamvis potentium populorum arbitri*”.

no los reconocemos “debido a la nueva e insospechada fisonomía que han tomado entre los romanos, convirtiéndose en historia [es decir, convirtiéronse en narración-historia/narración-historia].”<sup>111</sup> Luego, no se pueden identificar los mitos primigenios dentro de las producciones historiográficas o historiográficas romanas (a partir del siglo III a.e.c. aprox.) por haber sido transformados en “hechos reales”.

La *felicitas* es una rara avis en cualesquiera épocas de una sociedad según el historiador (*Hist.* 1, 1, 6). Esta aserción habla de su interpretación de los dioses como poco benignos para con los humanos; como lo fueron durante el devenir romano del siglo I e.c. (aproximadamente) que estuvo lleno de, en palabras de Tácito, “atroces calamidades” con las que “quedó demostrado que no es de cuidado para los dioses nuestra seguridad [de los romanos], sino su venganza” (*Hist.* 1, 3, 3).<sup>112</sup> Mucha razón tuvo Edith Hamilton al decirnos que “One has but to read the account Tacitus gives of what happened under the irresponsible despotism of the early Roman emperors to realize that in the ancient world *security* must have been the rarest of the goods.”<sup>113</sup> En efecto, ni la *felicitas* ni la *securitas* son proporcionadas con frecuencia por las divinidades según las observaciones taciteanas. Las decisiones de los dioses parecen *poseer motivos desconocidos y/o estocásticos para Tácito porque nunca menciona alguno de esos motivos de forma concreta y con claridad* –aunque no descarto que sigue pensando en las pasiones como motor de las decisiones de los dioses, aunque tampoco refiere qué motor incita, aparte del mero azar, a su vez, a las pasiones divinas.

Tácito escribe que se desconoce la razón por la que las divinidades decidieron que la guerra entre Roma y Partia por el dominio de Armenia, la ganara Partia (*Ann.* 15, 24, 1), pese a ser ésta, en su estimación, una nación menos meritoria que la romana. Escribe por igual que no sabe la razón de que los dioses se tornaran iracundos y decidieran plagar a Roma de asesinatos de individuos ilustres en la década de los sesenta del siglo primero (*Ann.* 16, 16, 2). El autor no conjetura ni un sentido trascendental ni un motivo ordenado complejo, para las intervenciones y/o decisiones y/o emociones/pasiones de los dioses sobre los asuntos humanos.

Regreso al caso de la influencia nociva de Sejano sobre el emperador Tiberio. Tácito dice explícitamente que hubo un suceso casual, *forte*, que incrementó tal influencia. Incremento el cual le permitiría a Sejano realizar con mayor holgura sus gubernamentalmente

<sup>111</sup> Bloch, R., “La religión romana”, en *Historia de las religiones*, México, Siglo XXI, 1977, p. 226.

<sup>112</sup> “*adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem*”.

<sup>113</sup> *The Greek Way*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1993, p. 19.

desestabilizadoras intrigas de palacio. Pero ¿por qué fue literalmente casual el incremento de la influencia política de Sejano? Tácito lo explica con detalle: se debió a un *accidente* ocurrido en el 26 e.c., el cual consistió en el derrumbamiento de un peñasco cuando el emperador se encontraba en un banquete en una casa de campo; antes de que las rocas cubrieran al emperador éste fue salvado por Sejano, así, un accidente natural y por azar elevó aún más el ascendiente de Sejano sobre Tiberio (*Ann.* 4, 59, 1-2). Para el autor una estocástica *fortuna* se burla continuamente de los humanos. Veamos, aquella fortuna, en otra ocasión, hizo que la *vanitas* y la ambición de Nerón fueran tentadas por un estafador púnico con el relato sobre la existencia de un fabuloso tesoro y, ante el engaño en que cayó de forma inmediata el emperador, el historiador llega a afirmar literalmente que la *fortuna* se burló (*illudo*) de Nerón (*Ann.* 16, 1-2). Creyendo segura la captura del mencionado tesoro, el gobierno romano comenzó a despilfarrar el ya menguado erario sin antes haber conseguido las fabulosas riquezas (*Ann.* 16, 3, 1). Extrapolando, llegamos a la lógica conclusión de que la *fortuna*, que es fortuita, afecta directamente a la economía.<sup>114</sup> Por ello es por lo que Tácito habla de que ciertos individuos “toman” a la *fortuna*, “occupari fortunam”, para asegurarse su futuro, tal y como lo hizo el general Vitelio (15-69 e.c.) durante una indecisa encrucijada política (*Hist.* 1, 56, 5) o hay quienes confían en su propia (buena) *fortuna*, a falta de otros méritos, y la aprovechan, como lo hacía el general flaviano Quinto Petilio Cerial Rufo (¿?-¿?) (*Hist.* 5, 21, 6). Las personas tienen que, si se puede, “occupari” o “apoderarse” o “anticiparse” u “ocuparse” de lo fortuito (y, con ello, de la fortuita fortuna), para no verse avasalladas por este factor, quizá el más importante entre todos los que inciden en el devenir histórico según la visión taciteana.

Aun cuando Tácito relata varios casos de predicciones certeras como si el arte de la prestidigitación fuera verdadero (en *Annales* 6, 20-21; 6, 46, 3-4; 11, 11, 2; 11, 21; 12, 43; 14, 9, 3; 15, 7-8; o en las *Historiae* 1, 10, 7; 1, 62, 5; 4, 83-84; 5, 13, 3-5; etc.)<sup>115</sup> (una creencia general común en la cultura en que se desarrolló este historiador),<sup>116</sup> nos confiesa lo siguiente: “cuando escucho estos y otros casos semejantes [de adivinación], no me atrevo a juzgar con

---

<sup>114</sup> Independientemente de que la anécdota del tesoro que nos transmite Tácito sea falsa o exagerada (que no creo que lo sea, por el contexto), el quid de mi análisis de la misma radica en que con ella se aprecia cómo la *fortuna* influye en todos los aspectos humanos según su visión.

<sup>115</sup> Aunque también habla de predicciones fallidas como en *Ann.* 14, 22 o *Ann.* 14, 32-37.

<sup>116</sup> Este mismo afirma que (en su época) “a la mayoría de los hombres no se les quita la idea de que en el mismo momento del nacimiento de cada uno, se asigna el futuro”, “*plurimis mortalium non eximitur quin primo cuiusque ortu ventura destinatur*” (*Ann.* 6, 22, 3).

certeza si los acontecimientos humanos [*res mortalium*] son regidos por el hado [*fatum*] y por una necesidad inmutable o bien por el azar [*forte*]" (*Ann.* 6, 22, 1).<sup>117</sup> Se está pues ante un autor que combina un escepticismo, especialmente ante la idea de que una Providencia o Dios haya predispuesto todos los sucesos humanos "por una necesidad inmutable", con la creencia en la veracidad de ciertos acontecimientos predictivos "sobrenaturales". O, como observa Robert Ogilvie, "Incluso Tácito, uno de los escritores romanos más escépticos, cuenta cómo el día de la gran batalla de Bedriaco, en el 69 d.C., un extraño pájaro se posó en un bosque [...] y no se le pudo espantar hasta que Otón, el emperador derrotado, se suicidó: entonces se desvaneció"<sup>118</sup> y, agrega Ogilvie, el historiador no dudaba de la verdad de aquella aparición que predecía o implicaba un "mal agüero".

Aunque Tácito transmita la noticia de hechos que según su opinión fueron "predichos" correctamente, duda él que exista un Destino o Hado que tenga que cumplirse; además comenta (en *Hist.* 1, 86) que los "prodigios" con los que muchos se basan para predecir el futuro, como es el caso de inundaciones, derrumbes o hambrunas (en el caso de presagios de eventos malignos), son en realidad hechos generados por "causas fortuitas o naturales", "a fortuitis vel naturalibus causis" (*Hist.* 1, 86; idea que repite en *Hist.* 2, 1, 4), y no hechos generados por el hado para indicarnos el por-venir. *En su obra es notable que hasta el mismo acto de predecir un suceso futuro puede ocurrir por azar* (*Ann.* 11, 31, 3).

Apunto que el que Tácito transmita las noticias de predicciones acertadas y de intervenciones divinas como hechos reales no hace que su narración de su investigación sobre la historia pase de ser considerada jistoriografía a ser considerada historiografía, ni que pase de ser considerada seguidora de una filosofía de la anti-Trans-Historia a ser considerada seguidora de una filosofía de la Trans-Historia. Su investigación siempre conserva una postura crítica y una metodología jistórica ante lo referido por las fuentes, incluyendo a las cuestiones religiosas y creencias culturales. Y, más importante para mis propósitos, la frase de *Ann.* 6, 22, 1, "no me atrevo a juzgar con certeza si los acontecimientos humanos son regidos por el hado [*fatum*] y por una necesidad inmutable o bien por el azar [*forte*]", puede ser interpretada no sólo como evidencia de una postura crítica sino como evidencia de su escepticismo ante el determinismo,

---

<sup>117</sup> "*Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur*".

<sup>118</sup> *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 79.

el teleologismo y/o el providencialismo, esto es, como una frase de descreimiento ante ciertas construcciones trans-históricas.

Más tajante en su postura anti-trans-histórica es la siguiente narración-historia sobre el aristócrata Casio Asclepiódoto (¿?-¿?):

Sin embargo, aquella jornada [en que se juzgaba a Sorano] dio también un ejemplo de honradez en la persona de Casio Asclepiódoto, que se contaba entre los notables de Bitinia por sus grandes riquezas, el cual, manteniendo a Sorano la devoción que le había testimoniado en sus tiempos felices, no lo abandonó en su caída; despojado de todos sus bienes y condenado al exilio, *fue una prueba de la indiferencia de los dioses ante los buenos y malos ejemplos.*<sup>119</sup> [Ann. 16, 33, 1]

Idem tamen dies et honestum exemplum tulit Cassii Asclepiodoti, qui magnitudine opum praecipuus inter Bithynos, quo obsequio florentem Soranum celebraverat, labantem non deseruit, exutusque omnibus fortunis et in exilium actus, aequitate deum erga bona malaque documenta.

En definitiva, concreto que Tácito se inclina mayormente a la idea de que la historia o hito-historia, así como el presente y el futuro del humano, son regidos *primordialmente* por el azar, *forte*, o casualidad. Hasta el exacto momento de la muerte de cada persona es regido por la fortuna como *fors* según el historiador (Ann. 16, 11, 3). *Ni el Hado ni los dioses otorgan un orden intrínseco a la historia.* Pero el azar tampoco otorga un desorden intrínseco a la historia. Así, la historia no se trasciende a sí misma, no va más allá del pasado humano, porque ella no tiene ni un sentido ni un caos específico inmanente –trascendental– que la empuje a ello. Mi afirmación de que Tácito sigue a una filosofía de la anti-Trans-Historia, se confirma, sugiero, cuando *el autor duda de, o no se adhiere a, la idea de que existe un “modo” (ordenado o desordenado) específico intrínseco en que se desarrolla la historia.*

Aun cuando se acepte (sin haber evidencias contundentes para ello), llevando la discusión a terrenos de la mera conjetura, que en Tácito los dioses o dios o el hado han otorgado un “orden” concreto al devenir, *este “orden”, según he mostrado, se encuentra plena y continuamente dominado por el azar y la casualidad* (el historiador habla continuamente de los casuales caprichos de los dioses en su intervención con los asuntos humanos), y no muestra ser de un “modo” específico, ni cíclico ni lineal. Al final, aquel “orden” no se trata sino de un “desorden”. Probablemente este “desorden de la historia” y “desorden/azar del devenir” pueda

---

<sup>119</sup> Cursivas mías.

considerarse como trascendental, sólo en tanto que, establecido por el Hado o la Fortuna o los Dioses, que son entidades que trascienden al mundo humano. No obstante, tal factor tampoco contradiría, en muy *stricto sensu*, mi presupuesto de que Tácito sigue a una filosofía de la anti-Trans-Historia, porque ésta implica *necesariamente* la concepción de la historia como imposibilitada a trascender(se) a ella misma, al adolecer de un “modo” de devenir/desarrollo particular inmanente que la empuje a trascender al pasado (a saber, un “modo” cíclico, lineal, lineal-cíclico, espiral, etc., de devenir/desarrollo de sus hechos). La filosofía de la anti-Trans-Historia no implica una visión de la historia donde ésta adolezca de algún particular “modo” de devenir/desarrollo, lo que necesariamente implica es que el “modo” o forma en que se conciba no le permita a la historia trascenderse a sí misma.

Y la concepción de la historia taciteana, aunque tenga un “modo” específico en que deviene/se-desarrolla (que no lo tiene, pero supongamos que sí en aras del argumento) y aunque tal modo sea impuesto por una entidad trascendental (tampoco hay evidencias para confirmar esto, pero pretendamos que sí lo ha impuesto una entidad trascendental), la suya no es una concepción trans-histórica porque el “modo” de devenir/desarrollo de toda aquella historia es un “modo desordenado” o un “des-orden” (que ni es teleológico), el cual le impide a los hechos históricos ir más allá del pasado humano. Pues, el azar que rige a, y es la forma de, la historia o hito-historia, no permitiría que ella se-trascienda-a-sí-misma. Esto es, una hegemonía del azar/desorden en la historia o hito-historia no permite que ésta sea una Trans-Historia (o Trans-Hito-Historia) porque esa hegemonía implica la consecuente imposibilidad de conceptualizar y teorizar leyes, normas, regularidades, ciclos, *telos*, objetivos y hechos trans-históricos, a saber, impide la conceptualización de leyes, normas..., etc., que se repitan y/o que aparezcan más allá del pasado humano, esto es, en el presente y/o en el futuro.

## **6.5 La moral y el imperialismo.**

En Tácito la historia política, no sólo de Roma sino de cualquier Estado, adolece de un orden trans-histórico, lo cual también es patente en lo que respecta a los cambios y transiciones entre las tres formas de gobierno principales según el pensamiento de la antigüedad, democracia, aristocracia y monarquía.

Aun cuando, para Tácito, el régimen democrático se encuentra más cerca de la libertad y, en contraste, tanto en el régimen aristocrático como en el monárquico, el Estado está más

lejos de la libertad y más cerca del despotismo (*Ann.* 6, 42, 2), el pensador considera por igual que el pueblo que gobierna en la democracia “suele estar ansioso de cosas nuevas y es de natural cobarde”, “populo, ut est novarum rerum cupiens pavidusque” (*Ann.* 15, 46, 1).<sup>120</sup> La monarquía parece ser más propensa a la tiranía y a la “violencia propia del tirano”, “ad vim dominationis” (*Ann.* 15, 69, 1).

La ya clásica descripción de “libertad” de los (romanos) antiguos que nos otorga Benjamin Constant es útil para comprender el argumento taciteano: la libertad antigua (al menos la de la república romana) es “la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria” y “estaba constituida por *la participación activa y constante* en el poder colectivo”.<sup>121</sup> Pero aún más útil es la noción de libertad de los romanos que nos describe con mucha exactitud Michelle T. Clarke, a saber, la libertad de la que habla Tácito es la “protección” contra la arbitrariedad de recibir los siguientes daños físicos graves: violación, mutilación, tortura y asesinato con impunidad.<sup>122</sup>

Un monarca tiene como característica intrínseca su inclinación al crimen y a la autocracia (*Ann.* 16, 23, 2) pues “cosas propias de reyes”, *solita regibus*, son el “proscribir a ciudadanos”, “destruir ciudades” o “matar a hermanos, cónyuges, padres” (*Hist.* 5, 8, 5),<sup>123</sup> esto es, atentar contra la libertad romana como señalé la describe Clarke.<sup>124</sup> Este objetivo de

<sup>120</sup> Entendiendo que en la democracia antigua, griega y romana, había una “integral politicization of humanity, the total transformation of human beings into citizens, [y existía] the complete transposition of private sphere into the public sphere”, esto es, entendiendo que la democracia antigua era “directa” en contraste con la moderna que es mayoritariamente “representativa”, (Bobbio, N., *The Future of Democracy*, Markham, University of Minnesota Press, 1987, pp. 44 y 17), es pertinente aquí citar un recuento del sistema de votación de los romanos, aplicable primariamente a los siglos III a.e.c.-I e.c., para una mejor contextualización: “El pueblo vota en Roma en dos ocasiones, en las elecciones de magistrados y en la votación de las leyes. Para proceder a votar, en ambas ocasiones, el pueblo romano se reúne en asambleas que reciben el nombre de ‘comicios’. Existen tres tipos de comicios: los comicios curiados, tributos y centuriados. Los primeros dejan de tener un papel político importante bastante rápido bajo la República y no intervienen más que para aprobar el resultado de una elección de magistrados superiores, a quienes, al ser votados, una *lex de Imperio* les dotaba oficialmente de los poderes que les había confiado la elección. Las otras dos asambleas de votación tienen, sin embargo, un papel político muy importante.”, donde la esencia de la democracia romana recaía en los comicios centuriados “sea cual sea la parte real del grupo que participa de manera efectiva en la elección de los futuros magistrados de la ciudad. [Y] Ahí se encuentra el gran elemento de continuidad política entre la República y el Imperio.”: Hollard, V., “Centuria prerrogativa...”, *DRIF*, n. 72, 2017, pp. 105 y 114.

<sup>121</sup> Énfasis mío, citado en: Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 2018, pp. 8-9.

<sup>122</sup> “Doing Violence...”, *HPT*, v. 35, n. 2, 2014, p. 212.

<sup>123</sup> “*fugas civium, urbium everisiones, fratrum, coniugum, parentum neces*”. Pues, es cosa de reyes poder realizar asesinatos impunes y arbitrarios, lo que es la principal característica de falta de libertad en un Estado para los romanos, según he apuntado hace ver Michelle T. Clarke (“Doing Violence...”, óp. cit., pp. 211-233).

<sup>124</sup> La noción de libertad taciteana también es transmitida por, o similar a, otros pensadores e historiadores de inicios del Principado, como es el caso de Tito Livio: “when Livy narrates the events of the Roman Republic, the claim of *aequa libertas*, that is, equitable freedom, seems to share with the definitions of *aequum ius*, equitable law, and *aequae leges*, equitable laws, the political meaning of the equal standing before the law of patricians and

dilucidar la mecánica y la cualidad del gobierno de un Emperador o monarca autócrata, según observa Andrew Lintott,<sup>125</sup> es la razón por la cual Tácito fue muy admirado en el Renacimiento por pensadores como Nicolás Maquiavelo y Francesco Guicciardini. Otro admirador posterior del latino, Giambattista Vico, bien explica que Tácito “instituyó como comienzos de sus *Annales* los ‘últimos tiempos de Augusto’ y los ‘inicios de Tiberio’ *no por otra causa sino por advertir a sus lectores de las artes con las que las repúblicas se transforman de libres en regias*”.<sup>126</sup> Contextualizando, J. M. Requejo refiere que “el ciudadano [romano] encontrará un consuelo en el *obsequium*, el deber hacia la comunidad; remedio no muy convincente, pero válido, si el Emperador es un déspota”.<sup>127</sup> El ciudadano parece así impotente cuando tiene la estocástica mala fortuna de vivir en una monarquía despótica.

Empero, a decir del propio Tácito, la situación “normal” para el régimen monárquico, a saber, su falta de libertades, cambió en Roma (que desde Octavio Augusto había de facto adoptado una monarquía) cuando el emperador Nerva hizo compatible la “monarquía” con la “libertad”, *Nerua Caesar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertat* (Agr. 3, 1). O, al menos, Nerva hizo compatible la monarquía con la libertad de escribir: el historiador saludó a la entronización de Nerva “as the end of fifteen years of silence imposed by Domitian's unwillingness to hear anything except flattery”, explica M. Hammond.<sup>128</sup> Valga decir que la opinión de Tácito sobre Nerva como benefactor de la libertad romana fue sancionada por varios edictos oficiales del Senado, y más recientemente ha sido corroborada por la numismática, según agrega Hammond: “The coinage of Nerva echoes that of Galba in advertising *libertas publica*, either with or without the qualifying *S.C.*, as the watchword of the reaction against Domitianic tyranny”, “the Senate and Roman People dedicated something, whether statue or temple, to the liberty which Nerva had restored on October 18, 96, the day of the assassination of Domitian”.<sup>129</sup>

---

plebeians, regarded as groups and not as individuals”: Baldissone, R., *Farewell to Freedom*, Londres, University of Westminster Press, 2018, p. 32).

<sup>125</sup> “Roman Historians”, en *The Oxford History...*, Oxford/ Nueva York, OUP, 1986, p. 647.

<sup>126</sup> Vico, G., *Obras III. El derecho universal*, óp. cit., p. 138; cursivas mías. R. Syme, en cambio, critica con esmero que Tácito comience sus *Annales* con el principio del reinado de Tiberio: “[...] Tacitus has barred himself from a proper understanding of that principate [comentaba el classicista]. [...] Syme's detailed objections to the date are that Rome remained tranquil; that Tiberius had already held and used the imperial powers in the ten years preceding Augustus' death; that the changes and intrigues of those ten years were of a type not uncongenial to Tacitus' pen; and that one can learn more of Tiberius' character in those ten years.”: Shotter, D. C. A., “The Starting-Dates...”, *ClasQ*, v. 17, n. 1, 1967, p. 158.

<sup>127</sup> “Introducción”, en Tácito, *Agrícola. Germania. Diálogos sobre los oradores*, Madrid, Gredos, 2008, p. 18.

<sup>128</sup> “*Res olim...*”, *HSCP*, v. 67, 1963, p. 103.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

Lo dicho en los párrafos anteriores permite apreciar la flexibilidad de Tácito con respecto a la benignidad o malignidad de los tres tipos de gobierno básicos. Parece que para el autor ninguno de los tres tipos de gobernar es políticamente más estable<sup>130</sup> o fácil de instaurar que los otros dos, además, ninguno de ellos es visiblemente más duradero y ninguno sigue específicamente a otro como en una cadena con un orden específico de cambios constitucionales. El pensador asegura con contundencia: “En efecto, todas las naciones y ciudades son gobernadas por el pueblo, o por los nobles, o por uno solo; una forma de gobierno formada por elementos seleccionados y reunidos de estos sistemas, es más fácil de alabar que de establecer o, si se establece, no puede durar mucho tiempo” (*Ann.* 4, 33, 1).<sup>131</sup>

Reinhart Koselleck afirma que, por causa directa de las circunstancias políticas de su época, Tácito fue un espíritu vencido (o, en mi opinión, un espíritu flexible). Con las circunstancias políticas Koselleck, supongo, a las guerras civiles del 69-70 e.c., a la generalización de la inmoralidad, al miedo o a la apatía en la capa gobernante y al afianzamiento de la dinastía Flaviania y, con ello, a la pérdida de toda oportunidad de restablecer auténticamente la República. La derrota de Tácito se debe a que él, miembro de la clase senatorial tradicionalmente opuesta al gobierno (“populista”) de uno solo, ve con resignación que ya no es posible regresar a los tiempos donde la aristocracia, el Senado, dominaba a Roma. No obstante, su espíritu vencido es una característica que, siguiendo la teoría koselleckiana, le permitió “traducir” sus experiencias “en un conocimiento de profundidad generacional”. Alguien a quien “cabe apelar en situaciones análogas [en épocas de guerra o de crimen despotricado como la del México del siglo XXI], sin perder en actualidad o en verdad”,<sup>132</sup> esto es, su derrota permitió que su pensamiento fuese vigente, aún en nuestros días, en materia de análisis político.

Las circunstancias político-sociales le proveyeron a Tácito de una sabiduría peculiar que nos es transmitida a través de sus texto-jistorias. “Crisis is the mother of history”, resume Mark

---

<sup>130</sup> Aún cuando el régimen democrático se encuentre más cerca de la libertad y, en contraste, tanto en el régimen aristocrático como en el monárquico más lejos se está de la libertad y más cerca del despotismo (*Ann.* 6, 42, 2). Lo anterior pese a que para Tácito el pueblo “suele estar ansioso de cosas nuevas y es de natural cobarde”, “*populo, ut est novarum rerum cupiens pavidusque*” (*Ann.* 15, 46, 1).

<sup>131</sup> “*Nam cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt; delecta ex iis et consociata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel, si evenit, haud diuturna esse potest.*”

<sup>132</sup> Koselleck, R., *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona, 2001, p. 86.

Lilla,<sup>133</sup> o, mejor (en mis términos), *la crisis (política) es la madre de la texto-jistoría política*, y esto último es especialmente cierto en la texto-jistoría taciteana.

La de Tácito se trata de una sabiduría que, en la índole moral, posee un valor que se *puede* usar de forma “general” (pese a lo anterior, nunca se podrá decir que construyó una cosmovisión integral y moral del ser humano).<sup>134</sup> Las narración-jistorías que transmite sobre los diversos individuos que son clío-símbolos del pasado romano nunca son maniqueas: ni los triunfadores del pasado romano son héroes acartonados perfectos e infalibles, ni los criminales y/o viciosos poseen siempre un comportamiento denostable pues también mostraron ser ocasionalmente virtuosos. Por ende, creo que uno *puede* aprender más sobre el ser humano en general a partir de tales finos y sutiles dibujos biográficos, que a través de encumbradas descripciones de héroes perfectos del pasado. Sus descripciones muestran las sutilezas del carácter humano (M. Griffin lo corrobora en su estudio sobre la figura de Claudio en la obra taciteana: “Tacitus handled Claudius' remarks with far more *finesse* [...] he used the imperial speeches to bolster *both the good and the bad side* of his portrait”)<sup>135</sup> y, con ello, le fue posible otorgar asimismo enseñanzas no-perecederas.

John Burrow abona a mis afirmaciones:

Los juicios del propio Tácito son a menudo categóricos, aunque, considerados en general, *no son simples*. Ve, y lamenta, que *la nobleza de carácter propia del período republicano ya se haya perdido* en amplia medida; pero insiste en dejar constancia de las excepciones que le son contemporáneas y *reprueba*, como en el caso de Arminio, *la exclusiva adulación de la Antigüedad*. Reconoce que *la paz y la seguridad exigieron que la república fuera desbandada* y reemplazado por el imperio, de cuyas aberraciones, y del servilismo que ellas suscitaron, él, Tácito, es despiadado cronista.<sup>136</sup>

Su espíritu, derrotado también por los grandes crímenes que conoció, le permitió, según preciso, construir narración-jistorías que pueden moralizar, en tanto que muestran la extrema complejidad del ser humano, de sus circunstancias y de sus actos, y el cual, pese a lo anterior, continúa muchas veces comportándose de forma juiciosa y honesta (al final, sus narración-jistorías siguen la inclinación pragmática de la disciplina-jistoría y la grafo-jistoría que privaba

<sup>133</sup> *The Shipwrecked Mind*, Nueva York, New York Review Book, 2016, p. 25.

<sup>134</sup> Ni en el sentido metafísico, ni en el físico. Por ejemplo, en la *Germania*, arguye Zoë M. Tan, no hay “Any sense of mastery over space”, y no hay “intellectual and physical domain over the ends of the earth”: “Subversive Geography...”, *JRS*, v. 104, 2014, p. 186. Tácito transgrede la geografía política de la Germania y hace generalizaciones imprecisas al respecto, cf. Krebs, C., *A Most Dangerous Book*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2012, pp. 44-47.

<sup>135</sup> “Claudius in Tacitus”, óp. cit., p. 483. Énfasis mío.

<sup>136</sup> *Historia de las historias*, óp. cit., pp. 180-181. Énfasis mío.

en la Antigüedad, que he corroborado en los apartados anteriores y que, pese a esfuerzos para eliminar tal inclinación, aún se conserva hoy en día).<sup>137</sup> Las narración-jistorías incluso *podrían* moralizar a aquellos y aquellas que vivimos en una época muy distinta a la suya.<sup>138</sup> Agrega Burrow que “Edward Gibbon, en su primera obra, *Essay on the Study of Literature* (1761), hizo de Tácito su modelo de «historiador filósofo». Tácito, escribió, «emplea la fuerza de la retórica sólo ... para instruir al lector de reflexiones sensatas y convincentes».”<sup>139</sup> Tal moralización universal taciteana, por cierto, era “compatibilizada” con una tendencia política pro-romana, una tendencia que, dicho sea de paso, nunca cayó en un chauvinismo infructífero.<sup>140</sup>

### 6.5.1 El expansionismo territorial; el caso de Octavio Augusto.

En los *Annales* 1, 3, 6, en ocasión del envío de tropas contra Germania por parte del emperador Octavio Augusto en el 11 e.c.,<sup>141</sup> Tácito diferencia entre el objetivo de extender el imperio y el objetivo de obtener “un beneficio adecuado”, “*dignum ob praemium*”. Luego, el expandir las fronteras imperiales no es para él un acto “digno” o “adecuado” en sí, sino que es otro acto político más. No obstante, si una campaña de expansión posee el explícito objetivo de beneficiar a la patria, esto es, de beneficiar a todos los miembros de una sociedad, entonces tal campaña se convierte en un acto digno.

Un acto de (declaración de) guerra posee para Tácito repercusiones tanto positivas como negativas y por sí mismo no es digno o beneficioso sino sólo en tanto que tenga un objetivo que

<sup>137</sup> “Most scholars [de todas las escuelas y disciplinas] [...] approach the dead from a pragmatic point of view. The dead are important insofar as they serve the living and can be utilized by the living, either as a source of inspiration (Laura in Petrarch’s sonnets), or as the *corpus delicti* (trials concerning homicide), or, last but not least, as objects of the work of mourning”: Domańska, E., “The Material Presence...”, *HTSPH*, v. 45, 2006, p. 347.

<sup>138</sup> Una idea *contra* la visión de Tácito de pensadores como el español Josep Fontana para quien “Es difícil atribuir objetividad y propósitos moralizadores a [...] Tácito [...] [,] que expresaba el rencor de la clase senatorial reducida a un papel político secundario por los emperadores”: *Historia*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 27. Pese a aquél muy posible rencor, muchas de la narración-jistorías taciteanas no dejan de tener un papel y/u objetivo moralizador.

<sup>139</sup> *Historia de las historias*, óp. cit., p. 161.

<sup>140</sup> Tácito no es de aquellos historiadores que, en las acertadas palabras de Edmundo O’Gorman, desconocen “las flaquezas de los héroes para hacer de ellos figurones acartonados que ya nada pueden comunicar al corazón”, ni pertenece a aquellos que no conceden “ni un ápice de buenas intenciones, de abnegación y patriotismo a hombres y mujeres eminentes que abrazaron causas [...] equivocadas o perdidas”, y que construyen texto-jistorías que sólo narran el “triunfo de una sucesión de hombres buenos buenos sobre otra sucesión de hombres malos malos”: “Del amor del historiador...”, en *Historiología*, México, UNAM, 2007, p. 186.

<sup>141</sup> Tras la muerte del mayor lugarteniente y amigo de Augusto, Marco Agripa, aquel mandó tropas a Germania bajo la dirección del general Druso, y simultáneamente mandó tropas hacia Iliria y Panonia bajo las órdenes del futuro emperador Tiberio (hermano mayor de Druso, quien recientemente había tenido que divorciarse, por presiones políticas y dinásticas, de su amada esposa Vipsania). Los dos hermanos tuvieron éxito en sus campañas, no obstante, sus triunfos no fueron permanentes: Everitt, A., *Augustus*, óp. cit., pp. 271-272. Esta última es un tipo de estrategia militar que criticó en términos generales, según veremos, Tácito.

sí pueda concebirse como digno. Lo dicho es plenamente congruente con el hecho de que, siguiendo a García Riaza, “La guerra en [...] el mundo romano, constituyó, por encima de todo, una manifestación cultural no arbitraria ligada al derecho consuetudinario, como también, intrínsecamente, al fenómeno religioso.”<sup>142</sup> *Asumo* que Tácito da por sentado que cualquier declaración de guerra a un enemigo externo tenía además que cumplir con la *res repetitae*, es decir, con la ya tradicional ley fecial romana.

El mencionado envío de tropas a Germania por parte de Octavio Augusto no se trataba de un acto digno para Tácito porque la intención de tal orden, según su particular interpretación, era la obtención de la venganza<sup>143</sup> contra los germanos quienes, bajo el caudillo Arminio, habían perpetrado la matanza de varias legiones en Teutoburgo en el año 9 e.c.

Tácito reflexiona asimismo sobre el consejo escrito que dejó el emperador Octavio Augusto a su sucesor en el Principado con el cual recomendaba no expandir las fronteras del Imperio,<sup>144</sup> y alude que tal consejo lo dio Augusto o por (a) miedo hacia los enemigos extranjeros (¿miedo a que Roma sufriera catastróficas derrotas militares?, ¿miedo a que se expandiera demasiado imposibilitándose de protegerse contra los enemigos?), o por (b) envidia hacia su sucesor (*Ann.* 1, 11, 3), quien pudiese obtener mayor gloria para sí mismo por medio de triunfos militares que la que obtuvo Augusto en su vida. Se puede inferir que el historiador concibe, en determinadas condiciones, como benéfico, para Roma (y en general para cualquier estado), el expandir los dominios territoriales en tanto que al consejo pacifista de Augusto lo considera originado por uno de dos vicios, a saber: o por (a) el miedo o por (b) la envidia.<sup>145</sup>

<sup>142</sup> “Derecho de guerra...”, *SHHA*, n. 32, 2014, p. 92.

<sup>143</sup> Un acto que, de cualquier manera, no parece estar en contradicción con lo que se ha llamado la “ley de la justa violencia” romana, cf. Vico, G., *Obras III*, óp. cit., p. 408.

<sup>144</sup> Ello en consonancia con la política exterior agustiniana promovida desde el 9 a.e.c. (o desde antes) (política que impulsó a la llamada *Pax Romana* –término propagandístico acuñado por Séneca): “Le thème du restaurateur de la paix apparaît aussi pour Auguste dans un décret du koinon d’Asie daté habituellement de 9 a.C. et complété par une publication de H. Engelmann. Le princeps mit fin à la guerre et ramena une paix durable.”: Kirbihler, F., “César, Auguste...”, en *César sous Auguste*, Burdeos, Ausonius, 2012, p. 133. Aquella campaña propagandística política de Octavio Augusto, dicho sea de paso, también abarcó al ámbito de las artes plásticas, por ejemplo, en su proyecto de “monumentalización” de los centros urbanos de las distintas provincias del imperio impuso una iconografía de *Pax Augusta*; cf. Walker, R., *Art in Spain...*, Ámsterdam, AUP, 2016, pp. 35-38.

<sup>145</sup> Los poco favorables comentarios que Tácito hace sobre el emperador Augusto (aunque esto, según David Shotter, no es precisamente reflejo de la opinión de Tácito sobre Octavio, al menos no en *Annales* 1, 9-10: “The Debate on Augustus...”, *Mnemosyne*, v. 20, fascículo 2, 1967, pp. 171-174), por cierto, han sido compartidos por otros grandes pensadores, entre los que destaca el Barón de Montesquieu para quien aquel emperador daba “sin cesar pruebas de cobardía natural” y para quien “quizá fué [sic] una suerte [...] no haber tenido ese valor que da el imperio; [porque] esto mismo se lo proporcionó: temíanle menos. No es imposible que las cosas que más le deshonraron hayan sido las que mejor le sirvieron.”: *Grandeza y decadencia...*, óp. cit., pp. 77-78. Cito la reflexión anterior de Montesquieu ya que permite apreciar una visión de la moral y de la historia política que contrasta plenamente con el pensamiento ciceroniano o el estoico(-socrático-platónico) o con el romano en general

Además, según descripción de Tácito, para mantener la paz en el exterior (en el ámbito internacional diríamos ahora) es menester recurrir, como lo hizo Tiberio ante las amenazas del militarmente poderoso Imperio Parto<sup>146</sup> a finales de su reinado,<sup>147</sup> al consejo, *consilium*, y al engaño-truco-astucia, *astus* (*Ann.* 6, 32, 1), donde esta última acción es en efecto una práctica no muy gloriosa o moral.

Un hecho glorioso recurrente por excelencia, para Tácito (como para Cicerón y para Séneca), es el dar la vida por la patria durante una guerra contra un enemigo extranjero, aunque tal muerte –como cualquier otra– no deje de ser “triste” (*Ann.* 16, 16, 1). No obstante, son menos “gloriosos” los hechos de traición o engaño que requiere una guerra exitosa, especialmente la que se libra contra los “bárbaros”. Pues la guerra romana contra los “bárbaros” es, considero, una guerra “cuasi-absoluta” en el sentido moderno, una que tiene, en los términos de H. Speier, menos “restrictions and regulations imposed upon violence, treachery, and frightfulness”, donde “the enemy is not an obstacle to the attainment of values which he controls”, donde es más común el “perfidious assault” o la “atrocious conduct”.<sup>148</sup>

En un ejercicio comparativo, Nathan Rosenstein atinadamente hace ver que, en contraste a la visión romana del emperador como jefe militar proactivo sujeto y hasta obligado a la realización de actos inmorales en la política, visión que hemos visto poseía con contundencia Tácito (en contraste con Séneca y otros pocos intelectuales), algunos filósofos chinos de la Antigüedad (desde los siglos IV y III a.e.c. aprox.) “resolvieron” los predicamentos morales que surgían del hecho de que el emperador –chino– fuera jefe militar, y a la vez tuviera que

(incluyendo el de Tácito), *pues es una visión la cual no acepta* que es primordialmente el actuar virtuoso lo que lleva a un individuo o a un Estado a afianzar su poder político-militar.

<sup>146</sup> Del cual, “The early Roman Empire possessed no weapons or armour comparable to that of the Parthians”, pues el armamento parto era de acero, un metal que los romanos asumían “could only be found in the distant east and no initiative was taken to try and determine how these metals could be produced.”: McLaughlin, R., *The Roman Empire...*, Barnsley, Pen & Sword History, 2016, p. 5. Pues, son definitivamente erradas o malinformadas las afirmaciones, como las del filósofo A.C. Grayling (*War*, Totton, YUP, 2018, p. 48), que establecen que, a finales del s. I e.c. y a principios del II e.c., Roma tenía una tecnología militar superior a la de sus rivales en todos los sentidos. Los partos, además, poseían tácticas militares superiores a las de los romanos que, a través del uso mejor de la caballería incluyendo a la caballería pesada armada con acero (catafractos), les permitieron obtener victorias pese a encontrarse en desventajas numéricas, como sucedió en la batalla de Carras del 53 a.e.c. donde derrotaron a Roma pese a su muy notable inferioridad numérica y aniquilando a más de 20 mil romanos: Turchin, P., “The West and the Rest”, *CJQH*, v. 4, n. 1, 2013, pp. 79-80.

<sup>147</sup> Recuérdese que el Imperio Parto había sido sumamente agresivo durante el siglo I a.e.c., propinando algunas derrotas a Roma e inmiscuyéndose varias veces en sus asuntos internos; para la época de Tiberio aquel imperio había transitado “a una postura meramente defensiva. La aristocracia había adquirido una situación privilegiada, a expensas de la autoridad central que un siglo antes [s. I a.e.c.] dominaba”: Frye, R. N., “Partia y la Persia...”, en *El Imperio Romano...*, México, Siglo XXI, 1992, p. 230. Pese a la situación política-militar descrita, Tácito habla de los partos de su época como iguales en poderío a los romanos.

<sup>148</sup> “The Social Types...”, en *Social Order...*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1969, p. 223.

cumplir con la obligación de ser siempre moral y bueno, al separar completamente un ámbito civil de un ámbito militar. En cambio, Tácito, como lo hizo Confucio en su texto *Tch'uen-ts'ieü*,<sup>149</sup> relató con detalle tanto los hechos “malos” como los “buenos” de los diferentes soberanos sin importar describir la necesidad de recurrir a algunos actos amorales en aras de la eficacia práctica de la guerra.

Consequently, they [los filósofos] argued, commanders in the field could not be controlled by rulers and to attempt to do so would lead to disaster. The ruler, when he formally invested a general with his command by ceremoniously handing him an ax in the ruler's ancestral temple, at the same time granted him absolute and autonomous authority during his conduct of the campaign.<sup>150</sup>

Y tal “culture of antimilitarism was made possible to a considerable degree because for several centuries following the foundation of the empire by Qin in 221 b.c.e. and then, after a period of civil war, the establishment of the Han dynasty, China did not face a military challenge on its borders that seriously threatened its existence”, refiere N. Rosenstein;<sup>151</sup> y aún cuando la confrontación entre chinos y el “imperio” de los vecinos xiongnu continuó siendo dura y demandante durante poco más de ciento cincuenta años.<sup>152</sup> La comparación citada permite apreciar que el contexto geopolítico “internacional” de China a finales del siglo III a.e.c.<sup>153</sup> fue uno del cual *no* gozó Roma sino hasta, considero, finales del siglo I e.c. De lo anterior, y del hecho que los romanos no separaron ya el ámbito civil del militar, se da la circunstancia de que pocos o ninguno de los intelectuales del Imperio Romano hayan sido plenamente

<sup>149</sup> Siguiendo al análisis sobre Confucio de N. Vandier-Nicolas, en: “La filosofía china”, en *Historia de la filosofía I*, México, Siglo XXI, 1978, p. 270.

<sup>150</sup> Rosenstein, N., “War, State...”, en *Rome and China*, óp. cit., p. 41.

<sup>151</sup> Ídem, p. 42.

<sup>152</sup> Man, J., *Barbarians at the Wall*, Londres, Bantam Press, 2019, pp. 93-214.

<sup>153</sup> “In 215 BC the First Emperor Qin ordered his general Meng Tian to enlarge Chinese territory by expelling a steppe-based population of nomadic Xiongnu horsemen from the extensive bend of the Yellow River which encloses the Ordos Desert. Meng Tian [...] conquered all lands south of the Yellow River and extended Chinese frontier north to the foothills of the Yin Mountains which stretch almost 1,000 miles along the edge of the Gobi Desert. After this conquests, Meng tian began to consolidate and expand the northern border defense of ancient China to create a more unified system known to the ancient Chinese as *The Wall of Ten Thousand Li*, or the ‘Great Wall’” (McLaughlin, R., *The Roman Empire...*, óp. cit., p. 31), pues, hacia el 210 a.e.c. las fronteras geográfico-culturales chinas estaban aseguradas y demarcadas, y los enemigos exteriores (“bárbaros”) no representaban gran peligro, aunque la situación interna fuese difícil (el paso a la dinastía Han a finales del s. II a.e.c. produjo movimientos centrífugos, cf. Carrington Goodrich, L., *El pueblo chino*, México, FCE, 1998, p. 58; y esa misma dinastía Han lograría conquistas foráneas más alejadas a su centro político que las que lograron los romanos –con respecto a su propio centro político: Fairbank, J. K./ Reischauer, E. O., *China*, Hong Kong, George Allen & Unwin, 1982, p. 63). Además, a principios del siglo I a.e.c., el emperador Wu Ti realizó una serie de campañas militares exitosas contra los “hunús”, única amenaza exterior considerable de China en el momento, y los sucesores de Wu Ti terminaron de quebrar el poderío de aquellos hunús constriñéndolos a emigrar al oeste: Kinder, H./ Hilgemann, W., *The Anchor Atlas...*, Nueva York, Anchor Books/Doubleday, 1974, p. 41.

antimilitaristas (como sí lo habían sido muchos intelectuales chinos de la antigüedad). Además, por una parte, en Roma, y hasta el siglo I e.c., la lucha militar contra culturas exógenas había sido en regiones muy cercanas a la Urbe y había sido más continua que las guerras que China había librado durante su historia antigua. Aquélla lucha militar romana, su recuerdo y sus consecuencias, pesaban demasiado, mucho más que cualquier filosofía pacifista.<sup>154</sup> Por otra parte, la “clase intelectual” china era mucho más poderosa y prestigiosa que la romana, permitiéndose disentir frontalmente con los militares.<sup>155</sup> Consecuentemente, Tácito no pudo haber sido un antimilitarista en todo el sentido de la palabra, aunque tampoco fue un militarista: estaba a favor del expansionismo romano cuando éste tuviera objetivos “dignos” y, a la vez, estaba muy consciente del excesivo poder político que el ejército había adquirido en Roma en su época y criticaba tal poder. Bien explica George Lichtheim:

El principado de Augusto [...] había surgido a partir de un acto de usurpación, y Tácito sabía que la fachada constitucional encubría la realidad del poder militar. Si el ejército podía hacer al emperador, también podía deshacerlo. *Evulgato imperii arcano posse principem alibi quam Romae fieri*: ya no era un secreto que se podía hacer a un emperador fuera de Roma y de un modo que no fuera el constitucional del senado. Y en todo caso, ¿qué era el Senado imperial? En su mayor parte ya no era una asamblea de aristócratas orgullosos e independientes, sino una reunión de funcionarios cuya permanencia dependía en gran parte de la gracia y el favor del Princeps. Pero el propio gran historiador era senador romano, cónsul y procónsul de Asia. Lo que es más importante, formaba parte de la oligarquía dominante, [...] <sup>156</sup>

Insisto, el imperialismo político-militar no es un mal en sí para Tácito;<sup>157</sup> para él el expansionismo romano *debía de cultivarse siempre, a excepción de que se tuviera un motivo indigno para la expansión* o conquista, como lo es una pasión (p. ej., la venganza, comentada arriba) (en otro ángulo, a excepción de que la conquista se llevase a cabo rompiendo la “comunidad emocional” –en el sentido que le da Barbara Rosenwein–<sup>158</sup> romana). Aunada a la

<sup>154</sup> En efecto, “Confucian opinion was in general more favorably inclined toward such policies of accommodation than a Roman aristocracy cherishing the memory of its proud republican past.”: Bang, P. F., “Commanding and Consuming...”, en *Rome and China*, óp. cit., p. 106.

<sup>155</sup> Bien afirma Max Weber que “En China, los literatos han sido decididamente el estrato dominante por más de dos mil años”, cualquier literato chino de la antigüedad era “competente para organizar correctamente la administración interna y la conducta carismáticamente correcta, desde un punto de vista ritual y política”, lo que convertía a la “clase intelectual” en inocua para el emperador, a diferencia de la “clase guerrera”: Weber, M., *Ensayos de sociología contemporánea II*, México, Origen/ Planeta, 1986, pp. 204-206.

<sup>156</sup> *El imperialismo*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 23.

<sup>157</sup> Lo que confirma que “Hoy día el [...] término «imperialismo» lleva connotaciones poco halagüeñas, pero no ocurría así por lo que respectaba a las clases dominantes del Imperio Romano”: Lichtheim, G., *El imperialismo*, óp. cit., p. 13.

<sup>158</sup> Donde “comunidad emocional” significa un grupo en el cual “las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran –o desvirtúan– emociones iguales o relacionadas”; Rosenwein, B. A., *Emotional*

cláusula anti-inmoralidad anterior, el pensador otorga otra cláusula, de índole estratégica, como requisito *sine qua non* para llevar a cabo el imperialismo territorial: *las conquistas militares debían de ser protegidas/conservadas*, si no se hacía esto no habría *gloria* militar, no tendría sentido haber hecho la conquista (*Ann.* 13, 41, 2).

En otros términos, si una guerra de conquista no tenía desde un principio el propósito de conservar lo que se haya conquistado, entonces tal guerra se habría hecho por deseos egoístas.<sup>159</sup> Como para Tácito el Imperio Romano no posee un *telos* o *eschaton* concreto ni metafísico ni teológico; el fin de las guerras de aquel imperio siempre *tiene* que ser uno de índole pragmática y de naturaleza estratégica concreta. Por esto, la imagen que nos pinta sobre el Imperio Romano es opuesta a la que han tenido de sí mismos otros imperios del pasado, como el Carolingio, el cual, como dice F. Hurllet, “fait apparaître une dimension eschatologique par laquelle se manifeste l’idée d’union des peuples dans le Christ et qui donne à *imperium* la signification d’espace religieux comme espace de propagation et de dilatation de la religion chrétienne”.<sup>160</sup> Esto es, el “Imperio Carolingio” es un Estado que tenía como política *secundaria* la realización de un expansionismo militar realista y como política *primaria* el cumplimiento de una filosofía (o teosofía) de la Trans-Historia cristiana; el imperio Romano, durante mucho tiempo al menos (o hasta que se convirtió en cristiano), sólo tenía como política su expansionismo y nunca buscó implementar o seguir a alguna filosofía de la Trans-Historia teológica o a una teosofía de la Trans-Historia.

En Tácito el llevar a cabo una guerra por causa de las ambiciones de determinados grupos o personas no era ni la correcta razón para iniciar, ni la correcta forma de dirigir, los asuntos militares. Por esto es que él critica a las guerras civiles que pulularon en el Imperio Romano tras el final del reinado de Nerón, ellas eran contiendas inmorales y viciosas debidas a:

- i. la excesiva ambición de *potentia* incitada por la gran magnitud del Imperio,
- ii. la certeza de la adquisición de riquezas en una guerra civil, y

---

*Communities in the Early Middle Ages*, Nueva York, Cornell University Press/Ithaca & London, 2006, p. 2, citada en: Medina Brener, L., “Comunidades emocionales”, *HG*, v. 22, n. 45, 2015, p. 206.

<sup>159</sup> Una postura que, por cierto, contradecía a las prácticas imperialistas romanas generalizadas en los siglos III y II a.e.c., cuando las guerras no se iniciaban para lograr una anexión territorial (Bang, P. F., “Commanding and Consuming...”, óp. cit., p. 106), prácticas que no desaparecieron, y eran también útiles, en los siglos I a.e.c.-II e.c.

<sup>160</sup> “(Re)penser l’Empire...”, *DHA*, n. 5, 2011, p. 122.

- iii. la ira de los dioses quienes empujan a los romanos a la discordia y a la pasión criminal entre ellos mismos (*Hist.* 2, 38, 1-5; aquí se trata de una pasión –de los inmortales– generando otra pasión –de los mortales–, que a su vez genera las guerras inmorales).<sup>161</sup>

En Tácito, un expansionismo militar mal llevado a cabo en el ámbito estratégico y táctico, o en el político, puede llevar además a resultados no deseados y desastrosos como es el surgimiento de sediciones, *seditiones*. Asegura que cuando los comandantes del ejército no mantienen el orden y la disciplina (la buena moral) entre sus subordinados, cuando irrespetan a sus gobernantes y a sus superiores, cuando irrespetan el salario justo de los milites o lo roban, cuando son *excesivamente* duros con el soldado raso, en todos esos casos, cualquier cambio político precipitará levantamientos dentro de la milicia, la cual seguramente será azuzada por oportunistas malintencionados. Y esto es precisamente lo que relata ocurrió en el año 14 e.c., con las legiones apostadas en Panonia (*Ann.* 1, 16-30), y lo que relata ocurrió, con más violencia, con las legiones apostadas en Germania (durante el mismo año) (*Ann.* 1, 31-45).

En general, *no practicar* el expansionismo y *aconsejar* no realizarlo, son acciones pusilánimes y viciosas impropias para la buena práctica de la política según Tácito. La *segnitia* o pereza, de acuerdo con el análisis de Benferhat sobre la narración-jistoria taciteana sobre Julio Agrícola en *Agr.* 16, 4-5, es dañina para las actividades militares: “la *segnitia* est d’abord un défaut des chefs qui tâchent de ménager les humeurs de leurs troupes [de Agrícola] [...]. On a ici une condamnation sans appel d’une certaine forme d’impérialisme qui ruine l’empire justement”.<sup>162</sup>

En cambio, propone, la búsqueda de la paz –tras una larga y victoriosa guerra– es algo elogioso; es vicioso no buscar la paz en una guerra inútil y corrompida, como lo fue la guerra civil de Otón contra Vitelio (*Hist.* 2, 37, 2) que, como enfatiza Jérôme Sella, tiene su primer antecedente (hito-histórico) en las improductivas guerras civiles de Mario y Sila y tiene su origen en la mera “sed de dominación” del ser humano.<sup>163</sup> Sin embargo, declara Tácito que nunca debía de confundirse a la inactividad militar –que es una forma de pereza, *segnitia*– con

<sup>161</sup> En efecto, para Tácito, el vicio-pasión, como la virtud, puede generar fuerza, propósito, *industria* (*Hist.* 3, 77, 10). Por ello, los vicios pueden generar guerras, teniendo entonces guerras con orígenes inmorales.

<sup>162</sup> Benferhat, Y., “Tous pourris?”, *VL*, n. 182, 2010, p. 86.

<sup>163</sup> “Rupture dynastique...”, *RH*, n. 673, 2015, p. 15.

la honorable paz (*Ann.* 14, 39, 3), la cual necesita, además, para ser mantenida, de las habilidades de la bondad u honradez o la justicia,<sup>164</sup> es decir, de las *bonae artes* (*Hist.* 4, 1, 8). Y estas *bonae artes* abarcan al saber evitar y/o eliminar las injusticias que pudiesen surgir contra los subyugados y derrotados en el campo militar: “[...] poco útiles [...] son las armas si van seguidas de injusticias” (*Agr.* 19, 1).<sup>165</sup> Las injusticias son entonces causas de nuevas guerras contra los pueblos conquistados, ellas malogran una contienda victoriosa. Entendiendo así, por supuesto, que la inactividad militar, la *segnitia* militar, no requiere de las *bonae artes* pero la (conservación de la) paz sí.

He expuesto que para Tácito el no practicar la guerra contra enemigos exteriores, esto es, el no practicar la expansión del Estado, disminuye o impide la aparición de *res magnae* o hechos hito-históricos, los cuales en su opinión son por excelencia la materia del historiador. El autor latino abunda sobre este tópico: la circunstancia de que el emperador Tiberio “no se preocupaba por ensanchar el imperio”, “*princeps proferendi imperio incuriosus erat*”, hacía del historiar el periodo de gobierno de tal emperador (o del historiar periodos “tristes” similares) un “trabajo [...] limitado y sin gloria”, “*arto et inglorius labor*” (*Ann.* 4, 32, 2).

Por ende, Tácito se muestra entusiasta al narrar el triunfo de Cayo Suetonio Paulino (s. I e.c.) sobre la amplia rebelión llevada a cabo por la lideresa Boudicca en Britania, durante el reinado del emperador Nerón (aproximadamente en el año 60 o 61 e.c.), triunfo en el cual “se alcanzó una gloria resplandeciente y semejante a la de las antiguas victorias”<sup>166</sup> de Roma (*Ann.* 14, 37, 2) (y que, para fortuna jistoriográfica del autor, sucedió en el periodo que se dedica a historiar). Interpreto así que la realización de *res gloriae* lleva al artífice de éstas, como en el caso de Suetonio Paulino, a transitar de ser un individuo virtualmente desconocido a ser alguien clío-simbólico, en mayor o menor medida. Transición que aplica para los miembros de todas las culturas (y no sólo a griegos y romanos), como nos lo hace ver Tácito en el caso del “bárbaro”

---

<sup>164</sup> Al final, la “justicia”, para Tácito, es la cuestión que mantiene en pie al orden moral y, con ello, a la paz, al ejército y a los súbditos, o, como refiere el filósofo de la moral turco-otomano del XVI Kinalızâde Ali Efendi, “*Justice leads to rightness of the world; the world is a garden, its walls are the state; the state is ordered by the shari’a; the shari’a is not guarded except by the king; the king cannot rule except through an army; the army is summoned only by wealth; wealth is accumulated by the subjects; the subjects are made servants of the ruler by justice.* (trans Hagen 2005, p. 65)”; citado en: Topal, A. E., “Order as a Chronotope...”, *Contemporary Levant*, v. 5, n. 1, 2020, p. 26 (cursivas mías).

<sup>165</sup> “*parum profici armis, si iniuriae sequerentur*”.

<sup>166</sup> “*clara et antiquis victoriis par ea die laus parta*”.

parto Ornospadés (s. I e.c.),<sup>167</sup> quien realizó actos militares gloriosos para Roma durante una campaña imperialista en Dalmacia (*Ann.* 6, 37, 3). Contradiendo aquí el pensador a la visión predominante romana sobre los “bárbaros” del sur o del este –región a la que pertenecía Ornospadés– como, en palabras de S. Devallet, “corrompus par l'excès de raffinement de leur mode de vie (caractérisés par la *uanitas* et la *perfidia*)”.<sup>168</sup>

Así, la práctica de la actividad militar, en especial la imperialista, es el factor que probablemente más produce hechos (interpretados como) magnos y gloriosos. Por igual, observa Tácito, a quien triunfa en la actividad militar sin recurrir a actos deshonestos se le considera glorioso y magno (como lo consideraban, se ha visto, Cicerón y Séneca) y/o clío-símbolo (en otro ejemplo taciteano de lo dicho tenemos a Gneo Domicio Enobarbo –s. I a.e.c.–, quien sobresalió en la Guerra Civil de Julio César –obsérvese que ésta es una guerra no expansionista– por sus actividades bélicas en el mar; *Ann.* 4, 44, 2).

No obstante, en el autor no es sólo la guerra la actividad política que otorga magnanimidad y gloria o hito-historicidad, otras actividades que las otorgan son:

- 1H) Oponerse justamente a los gobernantes y regímenes viciosos e injustos; los actos justos llevados a cabo por quienes se han convertido en perseguidos –políticos– de regímenes corruptos son gloriosos (*Ann.* 4, 35, 5). Al respecto habla del caso de Pomponia Gracina (¿?-83 e.c.) quien realizó una oposición política contra el emperador Claudio al guardar luto por su prima –lejana– Julia Livia (7-43 e.c. aprox.) durante cuarenta años, pues Julia había sido incriminada y asesinada por orden de Valeria Mesalina (17 e.c. aprox.-48 e.c.) la esposa del emperador Claudio,<sup>169</sup> –*Ann.* 13, 32, 3– hechos que acontecieron con la aquiescencia de éste.

---

<sup>167</sup> Quien es un ejemplo de cómo en la jistoriografía, la política, la milicia, la oratoria y la historia latinas, por tradición un “extranjero externo” de Roma se convierte en “extranjero interno” cuando ayuda virtuosamente a los romanos: “L'étranger externe, dont la tradition enseigne qu'il a mis sa *uirtus* au service de Rome, devient dès lors un étranger interne au rôle positif pour la cité ; en témoigne le rôle joué dans l'histoire de Rome par des rois ou des familles venus de l'étranger, comme le rappelle chez Tite-Live le plébéien Canuléius. Ce rôle est d'ailleurs mis en avant à chaque fois que se pose la question de l'ouverture du corps civique, constituant un leitmotiv des discours prononcés sur le forum. L'étranger a ainsi dès les premiers temps été intégré dans la cité”: Miquel, M., “L'étranger à Rome”, *SCHEC*, n. 44, 2018, p. 7.

<sup>168</sup> “Approche sémantique...”, *VL*, n. 179, 2008, p. 112.

<sup>169</sup> El afligirse a causa de la realización de una orden o acción del emperador, o de su esposa, por más injusta y deleznable que haya sido la orden o acción, era considerado, durante el gobierno de los emperadores más autócratas, como un acto –político directo– en contra del gobernante.

2H) El soportar bien la pobreza y el hacer riqueza honestamente y hacer buen uso de ella, como fue el caso del excónsul Gneo Cornelio Léntulo Augur (*Ann.* 4, 44, 1) (otro Tácito opositor al emperador, en este caso opositor de Tiberio).

Las dos actividades descritas muestran que en el pensamiento taciteano existe una *cierta* conexión directa entre los hechos gloriosos y los hechos virtuosos, que va más allá del imperialismo político y los actos a favor de la patria. Las “Madres que acompañaron a los hijos prófugos, [las] cónyuges que siguieron a los maridos a los exilios; [los] parientes audaces, [los] constantes yernos, [la] contumaz fe de los siervos incluso ante los tormentos” (*Hist.* 1, 3, 2),<sup>170</sup> etc., son *exempla* de hechos virtuosos (desarrollados tradicionalmente en el ámbito político-público), que también son gloriosos.

### 6.5.2 La jistoriografía bélica ejemplar.

Siguiendo un lugar común de la historiografía/jistoriografía romana, la del “buen general” que salva la utilidad y eleva la moral de un ejército inoperante, como nos recuerda Adrian Goldsworthy,<sup>171</sup> Tácito alaba al general Cneo Domicio Corbulón (7-67 e.c.) por restaurar la disciplina en un decaído ejército romano durante el siglo I e.c. (*Ann.* 13, 35). El historiador latino va más allá y defiende a Corbulón de las acusaciones de extrema severidad (*Ann.* 11, 18, 2-3); y una análoga alabanza o defensa la realiza para con el general Julio Agrícola (40-93 e.c.) y su labor en Britania (*Agr.* 21-23).<sup>172</sup>

Tácito considera entonces a ciertas acciones de los comandantes del ejército como específicamente moralizadoras<sup>173</sup> y, en tanto que moralizadoras, beneficiosas para el Estado romano y su imperialismo.<sup>174</sup> Este autor, como Séneca y como muchos otros, puede impulsar a

<sup>170</sup> “*comitatae profugos liberos matres, secutae maritos in exilia coniuges: propinqui audentes, constantes generi, contumax etiam adversus tormenta servorum fides;*”.

<sup>171</sup> “Once again we encounter the cliché of the great commander who arrives to find a demoralized army and who swiftly imposes proper discipline and turns it into an effective army [como lo hicieron también Pompeyo Magno, Germánico, entre otros]. It was also a common literary theme that long service in the east, especially in the major cities, corrupted the morals and destroyed the military efficiency of soldiers”: Goldsworthy, A., *In the Name of Rome*, New Haven, YUP, 2016, p. 311.

<sup>172</sup> Ello pese a que “Tacitus repeatedly used the word ‘terror’ to describe Agrícola’s campaigns in northern Britain”: Mattingly, D., *An Imperial Possession*, óp. cit., p. 91

<sup>173</sup> Pues las acciones humanas llevadas a cabo contra la adversidad, como las de los militares, tienden más fácilmente a moralizar. Pero no sólo lo anterior, las mismas virtudes y el poderío de pueblos, Estados y civilizaciones enteras han nacido, se conjetura, por la lucha contra la adversidad; cf. Toynbee, A. J., *Estudio de la historia III*, México, Origen/ Planeta, 1985, p. 213.

<sup>174</sup> La extrema compatibilización, como la que hace Tácito (o la que hizo Cicerón), entre la moral y la legislación estatal romanas, es propia de los imperios según Michael Hardt y Antonio Negri: “Every juridical system is in

su lector a moralizarse mediante la historia y a buscar, mediante la imitación de hechos históricos, la mejor versión de sí mismo porque, como dice Henri-Irénée Marrou sobre el estudio de la historia, “c’est en découvrant les hommes, en rencontrant d’autres hommes que moi, que j’apprends à mieux connaître ce qu’est l’homme que je suis avec toutes ses virtualités, tour à tour splendides ou affreuses; [...] [pues] L’histoire nous libère des entraves, des limitations qu’imposait à notre expérience [...]”.<sup>175</sup>

No obstante, en el pensamiento político-moral taciteano, un ejército en el que la mayoría de sus integrantes son inmorales/viciosos, por más que sus líderes sean virtuosos (como lo fue el emperador-general Otón, seguidor del estoicismo, pero que comandaba a un ejército ambicioso que incurrió en el desorden y el saqueo durante la guerra contra Vitelio –*Hist.* 2, 11-49), tendrá una intrínseca inclinación<sup>176</sup> a ser derrotado o, al menos, a no ser glorioso en sus triunfos.<sup>177</sup> Así, señala que un individuo o filósofo virtuoso que intente, mediante un discurso o una arenga directos, conducir por un camino moral a un grupo de soldados dominados por el vicio y la pasión, será completamente inútil para lograr su propósito, como es el caso del estoico Musonio Rufo y su intento de persuadir a unos soldados a dejar las armas durante la guerra civil del 69 e.c. y evitar de este modo más daños a la patria (*Hist.* 3, 81, 1-2). En cambio, considera, los hechos pasados de los militares que reflejan las antiguas buenas *mores* romanas son más efectivos en la labor de *magistra vitae*:

En efecto, en la batalla que se libró en el Janículo contra Cina [en el año 87 a.e.c., durante la llamada Primera Guerra Civil de Sila], como atestigua Sisena, un soldado pompeyano mató [inintencionadamente, ya que se trataba de una guerra civil] a su hermano, luego, conocido su crimen, se suicidó: tanto más aguda era para nuestros antepasados la conciencia de la gloria debida a los méritos y del castigo debido a las culpas. [6] Sin embargo, *estas y otras cosas*,

---

some way a crystallization of specific set of values, because ethics is part of the mentality of every juridical foundation, but Empire –and in particular the Roman tradition of imperial right– is peculiar in that it pushes the coincidence and universality of the ethical and juridical to the extreme: in Empire there is peace, in Empire there is the guarantee of justice for all peoples.”: *Empire*, óp. cit., p. 10.

<sup>175</sup> *De la connaissance historique*, Lonrai, ÉS, 2016, p. 261-262.

<sup>176</sup> Pero no inclinado de forma fatalista.

<sup>177</sup> Uno de los vicios que más sobresale en inclinar a un ejército a la derrota es el miedo excesivo, *metus*; C. Balmaceda subraya que tal pasión funciona en las explicaciones de Tácito (como la referentes a los hechos de las sediciones del ejército de Galba) como “causa” del olvido del deber y la lealtad de los soldados, pero donde además este olvido “caused by fear was also fear: fear as *finis*. The soldiers’ sedition, the fact that some had acclaimed a new emperor when the old one was still alive, made them even more afraid of the consequences of their actions”, la descripción anterior la traduce Balmaceda como una confusión axiológica de los agentes que los impulsa a ser inmorales: “The Year of the Four...”, *Pegé/ Fons*, n. 5, 2020, pp. 157-158.

*tomadas de la historia antigua, no será absurdo recordarlas, siempre que el hecho y el lugar lo pidan, para ejemplo de rectitud o como consuelo del mal.*<sup>178</sup> [Hist. 3, 51, 5-6]

nam proelio, quo apud Ianiculum adversus Cinnam pugnatum est, Pompeianus miles fratrem suum, dein cognito facinore se ipsum interfecit, ut Sisenna memorat: tanto acrior apud maiores, sicut virtutibus gloria, ita flagitiis paenitentia fuit. sed haec aliaque ex vetere memoria petita, quotiens res locusque exempla recti aut solacia mali poscet, haud absurde memorabimus.

La jistoriografía taciteana, estimo, puntualiza que la historia es fuente de ejemplo y de imitación pragmática para los militares, y para los ciudadanos en general. La *historia magistra vitae* de Tácito en verdad, como refiere F. Hartog, “reliait le passé au futur, à travers la figure du modèle à imiter”<sup>179</sup> (“vinculaba el pasado con el futuro por medio de la figura del modelo a imitar”); y entre los modelos taciteanos (que se encontrarán siempre “Derrière moi, [...] devant moi ou en avant de moi”)<sup>180</sup> a imitar en el campo valeroso-militar se encuentran a Lucio Apronio, a Sacróviro, a Dilio Vócula y a Vespasiano, como muestro en el siguiente cuadro.

Militar.	Hechos pretéritos inspiradores.	Propósito.
Lucio Apronio (s. I e.c.), procónsul de África.	La severidad marcial de la antigua Roma republicana (siglos VI-I a.e.c.).	Disciplinar, en el 18 e.c., a las tropas romanas, las cuales combatían a una rebelión que fue protagonizada por el númida Tacfarinate o Tacfarinas (¿?-24 e.c.) ( <i>Ann.</i> 3, 21, 1).
Sacróviro o Sacrovir (s. I e.c.), caudillo galo.	El pasado glorioso de los galos quienes ya habían derrotado antiguamente (en el siglo IV a.e.c. y en otras ocasiones) a los romanos.	Envalentonar a sus soldados, en el 21 e.c., a pelear contra los romanos. (Aunque en este caso el uso pragmático de la hito-historia no brindó buenos resultados en tanto que Sacróviro terminó siendo derrotado por los romanos en la batalla inmediatamente siguiente a su discurso). ( <i>Ann.</i> 3, 45-46).
Dilio Vócula (¿?-70 e.c.),	Toda la historia militar romana, al preguntar	Incitar a los romanos a pelear en una operación bélica durante la Rebelión Bática. (No

<sup>178</sup> Énfasis míos.

<sup>179</sup> *Régimes d'historicité*, París, ÉS/ Éditions Points, 2012, p. 145.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

legado de la legión XXII.	Vócula “¿Acaso también nos faltan los viejos ejemplos de cuántas veces las legiones romanas prefirieron perecer antes que ser arrojadas de su puesto?” ( <i>Hist.</i> 4, 58, 3). <sup>181</sup>	obstante, sus palabras las dirigió a una asamblea militar ya corrompida, circunstancia que convirtió a sus palabras en inútiles y Vócula terminó siendo asesinado por el ejército corrompido y traidor ( <i>Hist.</i> 4, 59)
El emperador y general Flavio Vespasiano.	Los austeros comportamientos de los militares romanos antiguos.	Lograr, no por la fuerza ni por las leyes, una regeneración de costumbres en los ciudadanos y en los militares ( <i>Ann.</i> 3, 45, 4). <sup>182</sup>

(Tabla 11).

Téngase en cuenta que, en dos de los ejemplos enumerados, en el de Sacróviro y en el de Vócula, Tácito “demuestra” que la inspiración y la incentivación psicológica muchas veces no son tan efectivas militarmente como la preparación y la *disciplina* marciales. El pasado romano (el de los siglos VI al II a.e.c., principalmente, según se ha colegido) está, para el pensador, lleno de ejemplos de virtud (en concreto de virtud militar), ejemplos que, al ser luego imitados en un presente y en un futuro, vinculan y seguirán vinculando fuertemente a aquel pasado con el presente y con el futuro. La hito-historia romana o *res magna* está aquí llena de una “vieja disciplina” y de unas excelentes “instituciones de los mayores [*instituta maiorum*], entre los [sic] cuales la potencia romana [*res Romana*] se mantuvo de pie, mejor por la virtud

<sup>181</sup> “*etiam vetera exempla deficiunt, quotiens Romanae legiones perire praeoptaverint ne loco pellerentur?*”

<sup>182</sup> Asunto sobre el cual desea Tácito lo siguiente: “¿que esta rivalidad que tenemos con nuestros mayores [de épocas pasadas] por el bien, se mantenga!” “*Verum haec nobis <in> maiores certamina ex honesto maneant!*” La postura moral del primer emperador de una nueva dinastía en el Imperio Romano fue disruptiva, a saber, “La llegada al trono de un modesto italiano de familia burguesa produjo, como señala Tácito, un cambio significativo en el clima social de Roma. Su severidad pasada de moda y su aversión a la lujuria y la ostentación dieron el tono a la sociedad; Vespasiano dio paso a más hombres de su mismo estilo, procedentes de Italia o de las provincias, cuya «tacañería doméstica» no se vio alterada por el éxito y la fama. Vespasiano mantuvo, en conjunto, relaciones fáciles y sin ceremonia con el Senado, y luchó, al parecer con éxito, contra el caos financiero producido por la extravagancia imperial y la guerra civil [...]”: Millar, F., “Los emperadores”, en *El Imperio Romano...*, óp. cit., p. 41.

que por el dinero” (*Hist.* 2, 69, 5),<sup>183</sup> donde esa “potencia romana”, “res Romana”, propongo, no es sino *el conjunto* de los hechos (de poder) político-militares romanos.

En definitiva, el historiador de Roma concibe explícitamente, en su *De vita et moribus Iulii Agricolae* (su *Agrícola*), que la (hito-)historia ha sido (y debe de ser) narrada, escrita, recordada y empleada en la oratoria a favor del Estado (ello pese a que, para la época de Tácito, la oratoria romana ya se encontraba en franco declive, como apunta J. Carcopino;<sup>184</sup> quizá por ello es por lo que, en el siglo I e.c., en los únicos lugares donde aún practicaban los romanos con sinceridad la oratoria –para levantar el ánimo de las tropas–, eran los campos de batalla lejanos de la Urbe, pues en ésta la retórica ya no era requerida y era hasta vituperada), esto es, buscando ser *magistra vitae*, esto es, buscando la moralización<sup>185</sup> del auditorio.

[1] Transmitir a la posteridad los hechos y conductas de los hombres ilustres, frecuente antaño, ni siquiera una época tan despreocupada por lo suyo como es la nuestra<sup>186</sup> lo ha descuidado, cuantas veces alguna grande y notoria virtud venció y se sobrepuso a un vicio común a pueblos pequeños y grandes: el aborrecimiento y la ignorancia de lo recto.

[2] Entre nuestros antepasados, en cambio, de igual modo que existía la facilidad y el campo libre para logros memorables, así también los más afamados por su ingenio se veían *impulsados a dar a conocer tales méritos*,<sup>187</sup> sin buscar influencia o medro; su único incentivo era la conciencia de su buena acción. [3] Pensaron muchos que escribir su autobiografía significaba confianza en su recto proceder y no arrogancia,<sup>188</sup> y ello no les supuso a [el historiador y filósofo estoico] Rutilio o a [el historiador pro-aristócrata Marco Emilio] Escauro<sup>189</sup> ningún motivo de sospecha o crítica. [*Agr.* 1, 1-2]

[1] Clarorum virorum facta moresque posteris tradere, antiquitus usitatum, ne nostris quidem temporibus quamquam incuriosa suorum aetas omisit, quotiens magna aliqua ac nobilis virtus vicit ac supergressa est vitium parvis magnisque civitatibus commune, ignorantiam recti et

<sup>183</sup> “*instituta maiorum apud quos virtute quam pecunia res Romana melius stetit*”.

<sup>184</sup> Cf. Carcopino, J., *Daily Life...*, Westford, YUP, 1979, pp. 114-121.

<sup>185</sup> “Tácito não tratará de grandes guerras, mas de grandes escândalos e imoralidades, de tal forma que no final do livro seu leitor estará apto a reconstruir de memória as imagens que criou e pelas quais imaginava, entre outras coisas, punir e inibir novos vícios pelo medo do juízo da posteridade.”: Florentino Varela, F., “*Sine ira et studio...*”, *HH*, n. 1, 2008, p. 79.

<sup>186</sup> Se trata de un “presentismo” que, de cualquier forma, no deja de mostrar un interés en la historia. Es una característica que nuestra época comparte con el siglo I e.c. romano.

<sup>187</sup> *Cursivas mías.*

<sup>188</sup> Sobre la autobiografía en Cicerón y Tácito hay que considerar lo siguiente: “Both Cicero and Tacitus fear over-reaching by the autobiographer. That over-reaching, however, is not necessarily going beyond the truth; note that in the simile of the heralds, their self-proclamation would be clearly and objectively correct. What is at stake here is the “face” component of *verecundia*. Aggressive selfpresentation requires the audience to show attention (and presumably judgment) it might prefer not to give. It forces the audience’s hand.”: Riggsby, A. M., “Memoir and Autobiography...”, en *A Companion to Greek...*, Malden/ Oxford, Wiley-Blackwell, 2007, p. 267. Observación la cual coincide con mi postura de que Tácito mayormente construyó narración-jistorías, y muy pocas narración-historias.

<sup>189</sup> Ambos del siglo I a.e.c.

invidiam. [2] Sed apud priores ut agere digna memoratu pronum magisque in aperto erat, ita celeberrimus quisque ingenio ad prodendam virtutis memoriam sine gratia aut ambitione bonae [3] tantum conscientiae pretio ducebatur. Ac plerique suam ipsi vitam narrare fiduciam potius morum quam arrogantiam arbitrati sunt, nec in Rutilio et Scauro citra fidem aut obtreccationi fuit.

Veamos otros ejemplos, ahora de índole no-militar, acerca del explícito uso moralizante de ciertos hechos de la (hito-)historia en Tácito. Con ellos corroboraré que este autor hace cierta la afirmación de Nietzsche que dice que “el conocimiento del pasado, finalmente sólo se desea en cualquier época al servicio del futuro y del presente, pero no para la debilitación de este último ni para el desarraigo de un futuro lleno de vitalidad”.<sup>190</sup> Afirmación nietzscheana la cual también está en consonancia, a su vez, con las reflexiones de Eric Hobsbawm, quien señala que “For the greater part of history we deal with societies and communities for which the past is essentially the pattern for the present”;<sup>191</sup> y Tácito fue uno de los propugnadores de esta dinámica descrita por Hobsbawm en la que el pasado era el “patrón” para el presente, dentro de la sociedad romana.

En ocasión de las peticiones, que ocurrieron a principios del Principado, realizadas por varias ciudades griegas que solicitaban a Roma el derecho de asilar,<sup>192</sup> Tácito catalogó a algunas de esas peticiones como justas y a otras como deshonestas. Luego, él remarca que esta información (esta *logo-jistoría*), sobre lo justo o injusto de que ciertas ciudades griegas hayan tenido la facultad de asilar, la trasmite con el objetivo de “que no queden en silencio las virtudes y para que las palabras y las acciones perversas tengan miedo a la infamia de la posteridad” (*Ann.* 3, 65, 1).<sup>193</sup> Consecuente a esta última aseveración, puntualiza que él habrá de transmitir también hechos y detalles deleznable y despreciables (*res leves*) los cuales, por no herir la sensibilidad de sus lectores, otros historiadores no mencionan (*Ann.* 6, 7, 5).

Más *útil, política y moralmente* según Tácito, para los habitantes de las épocas en que gobierna una sola persona o Principado (forma de gobierno que, no hay que olvidar, tenía la

<sup>190</sup> *Sobre la utilidad y el progreso...*, Madrid, Biblioteca Nueva, (sin fecha), p. 67. Esto es, la historia para satisfacer la voluntad de poder o para sustentar los “modos de existencia afirmadores” vitales (*cf.* Rimbot, T., “Nietzsche”, *PF*, n. 48, 2019, pp. 135-152).

<sup>191</sup> “The Social Function...”, *PP*, n. 55, 1972, p. 3.

<sup>192</sup> Acciones políticas que, dicho sea de paso, reflejaban la actitud que las ciudades griegas tenían ante el dominio romano: “Despite the economic evolution and its social consequences, the cities thought themselves capable for several generations of functioning under the same institutional system and existing in the same organization of space. For a long time they even pretended, through the language of their official documents, to live in the same political order as before” (Rousset, D., “The City and Its Territory...”, *HSCP*, v. 104, 2008, pp. 326-327), pues estaban conscientes del status que tenía Acaya (Grecia) con respecto a otras provincias.

<sup>193</sup> “*ne virtutes sileantur utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit*”.

Roma de la época del historiador) será toda la logojistoría sobre la democracia y la aristocracia porque, según aprecia, en el régimen democrático y en el aristocrático los gobernantes tenían que conocer la mentalidad y la psicología del pueblo o del Senado, respectivamente, para llevar un buen Estado,<sup>194</sup> y en el régimen monárquico no es necesario implementar tales prácticas en tanto que se ejerce el gobierno más despóticamente (*Ann.* 6, 42, 2).<sup>195</sup> Así, en el gobierno monárquico, infiero, no se hace mucho caso (en comparación con la democracia-república) de las enseñanzas del pasado, olvidándose el *know-how* sobre lo virtuoso, lo honesto, etc.: “[es] útil que se recojan y que se transmitan estos hechos [pasados], porque [durante la monarquía] son pocos los que distinguen por propia prudencia lo honesto de lo menos honesto, lo útil de lo perjudicial, y la mayoría aprende con la experiencia de los demás” (*Ann.* 4, 33, 2).<sup>196</sup> La recomendación taciteana de cultivar el conocimiento de la historia es otra evidente crítica al triunfo del régimen del Principado(-“monarquía”) en Roma, una crítica que muestra que el historiador intuía aquello “de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”.<sup>197</sup>

Pues, se entiende, con “la experiencia de los demás” transmitida por medio de la jistoriografía se aprende la moral. Todos los actos de los individuos viciosos y criminales deben de ser transmitidos (con precisión jistórica) para que sean recordados y reprobados, para que queden para la posteridad ejemplos concretos de personas viciosas<sup>198</sup> —como lo fue explícitamente, para Tácito, el general Lucio Vitelio (*Ann.* 6, 32, 4); Devillers confirma que una cierta lectura de las *Historiae* otorga una pintura de Vitelio como hombre gustoso de la

<sup>194</sup> Pues, utilizando las metafóricas palabras del literato Vicente Riva Palacio, en tiempos de Tácito, ya se sentía que “La república y la democracia eran plantas exóticas”, pues sus campos estaban siendo “talados por los Césares”: *Los imprescindibles*, óp. cit., (discurso de 1871), p. 416.

<sup>195</sup> Una excepción a lo afirmado aquí es cuando Tácito refiere que en el año 69 e.c., ya en el Principado (una forma de monarquía en verdad), el emperador Galba prestó atención a los deseos del pueblo y transigió a ellos, con la intención última de consolidar su posición en la cúspide del Imperio (*Hist.* 1, 78, 2-4).

<sup>196</sup> “*haec conquiri tradique in rem fuerit, quia pauci prudentia honesta ab deterioribus, utilia ab noxiis discernunt, plures aliorum eventis docentur*”.

<sup>197</sup> Benjamin, W., “Tesis de filosofía...” (VI), en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, p. 62.

<sup>198</sup> Al respecto opina Riva Palacio que “[...] Tácito y Salustio, todos los historiadores, los oradores y los poetas antiguos y modernos de buena fe, han encontrado perverso y corrompido el siglo en que viven, e ilustres y gloriosos los que no conocen sino por la tradición o la historia, y este sentimiento ha hecho brotar a los Horacio, Juvenal, Persio y tantos otros que con sus sátiras nos dejan comprender que no fue su siglo, por más que haya pasado, un envidiable modelo de virtudes, ni cosa digna el cambiarle por el que atravesamos, o mejor dicho, que nos atraviesa a nosotros.”: *Los Ceros*, México, Promexa Editores, 1979, p. 229. Reitero, Tácito y otros historiadores y pensadores antiguos, tuvieron una visión mucho menos maniquea sobre la moral practicada en sus respectivas épocas, que lo que la jistoriografía moderna, desde el XVIII, ha querido pensar (véase de nuevo, entre otros, *Ann.* 14, 37, 2).

crueldad y permisivo con la corrupción y los excesos de sus tropas—;<sup>199</sup> (así) ningún arrogante y/o despótico-esclavizante poder presente evitará ni que las generaciones posteriores pierdan la memoria de los crímenes del pasado (*Ann.* 4, 35, 5).

No está en nuestro poder olvidar a voluntad el pasado (a saber, no es posible manipular la memoria pública o privada) y, con ello, olvidar a voluntad los vicios-crímenes cometidos en el pasado por los poderosos, y evitar, con esta ignorancia autoimpuesta, el ser callados, encarcelados, perseguidos, por los poderosos que ni desean que se difundan-recuerden sus crímenes (*Agr.* 2, 3), ni quieren que se condenen tales crímenes, ni buscan que se evite la repetición de ellos.

Recordando que para Tácito los hechos famosos o gloriosos están vinculados directamente con la virtud, *virtus*, según se ha observado en *Ann.* 4, 35, 5 o *Ann.* 4, 44, 1 (“[...] con el desprecio de la gloria [*fama*] se desprecian, también, las virtudes” (*Ann.* 4, 38, 5)),<sup>200</sup> debo agregar que las acciones famosas/hito-históricas, lo que se puede llamar *res famae*, son igualmente relacionadas con las acciones virtuosas (en una lógica parecida a la que expuse tenían Cicerón y Séneca). Considerando que “dans l’Antiquité classique, le terme grec de δόξα et le substantif latin *fama*, qui désignent à la fois la réputation, la renommée et les bruits colportés à propos de telle personne, sont étroitement associés au prestige de l’individu ou à son absence. Le prestige doit être visible pour produire tous ses effets”, según reflexionan F. Hurlet, I. Rivoal e I. Sidéra,<sup>201</sup> la intrínseca visibilidad es una cualidad que la *fama* y/o el prestigio comparten con lo hito-histórico. En Tácito lo más importante del devenir histórico es lo que se ha denominado “famoso”, luego, se puede identificar en su obra la *fama* con la hitohistoricidad.

Por ende, Tácito afirmó que lo que es admirado, moralmente hablando, “permanece y permanecerá eternamente en los corazones de los hombres por [*causa de su* (intrínseca)] [...] fama” (*Agr.* 46, 4).<sup>202</sup> Luego, aunque los hechos militares no son *per se* ni buenos ni malos – en sentido moral–, la mayor parte de las veces son/producen hechos hitohistóricos-famosos, *res magnae*, por lo que se concluye que el autor latino alude a una *cierta conexión especial* entre

<sup>199</sup> “Gladiateurs et jeux...”, *AC*, n. 79, 2010, p. 299.

<sup>200</sup> “*nam contemptu famae contemni virtutes*”.

<sup>201</sup> “Entre affirmation de statut...”, en *Le Prestige*, París, Editions de Boccard, 2014, p. 16.

<sup>202</sup> “*manet mansurumque est in animis hominum, in aeternitate temporum, in [sic] fama rerum*”.

los hechos bélicos virtuosos (o, también, los que se concluyen sin vicio ni crimen) y los hechos virtuosos-famosos.

## 6.6 Comparaciones interculturales político-morales (entre egipcios-macedonios-seleúcidas-partos y romanos).

Es muy acertada la afirmación de J. E. Lendon de que “the *Histories* and *Annals* are the most compelling and damning portrait of autocratic government in the Western tradition.”.<sup>203</sup> A partir de lo anterior y de otros indicios que ya he descrito, puedo asegurar que Tácito hace uso de la jistoriografía como un arma política y social anti-tiránica.<sup>204</sup> Un uso llevado a cabo por un individuo que pertenecía al grupo de poder romano<sup>205</sup> (a la oligarquía dominante en una sociedad donde las relaciones interpersonales eran agudamente asimétricas),<sup>206</sup> y un uso el cual lleva a concluir que a Tácito nunca se le podrá catalogar como un “intelectual filotiránico” (término de Mark Lilla), es decir, como parte de aquellos que han hecho apologías de los tiranos y que han hablado de éstos como “liberadores”, “nobles”<sup>207</sup> o bienintencionados.

El carácter no-filotiránico de Tácito es verdadero aun cuando éste en efecto colaboró con, y medró políticamente durante, el autoritario, pero no plenamente tiránico, reinado de Domiciano (81-96 e.c.) (un emperador impopular con la “gente de bien” o los patricios pero muy popular con las masas o plebeyos). De cualquier forma, Christopher Krebs, sugiere que es posible que el historiador (al final, un patricio) haya mostrado su arrepentimiento por haber participado en el gobierno de Domiciano inmediatamente después de la muerte de éste, cuando “Rome had emerged from the long shade and brighter times seemed to lie ahead”.<sup>208</sup> Dejando

---

<sup>203</sup> “Historical Thought...”, en *A Companion to Western...*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 63.

<sup>204</sup> La jistoriografía taciteana, sin embargo, trata de exponer que los romanos, como todos los humanos, “también somos el resultado de [...] [las] aberraciones, pasiones y errores” de las generaciones pasadas y que “no es posible librarnos completamente de esta cadena.”: Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el progreso...*, óp. cit., p. 66. Pues Tácito nos hace ver que la crueldad, los delitos y la tiranía son inevitables en el devenir de la historia, pese a que los denuncia agriamente.

<sup>205</sup> Tácito era un “dominante” en el sentido sociológico y/o weberiano del término, véase Bouchet, J., et al, “La domination en question”, *SCHEC*, n. 35-36, 2012, pp. 1-3.

<sup>206</sup> Y fueron aún más agudizadas con el surgimiento del “uno por ciento” hiper-adinerado a partir del siglo I a.e.c., grupo el cual tuvo su cúspide probablemente en el II e.c.; cf. Scheidel, W., “Empires of Inequality”, –Working Paper, Version 1.0–, 2016, pp. 10-15, disp: [https://www.academia.edu/27451138/Empires\\_of\\_inequality\\_ancient\\_China\\_and\\_Rome](https://www.academia.edu/27451138/Empires_of_inequality_ancient_China_and_Rome)

<sup>207</sup> Lilla, M., *The Reckless Mind*, Nueva York, New York Review Book, 2016, pp. 197-198.

<sup>208</sup> *A Most Dangerous Book*, óp. cit., p. 41.

a un lado el contexto sociopolítico exclusivamente romano, veamos la postura política-moral de Tácito con respecto a otros Estados y culturas, la cual será muy esclarecedora para terminar de conocer a su perspectiva sobre la historia o hito-historia.

Durante el apogeo militar de Roma (siglos I a.e.c.-II e.c.) muchos de los reinos orientales (y los reinos de otras regiones), como prueba de su buena fe política y como estrategia diplomática, enviaban a los hijos de los soberanos a Roma para ser educados ahí (o como rehenes políticos, según otra perspectiva). Uno de esos príncipes, según indica la jistoriografía taciteana (*Ann.* 2, 1-3) fue Vonones I (¿?-19 e.c.), hijo del rey del Imperio Parto, Fraates IV (37-2 a.e.c.). La relación taciteana sobre el rechazo de Vonones I como rey de los partos por sus súbditos, una vez que regresó a sus tierras en el 12 e.c., permite ver que Tácito poseía en efecto una ética aretaica pese a no seguir una filosofía de la anti-Trans-Historia: “Sin embargo, [Vonones] era de fácil acceso y tenía una espontánea benevolencia, *virtutes desconocidas para los partos, y por ello consideradas como nuevos vicios*;<sup>209</sup> y, porque su conducta se apartaba de sus costumbres, igualmente odiaban sus malas y buenas acciones” (*Ann.* 2, 2, 4).<sup>210</sup>

Descripción muy análoga a la de Vonones la provee Tácito sobre otro príncipe parto posterior, Tirídates (gobernó del 35 al 36 e.c.), quien cuando accedió al trono, un tal Hierón maquinó su caída pretextando que Tirídates era un hombre débil a causa de haber adoptado, o haber sido educado en la molicie extranjera romana, “*externa mollitia*”<sup>211</sup> (*Ann.* 6, 43).<sup>212</sup> Por un lado, el autor latino expresa que Vonones y Tirídates habían adoptado auténticas virtudes (romanas) gracias a su educación romana, pues para él las acciones de los dos individuos siguen siendo virtudes y “buenas” acciones pese a que los partos no las reconozcan como tales. Por otro lado, reconoce que existían auténticos vicios (romanos) que Roma exportaba al resto del mundo, por ejemplo, los vicios que los britanos adoptaron de los romanos, como los paseos, los baños y los banquetes. Lo último dicho es una muestra de un cierto anti-etnocentrismo<sup>213</sup> pues

<sup>209</sup> La benevolencia era pues una emoción que transgredía a la “comunidad emocional” parto.

<sup>210</sup> “*Sed prompti aditus, obvia comitas, ignotae Parthis virtutes, nova vitia; quia ipsorum moribus aliena, perinde odium pravis et honestis*”. Énfasis mío en el castellano.

<sup>211</sup> Aunque en este segundo caso sí era certera la observación de Hierón sobre que Tirídates era un cobarde para los asuntos de las armas, como lo señala el propio Tácito en referencia a su campaña militar (*Ann.* 6, 44, 4).

<sup>212</sup> En *Ann.* 6, 41, 2, indica Tácito que cuando recientemente Tirídates se convirtió en rey del Imperio Parto, algunos de sus súbditos –los descendientes de los helenos– competían por mostrar mayor gozo por este nuevo rey debido a que creían que tendría un carácter bondadoso gracias a su educación romana(-griega), en contraste con el rey parto inmediatamente anterior, Artábano, quien había sido educado entre los escitas y -por ello- mostró un comportamiento cruel.

<sup>213</sup> Entendiendo por “etnocentrismo” a “el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco. El etnocentrismo es, por así decirlo, la caricatura natural del universalista, Éste, cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar”: Todorov,

reconocer que paseos, baños y banquetes, actividades características por antonomasia de la cultura romana, siguen siendo vicios, es reconocer que no todo es “bueno” o “benigno” en la cultura propia. Incluso se critica indirecta y sutilmente a los britanos –y a otros pueblos, incluyendo a muchos latinos– por considerar que los paseos, los baños y los banquetes, son parte esencial de la “civilización” (de cualquier sociedad) o parte esencial de la *humanitas*<sup>214</sup> (*Agr.* 21, 2).

Tenemos así que Tácito rechaza al relativismo moral, pero, a la vez, realiza una cierta autocrítica étnica-cultural. Reconoce a un grupo de individuos, los romanos, como moralmente superior a otro en tanto que las virtudes romanas –en particular las militares– parecen ser más, en cantidad y cualidad, que los vicios romanos, teniendo que en el marcador final los romanos son mejores moralmente que otros pueblos; pero, a la vez, está reconociendo que los romanos no son perfectos y están lejos de la perfección moral. Roma es entonces superior en lo moral a los demás pueblos, a partos, a germanos, a galos, etc., pese a su falta de perfección moral.

Y hay que precisar aún más, el que Roma sea moralmente superior a *ciertos* otros pueblos no implica que sea *políticamente superior* (ni mucho menos implica que sea racialmente superior, estamos aún muy lejos de los discursos racistas).<sup>215</sup> La aserción previa es verdadera a través del hecho de que Tácito nunca afirma, por ejemplo, que los romanos sean políticamente superiores a los partos: refiere que los Estados romano y parto son ambos “grandísimos imperios”, “maximisque imperiis”, (*Ann.* 2, 56, 1) y poseen *igual fuerza para imponer impuestos sobre diversas regiones*, como alguna vez la tuvo –el estado imperialista de– el antiguo Egipto (*Ann.* 2, 60, 4).

Sobre Egipto, el latino estima por medio de una comparación intercultural que este Estado, durante su cúspide, no había sido políticamente inferior a la Roma de su época. Hay

T., *Nosotros y los otros*, Nezahualcóyotl, Siglo XXI, 2013, p. 21. Tácito, considero, no es ni universalista ni etnocentrista.

<sup>214</sup> Hay que tomar en consideración que el concepto de *humanitas* en Tácito y en Cicerón *puede* interpretarse como uno que adolece de “toute valeur morale ou philosophique pour ne considérer que l’histoire commune de l’humanité à travers ses réalisations comme l’élaboration de règles politiques et juridiques, comme un patrimoine culturel”: Benferhat, Y., “Tous pourris?”, *óp. cit.*, p. 89. Si se sigue esta tradición de interpretación de *humanitas*, tenemos que tal concepto, en una primera instancia, no tendría ningún sentido (filosófico) transhistórico. Aunque sí tendría un sentido plenamente histórico: “La cultura es de naturaleza absolutamente histórica, y el contenido de la historia es la *humanitas* [en el sentido original romano] en incansable devenir”: Droysen, J. G., *Histórica*, Barcelona, Editorial Alfa, 1983, p. 21.

<sup>215</sup> No hay evidencia, y todas las reflexiones plasmadas en la presente tesis en torno al imperialismo de Roma son congruentes con esta falta de evidencia, de que los romanos pensaran que hubiese “razas superiores” o “inferiores” ni, como lo hizo Ernest Renan, de que llegaran a concebir que la Providencia o Dios ordenaba “la regeneración de las razas inferiores o bastardas por las razas superiores”; *Oeuvres complètes*, París, Calman-Levy, 1974, p. 390, citado en: Aron, R., *Dimensiones de la conciencia...*, México, FCE, 1983, p. 222.

que aclarar que el clímax político-militar de Egipto se dio más de 1,400 años antes de la época en que escribía Tácito, esto es, hacia el año 1470 a.e.c., durante el reinado del faraón Tutmosis III, según sugiere J. A. Wilson.<sup>216</sup> Claro, el poderío imperialista egipcio fue mucho más modesto que el romano en términos territoriales y de capacidad militar, y en este punto Tácito erró. No obstante, las políticas internas y externas del Egipto antiguo le proporcionaron un poder de estabilidad estatal que, se puede decir con seguridad, fue cronológicamente mayor que el romano, y en este punto Tácito ha tenido la razón.

Las comparaciones que Tácito realiza entre Roma y Partia o Roma y Egipto, evidencian que éste no posee una visión “romántica” de los romanos, una en donde los describa como (seres siempre superiores) fundadores del mejor Estado que haya existido en la tierra a lo largo de toda la historia (no hay una idea fundamentalista trans-histórica de Roma), ello pese a que sí haya referido que Roma era políticamente superior a algunos otros pueblos, como los germanos (*Hist.* 4, 12, 4), a quienes describe como poco ingeniosos (*Hist.* 4, 13, 3) (pues Tácito consideraba probablemente que los germanos de su época eran incapaces de ser poderosos e inteligentes en lo político y no podían de construir un gran Estado o entidad política unificada;<sup>217</sup> esta perspectiva política sobre los germanos es pues una perspectiva muy distinta de la que tenía sobre los partos o los egipcios).

Como bien refiere P. Le Roux, la idea de “Imperio Romano” de Tácito no es magnificada por “une tradition romantique”, ni es una donde se describa que Roma va a “réaliser les rêves universels d’unité des humains”; en el pensador latino no se encuentra la idea, propia de ciertos discursos de la Modernidad, de que los imperios tienen o tienden a realizar un/el objetivo de unidad universal.<sup>218</sup> Ello pese a que sea cierto, considero, que como refiere Arnold Toynbee, “Todos los Estados universales”, como la Roma del siglo I e.c., “suelen aceptarse con gratitud y resignación, si no con entusiasmo; [puesto que] son al menos un perfeccionamiento, en el sentido material, sobre los tiempos revueltos que los han precedido.”<sup>219</sup>

<sup>216</sup> *La cultura egipcia*, México, FCE, 1988, pp. 247-266.

<sup>217</sup> Perspectiva acertada si se considera la circunstancia que los germanos nunca desarrollaron, en toda la Antigüedad, un Estado o federación con una complejidad y amplitud cercanas, en comparación, a las que poseyeron ciertas sociedades mediterráneas. Uno de los principales impedimentos para el desarrollo político germano fue su incapacidad de cooperación o una falta de *asabiyya*, en palabras de Ibn Jaldún: experimentaron una inacabable rivalidad entre “clanes que, esforzados por obtener influencia en la dirección de los grupos políticos, estuvieron envueltos en largas [e interminables] guerras”: Kossack, G., “Los germanos”, en *El Imperio Romano...*, óp. cit., p. 286.

<sup>218</sup> Le Roux, P., “Conclusions”, óp. cit., p. 181.

<sup>219</sup> *Estudio de la historia II*, México, Origen/ Planeta, 1985, p. 63.

Tácito abre la posibilidad de considerar que el poderío de Roma es *moralmente más benigno* que el de la Partia o que el de otras potencias. Él aparece entonces en verdad como, en palabras de Arnaldo Momigliano, una “mezcla de maquiavelismo, moralismo, agudeza epigramática y *pathos*”.<sup>220</sup> Luego, en el mismo tono antirrelativista, el historiador latino reconoció que el político Cayo Asinio Galo (38 a.e.c.-33 e.c.) impartió un discurso, en ocasión de un debate senatorial en torno a una ley suntuaria, en donde se habló de “vicios bajo nombres honestos” (*Ann.* 2, 33, 2-4),<sup>221</sup> en otras palabras, reconoce él que Asinio tergiversa la moral<sup>222</sup> y, con ello, reconoce implícitamente que sólo hay una moral pero que puede manipularse – sofisticadamente– con propósitos políticos y/o egoístas. Esta perspectiva también se encuentra en la narración taciteana de las (análogas) tergiversaciones morales realizadas por muchos romanos de la época de Nerón, quienes “honesta nomina praetendebant” para sus vicios<sup>223</sup> y quienes además torcían la historia de siglos anteriores para ganar su argumento (*Ann.* 14, 21, 1-3). En resumen, él está consciente de que “Virtuous people will tend to evaluate themselves highly, because that is correct. But the vicious will also speak highly of themselves, since they presumably do not judge well. [Y además] Tacitus makes this connection explicitly, though he frames it in terms of eras”, según analiza agudamente Andrew Riggsby.<sup>224</sup>

Con Tácito, repito, no se está ante un caso de etnocentrismo, ya sea helenocentrista o romanocentrista (ni, anacrónicamente, ante un eurocentrismo) moral, pues el autor reconoce varias veces que, en comparación, los bárbaros o incivilizados también realizan actos morales correctos y que poseen buenas *mores*. Por ejemplo, pese a que subraya que los germanos todavía realizaban sacrificios humanos en su época (*Ann.* 1, 51, 3), afirma que son esforzados (*Germ.* 13, 3), valerosos (*Germ.* 14, 1), desprendidos y generosos (*Germ.* 14, 3; 15, 2-3), sobrios en los deseos materiales y formales (*Germ.* 24, 2-3), no inclinados a la adulación, etc. Y, como comenta Olivier Devillers, “Le fait que les Germains n’agissent pas par adulation” hace de “la Germanie le refuge d’une liberté que Rome a perdue”;<sup>225</sup> ésta se trata de una importante conclusión política en la que se deja a un lado todo romanocentrismo.

<sup>220</sup> “La reaparición de Polibio...”, en *Ensayos de historiografía...*, óp. cit., p. 84.

<sup>221</sup> “*sub nominibus honestis confessio vitiorum*”.

<sup>222</sup> La relativización o tergiversación de la moral también es debidamente señalada (y criticada), valga la oportuna comparación, por Séneca, cuando aparece en su obra teatral *Hércules delirante* (p. 22): “de nuevo el crimen, próspero y afortunado, virtud es llamado. A los delincuentes obedecen los buenos”.

<sup>223</sup> Al final, es cierto que “Era el mismo pueblo romano el que se dejaba asesinar por Nerón y triunfaba con Aureliano”: Payno, M., *Crónicas de teatro*, México, CONACULTA, 1997, p. 285.

<sup>224</sup> “Memoir and Autobiography...”, óp. cit., p. 268.

<sup>225</sup> “Images du Germain...”, *VL*, n. 182, 2010, p. 77.

Tácito afirma que algunos romanos cayeron en una disolución (o relativización, diríamos ahora) de la moral e intentaron –sófisticamente– hacer pasar y/o justificar actos incorrectos como si fueran correctos (*Ann.* 2, 33). No obstante, considera que una educación griega o romana, a diferencia de la que pudiesen tener cualesquiera otros pueblos, más fácilmente lleva a una persona a tener un comportamiento moralmente correcto en lo general. Afirma al respecto, por ejemplo, que la ciudad de Seleucia no estaba “corrompida por las costumbres bárbaras” (pese a formar parte del Imperio Parto desde hacía más de 170 años, concretamente desde el 141 a.e.c.) precisamente porque “conservaba las tradiciones [helénicas] de su fundador Seleuco [I Nicátor]” (*Ann.* 6, 42, 1),<sup>226</sup> un macedonio helenizado. Valga comentar aquí que Seléuco I y los demás monarcas macedonios del Imperio Seléucida efectivamente, puntualiza D. Dudley, trataron de crear “a new Macedonia in Syria as the heart of a vast empire which in theory at least stretched from the Mediterranean to the Indus” pero en tal imperio “the strong cultures of Persia and Media contained latent forces deeply hostile to Hellenism”.<sup>227</sup> Al parecer, Seleucia fue una de las ciudades que, en el Medio Oriente y en el siglo I e.c. (y ya con el Imperio Seléucida destruido), resistía plenamente a la hostilidad contra el helenismo como cultura-política.

Aplicando su misma ética aretaica, Tácito coteja a dos individuos que son clío-símbolos por sus actividades militares e imperialistas, uno macedonio, otro romano. A saber, compara a Alejandro Magno con Germánico Cayo César,<sup>228</sup> concluyendo que el segundo sobresale sobre el primero sólo porque tuvo un comportamiento mucho más virtuoso (una gran diferencia entre ambos):

[2] Pues ambos, con un cuerpo hermoso, de insigne linaje, sin haber sobrepasado en mucho los treinta años, habían sucumbido por asechanzas de los suyos entre pueblos extranjeros; pero éste [Germánico], amable con los amigos, moderado en los placeres, que había vivido un solo matrimonio, con hijos legítimos, no había sido menos guerrero, aun cuando no había tenido la temeridad, y se le impidió someter las Germanias abatidas en tantas victorias. [3] Porque si hubiera sido el único árbitro de poder [de Roma], si hubiera gozado de la autoridad y título de rey, hubiera obtenido la gloria militar tanto más fácilmente, cuanto lo sobrepasaba

<sup>226</sup> “*nequem in barbarum corrupta, sed conditoris, Seleuci, retinens*”.

<sup>227</sup> *Roman Society*, óp. cit., p. 67.

<sup>228</sup> Tras su campaña en el Oriente, “Il est vrai que Germanicus donnait [...] un tour flamboyant. Il se trouvait en effet sur les terres où Alexandre le Grand avait brillé, où les rois hellénistiques avaient déployé leur faste, et où surtout les *imperatores* de la République tardive avaient eu soin de manifester leur puissance et leur prestige en des termes impossibles à envisager en Occident.”: Arnaud, S., “Un ‘procès politique’...”, óp. cit., p. 852.

[a Alejandro Magno] en clemencia, en moderación, y en otras buenas cualidades. [Ann. 2, 73, 2-3].

[2] Nam utrumque corpore decoro, genere insigni, haud multum triginta annos egressum, suorum insidiis externas inter gentes occidisse; sed hunc mitem erga amicos, modicum voluptatum, uno matrimonio, certis liberis egisse, neque minus proeliatorem, etiam si temeritas afuerit praepeditusque sit percussas tot victoriis Germanias servitio premere. [3] Quod si solus arbiter rerum, si iure et nomine regio fuisset, tanto promptius adsecuturum gloriam militiae quantum clementia, *temperantia*,<sup>229</sup> ceteris bonis artibus praestitisset.

Este argumento contrafactual de Tácito, el cual afirma que Germánico hubiese sido más grandioso que el macedonio,<sup>230</sup> se basa, claro, en la moral:<sup>231</sup> Germánico poseía unas reales e irrefutables virtudes, de las que Alejandro adolecía, y que lo hubiesen llevado a una gloria mayor a la del macedonio. Al respecto, Y. Benferhat encuentra la clave de la superioridad moral de Germánico en la virtud de la *temperantia*, pues ésta “est utilisé pour les relations avec les concitoyens romains quand il s’agit des mauvais empereurs” o malvados gobernantes en general, y “est employé dans le contexte traditionnel des relations entre Rome et ses alliés étrangers pour Germanicus: c’est parfaitement logique puisque ce dernier était l’incarnation des vertus républicaines”.<sup>232</sup> Cualquiera que sea la virtud clave del triunfo moral de Germánico –lo cual, dicho sea de paso, no significa que este general sea el ideal de gobernante republicano porque no significa que él haya adolecido de cualidades tiránicas–,<sup>233</sup> Tácito sigue aquí la lógica tanto de Cicerón como de Séneca la cual consiste en *aseverar que quien es más virtuoso* (quien es más congruente con la “comunidad emocional” grecorromana)<sup>234</sup> *posee mayor habilidad y éxito político-militar*.<sup>235</sup>

<sup>229</sup> Énfasis mío.

<sup>230</sup> Los argumentos contrafactuales contra Alejandro Magno ya son encontrados en la jistoriografía de Tito Livio quien cotejó al macedonio con el romano Lucio Papirio Cursor (s. IV a.e.c.). Tito Livio aseveró que, en un enfrentamiento entre ambos, *hubiese* ganado Lucio Papirio Cursor; cf. Garstad, B., “Rome in the ‘Alexander Romance’”, *HSCP*, v. 18, 2015, p. 486.

<sup>231</sup> Y, por supuesto, se basa en “el cálculo retrospectivo de las posibilidades (¿qué habría pasado si...?) [que] no es otra cosa que la reconstitución aproximada de las deliberaciones que” pudo tener un actor (Aron, R., “Introducción”, en Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, p. 11) como Germánico.

<sup>232</sup> “Du bon usage...”, óp. cit., p. 181.

<sup>233</sup> Pues existe una serie de comentaristas que ven en el Germánico taciteano cualidades negativas y despóticas, cfr. Devillers, O., “Tacite, Germanicus...”, *VL*, óp. cit., pp. 141-142.

<sup>234</sup> Lo cual, como hemos visto, no significa que los “bárbaros” o no-grecorromanos no puedan entrar en la “comunidad emocional” grecorromana pues hemos visto que Tácito incluso asevera que muchos de aquellos pueden ser más virtuosos, menos inclinados a “malas” emociones, que los propios grecorromanos.

<sup>235</sup> En la antigüedad tardía autores como Amiano Marcelino van a seguir aseverando, en la segunda mitad del siglo IV e.c., que la virtud es causa del éxito político, en concreto, Amiano afirmó que el triunfo político de Roma se debió a una mezcla o pacto entre “la virtud y la Fortuna –tantas veces enfrentadas– [...]: si una de las dos hubiera faltado, Roma no hubiera conseguido su perfecta grandeza” (*Historias* 14, 6, 3).

El cotejo entre Alejandro y Germánico es un ejemplo de lo que Catalina Balmaceda reconoce como el “competitive aspect” de la comparación entre dos (o más) individuos en materia moral, la cual era realizada por los historiadores de la Antigüedad en aras de la moralización y la ejemplificación (un cotejo intercultural que, como los otros que he comentado realizó Tácito, además verifica que, como escribe L. Zea, “la historia la hacen individuos concretos [...] en ineludible relación con otros individuos, *dentro de la cual se va perfilando la identidad de los pueblos* y las relaciones que estos pueblos tendrán que guardar entre sí”).<sup>236</sup> No obstante, estimo, la comparación entre Alejandro y Germánico no encaja con ninguno de los tres tipos de competencia moral entre individuos del pasado que C. Balmaceda identifica (no es ni “internal competition” ni “external competition” ni “authorial competition”).<sup>237</sup> Luego, debe de pertenecer a un cuarto tipo de competencia moral que aún no se ha categorizado, una que se extrae de la comparación entre dos individuos que pertenecen a dos “culturas” diferentes, a dos Estados diferentes, a dos épocas diferentes, y donde ninguno de los dos cotejados es contemporáneo al autor. Las comparaciones realizadas por historiadores de la Antigüedad grecorromana son muy comunes, siendo uno de sus epítomes Plutarco, y en todas ellas se encuentra un elemento de “competencia” el cual, no hay que olvidar, es resultado de, en palabras de H. Van Wees, “an image which elites like to project, because one of the most effective ways of justifying privilege and power is to claim that these are earned by a constant quest for excellence”.<sup>238</sup>

Los hechos virtuosos de Germánico, en el pensamiento taciteano, no se debieron privativamente a la fortuna porque ésta no es su exclusiva productora: “las prendas de la fortuna” no son virtudes, se indica en *Ann.* 16, 6, 2, a diferencia del nacimiento ilustre o la belleza física, que sí son exclusivamente fortuitas. En verdad la visión taciteana sobre Alejandro Magno se opone a la que, en el siglo IV a.e.c., tenían los aristócratas romanos quienes estimaron que Alejandro era, como dice M. Humm, “le modèle du chef militaire victorieux favori des dieux, ou de la Fortune”,<sup>239</sup> pues recibir regalos de la fortuita Fortuna no es ningún mérito para Tácito. En cambio, para éste, la estocástica Fortuna sí le impidió a Germánico realizar más de aquellos hechos virtuosos-gloriosos (el oponerse a lo que dicta la fortuita Fortuna sí parece tener su

---

<sup>236</sup> “Historia de las ideas...”, *Teoría*, año 1, n. 1, 1980, p. 44. Énfasis mío.

<sup>237</sup> “Exemplar History”, *HH*, v. 12, n. 29, 2019, pp. 69-95.

<sup>238</sup> “Competition in Comparative...”, en *Competition in the Ancient...*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2011, p. 4.

<sup>239</sup> “Rome face à la menace...”, en *Guerre et diplomatie...*, Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 2006, p. 187.

mérito). Sólo el azar de no tener el poder en sus manos, impidió, en esta narración-jistoría, a Germánico no ser más grande que Alejandro el Grande, y le impidió sojuzgar a la Germania de una vez por todas. *El azar, de nuevo, y finalmente, parece que le impidió a Roma tener su propio Alejandro Magno en combate contra el norte bárbaro.*

## Conclusiones-aportes y anexos del capítulo 6.

En el Capítulo 6 he aportado una argumentación que asegura que Tácito en efecto practicó la jistoría y que escribió jistoriografía. Aunado a lo dicho, aseguré que su concepción de la historia es hito-histórica y que distingue dos tipos de hechos, los hito-históricos o *res magnae*, y los no-hito-históricos o *res leves*.

En la jistoriografía de Tácito encontré una ética, por así decirlo, empírica y secular; tal ética no proviene de un “idealismo” filosófico, así como tampoco proviene de una teosofía o teología propiamente hablando. Aunque él acepta la existencia de divinidades y de su intervención en los asuntos humanos, tal aceptación no implica la construcción de una filosofía, teosofía o teología, de la Trans-Historia porque *las divinidades no otorgan un orden-sentido trans-histórico o trans-hito-histórico a los acontecimientos humanos.*

Todo acontecer, humano y divino por igual, según he inferido de muchos pasajes taciteanos, está dominado por el azar. Los actos humanos y los divinos están dominados por la casualidad, *fors*, por ende, adolecen de un orden o sentido particular. No encontré en la obra de Tácito ninguna afirmación que explique o que de a entender que en el devenir (hito-)histórico existan actos pretéritos que *necesariamente se vayan a repetir en el presente y/o en el futuro.*

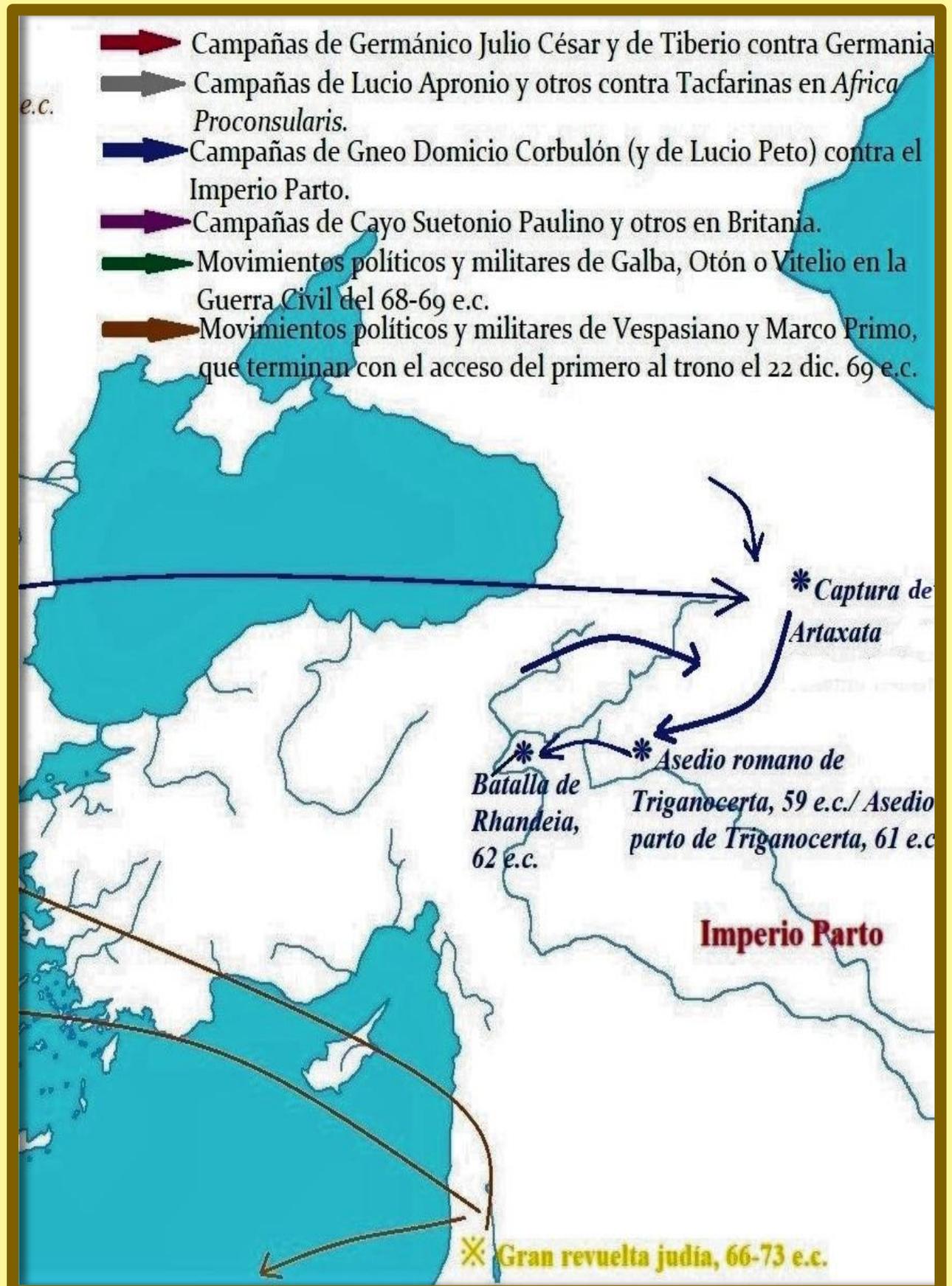
Postulé que, en Tácito, los dioses pueden insertar en los humanos las inclinaciones hacia un actuar de acuerdo o en desacuerdo con una moral universal, *pero esa inserción también es al azar y no obedece a ningún plan u orden trascendental.* Pues, los actos de los dioses, incluyendo el otorgar a los humanos sus inclinaciones, son producto de una casualidad indescifrable; el pensador nunca otorga las razones o *rationes* últimas de las intervenciones divinas en los humanos. A excepción de cuando explica que estas intervenciones son producto de los sentimientos o pasiones de los dioses, donde estos sentimientos/pasiones, al parecer, son igualmente productos del azar.

Luego, he concluido que Tácito sigue, mas no construye, a una cierta filosofía de la anti-Trans-Historia<sup>240</sup> en cuanto a que él no otorga ni orden ni *telos* a la historia, y si lo hace, como he explicado, tal orden y *telos no son en lo absoluto trans-históricos*. Se corrobora así mi *Proposición C* –así como C.1 y C.2– descrita en la Introducción de la tesis. El autor sigue a una filosofía de la anti-Trans-Historia la cual, no obstante, encuentra como verdadera a una cierta moral aretaica (donde, sostengo, el cumplir con esta moral no es en lo absoluto el objetivo del humano y/o de su devenir). Esta moral consiste, entre otras cuestiones, *en defender a la patria, en fomentar cierto imperialismo (romano) y en expandir la civilización o humanitas*.

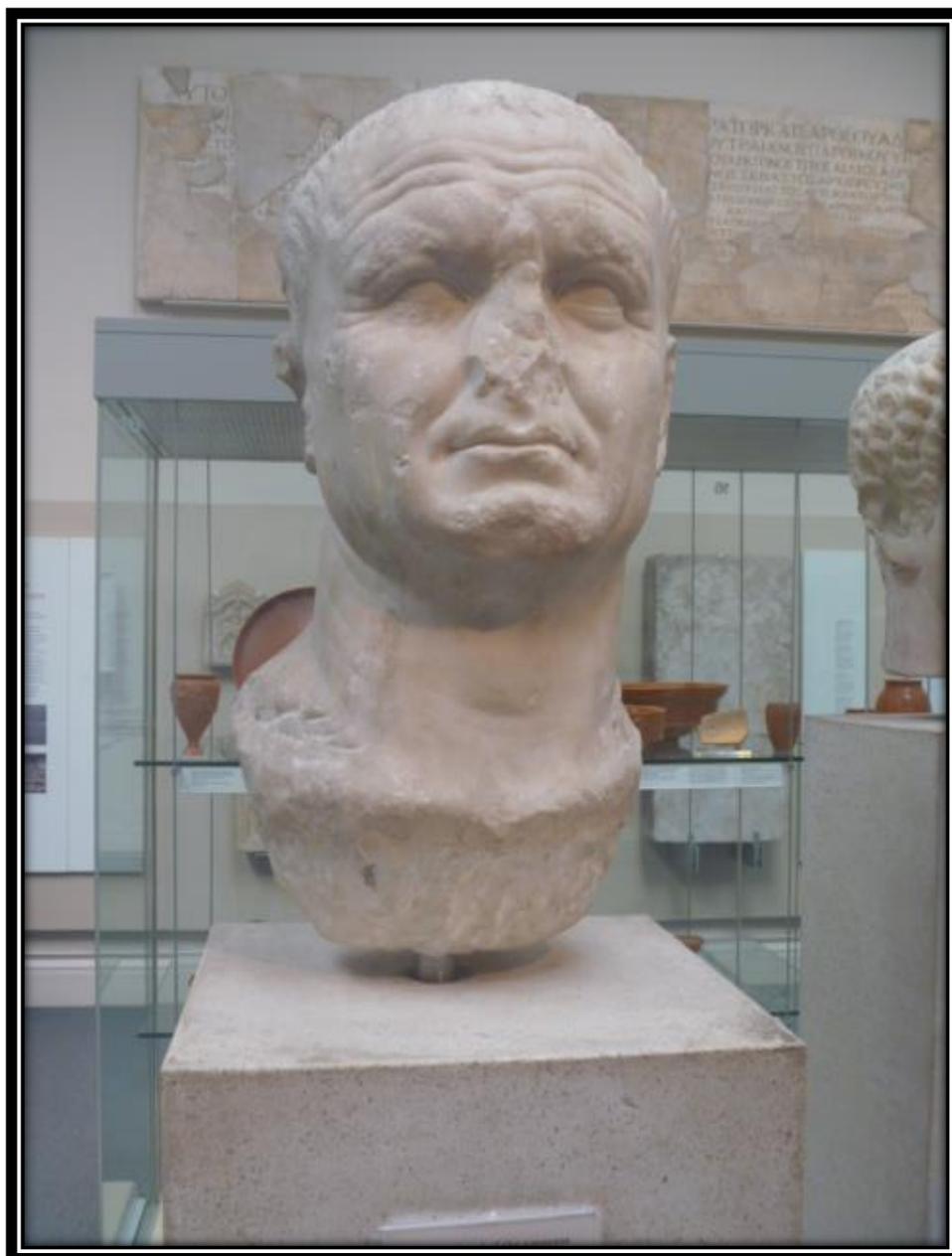
---

<sup>240</sup> Más concretamente, a una “filosofía de la anti-Trans-Hito-Historia”.

Se desconocen los viajes que haya realizado Tácito durante su vida pero los hechos descritos en su jistoriografía abarcan una amplia geografía. (Anexo 7, mapas de mi autoría).







Busto antiguo (hecho entre el 70 y el 80 e.c.) de mármol del emperador T. Flavio Vespasiano.

Individuo cuyo acceso al mayor poder en el imperio muestra, según he interpretado a la jistoriografía taciteana, que la hito-historia política está construida por múltiples hechos *fortuiti* y que, por ende, la política (y la sociedad humana en general) no obedece a ningún plan –pre–ordenado de los dioses. Esto es, el relato del acceso de Vespasiano al trono imperial, realizado por Tácito, es evidencia paradigmática de que este historiador poseía una noción anti-trans-histórica de los hechos humanos.

Foto: N. Pérez Cabrera, 2019, en *British Museum*, Londres. (Anexo 8).



## Conclusiones generales.

In the post-modern world [...] arguably the content and context of history [jistoriografía] should be a generous series of methodologically reflexive studies of the making of the histories [narración-jistorías] of post-modernity itself.

Keith Jenkins, *Re-thinking History*.

They want to be the agents, not the victims, of history. They identify with God's power and believe they are godlike. That is their basic madness. They are overcome by some archetype; their egos have expanded psychotically so that they cannot tell where they begin and the godhead leaves off. It is no hubris, not pride; it is inflation of the ego to its ultimate – confusion between him who worships and that which is worshiped.

Philip K. Dick, *The Man in the High Castle*.

Considérer que la philosophie est un mode de vie, comme le pensaient les philosophes antiques, ne signifie pas que l'on adopte servilement toutes les attitudes et surtout tous les propos des philosophes antiques.

Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*.

### La política, la moral, la filosofía y la historia.

El imperialismo y el expansionismo territorial de Roma permitieron, empujaron y condicionaron la construcción de cosmovisiones o visiones particular y autóctonamente romanas y originales (y no meras imitaciones de las cosmovisiones o visiones griegas-helenistas como algunos pensadores han afirmado),<sup>1</sup> ejemplos de tales construcciones originales, sostengo, son la ciceroniana y la senecana.

Por medio del estudio y de la reflexión sobre el pasado humano remoto y/o reciente, en especial sobre lo que es considerado como sobresaliente y trascendente de ese pasado (lo

---

<sup>1</sup> Afirmaciones de historiadores (y filósofos, literatos, etc.) que, en las palabras de H. Marrou, “n’ont su voir dans la civilisation romaine qu’une déformation, un abâtardissement de la civilisation hellénique, seule originale”: *Histoire de l’éducation...*, París, ÉS/ Éditions Points (Edición de Kindle), 1948, p. 97.

estimado hito-histórico), en palabras de Ricardo Martínez, los seres humanos somos “capaces de adquirir una perspectiva sobre [...] [nuestro] propio lugar en la historia”.<sup>2</sup> Esta perspectiva, considero, se materializa y se justifica, entre otras formas, a través de la filosofía y/o el quehacer político público. *Cicerón y Séneca construyeron, explicaron, corroboraron y justificaron a sus respectivas cosmovisiones o visiones por medio de la filosofía y, con igual o mayor medida, por medio de la historia y por medio de la memoria de ella.* Con las tres, filosofía, historia y memoria de la historia, se justificó, a su vez, el dominio político-militar de Roma en la Antigüedad. A través del estudio de la filosofía y de la historia principalmente política Cicerón y Séneca también proveyeron de bases teóricas políticas, morales y jurídicas, para la preservación del dominio romano durante el mayor tiempo posible.

El imperialismo real que los romanos practicaron desde el siglo III a.e.c., para Cicerón y Séneca, está explicado-justificado metafísica-ética-políticamente a través de los hechos históricos, porque éstos demuestran que aquel imperialismo se tradujo en verdad en un *beneficium* para su Estado y se tradujo en la perpetuación de éste. Al imperialismo romano lo explican-justifican éticamente porque, cuando es virtuoso, está en conformidad con la (norma de la) Naturaleza, la fuente de la moral. Concluyo que para Cicerón y para Séneca, pero también para Tácito, el imperialismo virtuoso patentiza y materializa una de las mayores virtudes del humano, a saber, la sapiencia aplicada a la defensa/engrandecimiento de la patria.

La práctica de aquel “imperialismo virtuoso” resulta efectiva y realmente en el *beneficium* de un Estado y/o de la humanidad según Cicerón y Séneca. En particular, ambos pensadores estiman que el imperialismo virtuoso llevado a cabo por los romanos a través de la historia parece haber tenido como resultado (muy) real la perpetuación de Roma, que para ellos no es sino uno de los más excelentes Estados, o comunidad organizada de derecho, que haya existido en la historia.

Cicerón, Séneca y Tácito, como muchos historiadores antiguos y modernos, están siempre expresando sus perspectivas sobre el mundo; pues, en palabras de Bermejo Barrera, los historiadores “are expressing their own world vision and their own values and feelings, this is quite evident in nationalist historians, and in those socially or politically engaged”.<sup>3</sup> En las visiones y reflexiones de los tres autores se encuentran reiteradamente los tópicos de la política y la guerra porque, según he estimado, estos temas son los que estimaban como los esenciales

---

<sup>2</sup> *Historiadores e historiografía...*, México, FCE, 2004, p. 17.

<sup>3</sup> “On History Considered...”, *HTSPH*, v. 44, n. 2, 2005, pp. 189-190.

para el ser humano. Pero en particular se encuentran sus juicios y valoraciones en torno a políticos y militares concretos y conspicuos del mundo antiguo; los cuales podían ser griegos, persas, romanos, partos u otros. Concluyo así que *sus juicios en torno a los individuos del pasado deben de ser objeto de estudio fundamental del análisis para conocer sus perspectivas políticas, morales e historiográficas*. Una cuestión que no se ha hecho, considero, con la suficiente frecuencia y profundidad, o sólo con motivaciones contextuales y/o filológicas. Son pocos los estudios políticos y/o filosóficos, por ejemplo, en torno a la perspectiva que Cicerón, Séneca y/o Tácito, poseían sobre Catón de Útica, o sobre Alejandro Magno. Ergo:

El dilucidar los juicios de Cicerón sobre Cayo Mario o sobre Lucio Cornelio Sila es esencial para conocer mejor la perspectiva del arpinate sobre el imperialismo romano, la historia y la moral.

El dilucidar los juicios de Séneca sobre Marco Atilio Régulo o sobre Cornelio Escipión el Africano Mayor es esencial para conocer mejor la perspectiva del cordobés sobre el imperialismo romano, la historia y la moral.

El dilucidar los juicios de Tácito sobre Octavio Augusto o sobre Flavio Vespasiano es esencial para conocer mejor la postura del historiador sobre el imperialismo romano, la historia y la moral.

No obstante, es escasa la reflexión (política, teórica, moral, etc.) en torno a la reflexión sobre los hechos históricos y los individuos reales realizada por los intelectuales antiguos. Luego, coincido plenamente con George Lichtheim en que:

[...] *Cicerón*, orador y estadista; Tito Livio y *Tácito* entre los historiadores; Horacio y Virgilio entre los poetas; *Séneca*, que quizá fuera el más notable por la digna forma en que murió bajo Nerón [...]. *Juntos, incorporaban los valores de su cultura y crearon la primera ideología imperialista de éxito en la historia*. La característica especial de esta ideología fue *su seriedad moral*, junto con el claro desagrado que le inspiraban la pretenciosidad griega y el autoenvilecimiento oriental.<sup>4</sup>

El principal atributo del imperialismo romano, *como forma de pensar desarrollada por Cicerón, Tácito, Séneca, y muchos otros, es, en efecto, la moral*. En el caso de Cicerón y Séneca, he establecido que se trata la de ellos de una moral que está sustentada por filosofías morales

---

<sup>4</sup> *El imperialismo*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 25.

que son parte de dos distintas filosofías de la Tran-Historia. El imperialismo de Cicerón, como una forma de pensamiento, es parte de su filosofía de la Trans-Hito-Historia. El imperialismo de Séneca es parte de su filosofía de la Trans-Omni-Historia. En cambio, el pensamiento pro-imperialismo taciteano también tiene como característica primordial una moral, pero una que no está sustentada en una filosofía moral de la Trans-Historia sino en valores tradicionales de índole historicista absoluto. Por esto último dicho, la moral taciteana, propongo, puede coexistir con una filosofía de la anti-Trans-Historia.

### **Los trabajos y las ideas sobre la historia.**

Sugiero que la afirmación del filósofo de la representación-de-la-historia, Frank Ankersmit, de que “there is in historical writing [esto es, en la grafo-jistoria y, en menor medida, en la grafo-historia] a lesson of the greatest importance for all of philosophy”,<sup>5</sup> es una afirmación con la cual concordarían completamente tanto Marco Tulio Cicerón como Lucio Anneo Séneca, así como muchos otros pensadores de la antigüedad. Pero Cicerón y Séneca no sólo concuerdan con la aserción de Ankersmit sino que, postulo, también construyeron argumentos para sustentar tal afirmación y, aún más, construyeron gran parte de su pensamiento alrededor de esa afirmación.

Mis tres principales proposiciones originales en la tesis (planteadas en la Introducción) fueron: *Proposición A) Cicerón desarrolló una filosofía de la Trans-Hito-Historia; Proposición B) Séneca desarrolló una filosofía de la Trans-Omni-Historia; y Proposición C) Tácito sigue en su obra a una (cierta) filosofía de la anti-Trans-Historia.* No abundaré mucho más sobre estos puntos (remito al lector a las conclusiones-aportaciones particulares de los capítulos 3, 5 y 6), empero espero haber argumentado suficiente y correctamente la veracidad de las tres proposiciones.

No obstante, presento aquí un cuadro que esquematiza a las ideas y/o a las actividades desarrolladas por cada uno de los tres autores en torno a la historia, de acuerdo con mi particular interpretación-aporte desarrollada a lo largo de toda la tesis:

---

<sup>5</sup> Citado en: Tamm, M./ Zelenák, E., “In a Parallel World”, *JPH*, n. 12, 2018, p. 328.

<i>Interpretación o abordaje de la historia.</i>	<i>Cicerón.</i>	<i>Séneca.</i>	<i>Tácito.</i>
Hito-historia.	X	¿X?	X
Omni-historia.		X	
Filosofía de la Trans-Hito-Historia.	X	X	
Filosofía de la Trans-Omni-Historia.		X	
Jistoría.			X
Jistoriografía.			X
Filosofía de la jistoría.	X <sup>6</sup>		
Anti-Trans-Historia			X
<i>Historia magistra vitae</i> (historia moralizante)	X	X	X
“Gran Historia” o “Big History”.		X	
Filosofía de la representación-de-la-historia.	X <sup>7</sup>		
Teoría de la disciplina-jistoría y/o disciplina-jistoriografía.	X <sup>8</sup>		X <sup>9</sup>

(Tabla 12).

La presente tesis ha mostrado, espero, que ciertos juicios sobre Cicerón son totalmente equivocados, como el siguiente comentario de Hegel: “la manera ciceroniana de filosofar: es una filosofía eminentemente popular y superficial, sin ningún valor especulativo”.<sup>10</sup> De acuerdo con mi análisis, *he concluido que el pensamiento ciceroniano es bastante especulativo y profundo, además de original.* Esta conclusión contradice a otras valoraciones (análogas a la hegeliana) sobre Cicerón como las de Eduard Zeller, Theodor Mommsen, Pierluigi Donini, Giovanni Reale, Gerard Watson, George Sarton, etc., sobre las cuales no me pareció indispensable ni refutar ni comentar directamente, porque lo expuesto en los capítulos 2 y 3 evidencia lo opuesto a lo que consideraban sobre el autor latino los pensadores mencionados.

---

<sup>6</sup> De forma muy marginal.

<sup>7</sup> De forma marginal.

<sup>8</sup> De forma marginal.

<sup>9</sup> De forma *muy* marginal.

<sup>10</sup> Citado en: Pineda Pérez, C. F., “Cicero *Philosophus*”, *Légein*, n. 19, 2014, p. 68.

Cabe reafirmar que Cicerón es plenamente “filósofo”,<sup>11</sup> entre otras muchas razones, porque en la Antigüedad era suficiente, en palabras de Pierre Hadot, “to formulate the fundamental principles of the school in favor of which they [los pensadores] have made their choice of life”.<sup>12</sup> Empero, mi postura va más allá de considerar “filósofo” a Cicerón porque formuló, describió y comentó los principios de filosofías ya existentes, como señala Hadot, sino porque, insisto, *él desarrolló en verdad una teoría original de filosofía política y desarrolló una filosofía de la Tran-Historia igualmente original.*

En el caso de Séneca, ha sido tradicionalmente mucho más aceptado su pensamiento como “filosofía”, pero es poco el análisis que se ha hecho de su filosofía política y/o moral *como una forma de filosofía sobre la historia.* He inferido de sus descripciones en torno al pasado humano que, por ejemplo, la hito-historia de la *política* es la hito-historia que *mejor* (mejor que la hito-historia de la vida cotidiana, que la hito-historia del arte, que la hito-historia de la filosofía, etc.) puede ser recordada por y para las diferentes sociedades y naciones del mundo, y esto a través de la composición de una texto-historia o texto-jistoría. La hito-historia política es filosofía moral en Séneca porque enseña cómo actuar con virtud (con justicia, moderación, etc.). Y, como la hito-historia política es transmitida por la historiografía/jistoriografía, a ésta la considera como “la única entre las humanas a la que ningún contratiempo puede perjudicar, que no puede consumir ninguna vejez” (*Ad Polybium* 18, 2).<sup>13</sup> La historiografía/jistoriográfica política, bien orientada, es pues filosofía moral para Séneca porque puede contener y transmitir el elemento que mejor sirve (entre cualesquiera otros, incluyendo a la argumentación lógico-filosófica) para moralizar, a saber, la hito-historia política. Además, la filosofía moral de Séneca, que es filosofía sobre la historia, también es metafísica de la historia política-militar, esto es, filosofía (política) de la Trans-Historia. Y ésta es patente en su idea de sabio pro-absoluto; éste puede tener dos deberes, uno para con la virtud, y otro para con la patria-ejército-*imperator*; teniendo siempre prioridad el primero de los dos deberes, ambos son coherentes con las disposiciones de Dios-Naturaleza o *imperator* del Cosmos. Luego, si se considera que Dios-Naturaleza-Orden es el *imperator* de la vida, entonces hay que obedecer *siempre* sus designios, tanto en la paz como en la guerra. Al final, en el cordobés, el

---

<sup>11</sup> Decir lo contrario sería cometer un atentado contra Cicerón análogo al cometido por José Manuel Villalpando contra José Gaos cuando afirmó que éste no era un filósofo sino sólo un educador-profesor de filosofía: Valero Pie, A., “José Gaos...”, tesis doctoral, México, El Colegio de México, 2012, p. 463.

<sup>12</sup> *The Inner Citadel*, Cambridge/ Londres, HUP, 2001, p. 4.

<sup>13</sup> “*hoc enim unum est in rebus humanis opus, cui nulla tempestas noceat, quod nulla consumat vetustas*”.

*imperator*-Dios-Naturaleza-Orden también da visto bueno a la guerra (incluyendo la imperialista) cuando ésta *posee motivos y medios justos*, y cuando se trata de una para defender a la *pólis* propia, la patria.

En cambio, en Tácito apreció el seguimiento de una cierta filosofía de la anti-Trans-Historia porque para él la historia no tiene un (claro) sentido u orden metafísico, ni en ella observa un “plan” para la conservación o expansión de ningún Estado, ni siquiera en la de Roma. En fin, la historia para Tácito no parece “realizarse” en nada concreto, ni parece tener, digamos, una Necesidad de Autorrealizarse o Auto-Trascenderse, en particular porque a su devenir (muchas veces) lo domina el azar o Fortuna. Tácito autor reflexionó profundamente en torno a la historia, pero de una forma anti-trans-histórica.

### **La historia *magistra vitae* por siempre.**

He asegurado que Cicerón, Séneca y Tácito construyen narración-historias o narración-jistorías a través de una materia prima *principal* específica, a saber, la hito-historia patriótica y política de Roma.

En específico, los tres autores construyen y/o reconstruyen *primariamente* la hito-historia de las familias patricias romanas, así como la de los que habían accedido al patriciado. Su historiografía/jistoriografía se nutre básicamente de la hito-historia política-militar, a la cual consideran-convierten en *magistra vitae*. Esta consideración-conversión llevada a cabo por Cicerón, Séneca y Tácito, dicho sea de paso, parece estar plenamente vigente en muchos pensadores e historiadores de nuestros días:

[...] el gran registro de la historia *magistra vitae*. Si el advenimiento de la temporalidad moderna lo hizo perder su primacía, no lo hizo, sin embargo, desaparecer, ya que el antiguo *topos* de las lecciones de la historia ha permanecido disponible, susceptible de ser reactivado. *Y no ha dejado de ocurrir, incluso con más insistencia actualmente* dentro del marco de las conmemoraciones. Es el registro de la ejemplaridad, de la imitación y del deber ser.<sup>14</sup>

Como ocurre *hoy en día* con las narración-historias/narración-jistorías “de bronce” sobre las vidas o acciones particulares de individuos patriotas, en Roma se empleaban las narración-historias/narración-jistorías de las vidas o acciones particulares de patriotas virtuosos, como las de Mucio Escévola, Régulo, Escipión el Africano Mayor, Catón de Útica, y muchas

---

<sup>14</sup> Hartog, F., “Hacia una nueva condición...”, *LH*, n. 16, 2017, p. 25. Énfasis mío.

más, como herramientas para moralizar. Toda narración-historia/narración-jistoría, y toda texto-historia/texto-jistoría era para Cicerón, Séneca y Tácito, *enseñanza de la filosofía* (moral/política) *a través de ejemplos*, como diría el griego del siglo I a.e.c. Dionisio de Halicarnaso.<sup>15</sup> En Roma, ciertas narración-historias/narración-jistorías eran “repetidas a coro en todas las escuelas” (*Ep.* 24, 5-6)<sup>16</sup> y, por ende, otorgaban una mucho más eficaz enseñanza moral y patriótica.

En la Roma antigua, y esto es de suma importancia para la actualidad, se empleaba a la historia como *magistra vitae* porque ella puede otorgar un sentido re-vigorizador, reformador y, principalmente, “comunitario” a los miembros de una sociedad. Pero, sugiero, la efectividad de la historia como “maestra de la vida” se mantendrá, en el presente y en el futuro, sólo si las narración-historias/narración-jistorías construidas con ella se mantienen familiares a los pupilos, oyentes y/o lectores. Lamentablemente esta familiaridad muchas veces sólo se mantiene a través de la coerción y/o la desincentivación del abordaje crítico del pasado; esto es, la familiaridad de “las masas” para con la historia se mantiene sólo cuando a ésta se le convierte en un producto de consumo supersimplificado, en un objeto de maquinaciones maniqueas políticas (también supersimplificadoras) y/o en un entretenimiento disfrazado de “tributo” u oda.

En 1869 escribió con acierto el literato Manuel Payno que en la Antigüedad ha habido “Guerras en Babilonia, guerras en Nínive, guerras en Egipto, en la Palestina, en la Siria, en la Grecia, en Roma, en todas partes, en todos los años. En una batalla perecen veinte mil, en otra cien mil [...] Hay cosas que de cualquier manera que se digan son extremadamente duras y fuertes, y que es siempre saludable y provechoso recordarlas a todas las generaciones”,<sup>17</sup> y por tales salud y provecho políticos y sociales es que se deben de seguir escribiendo textos sobre la Antigüedad, y de seguir construyendo museos que preserven (sin meros afanes consumistas) la memoria de ésta, para las nuevas generaciones.

## Las “filosofías de la historia”.

---

<sup>15</sup> Assis, A. A., “Por que se escrevia história?”, en *História, verdade...*, Chapecó, Argos, 2011, p. 107.

<sup>16</sup> “*in omnibus scholis fabulae istae sunt*”.

<sup>17</sup> “Filosofía. Historia”, en *Todo el trabajo...*, México, FCE/ Fundación para las Letras Mexicanas/ UNAM, 2012, p. 315.

Con la presente tesis espero haber estructurado convincentemente una propuesta teórica-conceptual para que se acepte, generalizadamente, la existencia de “filosofías de la historia” en tiempos premodernos, esto es, en tiempos anteriores al siglo XVI. En concreto, para que se acepte la existencia de filosofías de la Trans-Historia (no progresocentristas, ni exclusivamente lineales) y de filosofías de la anti-Trans-Historia en los siglos anteriores al surgimiento de la “Modernidad”. Aclaro ahora algunos puntos al respecto.

Una filosofía de la Trans-Historia no es, por supuesto, equivalente a una cosmovisión; esta última puede o no ser transhistórica. Una filosofía de la anti-Trans-Historia no es, mucho menos, equivalente a una cosmovisión; esta última puede o no ser transhistórica. Ambas filosofías, no obstante, pueden (o no) formar parte de una cosmovisión.

Filosofía de la Trans-Historia y de la anti-Trans-Historia son por lo regular creadas por un individuo en particular, quien no tiene por qué ser necesariamente filósofo (profesional): *varios de los que han creado alguna*, es comprensible, *han sido historiadores provenientes de todas las épocas y lugares*; desde Polibio hasta Eric Hobsbawm, pasando por Ibn Jaldún y Diego Muñoz Camargo. Las filosofías de la Trans-Historia o de la anti-Trans-Historia nacen a partir de la combinación de las cosmovisiones colectivas con: la religión o anti-religión/secularismo; los resultados de los estudios o investigaciones que están plasmados en una o varias texto-historias/texto-jistorías y la interpretación sobre estos resultados. Existen textos de autoría no individual que también proveen de filosofías de la Trans-Historia como lo son la Biblia, los Upanishads, etc., pero todos estos textos caen con frecuencia, más bien, en lo que podrían denominarse teosofías de la Trans-Historia.

Considero que el presente trabajo puede secundar a *desmodernocentrizar* a la filosofía de la Trans-Historia y a la de la anti-Trans-Historia; otorga las bases conceptuales para identificar la creación o seguimiento de ellas, en su versión más elaborada y compleja (y no sólo de forma incipiente), por parte de autores de épocas anteriores a la Modernidad, tanto historiadores (en específico Tucídides, Polibio, Tito Livio, Tácito, Procopio o Ibn Jaldún), como filósofos (especialmente Heráclito, Platón, Confucio, Mencio, Cicerón, Séneca o Agustín de Hipona) o literatos (substancialmente Virgilio o Torcuato Tasso).

El presente trabajo puede secundar a *deseurocentrar* a la filosofía de la Trans-Historia y a la de la anti-Trans-Historia al otorgar las bases conceptuales para identificar la existencia de ellas, en su versión más elaborada y compleja, en la obra individual de historiadores no europeos, por ejemplo, en: norafricanos como Ibn Jaldún (s. XIV), Al-Nuwayri (s. XV) o Raouf

Abbas Hamed (s. XX); japoneses como Arai Hakuseki (s. XVII), Kume Kunitake (s. XIX) o Tagushi Ukishi (s. XIX-XX); novohispanos como Bernardino de Sahagún (s. XVI), Bartolomé de las Casas (s. XVI) o Fernando de Alba Ixtlixóchitl (s. XVI), argentinos-uruguayos como Francisco Berra (s. XIX), Carlos Calvo (s. XIX) o José María Rosa (s. XX); mexicanos como Vicente Riva Palacio (s. XIX), Justo Sierra (s. XIX) o Leopoldo Zea (s. XX); y en historiadores de muchas otras latitudes.

El aceptar la existencia de filosofías de la Trans-Historia/anti-Trans-Historias originales y complejas dentro de la obra de historiadores extraeuropeos contribuye contra la perspectiva eurocentrista de la filosofía, contra aquella que afirma que no encuentra mucha filosofía en pensadores fuera de Europa (o fuera de los autores eurocentristas de Estados Unidos) (mucho menos si se trata de historiadores) y que los considera meros epígonos de los europeos.

### **El imperialismo.**

Si una élite o un individuo impulsa a todo un Estado, pueblo y/o nación a llevar a cabo un conjunto de guerras imperialistas con un único o principal motivo de (auto)enriquecerse y/o autoglorificarse se está cometiendo una gran injusticia tanto para la población atacada como para los atacantes.

Pese a no ser uno un “juez de los infiernos”, como diría Marc Bloch, debemos de reprobar a cualquier facción o individuo, de cualquier época y lugar, que lleve a cabo i) opresión, ii) guerras no-justas y/o un iii) imperialismo depredador y fatuo.

En varias ocasiones de su (hito-)historia la Roma antigua concretó acciones pertenecientes a una o varias de las tres categorías anteriores. No se debe de negar nunca que, de las tres reprobables actividades (políticas) mencionadas (i, ii, iii), la que pausiblemente más llevó a cabo Roma fue la ii, pues con mucha frecuencia comenzó sus guerras por motivos lejanos a conseguir una justicia y un bien para *su* “civilización” o para la “humanidad”. Los tres autores examinados sabían lo anterior y por ello conminaban a los romanos a llevar a cabo campañas militares que no fueran motivadas por el mero oportunismo político, por la ganancia financiera, por la gloria personal, por la venganza apasionada, por fines facciosos o por cualquier otra (sin)razón viciosa. La guerra debía de iniciarse sólo para la (justa) *defensa* del Estado; pero en la práctica pocas veces acontecía lo anterior (y bien se podía tergiversar lo que se concebía como “defensa”).

Hubo muchos casos en los que reinos o pueblos enteros optaron voluntaria y esperanzadoramente por unirse y/o por someterse a los romanos (ciertos pueblos galos, ciertos pueblos iberos, muchas ciudades-estado del Lacio e Italia en general, el reino de Pérgamo, etc.), porque reconocían que su sistema era más benéfico, social y políticamente hablando, que el propio; sacrificaron con gusto su autonomía en aras de la legalidad, la paz, la seguridad y/o las ventajas económicas que proveía Roma (como aquellos que hoy en día y siempre han sacrificado el continuar en su país natal en aras de la legalidad y las ventajas económicas que provea el país al que emigren).

Roma proveyó en verdad de legalidad y de cierta paz a prácticamente todas las regiones que integran la Europa occidental, África del norte y Asia Menor, desde finales del siglo I a.e.c. y hasta el fin del II e.c. Roma, al crear su imperio, no provocó más guerras o violencia de las que existían en los siglos IV a II a.e.c. en los territorios bañados por el Mediterráneo, empero tampoco evitaría la aparición de otras (sus guerras civiles y fronterizas lo evidencian) durante el resto de su existencia hasta el siglo V e.c., aunque lo intentó y lo logró temporalmente. Es verdad que no existen datos que confirmen que la aparición de determinados (tipos de) imperios, o la desaparición de los mismos, produzcan los más catastróficos y mortales conflictos bélicos (o que los disminuyan), “data does not support the presence of any particular trend in the number of armed conflicts over time. Humanity seems to be as belligerent as always [en toda su historia]. No increase nor decrease. Naturally, we are speaking about the type of conflicts for which we have performed our analysis, [...] the largest and most destructive ones”.<sup>18</sup> La desaparición de Roma como imperio o como Estado autónomo tampoco disminuyó la cantidad de guerras mayores.

La sujeción “voluntaria”, personal o estatal, hacia diferentes imperios se ha repetido a través de todas las épocas, no obstante, la época “moderna y contemporánea” mundial se ha caracterizado mucho más por la lucha “voluntaria” contra la sujeción hacia distintos imperios: los pueblos de Sudamérica, Centroamérica y México contra la sujeción a los Imperios Español, Portugués y otros; los pueblos africanos contra la sujeción de los Imperios Francés, Belga, Británico, y otros; los pueblos del Medio Oriente, de Latinoamérica, y otros, contra la sujeción y hegemonía del imperio de los Estados Unidos y su actual política de miedo<sup>19</sup> y paranoia.

---

<sup>18</sup> Taleb, N. N./ Cirillo, P., “The Decline of Violent...”, en *The Causes of Peace*, Oslo, The Norwegian Nobel Institute, 2019, p. 79.

<sup>19</sup> Sobre este punto cf. Nussbaum, M. C., *The Monarchy of Fear*, Nueva York, Simon & Schuster, 2018.

La creación de un imperio no es un proceso deliberado que se logra mediante una buena planeación geoestratégica por parte de los gobernantes de un Estado. Los romanos no planearon, en algún punto del siglo IV a.e.c. comenzar la creación de un imperio que abarcara a absolutamente todos los territorios bañados por el Mediterráneo (ni siquiera había mapas en aquel siglo que representaran con exactitud todas las regiones mediterráneas). Tampoco los ingleses se levantaron un día a finales del siglo XVI y decidieron construir un Estado que a la postre controlara a todo un subcontinente como el indio y que dominara territorios en todos los continentes del planeta. Los estadounidenses no comenzaron a expandirse rápidamente en Norteamérica en la primera mitad del siglo XIX con el objetivo final de que un día, en el siglo XXI, controlaran la economía planetaria y poseyeran el ejército más poderoso jamás visto.

Ni los romanos, ni los ingleses, ni los estadounidenses, de los siglos III a.e.c., XVI y XIX, respectivamente, habrían considerado jamás que un par de siglos después, respectivamente, poseerían el poder dominador sobre todos sus vecinos y sobre muchos otros territorios de ultramar.

*La construcción de un imperio poderoso y exitoso no es el resultado de un plan de una élite político-social que gobierna una nación: es el resultado del azar, de múltiples decisiones tomadas al momento, de oportunidades aprovechadas, de riesgos evadidos, del desarrollo (estocástico) de la tecnología por una específica cultura o Estado, del aprovechamiento de las habilidades de hombres y mujeres brillantes, de la mala fortuna militar-geográfica de los pueblos rivales, del empecinamiento de toda una sociedad, de las alianzas forjadas y de que éstas sean respetadas, de la voluntad (o falta de ella) del otro y de la naturaleza geográfica de un Estado (etcétera).*

Los romanos no tuvieron, a mediados del siglo IV a.e.c., los firmes propósitos de destruir completamente a los cartagineses, de sojuzgar a todos los galos, ni mucho menos consideraban el objetivo de lograr la destrucción de todos los reinos de los diádocos greco-macedonios anexándose los pueblos norafricanos, meso-orientales y/o europeos, que aquellos controlaban. Los romanos en el siglo IV a.e.c. tenían como primera estrategia el crear alianzas, no opresión, con las ciudades vecinas de las regiones del Lacio, la Campania, Etruria y otras, y fue esta estrategia de asociación e igualdad ante otros pueblos la que les salvó, un siglo después, de la muy cercana catástrofe político-militar ante los cartagineses de Aníbal (y la estrategia de oprimir a las ciudades-Estado con las que se coligaba fue la que malogró, por ejemplo, al muy efímero “imperio” ateniense), el mayor peligro de Roma hasta entonces. La catástrofe de la batalla de Cannas en el siglo III a.e.c., en el 216 a.e.c. fue sorteada en los siguientes cinco años

gracias, entre otras cuestiones, a la fidelidad que profesaron las ciudades y pueblos vecinos hacia los romanos.

*Es de este siglo III a.e.c. de donde surgen tres de los más grandes paradigmas del romano virtuoso-militar: Marco Atilio Régulo, Fabio Máximo Cunctator y Escipión Emiliano Africano Mayor. Cada uno de estos tres individuos ejemplares fue empleado por Cicerón y Séneca para moralizar. Los siglos anteriores al III a.e.c. también estuvieron supuestamente “llenos” de individuos virtuosos que practicaron una guerra virtuosa y justa, si le creemos a la historiografía/jistoriografía grecorromana: Lucrecia, Cincinato, Horacio Cocles, Mucio Escévola, inter alia.*

Una vez que Cartago fue destruida por Roma en el 146 a.e.c. ésta comenzó a extenderse sobre los reinos greco-macedonios helenísticos; es muy conocido el trato deferencial, de igualdad y “benéfico” que Roma tuvo hacia los helenos, lejos estuvo de oprimirlos con severidad y su férula fue mucho más “suave” que la que muchos griegos habían experimentado con los epígonos de Alejandro Magno o, antes, con los persas aqueménidas. Pero tampoco, en el siglo II a.e.c., cuando los romanos combatían a los greco-macedonios, los primeros pensaban en la dominación de Bretaña, de Helvecia, de Batavia o del Danubio, los planes para las campañas en estas regiones vendrían siglos después, y sólo se llevaban a cabo si se presentaba la oportunidad (política), y se abandonaban prontamente si se consideraba necesario. No se trataba de una obcecación imperialista-militarista mal habida de “dominación mundial”.

*Aquel tipo de imperialismo que había sido realizado de forma regular (y sólo hasta mediados del siglo II a.e.c. aproximadamente) por los romanos y que era interpretado como “moderado” y “virtuoso”, era el que propugnaban, incentivaban, defendían, y del que se enorgullecían, Cicerón, Séneca y Tácito, entre muchos otros pensadores latinos.*

Cicerón consideraba deleznable el militarismo, la violencia innecesaria<sup>20</sup> y las guerras sin propósito defensivo (entendido éste como la prevención de pérdidas –de seguridad, de territorio, de población– ante un pueblo hostil hacia la patria) e injustas (llevadas a cabo por motivos pasionales; egoístas, mercantiles y/o de ostentación).

Séneca, de forma semejante al arpinate, repudiaba a las guerras viciosas (las llevadas cabo por pasiones, sean cuales fueran: venganza, ambición, gloria, amor desmedido, soberbia,

---

<sup>20</sup> A excepción de los espectáculos de gladiadores, a los cuales sí aprobaba y de los que, según se apreció, incluso decía que se podían extraer enseñanzas morales (*Tusc.* 2, 41; *Mur.* 77).

envidia, gusto por la violencia,<sup>21</sup> etc.), en cambio, es permisible decir, defendía las guerras virtuosas, esto es, las llevadas a cabo sin pasiones, por motivos geopolíticos (como hacer pagar daños sufridos o conseguir bienes para la patria), con moderación y, además, con la debida práctica de periodos de *otium* para mejorar el desempeño bélico.

Tácito, por su parte, impulsaba a un imperialismo más activo pues criticaba a los generales y a los emperadores demasiado pasivos al conducir una guerra para defender al imperio romano de las amenazas exteriores, pero también criticaba con acritud a los líderes políticos y militares que se conducían con exagerada agresividad e iniciaban campañas por motivos como la venganza, crítica que se extendía al mismísimo Octavio Augusto. Además, repudiaba aquellas campañas mal planificadas (tal repudio se ha repetido de forma incesante y frecuente, en distintas culturas, hasta nuestros días) y que no pudiesen asegurar el triunfo o, más importante, la conservación de los territorios anexados (llevar a cabo campañas mal planificadas, sin objetivos concretos, es la mayor de las injusticias tanto para el atacado como para el atacante, pues se trata de guerras completamente “inútiles” y que desde un principio pueden no dar ningún resultado, causando muertes sin propósito alguno; unos de las más grandes paradigmas de tal tipo de campañas militares, en tiempos más recientes, han sido la Guerra de México contra Texas, la operación de Galípoli en la Gran Guerra y la Guerra de Vietnam).

La guerra y la dominación político-militar de un grupo de personas sobre muchos otros grupos de personas parecen ser elementos imposibles de erradicar en el ser humano. Por ello, no hay que condenar a individuos que defendieron y propugnaron un mejor tipo de dominación y gobierno sobre “otros” menos morales. No hay que condenar a quienes elogiaron e impulsaron la imitación de una mejor forma de llevar a cabo la guerra (sobre otras formas más condenables): sin pasiones, sin excesos, sin obsesiones, sin venganzas sumarias, sin genocidios, sin motivos personales egoístas y/o de enriquecimiento, etc. Obviamente este tipo de dominación y de guerras son muy difíciles de practicar, pero para Cicerón, Séneca y Tácito, había que *intentarlos siempre*.

### **La corrupción, la (in)eficiencia militar-imperialista.**

---

<sup>21</sup> Este pensador sí repudió explícitamente, por cierto, a los juegos gladiatorios que atentaban contra la vida humana en aras de la pasión de la diversión y entretenimiento. Aún más repudiaba el uso de animales en tales juegos (era como un atentado a las normas de la naturaleza o la Trans-Omni-Historia) (*De brevitae vitae* 13, 6). Tácito, por su parte, también atacará el gusto romano por el espectáculo de gladiadores.

Para el siglo I a.e.c. una (buena) parte de la cúpula de poder en Roma se encontraba corrompida en mayor o menor medida. Muchas guerras ya se iniciaban con el único objetivo de saquear las riquezas de otros pueblos, de lograr beneficios (usura) comerciales, de cobrar venganza contra otros reinos o Estados, de esclavizar, de conseguir recursos naturales y/o de ganar una gloria megalómana.

En Roma se seguirían realizando guerras “justas” en el sentido ciceroniano por cientos de años después del siglo I a.e.c., pero a partir de esta centuria ya se tenía que luchar y argumentar por su realización. Por ello es por lo que autores como Cicerón, Séneca o Tácito instaban a sus lectores, o a sus oyentes en sus discursos públicos, a llevar a cabo las guerras como se realizaban antaño, imitando las “buenas” acciones virtuosas de los célebres políticos y militares romanos del pasado. Pero el mismo sistema ya estaba viciado: Cicerón, en aras de salvar la República, tuvo que apoyar a individuos que habían realizado guerras megalómanas como Pompeyo;<sup>22</sup> Séneca se prestó a secundar políticamente a un tirano, Nerón, quien no oprimió sólo a los no-romanos sino, con más frecuencia, a los habitantes de Roma; Tácito se lamentó no haber criticado con suficiente dureza al régimen no menos opresor y megalómano del emperador Domiciano, un régimen en el que incluso también participó. Ésta es la relación de los intelectuales con el poder: las recomendaciones morales son para los demás, no para ellos mismos (cuestión que en sí no es tan reprochable como lo sería el recomendar transigir ante el crimen o la inmoralidad o, incluso, cultivarlos porque son inevitables o porque son “parte de nuestra cultura”).

La corrupción romana, sin embargo, no mermó la eficiencia de sus ejércitos, no lo haría por siglos. El patriotismo y la disciplina de los soldados fueron mantenidos en alto (aun cuando legiones enteras cayeran en periodos de rebelión e indisciplina). Los líderes militares y políticos romanos, incluso en el “vicioso” siglo I e.c., dejaban a un lado sus ambiciones materiales y políticas personales, y sus pasiones e inclinaciones viciosas, cuando se trataba de combatir a un enemigo extranjero; algo muy diferente sucede en la actualidad dentro de muchos Estados de

---

<sup>22</sup> Y no hay que olvidar que esta observación no tenía carácter político-partidista: Cicerón no era un acérrimo enemigo de Pompeyo como lo fuese Julio César, de hecho fue su aliado político en determinado momento, pero de cualquier forma criticó su manera de dirigir y conducirse en el poder. César fue más severo y puntual, y exhibe a Pompeyo, pese a haber sido su amigo y suegro, por poseer una actitud *iniqua* y con dolo (*Guerra civil* 1, 9, 1) o por haber cometido *contumeliae* o abusos contra ciertos pueblos no-romanos como los brundisios (*Guerra civil* 1, 28, 1), etc.

macro-regiones como Latinoamérica o África, pues en sus Estados, por causa de su corrupción imperante y por otros azotes, ni siquiera la seguridad interna o externa son mantenidas.

En Roma, algo tan elemental como la seguridad, la gloria o el orgullo, como “nación”, no debía de arriesgarse en lo absoluto por factores como un corrupto beneficio personal (que, por definición, se hace en detrimento de lo comunal) y fueron célebres y denostados los casos en que sucedió ello. Después de la caída política y asesinato de Nerón (y, con ello, el final de la dinastía Julio-Claudiana), los individuos accedían y se mantenían en el trono imperial mediante una exitosa carrera militar, por ende, no podían permitir la entrada de una corrupción rampante en la milicia, pues haría que peligrara su eficiencia.

Un Estado que se llena de silencio ante el autoritarismo y ante la corrupción se autodestruirá de forma más acelerada (argumentaba también Cicerón). Por ello es indispensable que existan moralistas activos que regeneren o intenten regenerar a la población, en especial a la cúpula gobernante; tal y como lo intentaron en mayor o menor medida, insisto, los intelectuales como Cicerón, Séneca o Tácito, pertenecientes ellos mismos a la clase gobernante. Aún más vigorizante y políticamente estabilizador, en las perspectivas ciceroniana y senecana (con las que en este punto concuerdo), es el hecho de que acceda al poder supremo un líder consecuente y auténticamente recto, justo, moral, combatiente de la injusticia y la corrupción, como lo fueron varios emperadores del siglo II e.c.

La llegada al trono de los “cinco buenos (tanto en sentido moral como administrativo) emperadores” Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, entre otras cuestiones, otorgó más eficiente combustible sociopolítico al Estado romano. Un factor que le permitiría existir por unos tres siglos más. Pero los cinco líderes virtuosos mencionados no fueron factor suficiente, pese a extenderse su gobierno durante 84 años, para (re)enderezar a las costumbres romanas, para mantener una eficiente política imperialista. La población en general no se quiso regenerar, no quiso abandonar sus vicios, sus lujos, sus ambiciones, sus deseos de progresar a costa de los demás, etc., cuestiones a las que tal vez se habían acostumbrado, incluso se burlaron de sus rectos y piadosos gobernantes... Y desde el acceso de Adriano al trono, (en el 117 e.c., uno de los probables años de la muerte de Tácito), el imperio romano ya nunca más crecería territorialmente... Roma dejaría de ser un imperio para convertirse paulatinamente en un Estado fragmentado.

A partir de algún punto del siglo III e.c. (aproximadamente dos siglos antes de la definitiva “caída de Roma”) la mayoría de las guerras romanas pasaron a ser real y puramente defensivas y, quizá, irónicamente pasaron a ser de nuevo de índole justa en el sentido ciceroniano.

La justicia otorga prestigio, y un Estado/gobierno con más prestigio de ser justo tiene más posibilidades de influir, incidir, satisfacer y controlar a las distintas sociedades que lo integran porque el ser humano *por lo regular* se inclina a ser gobernado por, y habitar en, regímenes que *estima* justos aunque no lo sean, pero, principalmente, porque se inclina a ser gobernado por regímenes que *en verdad* son justos.



## Bibliografía y referencias citadas.

**Fuentes primarias; ediciones y traducciones de las obras antiguas latinas y griegas (las ediciones consultadas en su idioma original muestran su título en latín o griego).**

AMIANO MARCELINO, *Historias I*, Carmen Castillo García, Concepción Alonso del Real Montes, Álvaro Sánchez-Ostiz Gutiérrez, trads., Madrid, Gredos, 2010.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Julio Pallí Bonet, trad., Madrid, Gredos, 1993.

\_\_\_\_\_*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, J. Bywater, ed., Oxford, CIP, 1894, disp:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1094a%3Abekker+line%3D1>

\_\_\_\_\_*Investigación sobre los animales*, Julio Pallí Bonet, trad., Madrid, Gredos, 1992.

\_\_\_\_\_*Metafísica*, Tomás Clavo Martínez, trad., Madrid, Gredos, 2011.

\_\_\_\_\_*Πολιτεία*, W. D. Ross, ed., Oxford, CIP, 1957, disp:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0057>

\_\_\_\_\_*Poética*, Juan David García Bacca, trad., México, UNAM, 2016.

\_\_\_\_\_*Política*, Manuela García Valdés, trad., Madrid, Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_*Retórica*, Arturo Ramírez Trejo, trad., México, UNAM, 2010.

\_\_\_\_\_*Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, en *Aristotle's Metaphysics*, W. D. Ross, ed., Oxford, CIP, 1924, disp:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D1%3Asection%3D980a>

AULO GELIO, *Noches áticas I*, Amparo Gaos Schmidt, trad., México, UNAM, 2000.

\_\_\_\_\_*Noches áticas II*, Amparo Gaos Schmidt, trad., México, UNAM, 2002.

CÉSAR, Cayo Julio, *Guerra Civil*, Rafael Salinas, trad., México, UNAM, 1996.

CICERÓN, Marco Tulio, *Acerca de los deberes*, Julio Pimentel Álvarez, trad., México, UNAM, 2009.

\_\_\_\_\_*Cartas a Ático*, en *Cartas II*, Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez, trad., Madrid, Gredos, 1996.

\_\_\_\_\_*De amicitia*, Cambridge/Londres, HUP, 1923, disp:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0042>

\_\_\_\_\_*De divinatione*, Cambridge/Londres, HUP, 1923, disp:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0042>

\_\_\_\_\_*De fato*, México, UNAM, 2005.

- \_\_\_\_\_*De finibus bonorum et malorum*, Th. Schiche, ed., Leipzig, Teubner, 1915, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0036>
- \_\_\_\_\_*De inventione*, México, UNAM, 2010.
- \_\_\_\_\_*De la invención retórica*, Bulmaro Reyes Coria, trad., México, UNAM, 2010.
- \_\_\_\_\_*De la república*, Julio Pimentel Álvarez, trad., México, UNAM, 2010.
- \_\_\_\_\_*Del supremo bien y del supremo mal*, Victor José Herrero-Llorente, trad., Madrid, Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_*De officiis ad Marcum filium*, México, UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_*De oratore ad Quintum fratrem (Rhetorica)*, A. S. Wilkins, ed., Oxford, OUP, 1902, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0120>.
- \_\_\_\_\_*De re publica*, México, UNAM, 2010.
- \_\_\_\_\_*De senectute*, Cambridge/Londres, HUP, 1923, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0042>
- \_\_\_\_\_*Disputas Tusculanas*, Julio Pimentel Álvarez, trad., México, UNAM, 1979.
- \_\_\_\_\_*En defensa de Gayo Rabirio*, en *Discursos VII*, José María Requejo Prieto, trad., Madrid, Gredos, 2011.
- \_\_\_\_\_*In Verrem*, México, UNAM, 1987.
- \_\_\_\_\_*Las paradojas de los estoicos*, Julio Pimentel Álvarez, trad., México, UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_*Murena*, en *Discursos V*, Jesús Aspa Cereza, trad., Madrid, Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_*Paradoxa stoicorum*, México, UNAM, 2000.
- \_\_\_\_\_*Sobre la adivinación*, Ángel Escobar, trad., Madrid, Gredos, 1999.
- \_\_\_\_\_*Sobre el destino*, Ángel Escobar, trad., Madrid, Gredos, 1999.
- \_\_\_\_\_*Sobre el orador*, José Javier Iso, trad., Madrid, Gredos, 2002.
- \_\_\_\_\_*Sobre la naturaleza de los dioses*, Francisco de P. Samaranch, trad., Buenos Aires, Aguilar, 1982.
- \_\_\_\_\_*Timeo*, Ángel Escobar, trad., Madrid, Gredos, 1999.
- \_\_\_\_\_*Tusculanae disputationes*, México, UNAM, 1979.
- \_\_\_\_\_*Verrinas*, en *Discursos II*, José María Requejo Prieto, trad., Madrid, Gredos, 1990.
- DEMÓSTENES, *On the Crown*, en *Demosthenes with an English translation*, C. A. Vince, M. A. y J. H. Vince, trads., Cambridge/Londres, HUP/William Heinemann Ltd., 1926, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0072%3Aspeech%3D18%3Asection%3D1>
- \_\_\_\_\_*Περὶ τοῦ Στεφάνου*, en *Demosthenis. Orationes*, S. H. Butcher, ed., Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1903, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0071%3Aspeech%3D18%3Asection%3D1>
- \_\_\_\_\_*Sobre la corona*, en *Discursos II*, A. López Eire, trad., Madrid, Gredos, 1980.
- DIÓDORO SÍCULO, *The Historical Library*, G. Booth, trad., Londres, W. McDowall, 1814, disp: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_agd-eLVNRMMC/page/n13/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_agd-eLVNRMMC/page/n13/mode/2up)
- DIÓGENES LAERCIO, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, R. D. Hicks, ed., Cambridge, HUP, 1972, disp:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>

\_\_\_\_\_*Los filósofos estoicos*, López Eire, trad., Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Historia Antigua de Roma I-III*, Elvira Jiménez, Ester Sánchez, trads., Madrid, Gredos, 1984.

EPICTETO, *Διατριβαι*, volúmenes I-IV, Pablo Jordán de Urrís y Azara, ed., Barcelona, Alma Mater, 1963.

\_\_\_\_\_*Disertaciones por Arriano*, Paloma Ortiz, trad., Madrid, Gredos, 2010.

ESQUILO, *Εὐμενίδες*, en *Aeschylus, with an English translation. Volume 2*, Herbert Weir Smyth, ed., trad., Cambridge/Londres, HUP/William Heinemann Ltd., 1926, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0005%3Acard%3D1>

\_\_\_\_\_*Προμηθεὺς Δεσμώτης*, en *Aeschylus, with an English translation. Volume 1*, Herbert Weir Smyth, ed., trad., Cambridge/Londres, HUP/William Heinemann Ltd., 1926, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0009%3Acard%3D1>

HECATEO DE MILETO, *Hecataei fragmenta*, en *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1841, disp: <http://www.dfhg-project.org/DFHG/index.php?volume=Volumen%20primum>

HERODIANO, *Historia del Imperio Romano. Después de Marco Aurelio*, Juan J. Torres Esbarranch, trad., Madrid, Gredos, 1985.

HERÓDOTO, *Historias I-II*, Carlos Schrader, trad., Madrid, Gredos, 1981.

\_\_\_\_\_*Historias VIII-IX*, Carlos Schrader, trad., Madrid, Gredos, 1989.

\_\_\_\_\_*Ἱστορίαι*, Cambridge, HUP, 1920, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0125>

\_\_\_\_\_*The Histories of Herodotus*, G. C. Macaulay, trad., Londres/ Nueva York, Macmillan, 1890, disp: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/index.htm>, cons. enero 2017

HESÍODO, *Θεογονία*, en *The Homeric Hymns and Homeric Theogony*. Cambridge/ Londres, HUP/ William Heinemann Ltd., 1914, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cwork%2CHesiod%2C%20Theogony>

HIPÓCRATES, *Περὶ ἀρχαῖες ἰατρικῆς*, en *Hippocrates Collected Works*, W. H. S. Jones, ed., Cambridge, HUP, 1868, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0249:text=Prac.:section=13&highlight=i%28stori%2Fhs>

ISÓCRATES, *Panatenaico*, en *Discursos II*, Juan Manuel Guzmán Hermida, trad., Madrid, Gredos, 1980.

\_\_\_\_\_*Παναθηναϊκός*, en *Isocrates with an English Translation in Three Volumes*, George Norlin, ed., Cambridge/Londres, HUP/William Heinemann Ltd., 1980, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0143%3Aspeech%3D12%3Asection%3D1>

JULIANO, *Discursos I-V*, José García Blanco, trad., Madrid, Gredos, 2002.

\_\_\_\_\_*Discursos VI-XII*, José García Blanco, trad., Madrid, Gredos, 2002.

LIVIO, Tito, *Ab urbe condita libri (I-II)*, en *Livy. Books I and II With An English Translation*, Benjamin Oliver Foster, ed., Cambridge/Londres, HUP/William Heinemann Ltd., 1919, disp:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0199%3abook%3d2>

\_\_\_\_\_*Historia de Roma desde su fundación I-III*, José Antonio Villar Vidal, trad., Madrid, Gredos, 2000.

*Los estoicos antiguos*, Capelleti, trad., Madrid, Gredos, 1996.

*Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Marcelo D. Boeri, Ricardo Salles, compiladores y trads., Sank Agustin, Academia Verlag, 2014.

*Los filósofos presocráticos I*, Conrado Eggers, Victoria E. Juliá, trads., Madrid, Gredos, 1981.

LUCANO, *Farsalia*, Rubén Bonifaz Nuño, Amparo Gaos Schmidt, trads., México, UNAM, 2004.

LUCIANO DE SAMOSATA, *Cómo debe de escribirse la historia*, en *Obras III*, Juan Zaragoza Botella, Madrid, Gredos, 2009.

\_\_\_\_\_*Πῶς δεῖ Ἱστορίαν συγγράφειν*, en *Luciani Samosatensis Opera, Vol. II*, Karl Jacobitz, ed., Leipzig, B. G. Teubneri, 1913, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0511%3Achapter%3D7%3Asection%3D9>

MACROBIO, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, Fernando Navarro Antolín, trad., Madrid, Gredos, 2006.

MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Ramón Bach Pellicer, trad., Madrid, Gredos, 2005.

OVIDIO NASÓN, Publio, *Metamorfosis I-II*, José Carlos Fernández Corte, Josefa Cantó Llorca, trads., Madrid, Gredos, 2008.

- PLATÓN, *Φαίδων*, en *Platonis Opera*, John Burnet, ed., Oxford, OUP, 1903, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D96a>
- \_\_\_\_\_*Fedón*, en *Diálogos III*, Carlos García Gual, trad., Madrid, Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_*Gorgias*, en *Diálogos II*, J. Calonge Ruiz, trad., Madrid, Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_*Γοργίας*, en *Platonis Opera*, John Burnet, ed., Oxford, OUP, 1903, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DGorg.%3Asection%3D507e>
- \_\_\_\_\_*La república*, en *Diálogos IV*, Conrado Eggers Lan, trad., Madrid, Gredos, 2015.
- \_\_\_\_\_*Πολιτεία*, en *Platonis Opera*, John Burnet, ed., Oxford, OUP, 1903, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0167>
- \_\_\_\_\_*Teeteto*, en *Diálogos V*, María I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero, trads., Madrid, Gredos, 2015.
- PLUTARCO, *Acerca del Destino*, Pedro C. Tapia Zúñiga, Martha E. Bojórquez Martínez, trads., México, UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_*Antonio*, en *Vidas Paralelas VI*, Juan Pablo Sánchez Hernández, Marta González González, trads., Madrid, Gredos, 2009.
- \_\_\_\_\_*Demetrio*, en *Vidas Paralelas VII*, Juan Pablo Sánchez Hernández, trad., Madrid, Gredos, 2009.
- \_\_\_\_\_*Περὶ εἰμαρμενης*, en *Moralia*, Gregorio N. Bernardakis, ed., Leipzig, Teubner, 1891, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0303>
- \_\_\_\_\_*Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχολογίας*, en *Moralia*, Gregorio N. Bernardakis, ed., Leipzig, Teubner, 1895, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0385%3Astephpage%3D1012b>
- \_\_\_\_\_*Marcelo*, en *Vidas paralelas III*, A. Pérez Jiménez, Paloma Ortiz, trads., Madrid, Gredos, 2006.
- POLIBIO, *Historias I-IV*, Manuel Balasch Recort, trad., Madrid, Gredos, 1981.
- \_\_\_\_\_*Historias V-X*, Manuel Balasch Recort, trad., Madrid, Gredos, 1981.
- \_\_\_\_\_*Ἱστορίαι*, Theodorus Büttner-Wobst, L. Dindorf, eds., Leipzig, Teubner, 1893, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0233>
- PSEUDO CICERÓN, *Invectiva contra Salustio*, Bartolomé Segura Ramos, trad., Madrid, Gredos, 2000.
- PSEUDO SALUSTIO, *Cartas a César*, Bartolomé Segura Ramos, trad., Madrid, Gredos, 2000.
- SALUSTIO CRISPO, *Conjuración de Catilina*, Bartolomé Segura Ramos, trad., Madrid, Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_*Catilina, Iugurtha, Orationes Et Epistulae Excerptae De Historiis*, Axel W. Ahleberg, ed., Leipzig, Teubner, 1919, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0002%3atext%3dCat>

- SÉNECA, Lucio Anneo, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volúmenes 1-3, Richard M. Gummere, ed., Cambridge/Londres, HUP/ William Heinemann, 1925, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0080>
- \_\_\_\_\_*Apocolocintosis*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 1996.
- \_\_\_\_\_*Apocolocytosis*, W. H. D. Rouse, M. A. Litt, eds., Londres, William Heinemann, 1913, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0028>
- \_\_\_\_\_*Consolación a Marcia*, en *Diálogos/ Apocolocintosis*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 1996.
- \_\_\_\_\_*Consolación a Polibio*, en *Diálogos/ Apocolocintosis*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 1996.
- \_\_\_\_\_*Consolación a su madre Helvia*, en *Diálogos/ Apocolocintosis*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 1996.
- \_\_\_\_\_*Cuestiones naturales*, José Román Bravo Díaz, trad., Madrid, Gredos, 2013.
- \_\_\_\_\_*De brevitate vitae*, en *Tratados Morales*, México, UNAM, 1991.
- \_\_\_\_\_*De consolatione ad Helviam*, en *Moral Essays: volume 2*, John W. Basore, ed., Londres/Nueva York, Heinemann, 1932, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0017>
- \_\_\_\_\_*De consolatione ad Marciam*, en *Moral Essays: volume 1*, John W. Basore, ed., Londres/Nueva York, Heinemann, 1928, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0018>
- \_\_\_\_\_*De consolatione ad Polybium*, en *Moral Essays: volume 2*, John W. Basore, ed., Londres/Nueva York, Heinemann, 1932, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0019>
- \_\_\_\_\_*De constantia sapientis*, en *Moral Essays: volume 1*, John W. Basore, ed., Londres/Nueva York, Heinemann, 1928, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0013>
- \_\_\_\_\_*De ira*, en *Moral Essays: volume 1*, John W. Basore, ed., Londres/ Nueva York, Heinemann, 1928, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0014>
- \_\_\_\_\_*De otio*, en *Moral Essays: volume 2*, John W. Basore, ed., Londres/ Nueva York, Heinemann, 1932, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0020%3Abook%3D8%3Achapter%3D1%3Asection%3D1>
- \_\_\_\_\_*De Providentia*, en *Moral Essays: volume 1*, John W. Basore, ed., Londres/ Nueva York, Heinemann, 1928, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0012>
- \_\_\_\_\_*De tranquillitate animi*, en *Tratados Morales*, México, UNAM, 1991.
- \_\_\_\_\_*De vita beata*, en *Tratados Morales*, México, UNAM, 1991.
- \_\_\_\_\_*Epístolas Morales a Lucilio I*, Ismael Roca Meliá, trad., Gredos, Madrid, 1986.
- \_\_\_\_\_*Epístolas Morales a Lucilio II*, Ismael Roca Meliá, trad., Gredos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_*Hércules delirante*, en *Tragedias*, Germán Viveros, trad., México, UNAM, 1998.
- \_\_\_\_\_*Quaestiones naturales*, Istanbul Universitesi, disp: <http://naturalesquaestiones.blogspot.com>
- \_\_\_\_\_*Sobre el ocio*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.

- \_\_\_\_\_*Sobre la brevedad de la vida*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Sobre la firmeza del sabio*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Sobre la ira*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Sobre la Providencia*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Sobre la tranquilidad del espíritu*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Sobre la vida feliz*, en *Diálogos*, Juan Mariné Isidro, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores*, Jorge Bergua Cavero, trad., Madrid, Gredos, 1997.
- Stoicorum Veterum Fragmenta I*, Arnim, Hans Friedrich August von, ed., Stuttgart, B.G. Tuebner, 1964, disp: <https://archive.org/details/stoicorumveterum01arniuoft/>
- TÁCITO, Cornelio, *Agrícola*, José María Requejo Vicente, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Annales ab excessu divi Augusti*, Charles Dennis Fisher, ed., Oxford, CIP, 1906, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cwork%2CTacitus%2C%20Annales>
- \_\_\_\_\_*Anales I-II*, José Tapia Zúñiga, trad., México, UNAM, 2002.
- \_\_\_\_\_*Anales I-VI*, José L. Moralejo, trad., Madrid, Gredos, 1979.
- \_\_\_\_\_*Anales III-VI*, José Tapia Zúñiga, trad., México, UNAM, 2005.
- \_\_\_\_\_*Anales XI-XII*, José Tapia Zúñiga, trad., México, UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_*Anales XI-XVI*, José L. Moralejo, trad., Madrid, Gredos, 1980.
- \_\_\_\_\_*Annales I-II*, México, UNAM, 2002.
- \_\_\_\_\_*Annales III-VI*, México, UNAM, 2005.
- \_\_\_\_\_*Annales XI-XII*, México, UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_*Complete Works of Tacitus*, Alfred John Church, William Jackson Brodribb, Sara Bryant, trads., Nueva York, Random House Inc., 1873, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0080%3Abook%3D1%3Achapter%3D1>
- \_\_\_\_\_*De Germania*, Henry Furneaux, ed., Oxford, CIP, 1894, disp: <https://ia800206.us.archive.org/14/items/degermaniaedited00taciuoft/degermaniaedited00taciuoft.pdf>
- \_\_\_\_\_*De vita et moribus Iulii Agricolae liber*, Edmund Hedicke, ed., Leipzig, B. G. Teubner, 1909, disp: [https://ia800904.us.archive.org/15/items/4624111/4624111\\_bw.pdf](https://ia800904.us.archive.org/15/items/4624111/4624111_bw.pdf)
- \_\_\_\_\_*Diálogos sobre los oradores*, José María Requejo Vicente, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Dialogus de oratoribus*, en *Opera Minora*, Henry Furneaux, ed., Oxford, CIP, 1900, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0089>
- \_\_\_\_\_*Germania*, José María Requejo Vicente, trad., Madrid, Gredos, 2008.
- \_\_\_\_\_*Historiae*, Charles Dennis Fisher, ed., Oxford, CIP, 1911, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0079%3Abook%3D1%3Achapter%3D3>
- \_\_\_\_\_*Historias I-II*, José Tapia Zúñiga, trad., México, UNAM, 1995.
- \_\_\_\_\_*Historias III-V*, José Tapia Zúñiga, trad., México, UNAM, 1999.

*The Hellenistic Philosophers, Volume 1*, Long, A. A./ Sedley, D. N., eds. y trads., Cambridge, CUP, 2005.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso I-II*, Juan José Torres Esbarranch, trad., Madrid, Gredos, 1990.

\_\_\_\_\_*Historiae in two volumes*, Oxford, OUP, 1942, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D1%3Achapter%3D1%3Asection%3D1>

VELEYO PATÉRCULO, *Historia Romana*, Ma. Asunción Sánchez Manzano, trad., Madrid, Gredos, 2001.

VIRGILIO MARRÓN, Publio, *Aeneis*, en *Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil*, J. B. Greenough, ed., Boston, Ginn & Co., 1900, disp: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D8%3Acard%3D608>

### **Fuentes secundarias; bibliografía, hemerografía y referencias modernas.<sup>1</sup>**

ABBÈS, Makram, “Can We Speak of Just War in Islam?”, *HPT*, v. 35, n. 2, **2014**, pp. 234-261, disp: [https://www.jstor.org/stable/26226879?read-now=1&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/26226879?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents), cons. diciembre 2019.

ABUSHOUK, Ahmed Ibrahim/ ZWEIRI, Mahjoob, “Introduction”, en *Interdisciplinary in World History: Continuity and Change*, Ahmed Ibrahim Abushouk, Mahjoob Zweiri, eds., Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, **2016**, pp. x-xvii.

ADAMSON, Peter Scott, “Eternity in Medieval Philosophy”, en *Eternity. A History*, Yitzhak Y. Melamed, ed., Nueva York, OUP, **2016**, pp. 75-116.

\_\_\_\_\_*“State of Nature: Human and Cosmic Rulership in Ancient Philosophy”*, en *Menschennatur und politische Ordnung*, B. Kellner, A. Höfele, eds., Paderborn, Wilhelm Fink, **2015**, pp. 79-94.

---

<sup>1</sup> Coloco en “negritas” (*bold*) el año original de la publicación de la obra; entre paréntesis cuando es diferente al año de la edición consultada.

- AFIUNE, Pepita de Souza, “História versus Ciência Moderna: Um Debate Sobre Método e Verdade”, *RETHH*, v. 9, n. 3, **2018**, pp. 118-132, disp: [https://www.revista.ueg.br/index.php/revista\\_geth/article/view/7997](https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/7997), cons. marzo 2019.
- AGUIAR, Márlío, “Sobre a Definição de *Res Publica* em Cícero (Rep. 1.39)”, *JAP*, v. 12, n. 1, **2018**, pp. 133-178.
- AKA, Adou Marcel, “La rumeur dans le monde grec à travers le discours de Polybe”, *SHHA*, n. 33, **2015**, pp. 39-67, disp: <https://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/14482/14933>, cons. diciembre 2018.
- ALTHEIM, Franz, *Historia de Roma 2*, Carlos Gerhard, trad., México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1961 (**1951-1953**).
- ANDO, Clifford, “Pluralism and Empire: From Rome to Robert Cover”, *CAL*, v. 1, n. 1, **2014**, pp. 1-22.
- ANGELO, Rosa Maria D’, “Per il testo e l’esegesi di Seneca *dial.*, 4, 25, 2: un *exemplum* sul sibarita Mindiride”, *AC*, v. 77, **2008**, pp. 227-235, disp: [https://www.persee.fr/doc/antiq\\_0770-2817\\_2008\\_num\\_77\\_1\\_3723](https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2008_num_77_1_3723), cons. agosto 2018.
- ANHEIM, Étienne/ LILTI, Antoine/ DAMME, Stéphane Van, “Quelle histoire de la philosophie?”, *AHSS*, v. 64, n. 1, **2009**, pp. 5-11, disp: <https://www.jstor.org/stable/40376863>, cons. enero 2020.
- ANKERSMIT, Frank R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, Ricardo Martín Rubio Ruiz, trad., México, FCE, 2014 (**1994**).
- \_\_\_\_\_, “The Ethics of History: From the Double Binds of (Moral) Meaning to Experience”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, **2004**, pp. 84-102.
- ANTOGNAZZA, Maria Rosa, “The Benefit to Philosophy of the Study of Its History”, *BJHP*, v. 23, n. 1, **2015**, pp. 161-184.
- APPLEBY, Joyce/ HUNT, Lynn/ JACOB, Margaret, *La verdad sobre la historia*, Óscar Luis Molina, trad., Barcelona, Andrés Bello, 2000 (**1995**).
- ARENDDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Guillermo Solana, trad., Barcelona, Altaya, 1987 (**1950**).
- \_\_\_\_\_, *On Violence*, Nueva York, Harcourt, **1970**.
- ARMITAGE, David, *Civil Wars. A History in Ideas*, Nueva York, Knopf, **2017**.
- ARON, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, David Huerta, Paloma Villegas, trads., México, FCE, 1983 (**1961**).
- \_\_\_\_\_, “Introducción”, en Weber, Max, *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente, trad., Madrid, Alianza, 1979 (**1959**).

- \_\_\_\_ “The Philosophy of History”, en *Politics and History*, Miriam Bernheim Conant, trad., Nueva York, The Free Press, 1978 (**1950**), pp. 5-19.
- \_\_\_\_ “Three Forms of Historical Intelligibility”, en *Politics and History*, Miriam Bernheim Conant, trad., Nueva York, The Free Press, 1978 (**1972**), pp. 47-61.
- ASSIS, Arthur Alfaix, “A teoria da história como hermenêutica da historiografia: uma interpretação de *Do Império à República*, de Sérgio Buarque de Holanda”, *Revista Brasileira de História*, v. 30, n. 58, **2010**, pp. 91-120.
- \_\_\_\_ “Por que se escrevia história? Sobre a justificação da historiografia no mundo ocidental pré-moderno”, en *História, verdade e tempo*, Chapecó, Argos, **2011**, pp. 105-132.
- \_\_\_\_ / MATA, Sérgio da, “Prefácio. O conceito de história e o lugar dos *Geschichtliche Grundbegriffe* na história da história dos conceitos”, en Kosselleck, R., et al., *O conceito de história*, Belo Horizonte, Autêntica, **2013**, pp. 9-34.
- ASSMAN, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Nueva York, CUP, 2012 (**1992**).
- AUBENQUE, Pierre, “Aristóteles y el Liceo”, en *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Brice Parain, director, Santos Juliá, Miguel Bilbatúa, trads., Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1972 (**1969**), pp. 184-244.
- AYGON, Jean-Pierre, “*Redit memoria...* (v. 768): l’intériorisation du conflit tragique dans *Oedipus* de Sénèque”, *VL*, n. 187-188, **2013**, pp. 146-163, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2013\\_num\\_187\\_1\\_1759](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2013_num_187_1_1759), cons. agosto 2019.
- AZOULAY, Vincent, “La gloire et l’outrage. Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère”, *AHSS*, 64.- año, n. 2, **2009**, pp. 303-340.
- \_\_\_\_ “Repolitiser la cité grecque, trente ans après”, *AHSS*, n. 3, **2014**, pp. 689-719, disp: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/annahistscisoc.69.3.689>, cons. enero 2020.
- BADEL, Christophe, “Introduction. Les modèles impériaux dans l’Antiquité”, *DHA. Supplément*, n. 5, **2011**, pp. 9-25, disp: [http://www.persee.fr/doc/dha\\_2108-1433\\_2011\\_sup\\_5\\_1\\_3491](http://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2011_sup_5_1_3491), cons. diciembre 2018.
- BAILEY, Dominic T. J., “The Structure of Stoic Metaphysics”, *OSAP*, v. 46, **2014**, pp. 253-309.
- BAKER, David C., “The Roman Dominate from the Perspective of Demographic-Structural Theory”, *CJQH*, v. 2, n. 2, **2012**, pp. 217-251.
- BAKHOUCHE, Beatrice, “Les astres à Rome: entre philosophie et divination”, *VL*, n. 152, **1998**, pp. 48-57, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_1998\\_num\\_152\\_1\\_1032](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_1998_num_152_1_1032), cons. agosto 2019.

- BALDISSONE, Riccardo, *Farewell to Freedom. A Western Genealogy of Liberty*, Londres, University of Westminster Press, **2018**, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctv5vdf3p.1>, cons. febrero 2020.
- BALLACI, Giuseppe, “La concepción político-retórica de Isócrates, Cicerón y Quintiliano”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 25-26, **2011**, pp. 136-144.
- BALMACEDA, Catalina, “Exemplar History: Competition in Roman Historiography”, *HH*, v. 12, n. 29, **2019**, pp. 69-95, disp: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1398/788>, cons. mayo 2020.
- \_\_\_\_\_, “The Year of the Four Emperors: Axiological Confusion in Tacitus’ *Histories*”, *Pegé/Fons*, n. 5, **2020**, pp. 151-170.
- BANG, Peter Fibiger, “Commanding and Consuming the World: Empire, Tribute, and Trade in Roman and Chinese History”, en *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Walter Scheidel, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 100-120.
- BARNES, Jonathan, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden, Brill, **1997**.
- BARROW, Reginald Haynes, *The Romans*, Harmondsworth, Penguin Books, 1981 (**1949**).
- BARTH, Paul, *Los estoicos*, Luis Recusens, trad., Madrid, Revista de Occidente, 1930 (**1903**).
- BASTOS Marques, Juliana, “Estruturas narrativas nos *Anais* de Tácito”, *HH*, n. 5, **2010**, pp. 44-57, disp: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/176/141>, cons. octubre 2018.
- BAVARESCO, Agemir, “Public Opinion and *Sensus Fidelium*”, *DRIF*, n. 77, **2019**, pp. 7-19, disp: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/280201/261291>, cons. mayo 2020.
- BELL, David A., “Total History and Microhistory: The French and Italian Paradigms”, en *A Companion to Western Historical Thought*, Lloyd Kramer, Sarah Maza, eds., Oxford, Blackwell, **2002**, pp. 262-276.
- BÉNATOUIL, Thomas, “How Industrious Can Zeus Be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism”, en *God and Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 23-45.
- BENFERHAT, Yasmina, “Du bon usage de la douceur en politique chez Tacite aux livres I-II des *Annales*”, *VL*, n. 185, **2012**, pp. 164-183, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2012\\_num\\_185\\_1\\_1738](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2012_num_185_1_1738), cons. febrero 2020.
- \_\_\_\_\_, “Tous pourris? Réflexions sur la *Vie d’Agricola* et la *Germanie* de Tacite”, *VL*, n. 182, **2010**, pp. 85-95, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2010\\_num\\_182\\_1\\_1700](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2010_num_182_1_1700), cons. octubre 2019.

- BENGTSON, Hermann, “El imperio persa y los griegos alrededor del 520 a. C.”, en *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua I*, Hermann Bengtson, compilador, Carlos Gerhard, trad., Madrid, Siglo XXI, 1975 (1965), pp. 2-23.
- BENISTON, Richard, “Seneca’s *Natural Questions*: Platonism, Physics, and Stoic Therapy in the First Century AD”, tesis doctoral, Durham, Universidad de Durham, 2017.
- BENJAMIN, Craig, *Empires of Ancient Eurasia. The First Silk Roads Era, 100 BCE-250 CE*, Nueva York, Sheridan Books/ CUP, 2018.
- BENJAMIN, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Ensayos escogidos*, H. A. Murena, trad. y selección, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010 (1940).
- BENOIST, Stéphane/ GANGLOFF, Anne, “Culture politique imperiale et pratique de la justice: Regards croisés sur la figure du prince «injuste»”, en *The Impact of Justice on the Roman Empire Proceedings of the Thirteenth Workshop of the International Network Impact of Empire*, Olivier Hekster, Koenraad Verboven, eds., Gent, Brill, 2017, pp. 19-48, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.1163/j.ctvrk2q4.5>, cons. enero 2020.
- BENTLEY, Jerry H., “The New World History”, en *A Companion to Western Historical Thought*, Lloyd Kramer, Sarah Maza, eds., Oxford, Blackwell, 2002, pp. 393-416.
- BERGER, Stefan, “National Histories and the Promotion of Nationalism in Historiography – The Pitfalls of ‘Methodological Nationalism’”, en *Writing the History of Nationalism*, Stefan Berger, Eric Storm, eds., Londres, Bloomsbury Academic, 2019, pp. 19-40.
- \_\_\_\_\_, “The Past and Present of European Historiography”, en *Eurocentrism in European History and Memory*, Marjet Brolsma, Robin De Bruin, Matthijs Lok, eds., Ámsterdam, AUP, 2019, pp. 25-39.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos, “On History Considered as Epic Poetry”, *HTSPH*, v. 44, n. 2, 2005, pp. 182-194.
- BERNO, Francesca Romana, “Apocalypses and the Sage. Different Endings of the World in Seneca”, *Gerión. Revista de historia antigua*, v. 37, n. 1, 2019, pp. 75-95.
- BERRYMAN, Sylvia, “Images of the Self in Marcus Aurelius”, *OSAP*, v. 38, 2010, pp. 187-210.
- BERTHELET, Yann, “Domination patricienne et lutte plébéienne pour le pouvoir (Ve-IVe siècles av. J.-C.). Sur trois mises en scène discursives des auspices, du pouvoir et de l’autorité”, *SCHEC*, n. 35-36, 2012, disp: <https://journals.openedition.org/siecles/1528>, cons. septiembre 2019.
- BEUCHOT, Mauricio, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016.

- \_\_\_\_\_*Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo de todo*, México, UNAM/ Facultad de Filosofía y Letras, **2011**.
- BLANTON, Richard E., “El florecimiento del Clásico en el Valle de Oaxaca”, en *El auge y la caída del Clásico en el México Central*, Joseph B. Mountjoy, Donald L. Brockington, eds., Zulai Marcela Fuentes Ortega, trad., México, UNAM, **1987**, pp. 209-223.
- BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, María Jiménez, Danielle Zaslavsky, trads., México, FCE, 1996 (**1943**).
- \_\_\_\_\_*“Critique historique et critique témoignage”*, *AHSS*, 5.- año, n. 1, 1950 (**1914**), pp. 1-8, disp: <https://www.jstor.org/stable/27578625>, cons. enero 2020.
- \_\_\_\_\_*Introducción a la historia*, Pablo González, Max Aub, trads., México, FCE, 2006 (**1949**).
- BLOCH, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*, Víctor Manuel Suárez Molino, trad., México, FCE, 1985 (**1984**).
- \_\_\_\_\_*“La religión romana”*, en *Historia de las religiones. Volumen I, Religiones de la Antigüedad I*, Albarto Cardín, trad., México, Siglo XXI, 1977 (**1970**), pp. 224-289.
- BLUMSON, Ben, *Resemblance and Representation. An Essay in the Philosophy of Pictures*, Cambridge, Open Book Publishers, **2014**, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1287k0p.1>, cons. mayo 2018.
- BOBBIO, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Jorge Binaghi, trad., Barcelona, Altaya, 1999 (**1979**).
- \_\_\_\_\_*Liberalismo y democracia*, José F. Fernández Santillán, trad., México, FCE, 2018 (**1985**).
- \_\_\_\_\_*The Future of Democracy*, Richard Bellamy, ed., Roger Griffin, trad., Markham, University of Minnesota Press, 1987 (**1984**).
- BOERI, Marcelo, “Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics”, en *God and Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 173-200.
- \_\_\_\_\_*“‘Felicidad’ y ‘alcanzar la felicidad’: Un giro importante en el eudaimonismo a la luz de la ontología estoica”*, en *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Carmen Trueba Atienza, coord., México, UAM, **2011**, pp. 120-134.
- \_\_\_\_\_*“Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles”*, *CRHF*, v. 39, n. 115, **2007**, pp. 97-111.
- BOHÓRQUEZ, Carmen, “Francisco de Miranda: la construcción política de una patria continental”, *Revista de Filosofía*, n. 31, **1999**, pp. 21-39.
- BOLDYGUIN, Gennady V., “On the Meaning of History”, *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, v. 3, n. 6, **2013**, pp. 325-333.
- BOOMS, Dirk/ CRERAR, Belinda/ RAIKES, Susan, *Roman Empire. Power and People*, Londres, The British Museum, **2013**.

- BORGES, Jorge Luis, *Historia de la Eternidad*, Madrid, Alianza, 2005 (1936).
- BOUCHET, Julien/ DUBOIS, Jean-Étienne/ FAUCHON, Amandine/ PIVOTEAU, Sébastien, “La domination en question. Des formes et des normes en temps de crise. Introduction”, *SCHEC*, n. 35-36, 2012, pp. 1-8, disp: <https://journals.openedition.org/siecles/1745>, cons. enero 2018.
- BOULBY, Mark, “Nietzsche and the *Finis Latinorum*”, en *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, James C. O’Flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm, eds., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1976, disp: [https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469658100\\_oflaherty.1](https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469658100_oflaherty.1), cons. febrero 2020.
- BOYS-STONES, George R., “Hesiod and Plato’s History of Philosophy”, en *Plato & Hesiod*, George R. Boys-Stones, Johannes H. Haubold, eds., Oxford, OUP, 2010, pp. 31-51.
- \_\_\_\_\_, “Seneca against Plato: *Letters* 58 and 65”, en *Plato and the Stoics*, A. Long, ed., Cambridge, CUP, 2013, pp. 128-146.
- BRAGUE, Rémi, “Dans quelle mesure peut-on parler d’une cosmologie dans l’Antiquité?”, *EAC*, n. 61, 2015, pp. 291-316.
- BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián, “Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto”, *PF*, n. 39, 2014, pp. 157-170.
- \_\_\_\_\_, “Seneca’s *Medea* and *De ira*: Justice and Revenge”, *JAP*, v. 11, n. 2, 2017, pp. 106-109, disp: <http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/123120/135418>, cons. noviembre 2018.
- BRAVO DÍAZ, José Román, “Introducción general”, en *Cuestiones naturales*, Madrid, Gredos, 2013.
- BRENNAN, Tad, *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*, Nueva York, OUP, 2005.
- BRENT D., Shaw, “Did the Romans Have a Future?”, *JRS*, n. 109, 2019, pp. 1-26.
- BRISSON, Luc, “La felicidad según Platón y la tradición platónica. Ser feliz es asimilarse al Dios”, en *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Carmen Trueba Atienza, coord., México, UAM, 2011, pp. 23-31.
- BRODIE, Bernard, *War and Politics*, Nueva York, Macmillan Publishing Co., 1973.
- BROM, Juan, *Para comprender la historia*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1984 (1972).
- BRUGNOLI, Giorgio, “Premessa al testo”, en *Lettere de Cicerón*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1988.
- BRUN, Jean, *El estoicismo*, José Blanco Regueira, trad., Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997 (1961).

- BRUYN, Gabriel de, “Briser les idoles païennes ou les sauvegarder ? Le sort des statues divines de Caesarea (Cherchel, Algérie) à la fin de l'Antiquité”, *RH*, fascículo 677, **2016**, pp. 3-25, disp: <https://www.jstor.org/stable/43884923>, cons. febrero 2020.
- BRYANT, Joseph M., *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece. A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, Nueva York, State University of New York, **1996**.
- BUBNER, Rüdiger, “¿Qué es la historia?”, en *Acción, historia y orden institucional, Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética*, Peter Storandt Diller, trad., México, FCE, 2010 (**1984**), pp. 95-142.
- BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega I*, Eugenio Imaz, trad., Barcelona, Obras Maestras, 1953 (**1898**).  
 \_\_\_\_\_ *Reflexiones sobre la Historia Universal*, Wenceslao Roces, trad., México, FCE, 1961 (**1905**).
- BURCKHARDT, Titus, *Cosmología perennis*, Jordi Quingles, Alejandro Corniero, trads., Guanajuato, Instituto de Estudios Tradicionales, 2007 (**1985**).
- BURKE, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Alberto Luis Bixio, trad., Barcelona, Gedisa, 1996 (**1990**).
- BURKERT, Walter, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Xavier Riu, trad., Barcelona, El Acanalado, 2002 (**1984**).
- BURROW, John, *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2009 (**2007**).
- BUTLER, Shane, *The Hand of Cicero*, Nueva York, Routledge, **2002**.
- CALAME, Claude, “Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue: L'historiographie grecque classique entre factuel et fictif”, *AHSS*, 67.- año, n. 1, **2012**, pp. 81-101, disp: <https://www.jstor.org/stable/23211237>, cons. enero 2020.
- CAMPAGNO, Marcelo, “De la pertinencia del concepto de Estado para el pensamiento de las sociedades antiguas. Reflexiones sobre las capacidades de hacer del Estado egipcio antiguo”, *PACEH*, n. 1, **2015**, pp. 21-37.
- CARBONELL, Charles-Olivier, *La historiografía*, México, FCE, 1986 (**1981**).
- CARCOPINO, Jérôme, *Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at the Height of the Empire*, Henry T. Rowell, ed., E. O. Lorimer, trad., Westford, YUP, 1979 (**1940**).
- CARNEIRO, Robert L., *The Muse of History and the Science of Culture*, Nueva York, Kluwer Academic Publishers, 2002 (**2000**).

- CARR, Edward Hallett, *¿Qué es la historia?*, Joaquín Romero Maura, trad., Barcelona, Ariel, 1984 (1961).
- CARRIER, Richard, *Science Education in the Early Roman Empire*, Durham, Pitchstone Publishing, 2016.
- CARRINGTON Goodrich, Luther, *El pueblo chino. Desde los orígenes hasta 1967*, Vicente Gaos, trad., México, FCE, 1998 (1943).
- CASO, Antonio, “La filosofía de la historia”, en *Antología filosófica*, México, UNAM, 1993 (1915), pp. 123-152.
- CASTAGNO, Juan Pablo, “¿Se hicieron oír los ‘sin voz’? La influencia política de la plebe en la historiografía sobre la república romana tardía”, *PACEH*, n. 8, 2018, pp. 272-283.
- CASTILLO, Arcadio del, “La reforma serviana, punto de arranque de los cambios posteriores”, en *Anejos de Gerión, Revista de Historia Antigua*, Madrid, Universidad Complutense, 1989.
- CAUTER, Jo Van, “Wisdom as a Meditation of Life: Spinoza on Bacon and Civil History”, *BJHP*, v. 24, n. 1, 2015, pp. 88-110.
- CAVALLETI, Giuditta, “El uso de la epigrafía en el ámbito político: el caso de las *Res gestae divi Augusti*”, *NT*, v. 38, n. 1, 2020, pp. 123-139, disp: <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/835/1082>, cons. mayo 2020.
- CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*, Jorge López Moctezuma, trad., México, Universidad Iberoamericana, 2010 (1975).
- CHAKRABARTI, Dipesh, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Alberto E. Álvarez, Araceli Maira, trads., Barcelona, Tusquets, 2008 (2000).  
 ——— “Whose Anthropocene? A Response”, *RCC Perspectives*, n. 2, 2016, pp. 101-114, disp: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26241365>, cons. diciembre 2019.
- CHAMBERLAND, Guy, “La mémoire des spectacles: l’autoreprésentation des donateurs”, *EAC*, n. 58, 2011, pp. 261-304.
- CHAMPLIN, Edward, *Nerón*, Horacio Pons, trad., México, FCE/Turner, 2008 (2003).
- CHARLTON, Lewis/ SHORT, Charles, *A Latin Dictionary*, Nueva York, Harper and Brothers, 1879.
- CHARTIER, Roger/ MENDIOLA, Alfonso/ SEMO, Ilán, “Discusión. El malestar en la historia”, *Fractal*, v. 1, n. 3, 1996, pp. 153-175, disp: <https://www.mxfractal.org/F3malest.html>, cons. marzo 2019.

- CHASE, Arlen F./ CHASE, Diane Z./ SMITH, Michael E., “States and Empires in Ancient Mesoamerica”, *Ancient Mesoamerica*, n. 20, **2009**, pp. 175-182.
- CHATEAUBRIAND, François-René, *El genio del cristianismo*, Manuel María Flamant, trad., México, Porrúa, 1997 (**1802**).
- CHÂTELET, François, *El nacimiento de la historia II. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, César Suárez Bacelar, trad., Madrid, Siglo XXI, 1985 (**1962**).
- CHESNEAUX, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Aurelio Garzón del Camino, trad., México, Siglo Veintiuno, 1981 (**1976**).
- CHINCHILLA PAWLING, Perla, “¿Aprender la historia o aprender historia?”, *HG*, n. 15, **2000**, pp. 119-150.
- CIORAN, Emil M., *A Short History of Decay*, Richard Howard, trad., Nueva York, Arcade Publishing, 2012 (**1949**).
- \_\_\_\_\_, *Breviario de los vencidos*, Joaquín Garrigós, trad., México, Tusquets, 2013 (**1949**).
- CIPOLLA, Carlo M., “Por una teoría general de la decadencia económica”, en *La decadencia económica de los imperios*, Blanca Paredes Larrucea, trad., Madrid, Alianza Universidad, 1973 (**1970**), pp. 13-126.
- CLARKE, Michelle T., “Doing Violence to the Roman Idea of Liberty? Freedom As Bodily Integrity in Roman Political Thought”, *HPT*, v. 35, n. 2, **2014**, pp. 211-233, disp: <https://www.jstor.org/stable/26226878?seq=1>, cons. junio 2019.
- COGITORE, Isabelle, “Manipulations du temps dans les *Annales* de Tacite”, *VL*, n. 185-186, **2012**, pp. 126-140, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2012\\_num\\_185\\_1\\_1736](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2012_num_185_1_1736), cons. noviembre 2018.
- CONDE, Juan Luis, “Límites de la teoría del *decorum* en Cicerón”, en *La filología latina hoy. Actualización y perspectivas*, A. Ma. Aldama, Ma. F. del Barrio, M. Conde, A. Espigares, Ma. J. López de Ayala, eds., Madrid, Sociedad de Estudios Latinos, **1999**.
- CORBEILL, Anthony, “Ciceronian Invective”, en *Brill’s Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*, James M. May, ed., Leiden, Brill, **2002**, pp. 197-218.
- \_\_\_\_\_, “Political Movement: Walking and Ideology in Republican Rome”, en *The Roman Gaze: Vision, Power and the Body*, D. Fredrick, ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, **2002**, pp. 182-215.
- \_\_\_\_\_, “The Intellectual Milieu of the Late Republic”, en *The Cambridge Companion to Cicero*, Catherine Steel, ed., Cambridge, CUP, **2013**, pp. 9-24.
- CORBIN, Henry, “La filosofía islámica desde la muerte de Averroes hasta nuestros días”, en *Historia de la filosofía. La filosofía en Oriente*, Yvon Belaval, ed., Francisco Torres Oliver, trad., México, Siglo XXI, 1990 (**1974**), pp. 1-190.

- CORNFORD, Francis Macdonald, *De la religión a la filosofía*, Antonio Pérez, trad., Barcelona, Ariel, 1984 (**1912**).
- COULANGES, Fustel de, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 2005 (**1864**).
- CRACRAFT, James, “Implicit Morality”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, **2004**, pp. 31-42.
- CROCE, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, Enrique Díez-Canedo, México, FCE, 1971 (**1938**).
- CUMONT, Franz, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, José Carlos Bermejo Barrera, trad., Madrid, Ediciones Akal, 1987 (**1906**).
- CUSSEN, Antonio, *Bello y Bolívar*, Gustavo Díaz Solís, trad., México, FCE, 1998 (**1992**).
- D’ORO, Giuseppina/ CONNELLY, James, “Collingwood, Scientism and Historicism”, *JPH*, v. 11, n. 3, **2017**, pp. 275-288, disp: [https://brill.com/view/journals/jph/11/3/article-p275\\_275.xml](https://brill.com/view/journals/jph/11/3/article-p275_275.xml), cons. noviembre 2018.
- DANIELS, Detlef Von, “How Plato Overcome the Cosmopolitans”, *HPT*, v. 35, n. 4, **2014**, pp. 595-631, disp: [https://www.jstor.org/stable/26226779?read-now=1&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/26226779?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents), cons. diciembre 2019.
- DANTO, Arthur C., *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton, PUP, **1997**.
- DAVID, Jean-Michel, “Les règles de la violence dans les assemblées populaires de la République romaine”, *PA*, v. 1, **2013**, pp. 11-30
- DAWSON, Christopher, *Dinámica de la historia universal*, Madrid, Ediciones Rialp, 1961 (**1957**).
- DEGAND, Martin, “Sénèque au risque du don: une éthique oblativa à la croisée des disciplines”, tesis doctoral, Lovaina, Universidad Católica de Lovaina, **2014**.
- DEGL’INNOCENTI PIERINI, Rita, “*Aurea mediocritas*: La morale oraziana nei cori delle tragedia di Seneca”, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bolonia, Pàtron Editore, **1999**, pp. 39-57.
- \_\_\_\_\_ “Cicerone in Seneca: Alcune riflessioni su un tema sempre attuale (con un’Appendice su: Cicerone *gradarius* in Seneca *ep.* 40, 11)”, *Ciceroniana on Line*, v. 2, n. 1, **2018**, pp. 13-38.
- \_\_\_\_\_ “La virtù come compagna e la ‘compagnia’ delle virtù in Seneca en ella tradizione filosofica”, *PRSC*, n. 42, **2016**, pp. 123-143.
- \_\_\_\_\_ “Rutilio Namaziano e Seneca, paradossi e polemiche (a proposito dei vv. 439-452 e 515-526)”, *PRSC*, n. 45, **2019**, pp. 261-274.

DENNISON, Matthew, *Livia, Empress of Rome: A Biography*, Nueva York, St. Martin's Press, **2010**.

DESMOND, Williams, *Cynics*, Berkeley, UCP, **2008**.

DEVALLET, Suzanne, “Approche sémantique des notions de Barbarie et de Civilisation à Rome (1er siècle av. et ap. J.-C): qui est le Barbare de qui?”, *VL*, n. 179, **2008**, pp. 111-119, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2008\\_num\\_179\\_1\\_1273](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2008_num_179_1_1273), cons. noviembre 2017.

DEVILLERS, Olivier, “Gladiateurs et jeux du cirque dans les œuvres historiques de Tacite”, *AC*, n. 79, **2010**, pp. 297-307, disp: [https://www.persee.fr/doc/antiq\\_0770-2817\\_2010\\_num\\_79\\_1\\_3782](https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2010_num_79_1_3782), cons. diciembre 2017.

\_\_\_\_\_, “Images du Germain dans la *Germanie* de Tacite”, *VL*, n. 182, **2010**, pp. 75-84, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2010\\_num\\_182\\_1\\_1699](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2010_num_182_1_1699), cons. febrero 2018.

\_\_\_\_\_, “L’*Octavie* et les *Annales* de Tacite”, *VL*, n. 159, **2000**, pp. 57-60, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2000\\_num\\_159\\_1\\_1090](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2000_num_159_1_1090), cons. febrero 2018.

\_\_\_\_\_, “Tacite, Germanicus et le Principat”, *VL*, n. 185-186, **2012**, pp. 141-163, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2012\\_num\\_185\\_1\\_1737](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2012_num_185_1_1737), cons. julio 2018.

*Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Madrid, **2018**; “historia” disp: <https://dle.rae.es/?id=KWv1mdi>, cons. enero 2018; “historiar” disp: <http://dle.rae.es/?id=KX4xxnm>, cons. julio 2018.

DICK, Philip K., *The Man in the High Castle*, Boston/ Nueva York, Mariner Books, 2011 (**1962**).

DILTHEY, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Eugenio Ímaz, trad., México, FCE, 1980 (**1949**).

\_\_\_\_\_, *Teoría de la concepción del mundo*, Eugenio Ímaz, trad., México, FCE, 1978 (**1924**).

\_\_\_\_\_, *The Essence of Philosophy*, Stephen A. Emery, William T. Emery, trads., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1954 (**1907**), disp: [https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469657417\\_dilthey.1](https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469657417_dilthey.1), cons. febrero 2018.

DOMAŃSKA, Ewa, “Historia w kontekście posthumanistyki”, *Historyka. Studia Metodologiczne*, v. 45, **2015**, pp. 5-21, disp: [https://www.academia.edu/17936819/Historia\\_w\\_konte%C5%9Bcie\\_posthumanistyki\\_Historyka\\_t\\_45\\_2015\\_5\\_21](https://www.academia.edu/17936819/Historia_w_konte%C5%9Bcie_posthumanistyki_Historyka_t_45_2015_5_21), cons. julio 2017.

\_\_\_\_\_, “The Material Presence of the Past”, *HTSPH*, v. 45, **2006**, pp. 337-348.

\_\_\_\_\_, “Universal History and Postmodernism”, *Storia della Storiografia*, n. 35, **1999**, pp. 129-139.

DONOVAN GINSBERG, Lauren, “Wars More than Civil: Memories of Pompey and Caesar in the ‘*Octavia*’”, *AJP*, v. 134, n. 4, **2013**, pp. 637-674, disp: <https://www.jstor.org/stable/24559884>, cons. enero 2020.

- DORION, Louis-André, “Discours historiques et fiction socratique”, *DHA*, n. 8, **2013**, pp. 209-220, disp: [http://www.persee.fr/doc/dha\\_2108-1433\\_2013\\_sup\\_8\\_1\\_3634](http://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2013_sup_8_1_3634), cons. noviembre 2017.
- DOYLE, James, “Socratic Methods”, *OSAP*, v. 42, **2012**, pp. 39-76.
- DROYSEN, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Ernesto Garzón Valdés, Rafael Gutiérrez Girardot, trads., Barcelona, Editorial Alfa, 1983 (**1858**).
- DUDLEY, Donald, *Roman Society*, Aylesbury, Penguin Books, 1978 (**1970**).
- DUINDAM, Jeroen, “A Plea For Global Comparison: Redefining Dynasty”, *PP*, v. 242, **2019**, pp. 318-347, disp: [https://academic.oup.com/past/article/242/Supplement\\_14/318/5637696](https://academic.oup.com/past/article/242/Supplement_14/318/5637696), cons. febrero 2020.
- DUNCAN, Mike, *The Storm Before the Storm. The Beginning of the End of the Roman Republic*, Nueva York, Public Affairs, 2018 (**2017**).
- DURANT, Will, *Caesar and Christ, A History of Roman Civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325*, Nueva York, Simon and Schuster, **1944**.
- DUSSEL, Enrique, *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity. From the Perspective of Philosophy of Liberation*, Alejandro A. Vallega, Ramón Grosfoguel, eds., La Haya, Amrit Publishers, **2018**, disp: <https://enriquedussel.com/txt/Textos Libros/70.Anti-Cartesian.pdf>, cons. noviembre 2019.
- \_\_\_\_\_*Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011 (**1977**).
- \_\_\_\_\_*Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*, México, Kanankil Editorial, **2012**, disp: <https://enriquedussel.com/txt/Textos Libros/65.Hacia los origenes.pdf>, cons. enero 2017.
- \_\_\_\_\_*Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, **2007**, disp: <https://enriquedussel.com/txt/Textos Libros/58.Politica liberacion historia Voll.pdf>, cons. febrero 2017.
- EBERLE, Lisa Pilar, “Law, Empire, and the Making of Roman Estates in the Provinces During the Late Republic”, *CAL*, v. 3, n. 1, **2016**, pp. 50-69.
- ECO, Umberto, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Ricardo Pochtar, trad., Madrid, Lumen, 1993 (**1979**).
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Ricardo Anaya, trad., México, Origen/Planeta, 1985 (**1949**).
- \_\_\_\_\_*The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Willard R. Trask, trad., Nueva York, Harcourt, 1987 (**1957**).

\_\_\_\_\_*Tratado de historia de la religión*, Tomás Segovia, trad., Barcelona, Biblioteca Era, 1981 (1949).

ELIAS, Norbert, “El cambiante equilibrio de poder entre los sexos”, en *Conocimiento y poder*, Julia Varela, trad., Madrid, Ediciones La Piqueta, 1994, pp. 121-166.

\_\_\_\_\_*Sobre el tiempo*, Guillermo Hirata, trad., México, FCE, 2013 (1984).

\_\_\_\_\_*Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, José Manuel Álvarez Flórez, trad., Barcelona, Ediciones Península, 1994 (1991).

*Enciclopedia Universal Ilustrada*, tomo 19, Madrid, Espasa-Calpe, 1916.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels, “El descubrimiento del bien: *oikeiôsis* y *kathêkonta* en la ética estoica”, en *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Julieta Fombosa, trad., Malcolm Schofield, Gisela Striker, compiladores, Buenos Aires, Manantial, 1995 (1986), pp. 152-190.

ESCÁMEZ DE VERA, Diego M., “Rumor, *prodigia* e ideología en época flavia”, *SHHA*, n. 33, 2015, pp. 169-193, disp: <https://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/14517/14873>, cons. febrero 2018.

ESCUDIER, Alexander, “«Temporalisation» et modernité politique: penser avec Koselleck”, *AHSS*, 64.- año, n. 6, 2009, p. 1269-1301.

ESPADAS BURGOS, Manuel, *La periodización de la historiografía romana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1961.

EVENEPOEL, Willy, “Cicero’s *Laelius* and Seneca’s Letters on Friendship”, *AC*, n. 76, 2007, pp. 177-183, disp: [https://www.persee.fr/doc/antiq\\_0770-2817\\_2007\\_num\\_76\\_1\\_2628](https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2007_num_76_1_2628), cons. noviembre 2018.

EVERITT, Anthony, *Augustus: The Life of Rome’s First Emperor*, Nueva York, Random House, 2006 (2005).

\_\_\_\_\_*Cicero: The Life and Times of Rome’s Greatest Politician*, Nueva York, Random House, 2003 (2001).

FABIANI, Jean-Louis, “La généralisation dans les sciences historiques: Obstacle épistémologique ou ambition légitime?”, *AHSS*, 62.- año, n. 1, 2007, pp. 9-28.

\_\_\_\_\_*“Une sociologie transcendente?”*, *AHSS*, 65.- año, n. 6, 2010, pp. 1431-1439.

FAIRBANK, John K./ REISCHAUER, Edwin O., *China. Tradition and Transformation*, Hong Kong, George Allen & Unwin, 1982 (1973).

FEBVRE, Lucien, “Esprit européen et philosophie”, *AHSS*, 3.- año, n. 3, 1948, pp. 297-301, disp: <https://www.jstor.org/stable/27578463>, cons. diciembre 2019.

- FEITOSA, Lourdes/ GARRAFFONI, Renata, “*Dignitas and Infamia: Rethinking Marginalized Masculinities in Early Principate*”, *SHHA*, n. 28, **2010**, pp. 60-62, disp: <https://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/7743/9054>, cons. agosto 2019.
- FENTRESS, Elizabeth, “Romanizing the Berbers”, *PP*, n. 190, **2006**, pp. 3-33.
- FERRY, Luc, *Mythologie & philosophie 1. Le sens de grands mythes grecs*, Barcelona, Éditions J'ai Lu, 2018 (**2016**).
- FILLION, Réal, *Multicultural Dynamics and the Ends of History. Exploring Kant, Hegel, and Marx*, Ottawa, UOP, **2008**, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1ckpf2r.1>, cons. marzo 2018.
- FINLEY, Moses Isaac, *El nacimiento de la política*, Teresa Sempere, trad., México, CONACULTA/ Grijalbo, 1986 (**1983**).
- \_\_\_\_ “Los griegos”, en *Los imperios del Antiguo Oriente III. La primera mitad del primer milenio*, Elena Cassin, Jean Bottéro, Jean Vercoutter, compiladores, P. Buckley, trad., México, Siglo XXI, 2006 (**1971**), pp. 255-306.
- \_\_\_\_ *Los griegos en la antigüedad*, J. M. García de la Mora, trad., Barcelona, Editorial Labor, 1985 (**1963**).
- FLAMERIE DE LA CHAPELLE, Guillaume, “Sénèque et le problème philosophique de la victoire”, *AC*, v. 79, **2010**, pp. 287-295.
- FLORENTINO VARELLA, Flávia, “*Sine ira et studio: retórica, tempo e verdade na historiografia da Tacito*”, *HH*, n. 1, **2008**, p. 79, disp: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/26/23>, cons. octubre 2018.
- FLORESCANO, Enrique, *La historia y el historiador*, México, FCE, 2003 (**1997**).
- \_\_\_\_ *La función social de la historia*, México, FCE, **2012**.
- \_\_\_\_ *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Debolsillo, 2017 (**2004**).
- FONTANA, Josep Lázaro, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1999 (**1982**).
- \_\_\_\_ *La historia de los hombres: el siglo XX*, Barcelona, Crítica, **2002**.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Tomás Segovia, trad., México, Siglo Veintiuno Editores, 1990 (**1984**).
- FOX, Matthew, *Cicero's Philosophy of History*, Nueva York, OUP, **2007**.
- FRANKOPAN, Peter, *The Silk Roads. A New History of the World*, Nueva York, Vintage Books, 2017 (**2015**).

- FREDE, Michael, "Celsus's Attack on the Christians", en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, CIP, **1997**, pp. 218-240.
- FREEMAN, Philip, *Julius Caesar*, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks, 2009 (**2008**).
- FREY, Herbert, "Zoroastro y la tradición occidental", en *La genealogía del cristianismo, ¿origen de Occidente?*, México, CONACULTA, **2000**, pp. 15-46.
- FRIEDRICH, Carl Joachim, *La filosofía del Derecho*, Margarita Álvarez Franco, trad., México, FCE, 1969 (**1955**).
- FRONDIZI, Risieri, *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, México, FCE, 2010 (**1958**).
- FRYE, Richard N., "Partia y la Persia sasánida", en *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua IV*, Fergus Millar, compilador, Mercedes Abad, trad., México, Siglo XXI, 1992 (**1966**), pp. 230-249.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 2006 (**1992**).
- \_\_\_\_\_, "The End of History, Five Years Later", *HTSPH*, v. 34, **1995**, pp. 27-43.
- FUSARO, Diego, "Reinhart Koselleck y los monumentos como indicadores de los cambios históricos y políticos", *HG*, v. 22, n. 45, **2015**, pp. 95-122, disp: <http://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/108/88>, cons. octubre 2018.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito, trads., Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012 (**1975**).
- GAOS, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE/ El Colegio de México, 1983 (**1973**).
- GARCÉS BRITO, Maybeth, "Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica", *Thémata. Revista de filosofía*, n. 51, **2015**, pp. 189-206.
- GARCÍA CRUZ, Juan Carlos, "Hacia la construcción de un modelo de innovación intercultural. Una propuesta desde los estudios filosóficos y sociales sobre ciencia y tecnología", tesis doctoral, México, UNAM, **2015**, disp: [https://repositorio.unam.mx/contenidos/hacia-la-construccion-de-un-modelo-de-innovacion-intercultural-una-propuesta-desde-los-estudios-filosoficos-y-social-84153?c=Vq6zzg&d=false&q=:\\*.\\*&i=1&v=1&t=search\\_0&as=2](https://repositorio.unam.mx/contenidos/hacia-la-construccion-de-un-modelo-de-innovacion-intercultural-una-propuesta-desde-los-estudios-filosoficos-y-social-84153?c=Vq6zzg&d=false&q=:*.*&i=1&v=1&t=search_0&as=2), cons. julio 2019.
- GARCÍA CUBAS, Antonio, *El libro de mis recuerdos: narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas, anteriores al actual estado social*, México, Porrúa, 1986 (**1904**).

- GARCÍA GUAL, Carlos, “Introducción”, en *Investigación de los animales*, Madrid, Gredos, **1992**.
- GARCÍA RIAZA, Enrique, “Derecho de guerra y diplomacia en la época de Augusto”, *SHHA*, n. 32, **2014**, pp. 91-122, disp: <https://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/12615/12927>, cons. diciembre 2017.
- GARCÍA VALVERDE, José Manuel, “Cicerón y la filosofía helenística (algunas reflexiones sobre la originalidad y las fuentes del pensamiento ciceroniano)”, *Fragmentos de filosofía*, n. 5, **2007**, pp. 115-133.
- GARSTAD, Benjamin, “Rome in the ‘Alexander Romance’”, *HSCP*, v. 18, **2015**, pp. 467-507, disp: <https://www.jstor.org/stable/44157821>, cons. enero 2020.
- GARTNER, Corinne, “The Possibility of Psychic Conflict in Seneca’s *De Ira*”, *BJHP*, v. 23, n. 2, **2015**, pp. 213-233, disp: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2014.982071>, cons. octubre 2018.
- GIBBON, Edward, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Volume 1*, Londres, **1782**, disp: <https://www.amazon.com.mx/History-Decline-Fall-Roman-Empire-ebook/dp/B0082ZJA9M>, cons. noviembre 2019.
- GILDENHARD, Ingo, *Cicero, Against Verres, 2.1.53–86. Latin Text with Introduction, Study Questions, Commentary and English Translation*, Cambridge, Open Book Publishers, **2011**, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt5vj10.1>, cons.: diciembre 2018.
- \_\_\_\_\_, *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero’s Speeches*, Nueva York, OUP, **2011**.
- GLOYN, Liz, “Show Me the Way to Go Home: A Reconsideration of Seneca’s *De Consolatione Ad Polybium*”, *AJP*, v. 135, n. 3, **2013**, pp. 451-480, disp: [www.jstor.org/stable/24560261](http://www.jstor.org/stable/24560261), cons. febrero 2020.
- GOLDSWORTHY, Adrian, *In the Name of Rome. The Men Who Won the Roman Empire*, New Haven, YUP, 2016 (**2003**).
- \_\_\_\_\_, *Pax Romana. War, Peace and Conquest in the Roman World*, Yale, YUP, **2016**.
- GONZÁLEZ M., José Luis, “Claves para Occidente: Pablo de Tarso y su aporte a la formación del imaginario cultural”, en *La genealogía del Cristianismo. ¿Origen de Occidente?*, México, CONACULTA, **2000**, pp. 158-195.
- GONZÁLEZ MOLINA, Óscar Javier, “¿Qué es el hispanismo? La identidad en crisis en la cultura y la poesía del exilio republicano español”, en *De la impotencia al poder-no. Tópicos de la resistencia en la cultura iberoamericana*, Ángeles Ma. Del Rosario Pérez Bernal, coord., México, Editorial Torres Asociados, **2020**, pp. 109-140.

- GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana, *Ética y libertad*, México, UNAM, **1989**.  
 \_\_\_\_\_ “Sócrates y la praxis interior”, *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 1, n. 1, **1980**, pp. 53-62.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, “De la múltiple utilización de la historia”, en *Todo es historia*, México, Cal y Arena, 1989 (**1980**).  
 \_\_\_\_\_ *El oficio de historiar*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009 (**1988**).
- GORMAN, Jonathan, *Understanding History. An Introduction to Analytical Philosophy of History*, Ottawa, UOP, **1992**, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1cn6rvj.1>, cons. febrero 2018.
- GOTTSCHALK, H. B., *Heraclides of Pontus*, Oxford, CIP, **1980**.
- GRACIA, Jorge J. E., *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*, Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos, trad., México, UNAM, 1998 (**1992**).
- GRAVER, Margaret, “Philo of Alexandria and the origins of the Stoic προπάθειαι”, *PJAP*, v. 44, n. 4, **1999**, pp. 300-325, disp: <https://www.jstor.org/stable/4182626>, cons. enero 2020.  
 \_\_\_\_\_ *Stoicism and Emotion*, Chicago, UCHP, **2007**.
- GRAYLING, Anthony Clifford, *War: An Enquiry*, Totton, YUP, 2018 (**2017**).
- Great Battles. Decisive Conflicts that Have Shaped the World*, Christer Jorgensen, ed., Hong Kong, Parragon, 2010 (**2007**).
- GRIFFIN, Jaspers, “The Creation of Characters in the *Aeneid*”, en *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*, Barbara K. Gold, ed., Austin, University of Texas Press, 2012 (**1982**), pp. 118-134.
- GRIFFIN, Miriam, “Cicero and Matius on Friendship”, en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, CIP, **1997**, pp. 86-109.  
 \_\_\_\_\_ “Claudius in Tacitus”, *ClasQ*, v. 40, n. 2, **1990**, pp. 482-501, disp: <https://www.jstor.org/stable/639107>, cons. octubre 2019.  
 \_\_\_\_\_ “Philosophy, Politics, and Politicians at Rome”, en *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Miriam Griffin, Jonathan Barnes, eds., Nueva York, CIP, **1997**, pp. 3-12.  
 \_\_\_\_\_ “Seneca’s Pedagogic Strategy: *Letters and De Beneficiis*”, en *Greek and Roman Philosophy, 100 BC – 200 AD. Volume 1*, Richard Sorabji, Robert W. Sharples, eds., Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London, **2007**, pp. 89-113.
- GRIMAL, Pierre, “De la dictadura al principado (49 a. de C. – 14 d. de C.)”, en *La formación del Imperio Romano. El mundo mediterráneo en la edad antigua III*, Pierre Grimal, compilador Marcial Suárez, trad., México, Siglo Veintiuno, 1980 (**1966**), pp. 169-182.

- \_\_\_\_\_*El amor en la antigua Roma*, Javier Palacio, trad., Barcelona, Paidós, 2000 (1964).
- \_\_\_\_\_*El helenismo y el auge de Roma*, Marcial Suárez, trad., México, Siglo Veintiuno, 1992 (1953).
- \_\_\_\_\_*La vida en la Roma antigua*, Sandra Schumerini, Fernando Schumerini, trads., Barcelona, Paidós, 1993 (1978).
- \_\_\_\_\_"Roma al finalizar la Segunda Guerra Púnica", en *La formación del Imperio Romano. El mundo mediterráneo en la edad antigua III*, Pierre Grimal, compilador, Ignacio Ruiz Alcaín, trad., México, Siglo Veintiuno, 1980 (1966), pp. 2-13.
- GROOT, Maaïke, *Animals in Ritual and Economy in a Roman Frontier Community. Excavations in Tiel-Passewaaij*, Ámsterdam, AUP, 2008, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt46mtz9.1>, cons. enero 2018.
- GRUNER, Rolf, "The Concept of Speculative Philosophy of History", *Mph*, v. 3, n. 4, 1972, pp. 283-300.
- GUARD, Thomas, "La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique", *DHA*, n. 8, 2013, pp. 81-92.
- GÜERECÁ DURÁN, Raquel Eréndira/ LARA CISNEROS, Gerardo, "Memoria histórica indígena y 'Títulos primordiales'. Versiones otomíes sobre la conquista del Bajío novohispano entre Xilotepec y Querétaro", *Septentrión. Revista de historia y ciencias sociales*, n. 1, 2007, pp. 89-124, disp: [https://www.academia.edu/2123908/Memoria\\_hist%C3%B3rica\\_ind%C3%ADgena\\_y\\_T%C3%ADtulos\\_primordiales\\_Versiones\\_otom%C3%ADes\\_sobre\\_la\\_conquista\\_de\\_l\\_Baj%C3%ADo\\_novohispano\\_entre\\_Xilotepec\\_y\\_Quer%C3%A9taro](https://www.academia.edu/2123908/Memoria_hist%C3%B3rica_ind%C3%ADgena_y_T%C3%ADtulos_primordiales_Versiones_otom%C3%ADes_sobre_la_conquista_de_l_Baj%C3%ADo_novohispano_entre_Xilotepec_y_Quer%C3%A9taro), cons. agosto 2019.
- GUERRA, François-Xavier, "El renacer de la historia política: razones y propuestas", en *New History, Nouvelle Histoire. Hacia una nueva historia*, Madrid, ACTAS, 1993, pp. 221-245.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *Los filósofos griegos*, Florentino M. Torner, trad., México, FCE, 1994 (1950).
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, París, Albin Michel, 2018 (2001).
- \_\_\_\_\_*The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, Michael Chase, trad., Cambridge/ Londres, HUP, 2001 (1992).
- HAMILTON, Edith, *The Greek Way*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1993 (1930).
- HAMMOND, Mason, "Ancient Imperialism: Contemporary Justifications", *HSCP*, v. 58-59, 1948, pp. 105-161.

- \_\_\_\_\_*“Res olim dissociabiles: Principatus ac libertas: Liberty under the Early Roman Empire”*, *HSCP*, v. 67, **1963**, pp. 93-113, disp: <https://www.jstor.org/stable/310821>, cons. abril 2020.
- HANCHEY, Dan, “Cicero, Exchange, and the Epicureans”, *Phoenix*, n. 67, **2013**, pp. 123-129.
- HARDT, Michael/ NEGRI, Antonio, *Empire*, Cambridge, HUP, 2001 (**2000**).
- HARTOG, François, *Anciens, modernes, sauvages*, Isle-d'Espagnac, Galaade Éditions/Éditions Points, 2008 (**2005**).
- \_\_\_\_\_*Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, Norma Durán, trad., México, Universidad Iberoamericana, 2011 (**2005**).
- \_\_\_\_\_*“Hacia una nueva condición histórica”*, *LH*, Miriam Hernández Reyna, trad., n. 16, 2017 (**2016**), pp. 19-34, disp: <http://www.letrashistoricas.cucsh.udg.mx/index.php/LH/article/view/6555/5778>, cons. junio 2018.
- \_\_\_\_\_*Régimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps*, París, ÉS/ Éditions Points, 2012 (**2003**).
- \_\_\_\_\_*“Temps et histoire: "Comment écrire l'histoire de France?"”*, *AHSS*, 50.- año, n. 6, **1995**, pp. 1219-1236.
- HASIC, Anida, “La tensione tra interiore ed esteriore. Studio attorno all'idea di *securitas* in Seneca”, tesis doctoral, Padua, Università degli Studi di Padova/ Université Paris Sorbonne-Paris IV, **2016**.
- HEATHER, Peter, *La caída del Imperio Romano*, Tomás Fernández Aúz, Beatriz Eguibar, trads., Barcelona, Crítica, 2011 (**2005**).
- HECKO, Leandro, “História Antiga e usos do passado em perspectiva: entre o conhecimento formal e a vida prática”, *RETHH*, v. 4, n. 2, **2013**, pp. 160-167, disp: [https://www.revista.ueg.br/index.php/revista\\_geth/article/view/2154](https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/2154), cons. diciembre 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía del derecho*, Juan Garzón Bates, trad., México, UNAM, 1985 (**1821**).
- \_\_\_\_\_*Introducción a la historia de la filosofía*, Eloy Terrón, trad., Madrid, Sarpe, 1983 (**1833-1836**).
- \_\_\_\_\_*The Philosophy of History*, J. Sibree, trad., Nueva York, Dover Publications, 1956 (**1837**).
- HEIBGES, Ursula, “Cicero, a Hypocrite in Religion?”, *AJP*, v. 90, n. 30, **1969**, pp. 304-312.
- HELLER, Anna, “La cité grecque d'époque impériale: vers une société d'ordres?”, *AHSS*, 64.- año, n. 2, **2009**, pp. 341-373.
- \_\_\_\_\_*“Les institutions civiques grecques sous l'Empire: romanisation ou aristocratisation?”*, *EAC*, n. 59, **2013**, pp. 203-242.

- HEREDIA CHIMENO, Carlos, "The Social War as a Civil War: An Initial Step on the Analysis of Its Nature", *DRA*, n. 7, **2017**, pp. 18-34.
- HERMAN, S. G., "Wildlife biology and natural history: time for a reunion", *The Journal of Wildlife Management*, v. 60, n. 4, **2002**, pp. 933-946.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Norma Hortensia, "Envejecer como experiencia de sí en la Época Imperial romana", *Revista Filosofía*, n. 25, **2014**, pp. 91-110.  
 \_\_\_\_\_ "Subjetividad y filosofía antigua: las prácticas de sí en el estoicismo imperial", tesis doctoral, México, UAM-Iztapalapa, **2012**.
- HICKS, Edward, *Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament*, Nueva York, E. & J. B. Young & Co., **1896**.
- HILL, John Lawrence, *After the Natural Law. How the Classical Worldview Supports Our Modern Moral and Political Values*, San Francisco, Ignatius Press, **2016**.
- HIRIYANNA, Mysore, *Essentials of Indian Philosophy*, Londres, Unwin Paperbacks, 1978 (**1949**).
- HOBSBAWM, Eric J., "A Life in History", *PP*, n. 177, **2002**, pp. 3-16, disp: [www.jstor.org/stable/3600876](http://www.jstor.org/stable/3600876), cons. abril 2020.  
 \_\_\_\_\_ "El marxismo en recesión 1983-2000", en *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Silvia Furió, trad., Barcelona, Crítica, 2011 (**2010**), pp. 392-405.  
 \_\_\_\_\_ "The Social Function of the Past: Some Questions", *PP*, n. 55, **1972**, disp: [www.jstor.org/stable/650220](http://www.jstor.org/stable/650220), cons. febrero 2020.
- HOLLAND, Tom, *Dynasty. The Rise and Fall of the House of Caesar*, Nueva York, Anchor Books, 2016 (**2015**).  
 \_\_\_\_\_ *Rubicón. Auge y caída de la República Romana*, Claudia Casanova, trad., México, Editorial Planeta, 2007 (**2003**).
- HOLLARD, Virginie, "Centuria prerrogativa y *confusio suffragiorum*. El sorteo en las elecciones romanas y el debate político del final de la República", *DRIF*, Francisco Manuel Carballo Rodríguez, Jorge Costa Delgado, trads., n. 72, **2017**, pp. 103-116, disp: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/296241/218181>, cons. julio 2018.
- HOLTON, James E., "Marco Tulio Cicerón", en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss, Joseph Cropsey, compiladores, Leticia García, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla, trads., México, FCE, 2012 (**1963**), pp. 158-176.
- HUIZINGA, Johan, "En torno a la definición del concepto de historia", en *El concepto de la historia*, Wenceslao Roces, trad., México, FCE, 1980 (**1921**), pp. 85-97.  
 \_\_\_\_\_ *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Manfield, Martino Publishing, 2014 (**1938**).

- HUMBOLDT, Wilhelm Von, “Sobre la tarea del historiador”, en *Escritos de filosofía de la historia*, Jorge Navarro Pérez, trad., Madrid, Tecnos, 1997 (1821).
- HUME, David, *Diálogos sobre la religión natural*, Carlos Mellizo, trad., Madrid, Alianza, 1999 (1779).
- HUMM, Michel, “Aristote et les Romains: entre hellénisme et barbarie, une vision grecque de Rome du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.”, en *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Yves Lehmann, ed., Turnhout, Brepols, 2013, pp. 425-462.
- \_\_\_\_\_ “Espaces comitiaux et contraintes augurales à Rome pendant la période républicaine”, *KCOGR*, n. 39, 2014, pp. 315-346.
- \_\_\_\_\_ “Hiérarchie de pouvoirs et hiérarchie des magistratures dans la Rome républicaine”, en *Hiérarchie des pouvoirs, délégation de pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Agnès Bérenger, Frédérique Lachaud, eds., Metz, Centre de Recherche Universitaire Lorrain d'Histoire Site de Metz, 2012, pp. 105-134.
- \_\_\_\_\_ “L'harmonie des sphères dans la pensée politique grecque et romaine: de l'utopie à la cité idéale”, *PA*, n. 5, 2015, pp. 41-74.
- \_\_\_\_\_ “Rome face à la menace d'Alexandre Grand”, en *Guerre et diplomatie romaines IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, Emmanuèle Caire, Sylvie Pittia, eds., Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006, pp. 175-196.
- HURLET, Frédéric/ RIVOAL, Isabelle/ SIDÉRA, Isabelle, “Entre affirmation de statut et désir de reconnaissance. Introduction au Prestige”, en *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Frédéric Hurlet, Isabelle Rivoal, Isabelle Sidéra, eds., Paris, Editions de Boccard, 2014, pp. 9-21.
- \_\_\_\_\_ “L'aristocratie romaine face à la nouvelle *Res Publica* d'Auguste (29-19 av. J.-c.): entre réactions et négociations”, en *Lo spazio del non-allineamento a Roma fra Tarda Repubblica e Primo Principato. Forme e figure dell'opposizione politica*, Roberto Cristofoli, Alessandro Galimberti, Francesca Rohr Vio, eds., Roma, L'Erma di Bretschneider, 2014, pp. 117-142.
- \_\_\_\_\_ “L'“*öffentliche Meinung*” de Habermas et l'opinion publique dans la Rome antique. De la raison à l'*auctoritas*”, en *Communicating Public Opinion in the Roman Republic*, Cr. Rosillo-López, ed., Stuttgart, Historia Einzelschriften, 2019, pp. 23-40.
- \_\_\_\_\_ “Pouvoirs extraordinaires et tromperie. La tentation de la Monarchie à la fin de la République Romaine (82–44av. J.-C.)”, en *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*, Andrew J. Turner, James Kim On Chong-Gossard, Frederik Juliaan Vervaeke, eds., Leiden/Boston, Brill, 2010, pp. 107-130.
- \_\_\_\_\_ “Rejeter le contrôle de Rome. Les formes de résistance aux structures fiscales et administratives de l'Empire Romain”, en *Économie et inégalité. Ressources, échanges et pouvoir dans l'Antiquité Classique*, Pascale Derron, ed., Ginebra, Fondation Hardt, 2017, pp. 197-225.

- \_\_\_\_\_. “(Re)penser l’Empire romain. Le défi de la comparaison historique”, *DHA*, n. 5, **2011**, pp. 107-149, disp: [http://www.persee.fr/doc/dha\\_2108-1433\\_2011\\_sup\\_5\\_1\\_3496](http://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2011_sup_5_1_3496), cons. diciembre 2018.
- HUS, Alain, *Los etruscos*, Joaquín Gutiérrez Herus, trad., México, FCE, 1987 (**1959**).
- IBN JALDÚN, Abu Zaid Abdurrahman, *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, Juan Feres, trad., México, FCE, 1977 (**1377**).
- IERODIAKONOU, Katerina, “The Stoic Division of Philosophy”, *PJAP*, v. 38, n. 1, **1993**, pp. 57-74.
- IGLESIAS, José María, *El estudio de la historia*, Antonia Pi-Suñer Llorens, María Hernández, Juan Macías, Samantha Álvarez, eds., México, UNAM/ FCE, 2003 (**1885-1886**).
- IKEDA, Daisuke, “Una cuestión del corazón”, en *El nuevo humanismo*, Paula Tizzano, trad., México, FCE, 2000 (**1990**).
- IRWIN, Terence Henry, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Julieta Fombosa, trad., Malcolm Schofield, Gisela Striker, compiladores, Buenos Aires, Manantial, 1995 (**1986**), pp. 211-250.
- ISENBERG, Andrew C., “Historicizing Natural Environments: The Deep Roots of Environmental History”, en *A Companion to Western Historical Thought*, Lloyd Kramer, Sarah Maza, eds., Oxford, Blackwell, **2002**, pp. 372-389.
- IZUTSU, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo. Laozi y Zhuangzi. Vol. II*, Anne-Hélène Suárez Girard, trad., Madrid, Siruela, 2004 (**1983**).
- JACOBSEN, Thorkild, “Mesopotamia”, en *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*, Eli de Gortari, trad., México, FCE, 1988 (**1946**), pp. 167-284.
- JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Elsa Cecilia Frost, trad., México, FCE, 1965 (**1961**).
- JANSEN, Maarten E. R. G. N., “Primordial Times in Mesoamerican Memory. Monuments, Tombs, and Codices”, en *Globalized Antiquity. Uses and Perceptions of the Past in South Asia, Mesoamerica, and Europe*, Ute Schüren, Daniel Marc Segesser, Thomas Späth, eds., Berlín, Reimer/ Verlag, **2015**, pp. 157-188.
- JASPERS, Karl, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, José Gaos, trad., México, FCE, 1968 (**1949**).
- \_\_\_\_\_. *Origen y meta de la historia*, Fernando Vela, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1980 (**1949**).
- \_\_\_\_\_. *The Future of Mankind*, E. B. Ashton, trad., Chicago, UCHP, 1961 (**1958**).

- JENKINS, Keith, *Re-thinking history. With a New Preface and Conversation with the Author by Alun Muslow*, Nueva York, Routledge, 2003 (**1991**).
- JENSEN, Anthony K., "Philosophy of History", en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser, Bradley Dowden, eds., (sin fecha), disp: [www.iep.utm.edu/history/#H2](http://www.iep.utm.edu/history/#H2), cons. mayo de 2017.
- JOHNSON, Ryan J., "On the Surface: The Deleuze-Stoicism Encounter", en *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*, Abraham Jacob Greenstone, Ryan J. Johnson, eds., Edimburgo, EUP, **2017**, pp. 270-288, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.3366/j.ctt1g050w8.20>, cons. marzo 2018.
- JONES, Christopher, "Nero Speaking", *HSCP*, v. 100, **2000**, pp. 453-462, disp: <https://www.jstor.org/stable/3185231>, cons. diciembre 2019.
- JUDSON, Lindsay, "Aristotle's Astrophysics", *OSAP*, v. 49, **2015**, pp. 151-192.
- JULIÁ, Victoria/ BOERI, Marcelo D./ CORSO, Laura, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba, **1998**.
- KAGAN, Donald, *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, Josefina de Diego, trad., México, Turner/ FCE, 2003 (**1995**).
- KAMM, Antony, *Julius Caesar. A Life*, Londres/ Nueva York, Routledge, **2006**.
- KANG, Taran, "Origin and Essence: The Problem of History in Hannah Arendt", *JHI*, v. 74, n. 1, **2013**, pp. 139-160, disp: <https://www.jstor.org/stable/23354926>, cons. enero 2020.
- KANT, Immanuel, "El fin de todas las cosas", en *La filosofía de la historia*, Eugenio Imaz, trad., México, El Colegio de México/ FCE, 1941 (**1794**).
- KAWAMURA, Eiko, "Caos y cosmos en el zen", Guillermina Cuevas, trad., *Diógenes*, n. 165, 1997 (**1994**), pp. 65-80.
- KENNEDY, Geoff, "Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of *Libertas*", *PS*, v. 62, **2013**, pp. 488-501.
- \_\_\_\_\_, "Empires and Republics in the History of Political Thought", (borrador no publicado), disp: [https://www.academia.edu/2254663/Empires\\_and\\_Republics\\_in\\_the\\_History\\_of\\_Political\\_Thought](https://www.academia.edu/2254663/Empires_and_Republics_in_the_History_of_Political_Thought), cons. junio 2018.
- \_\_\_\_\_, "*Senatus Populusque Romanus* Against the *Demos*: Roman Republicanism Versus Athenian Democracy", en *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, Paschalis M. Kitromilides, ed., Firenze, Leo S. Olschki, **2014**, pp. 69-94.
- KHATCHADOURIAN, Lori, *Imperial Matter. Ancient Persia and the Archaeology of Empires*, Oakland, UCP, **2016**, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.1525/j.ctt1ffjn7j.1>, cons.: enero 2018.

- KINDER, Hermann/ HILGEMANN, Werner, *The Anchor Atlas of World History Volume I. From the Stone Age to the Eve of the French Revolution*, Nueva York, Anchor Books/ Doubleday, 1974 (1964).
- KIRBIHLER, François, “César, Auguste et l’Asie : continuités et évolutions de deux politiques”, en *César sous Auguste*, Olivier Devillers, Karin Sion-Jenkins, compiladores, Burdeos, Ausonius, 2012, pp. 125-238.
- KLEIN, Jacob, “Making Sense of Stoic Indifferents”, *OSAP*, v. 49, 2015, pp. 227-282.
- KOKKINIA, Christina, “Games vs. Buildings as Energetic Choices”, *EAC*, n. 58, 2011, pp. 97-130.
- KONTONASIOS, Panagiotis, “Cicero’s *Brutus*: A History of Rethoric or a History of Politics?”, *ETC. A Review of General Semantics*, v. 71, n. 3, 2014, pp. 227-238.
- KOSELLECK, Reinhart, *historia/Historia*, Antonio Gómez Ramos, trad., Madrid, Trotta, 2010 (1975).  
 \_\_\_\_\_ *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Daniel Innerarity, trad., Barcelona, Paidós/ Universidad Autónoma de Barcelona, 2001 (2000).  
 \_\_\_\_\_ “Sediments of Time”, en *Sediments of Time. On Possible Histories*, Sean Franzel, Stefan-Ludwig Hoffman, trads. y eds., Stanford, Stanford California Press, 2018 (2000).
- KOSSACK, Georg, “Los germanos”, en *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua IV*, Fergus Millar, compilador, Mercedes Abad, trad., México, Siglo XXI, 1992 (1966), pp. 270-293.
- KREBS, Christopher, *A Most Dangerous Book. Tacitus’s Germania from the Roman Empire to the Third Reich*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2012 (2011).
- LABASTIDA, Jaime, “El objeto de la historia”, *Teoría*, n. 2, México, UNAM, 1985, pp. 317-330.
- LAIRD, Andrew, “Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico”, en *Altera Roma. Art and Empire from Mérida to Mexico*, John M. D. Pohl, Claire L. Lyons, eds., Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology Press, 2016, pp. 167-188.
- LAMBERT, Andrew, *Seapower States. Maritime Culture, Continental Empires and the Conflict that Made the Modern World*, Londres, YUP, 2019 (2018).
- LANE, Melissa, “The Origins of the Statesman-Demagogue Distinction in and after Ancient Athens”, *JHI*, v. 73, n. 2, 2012, pp. 179-200.
- LANGO, John W., *The Ethics of Armed Conflict. A Cosmopolitan Just War Theory*, Edimburgo, EUP, 2014, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.3366/j.ctt9qdrf3.1>, cons. junio 2018.

- LARMORE, Charles, "What is political philosophy?", *Journal of Moral Philosophy*, n. 10, **2013**, pp. 276-306.
- LARROYO, Francisco, *Introducción a la filosofía de la cultura*, México, Porrúa, **1971**.
- LAURAND, V., *La politique stoïcienne*, París, Presses Universitaires de France, **2005**.
- LAURENCE, Ray/ SMITH, Christopher, "Ritual, Time and Power in Ancient Rome", *ACR*, **1997**, pp. 133-151.
- LE DOZE, Philippe, "Rome et les idéologies : réflexions sur les conditions nécessaires à l'émergence des idéologies politiques", *RH*, fascículo 3, **2015**, pp. 587-618, disp: <https://www.jstor.org/stable/44784618>, cons. febrero 2019.
- LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Marta Vasallo, trad., Buenos Aires, Paidós, 1997 (**1988**).
- LE ROUX, Patrick, "Conclusions. Les empires antiques et l'écriture de l'histoire", *DHA*, n. 5, **2011**, pp. 179-189, disp: [http://www.persee.fr/doc/dha\\_2108-1433\\_2011\\_sup\\_5\\_1\\_3498](http://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2011_sup_5_1_3498), cons. agosto 2018.
- LEASK, Ian, "Stoicism unbound: Cicero's *Academica* in Toland's *Pantheisticon*", *BJHP*, v. 25, n. 2, **2017**, pp. 223-243, disp: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09608788.2016.1230090>
- LEMICHE, Peter Niels, *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, John Knox Press, **1998**.
- LONDON, J. E., "Historical Thought in Ancient Rome", en *A Companion to Western Historical Thought*, Lloyd Kramer, Sarah Maza, eds., Oxford, Blackwell, **2002**, pp. 60-77.
- LENTNER, Howard H., "Hegemony and Autonomy", *PS*, v. 53, **2005**, pp. 735-752, disp: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1111/j.1467-9248.2005.00554.x>, cons. octubre 2018.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Casi cien años de grandeza del pueblo del sol", en *Historia de México*, v. 3, Miguel León-Portilla, coord., México, Salvat Editores, **1974**, pp. 183-200. \_\_\_\_\_ *Literaturas indígenas de México*, México, Mapfre/ FCE, 1996 (**1992**).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, Francisco González Arámburo, trad., México, FCE, 2003 (**1962**).
- LEVITT, Malcolm Stanley, "The Neglected Role of Inequality in Explanations of the Collapse of Ancient States", *CJQH*, v. 10, n. 1, **2019**, pp. 31-53, disp: <https://escholarship.org/uc/item/0jd753h6>, cons. abril 2020.

- LEWIS, Charlton T./ SHORT, Charles, *A New Latin Dictionary*, E. A. Andrews, ed., Nueva York, Harper & Brothers Publishers, **1891**, disp: <https://archive.org/details/LewisAndShortANewLatinDictionary/mode/2up>
- LEWIS, Mark Edward, “Gift Circulation and Charity in the Han and Roman Empires”, en *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Walter Scheidel, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 121-136.
- LICHTHEIM, George, *El imperialismo*, Fernando Santos Fontela, trad., Barcelona, Altaya, 1997 (**1971**).
- LIDDELL, Henry George/ SCOTT, Robert/ STUART JONES, Henry, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, CIP, **1940**, disp: [www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=i\(stori/a](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=i(stori/a), cons. febrero 2017.
- LIDDEL, Peter, “*Metabole Politeion* as Universal Historiography”, en *Historiae Mundi. Studies in Universal Historiography*, Peter Liddel, Andrew Fear, eds., Londres, Duckworth, **2010**, pp. 15-29, disp: [https://www.academia.edu/4651327/Metabole\\_Politeion\\_as\\_Universal\\_Historiography](https://www.academia.edu/4651327/Metabole_Politeion_as_Universal_Historiography)
- LILLA, Mark, *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, Nueva York, New York Review Book, 2016 (**2001**).
- \_\_\_\_\_*The Shipwrecked Mind. On Political Reaction*, Nueva York, New York Review Book, **2016**.
- LIMA NETO, Belchior Monteiro, “Ascensão social e conflitos políticos na África proconsular: o caso dos *Aemilii* e *Sicinii* em Oea (Séc. II d.c.)”, *DRA*, n. 7, **2017**, pp. 69-85.
- LINTOTT, Andrew, “Roman Historians”, en *The Oxford History of the Classical World*, John Boardman, Jasper Griffin, Oswyn Murray, eds., Oxford/Nueva York, OUP, **1986**, pp. 636-652, disp: <https://archive.org/details/oxfordhistoryofc00john/mode/2up>, cons. octubre 2018.
- \_\_\_\_\_*“The Theory of the Mixed Constitution”*, en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, CIP, **1997**, pp. 70-85.
- LIPKA, Michael, *Roman Gods. A Conceptual Approach*, Leiden/ Boston, Brill, **2009**, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.1163/j.ctt1w8h314.1>, cons. marzo 2018.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard, *Disciplines in the Making. Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning, and Innovation*, Nueva York, OUP, **2009**.
- LONG, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Nueva York, OUP, **2002**.
- \_\_\_\_\_*“Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”*, en *Problems in Stoicism*, Anthony A. Long, ed., Londres, The Athlone Press, 1996 (**1971**), pp. 173-199.

- \_\_\_\_\_. *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, P. Jordán de Urría, trad., Madrid, Alianza Editorial, **1984**.
- \_\_\_\_\_. *Stoic Studies*, Nueva York, CUP, **1996**.
- \_\_\_\_\_. “The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought”, *Daedalus*, v. 3, n. 137, **2008**, pp. 50-58.
- LÓPEZ EIRE, Antonio, “El estoicismo en el marco de la filosofía helenística”, en *Los filósofos estoicos*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, **1990**, pp. 11-67.
- LORENZ, Chris/ TAMM, Marek, “Who knows where the time goes?”, *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, v. 18, n. 4, **2014**, pp. 499-521, disp: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13642529.2014.893664>, cons. octubre 2018.
- LÖWITH, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Justo Fernández Buján, trad., Madrid, Ediciones Aguilar, 1956 (**1949**).
- MACEY, Samuel L., “The Concept of Time in Ancient Rome”, *International Social Science Review*, v. 65, n. 2, **1990**, pp. 72-79, disp: <http://www.jstor.com/stable/41881921>, cons.: febrero 2019.
- MACHADO, Lucas Nascimento, “Caminhos aporéticos. Discurso, modo de vida e indeterminação na filosofia antiga”, *Modernos & Contemporâneos*, v. 2, n. 3, **2018**, pp. 155-174, disp: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3324>, cons.: junio 2019.
- MAJUL CONTE GRAND, Octavio, “Una gran victoria es un gran peligro: Max Weber, Friedrich Nietzsche y el problema del epigonismo”, *TRF*, n. 54, **2018**, pp. 263-300, disp: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/895/801>, cons. febrero 2019.
- MAN, John, *Barbarians at the Wall. The First Nomadic Empire and the Making of China*, Londres, Bantam Press, **2019**.
- \_\_\_\_\_. *Searching for the Amazons. The Real Warrior Women of the Ancient World*, Nueva York, Pegasus Books, **2018**.
- MANGAS, Julio, “La Diosa Roma Eterna”, en *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Julio Mangas, Santiago Montero, coords., Madrid, Editorial Complutense, **2001**, pp. 187-204.
- MARCOTTE-CHÉNARD, Sophie, “Interpréter la temporalité moderne: Löwith, Koselleck et la philosophie de l’histoire”, en *Karl Löwith: Être philosophe au 20e siècle*, Martine Béland, ed., Montreal, Presses de l’Université de Montréal, **2019**, pp. 201-232.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Antonio Elorza, trad., Buenos Aires, Editorial Planeta Argentina, 1993 (**1964**).

- MARINCOLA, John, *On Writing History from Herodotus to Herodian*, Londres, Penguin Classics, **2017**.
- MARQUEZ, Xavier, "Cicero and the Stability of States", *HPT*, v. 33, n. 3, **2011**, pp. 397-423.
- MARROU, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Lonrai, ÉS, 2016 (**1954**).  
 \_\_\_\_\_ *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité: 2. Le monde Romain*, París, ÉS/ Éditions Points (Edición de Kindle), **1948**.
- MARTIN, Nicholas, *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford, CIP/ OUP, **1996**.
- MARTÍNEZ LACY, Ricardo, *Historiadores e historiografía de la Antigüedad Clásica*, México, FCE, 2004 (**1994**).  
 \_\_\_\_\_ "La constitución política de Polibio como modelo político", *SHHA*, n. 23, **2005**, pp. 373-383.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Ángel, "La idea de *humanitas* en M. T. Cicerón", *DRIF*, n. 62, **2014**, pp. 123-138.
- MASO, Stefano, "The Risk in the Educational Strategy of Seneca", *JAP*, v. 5, n. 1, **2011**, pp. 1-20.
- MATTINGLY, David J., *An Imperial Possession. Britain in the Roman Empire*, Londres, Penguin Books, 2007 (**2006**).  
 \_\_\_\_\_ *Imperialism, Power, and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton, PUP, **2011**.
- MATUTE, Álvaro, "Heurística e historia", en *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, Ambrosio Velasco Gómez, coord., México, SigloXXI/ UNAM/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, **2000**, pp. 149-163.  
 \_\_\_\_\_ "Introducción", en *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, Álvaro Matute, compilador, México, Secretaría de Educación Pública/ Setentas, **1974**, pp. 7-29.
- MAZZARINO, Santo, *El fin del mundo Antiguo*, Blanca P. L. de Caballero, trad., México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1961 (**1959**).
- McCONNELL, Sean, "Cicero and Dicaearchus", *OSAP*, v. 42, **2012**, pp. 307-350.
- McEVILLEY, Thomas, *The Shape of Ancient Thought, Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Nueva York, Allworth Press/ School of Visual Arts, **2002**.
- McLAUGHLIN, Raoul, *The Roman Empire and the Silk Routes. The Ancient World Economy & The Empires of Parthia, Central Asia & Han China*, Barnsley, Pen & Sword History, **2016**.

- McLEAN, George F./ ASPELL, Patrick J., *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, Washington, The Council for Research in Values & Philosophy, 1996 (1971).
- McNEILL, William H., “The Changing Shape of World History”, *HTSPH*, v. 34, 1995, pp. 8-26.
- MEDINA BRENER, Larisa, “Comunidades emocionales: hacia la apertura de la historia de las emociones”, *HG*, v. 22, n. 45, 2015, pp. 203-213, disp: <http://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/113/93>, cons. octubre 2017.
- MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y sus orígenes*, José Mingarro San Martín, Tomás Muñoz Molina, trads., México, FCE, 1943 (1936).
- MELLOR, Ronald, *Tacitus*, Nueva York, Routledge, 1994.
- MENNEN, Inge, *Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*, Leiden/ Boston, Brill, 2011, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.1163/j.ctt1w76vsp.1>, cons. mayo 2018.
- MILES, Richard, *Carthage Must Be Destroyed. The Rise and Fall of an Ancient Civilization*, Nueva York, Penguin Books, 2010.
- MILLAR, Fergus, “Egipto,” en *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua IV*, Fergus Millar, compilador, Mercedes Abad, trad., México, Siglo XXI, 1992 (1966), pp. 169-180.
- \_\_\_\_\_, “Los emperadores”, en *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua IV*, Fergus Millar, compilador, Mercedes Abad, trad., México, Siglo XXI, 1992 (1966), pp. 31-47.
- MINGO RODRÍGUEZ, Alicia María de, “Vivir en público y *paideía* privada en las *Cartas a Lucilio* de L. A. Séneca”, *Areté. Revista de Filosofía*, v. 23, n. 2, 2011, pp. 277-302.
- MIQUEL, Marine, “L'étranger à Rome dans les sources littéraires du Ier siècle avant J.-C. : au miroir de la conquête”, *SCHEC*, n. 44, 2018, pp. 1-12, disp: <https://journals.openedition.org/siecles/3269>, cons. noviembre 2019.
- MOLINA AYALA, José, “¿Por qué surgen los tiranos? Democracia y tiranía en el siglo V a.C.”, *Estudios. Filosofía, historia, letras*, v. 16, n. 124, 2018, pp. 75-90.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, “Atenas en el siglo III a.C. y el descubrimiento de Roma en las *Historias* de Timeo de Tauromenio”, en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Stella Mastrangelo, trad., México, FCE, 1997 (1959), pp. 38-62.
- \_\_\_\_\_, “La reaparición de Polibio en Europa Occidental”, en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Stella Mastrangelo, trad., México, FCE, 1997 (1974), pp. 72-88.

- \_\_\_\_\_. *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, Gabriela Ordiales, trad., México, FCE, 2014 (1975).
- \_\_\_\_\_. “La tradición y el historiador clásico”, en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Stella Mastrangelo, trad., México, FCE, 1997 (1972), pp. 140-154.
- MOMMSEN, Theodor, *Historia de Roma. Tomo VIII*, Madrid, Francisco Góngora Editor, 1876 (1856).
- \_\_\_\_\_. *The Provinces of the Roman Empire. The European Provinces*, T. Robert S. Broughton, ed., W. P. Dickson, trad., Chicago, UCHP, 1968 (1885).
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais de Montaigne (self-édition)* (V. III), Général Michaud, trad. al francés moderno, París, Librairie Firmin-Didot et C, 1907, disp: <https://www.gutenberg.org/ebooks/58801>, cons. noviembre 2019 (1580).
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Matilde Huici, trad., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942 (1734).
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos, “Penser l'économie pharaonique”, *AHSS*, 69.- año, n. 1, 2014, p. 24, disp: <https://www.jstor.org/stable/24772139>, cons. diciembre 2019.
- MORESCHINI, Claudio, “Cicerone filosofo fonte di Seneca?”, en *Miscellanea di studi in memoria di M. Barchiesi, Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 19, 1977, pp. 527-534.
- MORIN, Mélissa S., “Pour une étude des contacts culturels en zone frontalière à l'époque romaine: quelques réflexions conceptuelles”, *DHA*, v. 37, n. 2, 2011, pp. 63-88, disp: [https://www.persee.fr/doc/dha\\_0755-7256\\_2011\\_num\\_37\\_2\\_3271](https://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_2011_num_37_2_3271), cons. septiembre 2018.
- MORLEY, Neville, *The Roman Empire. Roots of Imperialism*, Londres/ Nueva York, Pluto Press, 2010, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt183pb5x.1>, cons. febrero 2020.
- MORRISON, Grant (escritor)/ PORTER, Howard, et al. (artistas), “It”, *JLA* 22, en *JLA Volume Three*, Kendallville, DC Comics, 2012 (1998).
- MORSEL, Joseph, “Traces ? Quelles traces ? Réflexions pour une histoire non passéiste”, *RH*, fascículo 680, 2016, pp. 813-868, disp: <https://www.jstor.org/stable/44784831>, cons.: enero 2020.
- MOSES, A. Dirk, “The Public Relevance of Historical Studies: A Rejoinder to Hayden White”, *HTSPH*, v. 44, n. 3, 2005, pp. 339-347.
- MUDROVICIC, María Inés, “Historical Narrative as a Moral Guide and the Present as History as an Ethical Project”, *HH*, n. 21, 2016, pp. 10-24, disp: [https://www.researchgate.net/publication/307525002\\_Historical\\_Narrative\\_as\\_a\\_Moral\\_Guide\\_and\\_the\\_Present\\_as\\_History\\_as\\_an\\_Ethical\\_Project](https://www.researchgate.net/publication/307525002_Historical_Narrative_as_a_Moral_Guide_and_the_Present_as_History_as_an_Ethical_Project), cons. noviembre 2017.

- \_\_\_\_\_. “Time, History, and Philosophy of History”, *JPH*, n. 8, **2014**, pp. 1-26, disp: [https://www.researchgate.net/publication/274332698\\_Time\\_History\\_and\\_Philosophy\\_of\\_History](https://www.researchgate.net/publication/274332698_Time_History_and_Philosophy_of_History), cons. noviembre 2017.
- MÜNKLER, Herfried, *Empires. The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*, Malden/ Cambridge, Polity Press, **2007**.
- MUNN, Mark, “Why History? On the Emergence of Historical Writing”, en *Ancient Historiography on War and Empire*, Timothy Howe, Sabine Müller, Richard Stoneman, eds., Oxford, Oxbow Books, **2017**, pp. 2-25, disp: [https://www.academia.edu/42801150/Why\\_History\\_On\\_the\\_Origin\\_of\\_Historical\\_Writing?auto=download](https://www.academia.edu/42801150/Why_History_On_the_Origin_of_Historical_Writing?auto=download), cons. agosto 2018.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Alfredo Chavero, ed., México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892 (**1591**).
- MUÑOZ OLIVEIRA, Luis, “Cicerón y la teoría de las capacidades de Nussbaum”, en *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua*, Leticia Flores Farfán, Rafael Ángel Gómez Choreño, coords., México, UNAM, **2014**, pp. 199-220.
- \_\_\_\_\_. *La fragilidad del campamento. Un ensayo sobre el papel de la tolerancia*, México, Almadía, **2013**.
- NANDY, Ashis, “History’s Forgotten Doubles”, *HTSPH*, v. 34, **1995**, pp. 44-66.
- NICOL, Eduardo, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia”, *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 2, n. 2, **1985**, pp. 17-28.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, Andrés Sánchez Pascual, trad., Madrid, Alianza Editorial, 2000 (**1888**).
- \_\_\_\_\_. *La ciencia jovial*, Alfredo Brotons, trad., Barcelona, Gredos, 2014 (**1882**).
- \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*, Andrés Sánchez Pascual, trad., Madrid, Alianza Editorial, 2002 (**1887**).
- \_\_\_\_\_. *Más allá del bien y del mal*, Salvador Martínez, trad., México, Editores Mexicanos Unidos, 1986 (**1886**).
- \_\_\_\_\_. *Sobre la utilidad y el progreso de la historia para la vida. II intempestiva*, Germán Cano, trad., Madrid, Biblioteca Nueva (**1876**, edición consultada sin fecha).
- NOLAN, Daniel, “Stoic Trichotomies”, *OSAP*, v. 51, **2016**, pp. 207-230.
- NORTH, Douglas, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*, Nueva York, CUP, **1990**.
- NORTH, John A., “Caesar at the Lupercalia”, *JRS*, v. 98, **2008**, pp. 144-160, disp: <https://www.jstor.org/stable/20430669>, cons. noviembre 2019.
- \_\_\_\_\_. “Democratic Politics in Republican Rome”, *PP*, n. 126, **1990**, pp. 3-21, disp: <https://www.jstor.org/stable/3600886>, cons. noviembre 2019.

- NUSSBAUM, Martha C., *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Nueva York, OUP, **2016**.
- \_\_\_\_\_*La terapia del deseo*, Miguel Candel, trad., Barcelona, Paidós, 2002 (**1994**).
- \_\_\_\_\_*The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis*, Nueva York, Simon & Schuster, **2018**.
- \_\_\_\_\_*The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, PUP, 2009 (**1994**).
- O'GORMAN, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 2006 (**1947**).
- \_\_\_\_\_"Del amor del historiador a su patria", en *Historiología: Teoría y práctica*, Álvaro Matute, compilador, México, UNAM, 2007 (**1974**), pp. 179-187.
- \_\_\_\_\_"Historia y vida", en *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, Álvaro Matute, compilador, México, Secretaría de Educación Pública/ Setentas, 1974 (**1956**), pp. 121-151.
- OBER, Josiah, *The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton, PUP, **2015**.
- OGILVIE, Robert Maxwell, *Los romanos y sus dioses*, Álvaro Cabezas, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1995 (**1970**).
- OLIVERA, Diego Alexander, "Imperio y democracia en el pensamiento político griego", *DRA*, n. 8, **2018**, pp. 17-43.
- OLMSTEAD, Albert Ten Eyck, *History of the Persian Empire*, Chicago, Phoenix Books/UCHP, 1960 (**1948**).
- ONFRAY, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Alcira Bixio, trad., Buenos Aires, Paidós, 2002 (**1990**).
- ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, Madrid, Sarpe, 1984 (**1935**).
- ORTIZ DELGADO, F. Miguel, "Diferenciación entre la libertad/esclavitud metafísica y la libertad/esclavitud jurídico-político-social", *Revista Filosofía UIS*, v. 2, n. 17, **2018**, pp. 85-108, disp: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/8584>, cons: abril 2019.
- \_\_\_\_\_*La metafísica de los liberales. La historia y el progreso según Vicente Riva Palacio, Ignacio Manuel Altamirano e Ignacio Ramírez "El Nigromante"*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, **2020**.
- \_\_\_\_\_"¿La 'Primera Guerra Mundial' fue la 'Primera Guerra' de escala mundial? A cien años del fin de la Gran Guerra", *RETHH*, n. 3, **2017**, pp. 213-239, disp: [https://www.revista.ueg.br/index.php/revista\\_geth/article/view/6227](https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/6227), cons. junio 2018.
- OSTLER, Nicholas, *Empires of the World: A Language History of the World*, Nueva York, Harper Perennial, 2006 (**2005**).

- Oxford Classical Dictionary*, Simon Hornblower, Antony Spawforth, Esther Eidinow, eds., Oxford, OUP, **2012**.
- Oxford English Dictionary*, Oxford, OUP, **2017**, disp: <https://en.oxforddictionaries.com>, cons. noviembre 2017.
- PABÓN Y SUÁREZ DE URBINA, José Manuel, *Diccionario manual griego. Griego clásico-español*, Barcelona, Vox, **2000**.
- PALTI, Elías José, “La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia, y la historia de un desencuentro”, *Diánoia*, v. 43, n. 43, **1997**, pp. 95-124.
- PARENTI, Michael, *History as Mystery*, San Francisco, City Light Books, **1999**.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo, “The History of Historiography: Retrospective Analysis and Research”, en *History Under Debate. International Reflection on the Discipline*, Nueva York, The Haworth Press, 2004, pp. 113-132.
- PAVÓN, Pilar, “La femme: objet et sujet de la justice romaine”, en *The Impact of Justice on the Roman Empire. Proceedings of the Thirteenth Workshop of the International Network Impact of Empire*, Olivier Hekster, Koenraad Verboven, eds., Gent, Brill, **2017**, pp. 196-211, disp: <http://www.jstor.com/stable/10.1163/j.ctvrzk2q4.14>, cons. febrero 2020.
- PAYNE, Richard, “Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502-628 CE”, *PP*, n. 220, **2013**, pp. 3-33, disp: <https://www.jstor.org/stable/24543620>, cons. noviembre 2019.
- PAYNO, Manuel, *Crónicas de teatro, Crónica nacional, Obras completas III*, México, CONACULTA, 1997 (**1842-1850**).
- \_\_\_\_\_, “Filosofía. Historia”, en *Todo el trabajo es comenzar. Una antología general*, México, FCE/ Fundación para las Letras Mexicanas/ UNAM, 2012 (**1869**), pp. 312-315.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio, “El poder. Del poder político al análisis sociológico”, en *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, León Olivé, Fernando Quesada, eds., Madrid, Editorial Trotta/ Consejo Superior de Investigación Científica, 2002 (**1997**), pp. 97-116.
- PÉREZ LAGARCHA, Antonio, “Preservación del orden versus propaganda; ‘cultura de guerra’ o ‘culto a la guerra’ en los textos militares faraónicos”, en *Guerra y violencia en la literatura y la historia*, Fernando Carmona, José Miguel García, eds., José Javier Martínez García, coord., Murcia, Universidad de Murcia, **2018**, pp. 7-16.
- PERNOT, Laurent, *La retórica en Grecia y Roma*, Karina Castañeda Barreda, Oswaldo Hernández Trujillo, trads., México, UNAM, 2013 (**2000**).
- PETERS, Ted, “Big History, Contingency and Meaning”, ponencia en las conferencias *Teaching and Researching Big History: Big Picture, Big Questions*, San Rafael,

- International Big History Association/ Dominican University of California, **2014**, disp: [http://www.academia.edu/7138997/2014\\_Peters\\_Big\\_History\\_Contingency\\_and\\_Meaning](http://www.academia.edu/7138997/2014_Peters_Big_History_Contingency_and_Meaning), cons. diciembre 2017.
- PICOS BOVIO, Rolando, “Marco Tulio Cicerón: Apuntes para una filosofía de la amistad”, *TRF*, n. 45, **2013**, pp. 49-82.
- PILATOWSKY BRAVERMAN, Mauricio, *Las voces desterradas: Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, México, UNAM/Facultad de Estudios Superiores Acatlán/Plaza y Valdés, **2014**.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio, *Diccionario latín-español, español-latín*, México, Porrúa, **2004**.
- PINA POLO, Francisco, “Cicerón: triunfo y frustración de un *homo novus*”, *DRA*, n. 2, **2012**, pp. 180-221.
- \_\_\_\_\_, “*Cupiditas Pecuniae: Wealth and Power in Cicero*”, en *Money and Power in the Roman Republic*, Hans Beck, Martin Jehne, John Serrati, eds., Bruselas, Éditions Latomus, **2016**, pp. 165-177.
- \_\_\_\_\_, “How Much History did the Romans Knew? Historical References in Cicero’s Speeches to the People”, en *Omnium Annalium Monumenta: Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome*, Kaj Sandberg, Christopher Smith, eds., Leiden/ Boston, Brill, **2018**, pp. 205-233.
- \_\_\_\_\_, “I, Cicero: Reflections Upon Myself”, en *Autorretratos: La creación de la imagen personal en la Antigüedad*, Barcelona, PEUB, **2014**, pp. 101-114.
- \_\_\_\_\_, “Les guerres de conquête en Hispanie et l’acquisition de clientèles provinciales”, en *La guerre et ses traces. Conflits et sociétés en Hispanie à l’époque de la conquête romaine (IIIe-Ier s. a.C.)*, Bordeaux, Ausonius, **2014**, pp. 443-456.
- \_\_\_\_\_, “Prestige et perte de prestige des perdants dans la Rome républicaine”, en *Le Prestige à Rome à la fin de la République et au début du Principat, Collection Colloques de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès*, n. 13, Robinson Baudry, Frédéric Hurlet, eds., París, Éditions de Boccard, **2016**, pp. 233-247.
- \_\_\_\_\_, “The Rhetoric of Xenophobia in Cicero’s Judicial Speeches: *Pro Flacco, Pro Fonteio* and *Pro Scauro*”, en *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, F. Marco Simón, Francisco Pina Polo, J. Remesal Rodríguez, eds., Barcelona, PEUB, **2019**, pp. 115-126.
- PINEDA PÉREZ, Christian Felipe, “Cicero *Philosophus*. Un análisis histórico del estatus filosófico de Cicerón”, *Légein*, n. 19, **2014**, pp. 61-93.
- PINES, Yuri, “Imagining the Empire?”, en *Conceiving the Empire. China and Rome Compared*, Fritz-Heiner Mutschler, Achim Mittag, eds., Nueva York, OUP, **2008**, pp. 67-89.
- POMPER, Philip, “The History and Theory of Empires”, *HTSPH*, v. 44, n. 4, **2005**, pp. 1-27.

- POPPER, Karl Raimund, *La miseria del historicismo*, Pedro Schwartz, trad., Madrid, Alianza/Taurus, 2008 (1957).
- \_\_\_\_\_*La sociedad abierta y sus enemigos*, Eduardo Loedel, trad., México, Paidós, 2010 (1945).
- POTTER, David, “Holding Court in Republican Rome (105-44)”, *AJP*, v. 132, n. 1, 2011, pp. 62-63, disp: <https://www.jstor.org/stable/41237381>, cons. noviembre 2019.
- PRAG, Jonathan R. W., “Auxilia and Gymnasia: A Sicilian Model of Roman Imperialism”, *JRS*, v. 97, 2007, pp. 68-100, disp: <https://www.jstor.org/stable/20430572>, cons. enero 2020.
- PROST, Francis, “Pyrrhon chez Cicéron”, *VL*, n. 183-184, 2011, pp. 33-53, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2011\\_num\\_183\\_1\\_1710](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2011_num_183_1_1710), cons. marzo 2018.
- RADBRUCH, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*, Wenceslao Roces, trad., México, FCE, 1965 (1948).
- RAJAK, Tessa, “Was There a Roman Charter for the Jews?”, *JRS*, v. 74, 1984, pp. 107-123.
- RANGER, Jean-Philippe, “La question de l’animal politique : une mise en dialogue entre Aristote et Épicure”, *Revue canadienne de science politique*, v. 42, n. 1, 2009, pp. 237-258.
- RAUNIG, Gerald, *A Thousand Machines. A Concise Philosophy of the Machine as Social Movement*, Aileen Derieg, trad., Los Ángeles, Semiotext(e), 2010.
- RENAN, Ernest, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Antonio Ulquiano, trad., México, Porrúa, 1990 (1882).
- RENFREW, Colin, *L’énigme indo-européenne. Archéologie et langage*, Michèle Miech-Chatenay, trad., Manchecourt, Champs/ Flammarion, 2002 (1987).
- REQUEJO VICENTE, José María, “Introducción”, en *Agrícola. Germania. Diálogos sobre los oradores*, Madrid, Gredos, 2008.
- RESHOTKO, Naomi, “Socratic Eudaimonism and Natural Value”, *JAP*, v. 6, 2012, pp. 1-25.
- REYDAMS-SCHILS, Gretchen, “‘Becoming like God’ in Platonism and Stoicism”, en *From Stoicism to Platonism*, Troels Engberg-Pedersen, ed., Cambridge, CUP, 2017, pp. 142-158.
- RICCEUR, Paul, *Histoire et vérité*, Lonrai, ÉS, 2001 (1955).
- \_\_\_\_\_*La mémoire, l’histoire, l’oublie*, Lonrai, ÉS, 2003 (2001).
- \_\_\_\_\_*Temps et récit. Tome 1*, París, ÉS, 1983.
- \_\_\_\_\_*Temps et récit. Tome 2. La configuration dans le récit de fiction*, París, ÉS, 1984.
- \_\_\_\_\_*Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*, París, ÉS, 1985.

- RIECKEN, Niels, “Interdisciplinary, Disciplines and Temporalities: Continuity or Discontinuity?”, en *Interdisciplinarity in World History. Continuity and Change*, Ahmed Ibrahim Abushouk, Mahjoob Zweiri, eds., Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, **2016**, pp. 1-28.
- RIGGSBY, Andrew M., “Cicero, Documents and the Implications for History”, en *Omnium Annalium Monumenta: Historical Writting and Historical Evidence in Republican Rome*, Kaj Sandberg, Christopher Smith, eds., Leiden/ Boston, Koninklijke Brill, **2018**, pp. 257-275.
- \_\_\_\_\_, “Memoir and Autobiography in Republican Rome”, en *A Companion to Greek and Roman Historiography*, John Marincola, ed., Malden/ Oxford, Wiley-Blackwell, **2007**, pp. 266-274.
- \_\_\_\_\_, “Tyrants, Fire, and Dangerous Things”, en *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, Gareth D. Williams, Katharina Volk, eds., Nueva York, OUP, **2015**, pp. 111-128.
- RIMBOT, Thomas, “Nietzsche: affirmation et affection”, *PF*, n. 48, **2019**, pp. 135-152, disp: <http://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/7307/9993>, cons. febrero 2020.
- RIST, John M., *La filosofía estoica*, David Casacuberta, trad., Barcelona, Crítica, 1995 (**1969**).
- RIVA PALACIO, Vicente, *Cuentos del general/ Los cerros, galería de contemporáneos*, México, Promexa Editores, 1979 (**1896**).
- \_\_\_\_\_, *México a través de los siglos*, en *Los imprescindibles. Vicente Riva Palacio*, México, Cal y arena, 1998 (**1882**).
- ROBERTS, David D., “Weakening and Strengthening History”, *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, v. 2, n. 3, **2010**, pp. 133-145.
- ROBINSON, James Harvey, *The New History. Essays Illustrating the Modern Historical Outlook*, Nueva York, The MacMillan Company, **1912**, disp: <https://archive.org/details/newhistoryessays00robi/page/n8/mode/2up>, cons. junio 2019.
- ROBY, Courtney Ann, “Seneca’s Scientific Fictions: Models as Fictions in the *Natural Questions*”, *JRS*, v. 104, **2014**, pp. 155–180, disp: [www.jstor.org/stable/43286870](http://www.jstor.org/stable/43286870), cons. enero 2020.
- RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana, “Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic”, *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell’Antichita*, v. 98, **2010**, pp. 89-110.
- ROGACZ, Dawid, “In the Shadow of the Decay. The Philosophy of History of Mencius and Xunzi”, *Asian Studies*, v. 5, n. 1, **2017**.

- ROMÁN, Ramón, “Indifference and Commitment as Ethical-Intellectual Approach: Epicurus, Pyrrho and Seneca”, *Convivium*, n. 29-30, **2017**, pp. 79-98.
- ROMERO, José Luis, *Estado y sociedad en el Mundo Antiguo*, México, FCE, 2012 (1938/1942).
- ROMM, James, *Ghost on the Throne. The Death of Alexander the Great and the Bloody Fight for His Empire*, Nueva York, Vintage Books, 2012 (2011).
- ROSENSTEIN, Nathan, “Aristocrats and Agriculture in the Middle and Late Republic”, *JRS*, v. 98, **2008**, pp. 1-26, disp: <https://www.jstor.org/stable/20430663>
- \_\_\_\_\_, “War, State Formation, and the Evolution of Military Institutions in Ancient China and Rome”, en *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Walter Scheidel, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 24-51.
- ROSENTHAL, Jerome, “Voltaire's Philosophy of History”, *JHI*, v. 16, n. 2, **1955**, pp. 151-178.
- ROUSSET, Denis, “The City and its Territory in the Province of Achaëa and ‘Roman Greece’”, *HSCP*, v. 104, **2008**, pp. 303-337, disp: <https://www.jstor.org/stable/27809343>, cons. abril 2020.
- ROWE, Christopher, *Introducción a la ética griega*, Francisco González Aramburo, trad., México, FCE, 1979 (1976).
- ROWE, Gregory, “Reconsidering the *Auctoritas* of Augustus”, *JRS*, v. 103, **2013**, pp. 1–15, disp: [www.jstor.org/stable/43286777](http://www.jstor.org/stable/43286777), cons. octubre 2019.
- ROYMANS, Nico, “Hercules and the Construction of a Batavian Identity in the Context of the Roman Empire”, en *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, Ton Derks, Nico Roymans, eds., Ámsterdam, AUP, **2009**, pp. 219-238, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt46n1n2.13>, cons. mayo 2018.
- RÜSEN, John, “How to Overcome Ethnocentrism. Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century”, *HTSPH*, v. 43, n. 4, **2004**, pp. 118-129.
- RUSSELL, Bertrand, *Understanding History and Other Essays*, Nueva York, Philosophical Library, **1957**.
- RUSSELL, David, “Virtue and Happiness in the Lyceum and Beyond”, *OSAP*, v. 38, **2010**, pp. 143-186.
- SABINE, Luciani, “*Tempora* et philosophie dans le *De officiis* de Cicéron”, *VL*, n. 187-188, **2013**, pp. 39-59, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_00427306\\_2013\\_num\\_187\\_1\\_1753](https://www.persee.fr/doc/vita_00427306_2013_num_187_1_1753), cons. septiembre 2019.

SADEK, Mitja, “Mešana ustava (res publica mixta) pri Ciceronu”, *Keria: Studia Latina Et Graeca*, v. 2, n. 11, **2009**, pp. 29-41.

SAITTA, Armando, *Guía crítica de la historia y de la historiografía*, Esther Cohen, trad., México, FCE, 1989 (**1983**).

SALLES DE ALMEIDA, Ricardo, “Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought”, *OSAP*, v. 24, **2003**, pp. 253-272.

\_\_\_\_\_, “Epictetus and the Causal Conception of Moral Responsibility and What is *eph hêmin*”, en *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Pierre Destrée, Ricardo Salles, Marco Zingano, eds., Sankt Augustin, Academia Verlag, **2014**, pp. 169-182.

\_\_\_\_\_, “La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas”, *Anuario Filosófico*, v. 46, n. 1, **2013**, pp. 49-77.

\_\_\_\_\_, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México, UNAM, 2009 (**2006**).

\_\_\_\_\_, “Roman Stoicism”, en *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, James Warren, Frisbee Sheffield, eds., Nueva York, Taylor & Francis, **2014**, pp. 541-553.

SÁNCHEZ, Pierre, “Les prêtres de Sénèque aux Bretons et la révolte de Boudicca: calomnie ou cas exemplaire de romanisation forcée?”, *Museum Helveticum*, n. 65, **2003**, pp. 32-63.

SANDBACH, F. H., *The Stoics*, Londres, Chatto & Wind Ltd., **1975**.

SARTON, George, *Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B.C.*, Nueva York, Dover Publications, 1993 (**1952-1959**).

SARTORI, Giovanni, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, Marcos Lara, trad., México, FCE, 2006 (**1979**).

SAUVÉ MEYER, Susan, “Chain of Causes. What is Stoic Fate?”, en *God and Cosmos in Stoicism*, Ricardo Salles, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 71-92.

SCHEIDEL, Walter, “Empires of Inequality: Ancient China and Rome” (borrador, Version 1.0), **2016**, pp. 1-21, disp: [https://www.academia.edu/27451138/Empires\\_of\\_inequality\\_ancient\\_China\\_and\\_Rome](https://www.academia.edu/27451138/Empires_of_inequality_ancient_China_and_Rome), cons. junio 2019.

\_\_\_\_\_, *Escape from Rome. The Failure of Empire and the Road to Prosperity*, Princeton, PUP, **2019**.

\_\_\_\_\_, “From the ‘Great Convergence’ to the ‘First Great Divergence’”, en *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Walter Scheidel, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 11-23.

\_\_\_\_\_, “Introduction”, en *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Walter Scheidel, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 3-10.

\_\_\_\_\_/ STEVEN, J. Friesen, “The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire”, *JRS*, v. 99, **2009**, pp. 61-91, disp: <https://www.jstor.org/stable/40599740>, cons. enero 2020.

- SEDLEY, David, "Cicero and the Timaeus", en *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Malcolm Schofield, ed., Cambridge, CUP, **2012**, pp. 187-205.
- SELLA, Jérôme, "Rupture dynastique et mémoire des empereurs romains (68-69 apr. J.-C.)", *RH*, n. 673, **2015**, pp. 3-44, disp: <https://www.jstor.org/stable/43884994>, cons.: agosto 2019.
- SELLARS, John, "Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time", *Collapse*, n. 3, **2007**, pp. 177-205.
- \_\_\_\_\_, "Marcus Aurelius and the Tradition of Spiritual Exercises", en *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, R. Fletcher, W. H. Shearin, eds., Nueva York, OUP, en prensa, disp: [https://www.academia.edu/9050018/Marcus\\_Aurelius\\_and\\_the\\_Tradition\\_of\\_Spiritual\\_Exercises](https://www.academia.edu/9050018/Marcus_Aurelius_and_the_Tradition_of_Spiritual_Exercises), cons. agosto 2019.
- \_\_\_\_\_, "Seneca's Philosophical Predecessors and Contemporaries", en *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Gregor Damschen, Andreas Heil, eds., Leiden/ Boston, Brill, **2014**, pp. 97-112.
- \_\_\_\_\_, "Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic", *HPT*, v. 28, n. 1, **2007**, pp. 1-29.
- \_\_\_\_\_, "Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period", en *Greek and Roman Philosophy, 100 BC – 200 AD. Volume 1*, Richard Sorabji, Robert W. Sharples, eds., Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London, **2007**, pp. 115-140.
- SETAIOLI, Aldo, "La philosophie comme thérapie, transformation de soi et style de vie chez Sénèque", *VL*, n. 187-188, **2013**, pp. 200-221, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2013\\_num\\_187\\_1\\_1762](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2013_num_187_1_1762), cons. octubre 2018.
- \_\_\_\_\_, "Seneca, *De ira* 2.18-26", *PRSC*, v. 40, n. 1, **2014**, pp. 241-261, disp: <https://oaj.fupress.net/index.php/prometheus/article/view/977/977>, cons. octubre 2018.
- SETTERS, John Van, "Historiography in Ancient Israel", en *A Companion to Western Historical Thought*, Lloyd Kramer, Sarah Maza, eds., Oxford, Blackwell, **2002**, pp. 15-34.
- SHEPHERD, Melanie, "On the difficult case of loving life: Plato's *Symposium* and Nietzsche's eternal recurrence", *BJHP*, v. 26, n. 3, **2018**, pp. 519-539.
- SHOGIMEN, Takashi, "Dialogue, Eurocentrism, and Comparative Political Theory: A View from Cross-Cultural Intellectual History", *JHI*, v. 7, n. 2, **2016**, pp. 323-345, disp: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/jhistoryideas.77.2.323>, cons. enero 2020.
- SHOTTER, David C. A., "The Debate on Augustus (Tacitus, "Annals" I 9-10)", *Mnemosyne*, v. 20, fascículo 2, **1967**, pp. 171-174, disp: <https://www.jstor.org/stable/4429397>, cons. abril 2020.
- \_\_\_\_\_, "The Starting-Dates of Tacitus' Historical Works", *ClasQ*, v. 17, n. 1, **1967**, pp. 158-163, disp: <https://www.jstor.org/stable/637775>, cons. abril 2020.

- \_\_\_\_ “Tacitus, Tiberius and Germanicus”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 17, n. 2, pp. 194-214, **1968**, disp: <https://www.jstor.org/stable/4435025>, cons. abril 2020.
- SIMON, Zoltán Boldiszár, “Experience as the Invisible Drive of Historical Writing”, *JPH*, v. 7, n. 2, **2013**, pp. 183-204, disp: [https://www.academia.edu/4037091/Experience as the Invisible Drive of Historical Writing](https://www.academia.edu/4037091/Experience_as_the_Invisible_Drive_of_Historical_Writing), cons. junio 2018.
- \_\_\_\_ “Historicism and Constructionism: Rival Ideas of Historical Change”, *History of European Ideas*, v. 45, n. 9, **2019**, pp. 1-20.
- \_\_\_\_ *Os teóricos da História têm uma teoria da história? Reflexões sobre uma não-disciplina*, Arthur Lima de Avila, trad., Vitória, Editora Milfontes, **2019**, disp: [https://www.academia.edu/40776579/Os te%C3%B3ricos da Hist%C3%B3ria t%C3%AAm uma teoria da hist%C3%B3ria Reflex%C3%B5es sobre uma n%C3%A3o-disciplina](https://www.academia.edu/40776579/Os_te%C3%B3ricos_da_Hist%C3%B3ria_t%C3%AAm_uma_teor%C3%ADa_da_hist%C3%B3ria_Reflex%C3%B5es_sobre_uma_n%C3%A3o-disciplina), cons. enero 2020.
- \_\_\_\_ “The Limits of Anthropocene Narratives”, *EJST*, v. 23, n. 2, **2020**, pp. 184-199, disp: [https://www.academia.edu/37441428/The Limits of Anthropocene Narratives](https://www.academia.edu/37441428/The_Limits_of_Anthropocene_Narratives), cons. marzo 2020.
- SJOBERG, Laura, “Just War without Civilians”, en *The Future of Just War. New Critical Essays*, Caron E. Gentry, Amy E. Eckert, eds., Athens (Estados Unidos), University of Georgia Press, **2014**, pp. 148-163, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt46nbn3.12>, cons. septiembre 2018.
- SOLARO, Giuseppe, “I Greci e la competitività. Su Nietzsche e dintorni”, *PA*, v. 3, **2013**, pp. 107-120.
- SOLOMON, Robert C., “Progreso”, en *Enciclopedia Oxford de filosofía*, Carmen García Trevijano, trad., Madrid, Editorial Tecnos, **2001**.
- SORABJI, Richard, “Epictetus on *proairesis* and self”, en *The Philosophy of Epictetus*, Scaltsas, Mason, eds., Nueva York, OUP, **2002**, pp. 87-98.
- \_\_\_\_ *Gandhi and the Stoics. Modern Experiments on Ancient Values*, Nueva York, OUP, 2012.
- \_\_\_\_ *Necesidad, causa y culpa*, Ricardo Salles, trad., México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003 (**1980**).
- \_\_\_\_ “What Is New on the Self in Stoicism After 100 BC?”, en *Greek and Roman Philosophy, 100 BC – 200 AD. Volume 1*, Richard Sorabji, Robert W. Sharples, eds., Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London, **2007**, pp. 141-162.
- SPEIDEL, Michael A., “Egypt’s Specificity and Impact on Roman History”, en *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*, Katelijjn Vandorpe, ed., Malden/ Oxford, Wiley-Blackwell, **2019**, pp. 573-580.

- SPEIER, Hans, "The Social Types of War", en *Social Order and the Risks of War. Papers in Political Sociology*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1969 (**1941**), pp. 223-229.
- SPIER, Fred, *El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad*, Tomás Fernández Aúz, Beatriz Eguibar, trads., Barcelona, Crítica, 2011 (**2010**).
- STADTER, Philip A., "Historical Thought in Ancient Greece", en *A Companion to Western Historical Thought*, Lloyd Kramer, Sarah Maza, eds., Oxford, Blackwell, **2002**, pp. 35-59.
- STALEY, Gregory Allan, *Seneca and the Idea of Tragedy*, Nueva York, OUP, **2010**.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Aristotle's Logic", Edward N. Zalta, ed., Stanford, **2018**, disp: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>, cons. diciembre 2018.
- \_\_\_\_\_, "Philosophy of History", Edward N. Zalta, ed., Stanford, **2018**, disp: <https://plato.stanford.edu/entries/history/>, cons. diciembre 2018.
- STEEL, Catherine Elizabeth Wannan, *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Nueva York, OUP, **2001**.
- STEPHENS, William O., *Epictetus and Happiness as Freedom*, King's Lynn, Continuum, **2007**.
- \_\_\_\_\_, "Refugees, Exiles, and Stoic Cosmopolitanism", *Journal of Religion and Society*, (suplemento) n. 16, **2018**, pp. 73-91.
- STONE, Martin, "Tribute to a Statesman: Cicero and Sallust", *Antichthon*, n. 33, **1999**, pp. 48-76.
- STRAUSS CLAY, Jenny, "Commencing Cosmogony and the Rhetoric of Poetic Authority", *EAC*, n. 61, **2015**, pp. 105-148.
- STRÉMOUKHOFF, Dimitri, "Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine", *Speculum*, v. 28, n. 1, **1953**, pp. 84-101, disp: <https://www.jstor.org/stable/2847182>, cons. enero 2018.
- STULL, William, "On Encountering Cephalus in *De Senectute*", *AJP*, v. 134, n. 1, **2013**, p. 37, disp: <https://www.jstor.org/stable/41809505>, cons. febrero 2020.
- STYFHALS, Willem, "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology", *JHI*, v. 76, n. 2, **2015**, pp. 191-213, disp: <https://www.jstor.org/stable/43948734>, cons. enero 2020.
- SULLIVAN, William P., "Consent in Roman Choice of Law", *CAL*, v. 3, n. 1, **2016**, pp. 157-174.

- SUSPÈNE, Arnaud, “De l’amitié républicaine à l’amitié du prince: Une approche politique de l’amicitia romaine (fin de la République-Haut Empire)”, *Parlement(s). Revue d’Histoire Politique*, v. 11, **2016**, pp. 33-56.
- \_\_\_\_\_, “Un ‘procès politique’ au début de l’Empire romain: le cas de Pison Père”, *Revue Historique*, n. 656, **2010**, pp. 845-871.
- SVERDLOFF, Mariano, “Retóricas de la decadencia: los tópicos de los discursos sobre la declinación desde la antigüedad hasta la modernidad”, *NT*, v. 32, n. 2, **2015**, pp. 9-55.
- SWAIN, Simon, “Plutarch, Plato, Athens, and Rome”, en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, CIP, **1997**, pp. 165-187.
- TALEB, Nassim Nicholas/ CIRILLO, Pasquale, “The Decline of Violent Conflicts: What Do the Data Really Say?”, en *The Causes of Peace. What We Know Now*, Asle Toje, Bård Nikolas Vik Steen, eds., Oslo, The Norwegian Nobel Institute, **2019**, pp. 57-86.
- TAMM, Marek/ ZELENÁK, Euegen, “In a Parallel World: An Introduction to Frank Ankersmit’s Philosophy of History”, *JPH*, n. 12, **2018**, pp. 325-344.
- \_\_\_\_\_/ SIMON, Zoltán Boldizsár, “More-than-Human History: Philosophy of History at the Time of the Anthropocene” (borrador), en *Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives*, Jouni-Matti Kuukkanen, ed., Londres, Bloomsbury, **2020**, pp. 1-23, disp: [https://www.academia.edu/41173661/More-than-Human\\_History\\_Philosophy\\_of\\_History\\_at\\_the\\_Time\\_of\\_the\\_Anthropocene](https://www.academia.edu/41173661/More-than-Human_History_Philosophy_of_History_at_the_Time_of_the_Anthropocene), cons. marzo 2020.
- TAN, Zoë M., “Subversive Geography in Tacitus’ ‘Germania’”, *JRS*, v. 104, **2014**, pp. 181-204, disp: <https://www.jstor.org/stable/43286871>, cons. septiembre 2019.
- TARVER, Thomas, “Varro and Philosophy”, en *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome*, Jonathan Barnes, Miriam Griffin, eds., Oxford, CIP, **1997**, pp. 130-164.
- TCHERNIA, André, “Moussons et monnaies: les voies du commerce entre le monde gréco-romain et l’inde”, *AHSS*, 50.- año, n. 5, **1995**, pp. 991-1009, disp: <https://www.jstor.org/stable/27585010>, cons. diciembre 2019.
- TEODORO-PERIS, J. L., “Séneca como personaje literario en una Europa en transformación. Consideraciones metodológicas sobre su recepción”, *NT*, v. 37, n. 1, **2019**, pp. 133-158, disp: <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/808/975>, cons. mayo 2020.
- TERRENATO, Nicola, “Private *Vis*, Public *Virtus*. Family Agendas During the Early Roman Expansion”, en *Roman Republican Colonization. New Perspectives from Archaeology and Ancient History*, Tesse D. Steck, Jeremia Pelgrom, eds., Roma, Palombi Editore, **2014**, pp. 45-59.

- \_\_\_\_\_. “The Cultural Implications of the Roman Conquest”, en *Roman Europe: 1000 BC- AD 400*, Edward Bispham, ed., Nueva York, OUP, **2008**, pp. 234-264.
- \_\_\_\_\_. “The Deceptive Archetype: Roman Colonialism in Italy and Postcolonial Thought”, en *Ancient Colonizations. Analogy, Similarity and Difference*, Henry Hurst, Sara Owen, eds., Londres, Duckworth, **2005**, pp. 59-72.
- THOMAS, Yan, “La división de los sexos en el derecho romano”, en *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, George Duby, Michelle Perrot, directores, Marco Aurelio Galmarini, trad., Madrid, Taurusminor/ Santillana/ Alfaguara, 2000 (**1994**), pp. 136-205.
- THOMSON, George, *Los primeros filósofos*, Margo López Cámara, José Luis González, trads., México, Plaza y Valdés/ UNAM, 1988 (**1955**).
- THORSTEINSSON, Runar M., *Roman Christianithy & Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Nueva York, OUP, **2010**.
- THUILLIER, Jean-Paul, “L’organisation des *ludi circenses*: les quatre factions (République, Haut Empire)”, *EAC*, n. 58, **2011**, pp. 173-220.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Martí Mur Ubasart, trad., Nezahualcóyotl, Siglo XXI, 2013 (**1989**).
- TOLFO, Thiago, “Considerações sobre a República Romana na obra *De Res Publica* de Marco Tulio Cícero”, *RETHH*, v. 8, n. 3, **2017**, pp. 146-158, disp: [https://www.revista.ueg.br/index.php/revista\\_geth/article/view/4542](https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/4542), cons. enero 2018.
- TOLSTOI, León, *Guerra y paz*, Grupo Editorial Tomo, trad., México, Tomo, 2004 (**1865-1867**).
- TOPAL, Alp Eren, “Order as a Chronotope of Ottoman Political Writing”, *Contemporary Levant*, v. 5, n. 1, **2020**, pp. 24-32, disp: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/20581831.2020.1710668>, cons. abril 2020.
- TOPOLSKI, Jerzy, *Metodología de la historia*, María Luisa Rodríguez Tapia, trad., Madrid, Cátedra, 1985 (**1973**).
- TOYNBEE, Arnold Joseph, *A Study of History*, Nueva York, OUP, 1951 (**1934**).
- \_\_\_\_\_. *Civilization on Trial*, Londres, OUP, 1953 (**1948**).
- \_\_\_\_\_. *Estudio de la historia*. Tomos I, II y III, Luis Grasset, trad., México, Origen/ Planeta, 1985 (**1934, 1939, 1954**).
- \_\_\_\_\_. *Los griegos: Herencias y raíces*, José Esteban Calderón, trad., México, FCE, 1988 (**1981**).
- TRAN, Nicolas, “Les statuts de travail des esclaves et des affranchis dans les grands ports du monde romain (Ier siècle av. J.-C.-IIe siècle apr. J.-C.)”, *AHSS*, 68.- año, n. 4, **2013**, p.

- 1002, disp: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/annahistiscisoc.68.4.999>, cons. diciembre 2019.
- TRAPP, Michael, "Cynics", en *Greek and Roman Philosophy, 100 BC – 200 AD. Volume 1*, Richard Sorabji, Robert W. Sharples, eds., Londres, Institute of Classical Studies/School of Advanced Study/ University of London, **2007**, pp. 189-203.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 2015 (**1995**).
- TRUEBA ATIENZA, Carmen, "El concepto aristotélico de felicidad", en *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Carmen Trueba Atienza, coord., México, UAM, **2011**, pp. 74-97.
- \_\_\_\_\_*Ética y tragedia en Aristóteles*, México, Anthropos/ UAM, **2004**.
- \_\_\_\_\_"La teoría aristotélica de las emociones", *Signos Filosóficos*, v. 11, n. 22, **2009**, pp. 147-170.
- \_\_\_\_\_"*Phrónēsis* y verdad práctica", en *De acciones, deseos y razón práctica*, Teresa Santiago, Carmen Trueba Atienza, coords., México, UAM, **2006**, pp. 69-88.
- TUCKER, Aviezer, *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*, Cambridge/ Nueva York, CUP, **2004**.
- TURCHIN, Peter, "The West and the Rest: The Science of the Great Divergence", *CJQH*, v. 4, n. 1, **2013**, pp. 67-85, disp: <https://escholarship.org/uc/item/577293kd>, cons. enero 2018.
- \_\_\_\_\_*War and Peace and War. The Rise and Fall of Empires*, Nueva York, Plume, 2007 (**2006**).
- TURNER, Karen, "Law and Punishment in the Formation of Empire", en *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Walter Scheidel, ed., Nueva York, OUP, **2009**, pp. 52-82.
- UDOH, Fabian E., *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine*, Providence, Brown Judaic Studies, **2020**, disp: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzgb9hm.7>, cons. junio 2020.
- VALERO PIE, Aurelia, "José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969", tesis doctoral, México, El Colegio de México, **2012**.
- VANDIER-NICOLAS, Nicole, "La filosofía china, desde los orígenes hasta el siglo XVII", en *Historia de la filosofía I. El pensamiento prefilosófico y oriental*, Brice Parain, director, María Esther Benítez, Santos Juliá, Gregorio Morán, Román Oria, trads., México, Siglo XXI, 1978 (**1969**), pp. 220-354.
- VANN, Richard T., "Historians and Moral Evaluations", *HTSPH*, v. 43, n. 4, **2004**, pp. 3-30.

- VEILLARD, Christelle, *Les stoïciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*, París, Les Belles Lettres, **2015**.
- VELÁZQUEZ GÓMEZ, Ambrosio, "Historia y filosofía en la interpretación de las teorías políticas", *CRHF*, v. 25, n. 75, **1993**, pp. 3-30.
- VEYNE, Paul, *La elegía erótica romana*, Juan José Utrilla, trad., México, FCE, 2006 (**1983**).  
 \_\_\_\_\_ *Séneca y el estoicismo*, Mónica Utrilla, trad., México, FCE, 1995 (**1993**).
- VICO, Giambattista, *Obras III. El derecho universal*, Francisco J. Navarro Gómez, trad., Barcelona, Anthropos/ UAM, 2009 (**1722**).  
 \_\_\_\_\_ *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, José Carner, trad., México, FCE, 2006 (**1725**).
- VILAR, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Dolores Folch, trad., Barcelona, Altaya, 1999 (**1980**).  
 \_\_\_\_\_ "Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas", en *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia, reflexiones sobre el caso español*, J. Petit Fontseré, trad., Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 (**1960**), pp. 347-381.
- VOGT, Katja Maria, "I Shall Do What I Did: Stoic Views on Action", en *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Pierre Destrée, Ricardo Salles, Marco Zingano, eds., Sankt Augustin, Academia Verlag, **2014**, pp. 107-120.  
 \_\_\_\_\_ *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in Early Stoa*, Nueva York, OUP, **2008**.
- VOISIN, Patrick, "La Germanie de Tacite : une table d'attente pour Julius Civilis et Arminius, une table de jeu pour le lecteur", *VL*, n. 182, **2010**, pp. 96-107, disp: [https://www.persee.fr/doc/vita\\_0042-7306\\_2010\\_num\\_182\\_1\\_1701](https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2010_num_182_1_1701), cons. enero 2018.
- VOLTAIRE, François Marie Arouet, *Diccionario filosófico*, Aurelio Garzón del Camino, trad., México, Compañía General de Ediciones, 1967 (**1764**).  
 \_\_\_\_\_ *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, en *Œuvres complètes de Voltaire, volume 11*, París, Garnier, 1878 (**1756**), disp: <https://archive.org/details/oeuvrescomplte11volutoft>, cons. enero 2018.  
 \_\_\_\_\_ *Filosofía de la historia*, Martín Caparrós, trad., Madrid, Editorial Tecnos, 1990 (**1765**).
- WAGNER, Roy H., *The Invention of Culture*, Chicago, UCHP, 2016 (**1975**).
- WALKER, Rose, *Art in Spain and Portugal from the Romans to the Early Middle Ages. Routes and Myths*, Ámsterdam, AUP, **2016**, disp: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1zxskhb.1>, cons. junio 2019.
- WALSH, William Henry, *Introducción a la filosofía de la historia*, Florentino M. Turner, trad., México, Siglo XXI, 1978 (**1961**).

- WALZER, Michael, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books, 2015 (**1977**).
- WARD, Robert, *An Enquiry Into the Foundation and History of the Law of Nations in Europe: From the Time of the Greeks and Romans, to the Age of Grotius*, Londres, A. Strahan and W. Woodfall Publisher, **1795**.
- WATERFIELD, Robin, "Introduction", en *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*, Suffolk, OUP, 2009 (**2000**).
- WATSON, Gerard, "The Natural Law and Stoicism", en *Problems in Stoicism*, Anthony A. Long, ed., Londres, The Athlone Press, 1996 (**1971**), pp. 216-238.
- WEBER, Max, *Ensayos de sociología contemporánea II*, Mireia Bofill, trad., México, Origen/Planeta, 1986 (**1924**).
- \_\_\_\_\_*Historia económica general*, Manuel Sánchez Sarto, trad., México, FCE, 1978 (**1924**).
- \_\_\_\_\_*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, José Chávez Martínez, trad., México, Premia Editora, 1980 (**1920**).
- WEES, Hans Van, "Competition in Comparative Perspective", en *Competition in the Ancient World*, Nick Fisher, Hans Van Wees, eds., Swansea, The Classical Press of Wales, **2011**, pp. 1-36, disp: [https://www.academia.edu/31203007/Rivalry\\_in\\_history\\_N\\_Fisher\\_and\\_H\\_van\\_Wees\\_ed.s\\_Competition\\_in\\_the\\_Ancient\\_World\\_2011.pdf](https://www.academia.edu/31203007/Rivalry_in_history_N_Fisher_and_H_van_Wees_ed.s_Competition_in_the_Ancient_World_2011.pdf), cons. enero 2018.
- WEINSTEIN, Fred, *History and Theory after the Fall. An Essay on Interpretation*, Chicago, UCHP, **1990**.
- WENLEY, R. M., *Stoicism and Its Influence*, Boston, Marshall Jones Company, **1924**.
- WHITE, Andrew Dickson, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Nueva York, The Free Press, **1965**.
- WHITE, Hayden, "Historiography and Historiophoty", *The American Historical Review*, v. 93, n. 5, **1988**, pp. 1193-1199, disp: <http://www.jstor.org/stable/1873534>, cons. febrero 2020.
- \_\_\_\_\_*Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Stella Mastrangelo, trad., México, FCE, 1992 (**1973**).
- \_\_\_\_\_"The Public Relevance of Historical Studies: A Reply to Dirk Moses", *HTSPH*, v. 14, n. 3, **2005**, pp. 333-338.
- WHITE, Stephen A., "Cicero and the Therapists", en *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, J. G. F. Powell, ed., Oxford, CIP, **1995**.
- WHITMARSH, Tim, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Nueva York, Alfred A. Knopf, **2015**.

- Wiktionary, *the free dictionary*, disp: [https://en.wiktionary.org/wiki/struo#cite\\_note-1](https://en.wiktionary.org/wiki/struo#cite_note-1), cons. **2020**.
- WILBERDING, James G., “Eternity in Ancient Philosophy”, en *Eternity. A History*, Yitzhak Y. Melamed, ed., Nueva York, OUP, **2016**, pp. 14-55.
- WILCOVE, D. S./ EISNER, T., “The Impending Extinction of Natural History”, *Chronicle of Higher Education*, n. 47, **2000**, B24.
- WILLIAMS, David, *Japan and the Enemies of Open Political Science*, Londres/ Nueva York, Routledge, **1996**.
- WILLIAMS, Gareth D., *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca’s Natural Questions*, Nueva York, OUP, **2012**.
- WILLIAMS, Gordon, “Phases in Political Patronage of Literature in Rome”, en *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*, Barbara K. Gold, ed., Austin, University of Texas Press, 2012 (**1982**), pp. 3-27.
- WILSON, Edward Osborne, *Consilience. The Unity of Knowledge*, Nueva York, Vintage Books, 1999 (**1998**).
- WILSON, John A., *La cultura egipcia*, Florentino M. Torner, trad., México, FCE, 1988 (**1951**).
- WING-TSIT CHAN, “El espíritu de la filosofía oriental”, en *Filosofía del Oriente*, Jorge Hernández Campos, Jorge Portilla, trads., México, FCE, 1975 (**1944**), pp. 9-48.
- WORTHINGTON, Ian, *Ptolemy I. King and Pharaoh of Egypt*, Chelsea, OUP, **2016**.
- WRIGHT-CARR, David Charles, “Embodied Cognitive Science, Aesthetics, and the Study of the Visual Language”, *The Polish Journal of Aesthetics*, v. 52, n. 52, **2019**, pp. 57-72.
- WYNNE, J. P. F., “Learned and Wise: Cotta the Sceptic in Cicero’s *On the Nature of the Gods*”, *OSAP*, v. 47, **2014**, pp. 245-274.
- YAKOBSON, Alexander, “Cicero, the Constitution and the Roman People”, *Ancient History Bulletin*, v. 29, n. 3-4, **2015**, pp. 157-177.
- \_\_\_\_\_, “*Petitio et Largitio*: Popular Participation in the Centuriate Assembly of the Late Republic”, *JRS*, v. 82, **1992**, pp. 32-52.
- \_\_\_\_\_, “Political Rhetoric in China and in Imperial Rome: the Persuader, the Ruler, the Audience”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n. 34, **2012**, pp. 195-208.
- YOYOTTE, Jean, “El pensamiento prefilosófico en Egipto”, en *Historia de la filosofía I. El pensamiento prefilosófico y oriental*, Brice Parain, director, María Esther Benítez, Santos Juliá, Gregorio Morán, Román Oria, trads., México, Siglo XXI, 1978 (**1969**), pp. 10-29.

- YTURBE, Corina, “El conocimiento histórico”, en *Filosofía de la historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Manuel Reyes Mate, coord., Madrid, Trotta, **2005**, pp. 207-228.
- ZAMMITO, John, “Ankersmit and Historical Representation”, *HTSPH*, v. 44, n. 2, **2005**, pp. 155-181.
- ZAMORA CALVO, José María, “Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (οικέτισις): La propuesta de Hierocles”, en *PF*, n. 45, **2017**, pp. 11-27.
- ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 2014 (**1943**).
- \_\_\_\_\_, “El sentido de la historia y la América Latina”, *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 2, n. 2, **1985**, pp. 29-40.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía de lo americano*, México, Editorial Nueva Imagen, **1984**.
- \_\_\_\_\_, “Historia de las ideas e identidad latinoamericana”, *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 1, n. 1, **1980**, pp. 33-45.
- ZETZEL, James E. G., “Citizen and Commonwealth in *De Re Publica* Book 4”, *BICS. Supplement 76: Cicero’s Republic*, v. 45, **2001**, pp. 83-97.
- \_\_\_\_\_, “*De Re Publica* and *De Rerum Natura*”, en *Style and Tradition. Studies in Honor of Wendell Clausen*, Peter Know, Clive Foss, eds., Stuttgart/ Leipzig, B. G. Teubner, **1998**, pp. 230-247.
- \_\_\_\_\_, “Philosophy Is in the Streets”, en *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, Gareth D. Williams, Katharina Volk, eds., Nueva York, OUP, **2015**, pp. 50-62.
- \_\_\_\_\_, “Political Philosophy”, en *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, CUP, **2013**, pp. 181-195.
- ZHANG, Yongjin, “The Idea of Order in Ancient Chinese Political Thought: a Wightian Exploration”, *International Affairs*, v. 90, n. 9, **2014**, pp. 166-183, disp: <https://www.jstor.org/stable/24538258>, cons. marzo 2020.

## Índice de tablas y anexos.

### Tablas.

Tabla 1. Hechos históricos de virtud que, según argumento, son narrados por Cicerón con fines político-moralizantes: *pp. 113-114.*

Tabla 2. Hechos históricos de virtud *frugalitas* realizados por cuatro “filósofos” que, según argumento, son narrados por Cicerón con fines político-moralizantes en sus *Tusculanae disputationes*: *pp. 115-116.*

Tabla 3. Narraciones de los caracteres viciosos de seis personas clío-simbólicas que argumento son plasmadas en las *Tusculanae disputationes* con fines político-moralizantes: *pp. 119-120.*

Tabla 4. Argumentos que otorgo para interpretar a la perspectiva ciceroniana sobre la historia como una perspectiva trans-histórica: *pp. 131-132.*

Tabla 5. Virtudes de cuatro personas del pasado romano que, según argumento, son subrayadas por Cicerón con fines político-moralizantes: *p. 150.*

Tabla 6. Hechos virtuosos de tres personas clío-simbólicas romanas (siglos III-II a.e.c.), subrayadas por Cicerón con fines político-moralizantes: *p. 236.*

Tabla 7. Seis guerras de los siglos III-II a.e.c., con sus nombres modernos y los líderes militares vencedores y vencidos, que Cicerón menciona y estima como de suma importancia para la historia política-moral de Roma: *pp. 256-257.*

Tabla 8. Hechos históricos viciosos de nueve personas (entre persas, griegos, cartagineses y romanos) que argumento son relatados en distintas narración-historias senecanas con fines político-morales: *pp. 315-316.*

Tabla 9. Ejemplos de dos campañas militares del pasado que fracasaron porque su líder estaba dominado por la pasión de la ira, de acuerdo con Séneca: *p. 438.*

Tabla 10. Tres casos en los que, según interpreto a la jistoriografía de Tácito, los dioses intervienen por azar en la historia humana: *pp. 487-488*.

Tabla 11. Cuatro casos en los que líderes militares recurren a la hito-historia para inspirar (moralmente) a sus soldados, según nos narra Tácito: *pp. 509-510*.

Tabla 12. Esquema-conclusión de las ideas y/o a las actividades desarrolladas por Cicerón, Séneca y Tácito, en torno a la historia: *p. 533*.

#### Anexos.

Anexo 1. Mapa del Mediterráneo en el que indico los principales viajes de Cicerón durante su vida: *p. 179*.

Anexo 2. Foto del Foro romano actualmente: *p. 180*.

Anexo 3. Foto de estatua de Julio César: *p. 271*.

Anexo 4. Mapa del Mediterráneo centro-oriental en el que indico los principales viajes de Séneca en su vida: *p. 358*.

Anexo 5. Foto de busto del emperador Claudio: *p. 359*.

Anexo 6. Foto de estatua del emperador Octavio Augusto: *p. 451*.

Anexo 7. Mapas de Europa y el Medio Oriente en los que indico las principales campañas militares narradas en la jistoriografía taciteana: *pp. 525-526*.

Anexo 8. Foto de busto del emperador Vespasiano: *p. 527*.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

## ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00252

Matrícula: 2163801047

Filosofías de la historia, historiografía/jistoriografía e imperialismo. La historia como base de la moral y la política romanas en el pensamiento de Cicerón, Séneca el Joven y Tácito.



FRANCISCO MIGUEL ORTIZ DELGADO  
ALUMNO

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 18:00 horas del día 4 del mes de diciembre del año 2020 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designados por la Comisión del Posgrado:

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA  
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN  
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: FRANCISCO MIGUEL ORTIZ DELGADO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

\_\_\_\_\_  
APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

VOCAL

DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN

SECRETARIA

DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA