Universidad Autónoma Metropolitana / LibrObjeto (México).

Imperio, virtud e historia trascendental en Roma: Cicerón y Séneca.

Ortiz-Delgado, Francisco Miguel.

Cita:

Ortiz-Delgado, Francisco Miguel (2025). *Imperio, virtud e historia trascendental en Roma: Cicerón y Séneca*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / LibrObjeto.

Dirección estable: https://www.aacademica.org/francisco.m.ortizdelgado/46

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/psro/QVN

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

Francisco Miguel Ortiz-Delgado

Imperio, virtud e historia trascendental en Roma: Cicerón y Séneca

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

LIBROBJETO
EDITORIAL

Imperio, virtud e historia trascendental en Roma es un análisis pormenorizado del uso político y/o filosófico de la historia y de la historiografía en dos autores clásicos latinos: Marco Tulio Cicerón y Séneca el Joven. Tal uso político-filosófico, según se expone con múltiples ejemplos, tuvo propósitos sociales, educativos y moralizantes, así como simultáneamente imperialistas y expansionistas.

Este libro propone que la concepción de historia de Cicerón es hito-histórica, es decir, que este pensador considera a los hitos como los únicos hechos que constituyen a la historia. Cicerón asigna a la hito-historia un sentido y una lógica que trasciende al pasado al proyectarse a sí misma hacia el presente y el futuro; se sustenta así que Cicerón es seguidor de una filosofía de la trans-historia. Asimismo, el carácter imperialista de la historiografía de Cicerón es subrayado a lo largo del texto: para él existe un imperialismo virtuoso, así como una forma justa de conducir-pelear las guerras. Ambas cuestiones que, según esta interpretación del pensador latino, son comprobadas en la propia historia griega y romana.

En cuanto a Séneca, se argumenta que su masivo uso de pasajes históricos (moralizantes), a lo largo de sus diversos escritos, es debido a que el latino concibe al Cosmos como una unidad entre lo histórico (el pasado humano) y lo para-histórico (el pasado no-humano). Para Séneca es esencial la historia si se desea comprender al Cosmos y a la filosofía (moral), una postura que tiene sus antecedentes en el estoicismo de Zenón, de Crisipo, entre otros. Esta fusión de historia y para-historia, denominada "omni-historia" por el autor del presente libro, es una interpretación del pasado como totalidad en el que este pasado total es poseedor de un significado y de una lógica que se proyectan hacia el presente y el futuro.

IMPERIO, VIRTUD E HISTORIA TRASCENDENTAL EN ROMA: CICERÓN Y SÉNECA

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector General
José Antonio De los Reyes Heredia

Secretaria General
Norma Rondero López

Coordinadora General de Difusión
Yissel Arce Padrón

Dirección de Publicaciones
y Promoción Editorial

Rectora
Verónica Medina Bañuelos

Secretario
Javier Rodríguez Lagunas

Directora de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades
Sonia Pérez Toledo

Coordinadora General del Consejo Editorial
de Ciencias Sociales y Humanidades
Laura Adriana Hernández Martínez

Comité Editorial de Libros

Departamento de Antropología
Laura Raquel Valladares de la Cruz

Departamento de Economía
Eddy Lizarazu Alanes

Departamento de Filosofía
María José Rodilla León

Departamento de Sociología
Gloria Elizabeth García Hernández

El manuscrito de este libro ingresó a la Coordinación General de Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades, para iniciar el proceso de arbitraje doble ciego por parte de especialistas externos, y quedó aprobado para su publicación el 9 de febrero de 2025.

IMPERIO, VIRTUD E HISTORIA TRASCENDENTAL EN ROMA: CICERÓN Y SÉNECA

Francisco Miguel Ortiz-Delgado

Casa abierta al tiempo

LIBROBJETO EDITORIAL

Imperio, virtud e historia trascendental en Roma: Cicerón y Séneca / Francisco Miguel Ortiz-Delgado.
— 1.ª ed. — México : UAM / LibrObjeto Editorial, 2025

444 p. ; 21.5 x 28 cm

ISBN UAM: 978-607-28-3391-3
ISBN LibrObjeto Editorial: 978-607-26994-1-0

PRIMERA EDICIÓN: MAYO 2025
IMPERIO, VIRTUD E HISTORIA TRASCENDENTAL EN ROMA: CICERÓN Y SÉNECA

© Francisco Miguel Ortiz-Delgado
© Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855, Col. Rancho Los Colorines,
Alcaldía Tlalpan, C.P. 14386, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco Núm. 186, Col. Leyes de Reforma 1ra Sección,
Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09310, Ciudad de México, México

© Editorial LibrObjeto
Ignacio López Rayón #57, int. 304, Col. Martín Carrera,
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07070, Ciudad de México, México

Edición y Diseño: LibrObjeto Editorial

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

ISBN UAM: 978-607-28-3391-3
ISBN LibrObjeto Editorial: 978-607-26994-1-0

DOI: https://doi.org/10.28928/omp/ebook/2025/fmodimperio

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-I, se privilegia con el aval de la institución coeditora.
Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio digital o de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Índice

Presentación.
Políticos y filósofos y el Estado imperialista romano 11

Parte I.
Cicerón: la relación trascendental
entre la virtud, la actividad política y la historia

El bueno-virtuoso, el malo-vicioso y el importante 26
La historia como hechos importantes y coyunturales 28
La historia comprueba la existencia real de sabios 33
La importancia histórica de las virtudes de la fortaleza,
la frugalidad y la abstinencia 37
Hechos viciosos de la hito-historia y los ejemplos inmorales a evitar 42
La fama y la gloria popular; la gloria verdadera 47
La filosofía de la Trans-Historia ciceroniana 50
La hito-historia como absolutamente necesaria para filosofar 57
La recompensa celestial de los virtuosos 61
La preservación del Estado como objetivo principal
del *telos* de la Trans-Hito-Historia 66
La moral en las guerras internas de Roma 73
El augurio de los siglos futuros y los cambios
de forma de gobierno o *commutationes* 77
Las raíces filosóficas de la teoría política cíclica ciceroniana 83
El deber de evitar los cambios de forma de gobierno
y la destrucción del Estado 89
La prudencia política, *civilis prudentia* 93
El progreso ciceroniano 100

Parte II.
La historia es la maestra de la vida política y de Roma

El elogio ciceroniano a la "historia", en sus múltiples sentidos 115
Qué se quiere decir con "historia" en la afirmación "la historia es maestra de la vida" 118
La oratoria, condición para ser historiador 125
Una cierta veracidad histórica compatible con el partidismo político 133
La politización ciceroniana de la hito-historia de Roma 138
Julio César, Mario y Tiberio Graco 140
Craso, Pompeyo y Murena 145
Conservadurismo y naturalismo estatal 148
El imperialismo moral y trans-histórico 153
Elogios a la virtud, a la fortaleza y a la política imperialista de Roma 155
El incorrecto imperialismo vicioso 159
El deber hacia el Estado en todas las circunstancias 162
El deber de sacrificar la vida en aras del (imperialismo y del) Estado 166
Imperialismo no belicista 172
Para qué sirven las guerras; "pacifismo" y el rey Numa Pompilio 178
El imperio virtuoso y justo de Roma 183
La maestra de la vida justifica las acciones políticas imperialistas de Roma 188
La pesimista idea de la destructibilidad de todo Estado 194
La destrucción del universo o cosmos 200

Parte III.
Séneca; los sabios, la hito-historia moralizante y la conjunción entre la historia y la para-historia

La virtud, los sabios y el estoicismo 210
Sabios absolutos y pro-absolutos 214
Ejemplos de sabios pro-absolutos en la hito-historia 222
Los indiferentes estoicos y las diversas virtudes de los sabios 225

La historia que mejor moraliza es la hito-historia 231
Hechos históricos y hechos hito-históricos 233
Catón de Útica como el sabio más ejemplar 239
Lo famoso vs. lo importante; la memoria vs. el olvido 247
Tipos de hechos humanos conforme a su moral, su fama y su hito-historicidad 252
La hito-historia de la filosofía para moralizar 259
La hito-historia de las mujeres de Roma para moralizar 264
La historia y la para-historia como una unidad u omni-historia 269
El tiempo 271
La unidad de las regiones cósmicas y la unidad animales-humanos 275
La omni-histórica *ekpýrosis* estoica o destrucción del Cosmos 281
El cambio omni-histórico y la divinización omni-histórica 289

Parte IV.
Filosofía de la trans-omni-historia, imperio y guerra

La unión del filosofar sobre el humano y sobre Dios-Naturaleza 300
La Trans-Omni-Historia senecana I; la *oikéiosis* y la *ekpýrosis* 303
La Trans-Omni-Historia senecana II; el Orden o Sentido de todo 307
El Antropoceno y el Destino 314
La naturaleza universal, *natura communis* 317
La Trans-Omni-Historia senecana III; el humano puede ser igual a los dioses 321
La indefectible capacidad para ser-virtuoso y ser-vicioso 325
La Cosmópolis 332
La omnipresente infelicidad de Calígula; la omnipresente felicidad de Julio César 336
La guerra y la virtud 344
La guerra virtuosa y correcta 346
Politización de la guerra y de la filosofía moral 352
Progreso o decadencia 356

Patriotismo como valentía ante la muerte en Roma;
Régulo, los Escipiones y Cano 359
Guerra, destrucción y migración, formas del eterno
trans-omni-histórico cambio 364
La filosofía de la Trans-(Omni-)Historia de la virtud en la Antigüedad 368
Ser sabio es como ser un soldado en una guerra personal 375
Alejandro Magno: pasiones, vicios e imperios 383
La guerra, la ira y el ocio 389

Glosario 397

Referencias 402

Presentación. Políticos y filósofos y el Estado imperialista romano

El presente libro busca descifrar dos asuntos recurrentes y fundamentales en el pensamiento de dos célebres políticos y filósofos de la Roma antigua, Marco Tulio Cicerón y Lucio Anneo Séneca. A saber: I) sus perspectivas en torno a la "historia" y/o los hechos humanos pretéritos en general; y II) sus perspectivas sobre el imperialismo político y el expansionismo militar reales acontecidos a lo largo de la historia antigua, hasta sus épocas. A partir del desarrollo de los dos temas anteriores, se profundiza en cuatro cuestiones.

En primera instancia se da cuenta del sentido y/u orden trascendental que los dos pensadores asignaron a la "historia" en su devenir y —como consecuencia de una profunda reflexión sobre esos sentidos trascendentales—, se argumenta (en contra de cierto consenso académico al respecto), que los dos eruditos desarrollaron sus propias "filosofías especulativas de la historia". En segunda, se establece cuál es la moralidad que los dos autores han asignado a hechos imperialistas y políticos concretos del pasado, acontecidos en el área grecorromana y más allá. En tercera, y como extensión del punto anterior, se revisa a detalle cómo ambos autores otorgaron una justificación moral a un tipo de imperialismo, como el realizado por Filipo II, Escipión Emiliano el Africano Menor, Catón de Útica, Pompeyo u Octavio Augusto; a su vez se muestra, en oposición, cómo los dos filósofos censuran al imperialismo llevado a cabo por individuos como Ciro, Jerjes, Aníbal, Mario o Calígula. Finalmente, se discierne sobre cierta dialéctica entre la filosofía moral y la "filosofía especulativa de la historia" desarrollada por Cicerón y Séneca. El *leitmotiv* del libro consiste en la dilucidación sobre la reflexión concebida por cada uno de los dos pensadores latinos sobre los hechos de la "historia", esto es, sobre los hechos humanos pasados en-sí.

El éxito del imperialismo romano lo explicarán Marco Tulio Cicerón (éste a través de un eclecticismo que incluía filosofía platónica, cierto estoicismo e ingredientes de otras escuelas) y Lucio Anneo Séneca (basado en la filosofía estoica), como producto de la virtud. Para los dos pensadores el imperialismo romano se encuentra en conformidad con la (norma de la) Naturaleza, con la fuente de la moral, a saber, con la virtud. Para Cicerón el

imperialismo llevado a cabo de forma virtuosa patentiza y materializa uno de los mayores deberes del humano, la defensa/engrandecimiento de la patria a través del arte de bien-gobernar y dirigir. En definitiva, Cicerón estableció la existencia de un "imperialismo virtuoso" y de una práctica justa-virtuosa de la guerra por parte de los romanos. Séneca, por su parte, expone que el imperialismo en sí es diuturno, el cual perdurará por mucho tiempo, mientras exista el ser humano. Un ejemplo de ello es el poblamiento expansionista de diversas regiones o la fundación imperialista de ciudades, acciones que Roma ordenó recurrentemente desde el siglo IV a.e.c. Para el cordobés, estos sucesos continuarán en el futuro, ya sea por parte de Roma o de otros imperios, hasta el fin de la humanidad. Asimismo, para Séneca existirán acciones políticas y militares correctas-virtuosas, así como incorrectas-viciosas; las primeras fueron practicadas por romanos sobresalientes y contribuyeron al poderío de Roma.

Las provincias, al formar parte del Estado de Roma, se convirtieron en fuentes de poder *personal* en el siglo II a.e.c. Esta situación fue aprovechada por políticos como Lucio Cornelio Sila, Marco Licinio Craso, Cneo Pompeyo o Julio César. En ese mismo siglo II a.e.c., Roma y todo el sistema constitucional en el que se sustentaba comenzaron a necesitar protectores especiales, pues no bastaba con que el Senado velara por la conservación de las antiguas formas políticas y de la República. La República Romana, en efecto, había tenido una naturaleza cerrada y patricia, "[…] 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" (Hölkeskamp, 2000, p. 223, citado en Castagno, 2018, p. 277); se trataba de una naturaleza gubernamental que personajes como Mario, Craso o César destruyeron en su momento. Desde el advenimiento al poder de Sila a principios del siglo I a.e.c., fue indispensable que individuos activos y sobresalientes utilizaran todas sus energías y todo su tiempo para preservar al Estado romano y a su poderío (Grimal, 1980, p. 169). Se necesitó entonces de personalidades fuertes para evitar que el Estado romano cayera en la anarquía o la guerra civil.

Cicerón, Suetonio, Séneca, Tácito y muchos otros eruditos, a partir del siglo I a.e.c. instaban a sus lectores (o a los oyentes de sus discursos) 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 para mediados del siglo I a.e.c. el sistema político virtuoso romano estaba viciado. Cicerón, en aras de salvar la República, tuvo que apoyar a individuos que habían realizado guerras megalómanas, como Pompeyo Magno. Séneca

no lograría mejorar las actitudes y los sentimientos poco virtuosos del emperador Nerón o de toda la clase política romana de mediados del siglo I e.c. Los fracasos políticos de Cicerón y de Séneca contrastarán, en grado máximo, con los ideales morales y políticos sugeridos en sus escritos. El conocimiento del sustento "histórico" de tales ideales está plasmado en los capítulos de este libro.

Algunas consideraciones sobre contexto y terminología

El imperialismo y el expansionismo territorial de la Roma antigua permitieron, empujaron y condicionaron la construcción de cosmovisiones o visiones particular y autóctonamente romanas y originales —contradigo aquí la idea de que los antiguos pensadores romanos realizaron meras imitaciones de las cosmovisiones y/o filosofías griegas-helenistas, como algunos especialistas modernos han afirmado—,[1] al ser dos de tales construcciones originales la ciceroniana y la senecana.

Es sabido que los términos "imperio", "imperialismo", "expansión", "expansionismo", "poder", "autoridad", "violencia" y otros análogos, han variado en su significado a lo largo del tiempo. Las distinciones, correspondencias y aclaraciones de la terminología ayudan a mostrar, *en su contexto*, la perspectiva política-filosófica de cada autor estudiado. En efecto, se tiene que evitar cualquier confusión terminológica al respecto, como aquella que Hannah Arendt (1970) denunció alguna vez a propósito de la ciencia política: "Creo que es más bien un triste reflejo sobre el presente estado de la ciencia política que nuestra terminología no distinga entre palabras clave tales como 'poder', 'fuerza', 'potestad', 'autoridad' y, finalmente, 'violencia' —todo lo cual refiere a fenómenos distintos, diferentes […]" (p. 43).[2] Por ende, debe entenderse que el concepto moderno de "imperialismo" nació en el siglo XIX (a partir de la década de 1860) y que en un principio designaba: a) un sistema de gobierno dirigido por un emperador despótico. Después, a finales del mismo siglo XIX, pasó a significar, según Mason Hammond (1948): b) "la política seguida por cualquier pueblo organizado estatalmente que busca expandir sus dominios y su po-

[1] Afirmaciones de historiadores (y filósofos, literatos, etc.) que, en las palabras de H. Marrou (1948), "n'ont su voir dans la civilisation romaine qu'une déformation, un abâtardissement de la civilisation hellénique, seule originale" (p. 97).

[2] Traducción libre propia.

der a costa de otros pueblos y/o Estados" (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" (Hammond, 1948, p. 105).

El término latino *imperium* cambió, como la gran mayoría de los vocablos lo hacen, de significado a lo largo de la historia —con "historia", valga aclararlo de una vez, entenderemos aquí exclusivamente *al conjunto de los hechos pretéritos realizados por el ser humano*. En un tiempo, entre los siglos V a I a.e.c., aproximadamente, *imperium* significaba un "poder" político (militar y judicial por igual), se trataba del poder omnímodo que la ley daba a un magistrado, el cual, escribe M. Finley (1986) "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" (pp. 34-35). Un magistrado romano, hay que tener en cuenta, por lo regular era elegido por "el pueblo" para ejercer funciones durante un tiempo específico y, como detalla M. Humm (2012), 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 (p. 105). Previamente, de acuerdo con las aún vigentes observaciones del especialista francés decimonónico Fustel de Coulanges (2005), en la Monarquía (754-509 a.e.c.) los reyes no "poseían" *imperium* sino que la ciudad se los otorgaba sólo por decreto.

Durante el Principado (del año 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. Hurlet (2017), el *imperium* comenzó a "caracterizar igualmente, a partir de la época augusta, al espacio sobre el cual tal poder [de los magistrados o los reyes] era ejercido"[3] (pp. 197-198). No obstante, según Coulanges (2005), el *imperium*, como poder, tuvo un denominador común durante la Monarquía, la República y el Principado —esto es, conservó un punto en común 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*. Coulanges (2005) indica 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" (p. 243). Por otra parte, "no antes de [los tiempos de] Augusto, […] este término [*imperium*]

[3] Traducción libre propia.

ha designado tanto a la esfera de competencias sobre las que este poder era efectivo, así como a la vasta estructura estática que había permitido a Roma el controlar un espacio amplísimo" (Hurlet, 2011, p. 108).[4]

En este libro se hace uso del término *imperialismo* en el sentido moderno descrito por Hammond (1948) en párrafos anteriores, porque esta noción posee una amplia riqueza semántica (no se circunscribe a lo militar-político-civil) y enfatiza que el término "imperialismo", al concordar con George Lichtheim (1997), denota primordialmente "una relación: concretamente la relación entre una potencia que domina o controla y quienes se encuentran bajo su dominio" (p. 10). De esta forma, 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 considerado como un "imperio" (monarquía, aristocracia, democracia[5] o mixto), lo entiendo como Peter Turchin (2007) en *War and Peace and War*:

> […] *un estado territorial amplio, multiétnico, con una estructura de poder compleja*. […] Y dadas las dificultades de comunicación de los tiempos preindustriales, los estados extensos tenían que proveer de una variedad de formas *ad hoc* para conectar los territorios lejanos al centro. *Uno de los típicos medios fue incorporar vecinos más pequeños como unidades autocontenidas, imponiéndoles tributo y apoderándose de sus relaciones exteriores,* empero de cualquier manera dejando en paz su funcionamiento interno. Tal proceso no sistemático de acumulación [de unidades políticas] usualmente llevaba hacia la aparición de cadenas de comando complejas y a la coexistencia de territorio heterogéneos dentro de un solo estado. (p. 3).[6]

---

[4] Traducción libre propia de "pas avant Auguste, […] ce terme [*imperium*] 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" (Hurlet, 2011, p. 108).

[5] 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, 2018). Y, en concreto, la interpretación de las *comitia* o asambleas del pueblo romano —como un elemento auténtico 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 John A. North (1990).

[6] Traducción libre y cursivas propias.

Esta concepción de "imperio" es totalmente compatible con la de otro experto en el ámbito, la del politólogo alemán Herfried Münkler, en la cual se pueden distinguir tres características primordiales: 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" pues "hegemonía es supremacía dentro de un grupo de jugadores políticos formalmente iguales; imperio, en contraste, disuelve esta […] igualdad"; y 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, 2007, pp. 4-8).[7]

La descripción anterior de "imperio" citada de Turchin (2007) de como 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" (p. 3), es totalmente aplicable para el Estado de Roma a partir del siglo III a.e.c. y hasta el siglo IV e.c. Antes del siglo III a.e.c., el poder político exterior de Roma no era lo suficientemente centralizador ni lo bastante "amplio" y multiétnico para considerar a este Estado un "imperio". Cabe aclarar que entenderemos "Estado" como el conjunto de los órganos de gobierno de un país, el cual es capaz de ejercer un "monopolio legítimo de la coerción", esto de acuerdo con la definición propuesta de Marcelo Campagno (2015, p. 24), quien se basa a su vez en Max Weber. 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 […] en referencia a los miembros de la élite estatal, […] por su participación efectiva en el liderazgo de las operaciones militares […]" (Campagno, 2015, pp. 26-27), y este es el caso de la Roma republicana.

En lo referente al término "pueblo" se entenderá, como lo hace Francois Xavier-Guerra (1993), lo siguiente: una comunidad humana que posee "instituciones de gobierno

[7] Traducciones libres propias del texto de Münkler.

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, además, "posee casi siempre tierras comunales" (p. 237) administradas por sus gobernantes. Como Roma conquistó y dominó a múltiples pueblos, este sentido específico de "pueblo" permite comprender mejor el tipo de organizaciones humanas que solía conquistar y dominar.

Roma fue un Estado plenamente imperialista a partir del siglo III a.e.c., 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" (Watson, 1996, p. 225)[8] más allá de la península itálica. Para llegar al punto político descrito, Roma tuvo que dominar previamente y absorber (Goldsworthy, 2016, p. 57) a sus vecinos, a los latinos y a otros, de la península itálica, así como imponer sus deseos políticos a sus análogos más cercanos, muchos de ellos previamente dirigidos por la influencia o hegemonía etrusca hasta el siglo V a.e.c. (Grimal, 1992, p. 95). 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 (1992), la península italiana adquirió en el siglo IV a.e.c. su unidad política, además de una unidad social y cultural (pp. 96-98). 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 (1945), 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 adquiría así una patria y un sentimiento patriótico que el griego no conoció jamás, y él sólo en-

[8] 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.

> tre 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. (Mommsen, 1945, citado en Martínez Lacy 2004, pp. 160-161)

El imperialismo practicado por los romanos, a diferencia del ejercido por muchas otras culturas, se caracteriza por una cierta tolerancia hacia los otros, siempre que el deber y/o la seguridad de la urbe no estuvieran en peligro. Tal tolerancia se refleja en los textos de sus intelectuales, en específico en los relatos sobre la política exterior romana. Roma, por ejemplo, practicó una tolerancia hacia la religión de todos los vencidos (Mommsen, 1968, p. 110). Asimismo, 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) (Mommsen, 1968, pp. 104-105).[9] Roma pocas veces, o nunca, emprendía guerras con la intención de "civilizar" a los pueblos conquistados, sino que hacía guerra con fines meramente pragmáticos y muy puntuales o determinados, como las compañas contra la Raetia en los siglos I a.e.c. y I e.c. (Mommsen, 1968, p. 207).

El proceso de la inexactamente llamada "romanización" no fue programático o premeditado la mayoría de las veces. La urbe tampoco gozaba de realizar gratuitamente guerras de exterminio, sino que libraba aquellas que estimaba necesarias y útiles para ella; las guerras civiles eran particularmente despreciadas por ser consideradas aún más estériles: intelectuales como Lucano (*Farsalia* 1, 12) se quejaban poética y bellamente de que las guerras civiles no proporcionaban ningún tipo de triunfo o gloria. Hoy en día ya 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, 2011, pp. 22-23). Asimismo, es viable emplear otros conceptos como el de "transferencia cultural" o "hibridación", para hablar del imperialismo romano y su

---

[9] 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 véritée avérée; il s'agit simplement d'un usage conventionnel du terme sur lequel tout linguiste insiste", dice el filólogo Myles Dillon (citado en Renfrew, 2002, p. 266).

influencia política e ideológica en otras regiones (Heller, 2009, pp. 347 y 353-354). Es evidente, por ejemplo, la existencia de una gran "transferencia cultural" desde Roma a las provincias griegas —transferencia que, en el caso griego, también se dio de manera significativa 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 fueron los casos de Plutarco o Dión de Prusa, según subraya S. Swain (1997, pp. 170 y 172).

Los romanos raramente usaron como pretexto para iniciar una guerra objetivos como el de "civilizar" un pueblo o el de "llevar una mejor forma de gobierno" a un país (lo que atentaba contra sus usos y costumbres), o el de "democratizar" y acabar con el despotismo dentro de un Estado, etc. Si a Roma le era útil, ella respetaba o toleraba, en la medida de lo posible, la forma de gobierno del país o pueblo que había 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" (Finley, 1986, pp. 84-85).

De este modo, es claro que la política y la meta sistemática de *absorber por completo* a los pueblos derrotados no estuvo, por lo común, y a excepción de la península itálica, en los romanos y no estuvo en el discurso imperialista de Marco Tulio Cicerón, Lucio Anneo Séneca, Suetonio, Cornelio Tácito, Frontón, ni de muchos otros pensadores clásicos. El imperialismo de estos pensadores otorgaba una porción de maniobrabilidad y autonomía política regional a los pueblos derrotados. El imperialismo y el, valga el semi-anacronismo, "nacionalismo", de Cicerón, de Séneca y de otros, se caracterizaron por el anhelo de convertir y/o mantener a Roma, *por la eternidad*, 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"). O, como dijese Friedrich Nietzsche (2000), "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 un 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*!— […]" (p. 114).

El éxito político y militar de Roma, hacia la segunda mitad del siglo II a.e.c., era ya evidente para griegos, fenicios, egipcios, galos y otros pueblos, por lo que, un griego como Polibio (quien vivió entre el 208 y el 125 a.e.c. aproximadamente), consideró como in-

dispensable historiar críticamente el devenir sociopolítico del Mediterráneo, de los Reinos Helenísticos y de Roma a partir del siglo III a.e.c. Aquel estudioso tuvo el propósito concreto de averiguar y relatar las 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 región estaba sumergida en el siglo II a.e.c. (Sarton, 1993, p. 437). En este sentido, Arnold Toynbee (1988) menciona que el historiador Polibio compuso hábilmente 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" (p. 133). Al igual que Polibio, en todo el Mediterráneo antiguo de los siglos III y II a.e.c. hubo muchos griegos realistas y prácticos que secundaron al imperialismo y a la política romanos, los cuales no intentaron superar o competir con los modos y las técnicas políticas y romanas en sus respectivas *póleis*, pues quizá reconocieron insuperable la capacidad militar romana en cuanto a disciplina, moral, entusiasmo,[10] tácticas y tecnologías. Esta última capacidad superior político-militar sería benéfica para una gran cantidad de pueblos que habitaban en regiones inestables y belicosas, con guerras internacionales crónicas, quienes por fin tendrían cierta paz gracias a los romanos.

En resumen, el texto se divide en cuatro secciones, las dos primeras dedicadas a Cicerón y las dos últimas a Séneca. En las primeras dos partes de este libro se observa, entre otras cuestiones, que Cicerón, al igual que Polibio, consideraba indispensable deliberar y explicar las principales razones políticas y morales que llevaron a Roma a triunfar política y militarmente en la historia, así como explicar por qué algunas formas de gobierno y acción eran mejores a otras. En la tercera y cuarta partes, se examina en profundidad cómo Séneca explicaba que el triunfo de Roma se debió a la práctica de lo que he denominado "imperialismo virtuoso". Este pensador estima que cualquier persona o grupo puede practicar una política imperialista, siempre y cuando nunca se proceda con medios no-virtuosos; ningún fin justifica los medios si éstos son contrarios a la virtud, por ende, se puede tener cualquier fin (político), incluso uno expansionista y/o bélico, siempre que éste no entre en conflicto con la virtud.

---

[10] "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, 2016, p. 57).

Abreviaturas	***Significado***
a.e.c.	antes de la era común (correspondiente a "a.C.").
Ann.	*Annales / Anales*, de Cornelio Tácito.
Brev. Vit.	*De brevitate vitae / Sobre la brevedad de la vida,* de Lucio Anneo Séneca "el Joven".
Constant.	*De constantia sapientis / Sobre la firmeza del sabio*, de Lucio Anneo Séneca.
De or.	*De oratore ad Quintum fratrem* (*Rhetorica*) / *Sobre el orador*, de Marco Tulio Cicerón.
Dial.	*Dialogus de oratoribus / Diálogo sobre los oradores*, de Cornelio Tácito.
Diog. Laert.	Diogenēs Laertios / Diógenes Laercio.
Div.	*De divinatione / Sobre la adivinación,* de Marco Tulio Cicerón.
e.c.	era común (correspondiente a "d.C.").
Ep.	*Ad Lucilium epistulae morales/ Epístolas morales a Lucilio,* de Lucio Anneo Séneca.
Epict. Diss.	*Διατριβαι / Disertaciones por Arriano,* de Epicteto.
Eth. Nic.	*Ἠθικὰ Νικομάχεια / Ética Nicomáquea,* de Aristóteles.
Fat.	*De fato / Sobre el destino*, de Marco Tulio Cicerón.
Fin.	*De finibus bonorum et malorum / Del supremo bien y del supremo mal,* de Marco Tulio Cicerón.
Germ.	*De Germania / Germania*, de Cornelio Tácito.
Heród.	Heródoto.
Hist.	*Historiae / Historias*, de Cornelio Tácito.
Mur.	*Murena,* de Marco Tulio Cicerón.
Nat.	*Sobre la naturaleza de los dioses,* de Marco Tulio Cicerón.
Off.	*De officiis ad Marcum filium / Acerca de los deberes*, de Marco Tulio Cicerón.
Pol.	*Πολιτεία / Política,* de Aristóteles.
Prov.	*De Providentia / Sobre la Providencia*, de Lucio Anneo Séneca.
QNat.	*Quaestiones naturales / Cuestiones naturales,* de Lucio Anneo Séneca.
Rab. Post.	*Pro Rabirio Postumo / En defensa de Gayo Rabirio*, de Marco Tulio Cicerón.
Rep.	*De re publica / De la república,* de Marco Tulio Cicerón.
Resp.	*Πολιτεία / La república*, de Platón.
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta.*
Tranq.	*De tranquillitate animi / Sobre la tranquilidad del espíritu*, de Lucio Anneo Séneca.
Tusc.	*Tusculanae disputationes / Disputas tusculanas,* de Marco Tulio Cicerón.
Verr.	*Verrinas*, de Marco Tulio Cicerón.
*Vit. Bea*t.	*De vita beata / Sobre la vida f*eliz, de Lucio Anneo Séneca.

Fuente: elaboración propia.

Parte I.

Cicerón: la relación trascendental entre la virtud, la actividad política y la historia

¿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 que 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*.

A mediados del siglo I a.e.c., Roma experimentó un cambio político sistémico que afectó su imperialismo. Las provincias —entidades políticas encargadas de administrar los territorios conquistados y/o adquiridos por el Estado imperialista—, dejaron de considerarse como herramientas para garantizar la prosperidad o superioridad romana sobre otros Estados. En su lugar, las provincias pasaron a estimarse como parte de la estructura estatal de Roma, es decir, pasaron a ser Roma. Desde una forma político-legal, aquellas dejaron de ser meras "fuentes de beneficio" (Romero, 2012, p. 321).

De esta manera, las fuentes para asegurar la prosperidad de Roma ahora serían los pueblos y naciones "fuera" del Estado romano. Esto es, desde el siglo I a.e.c., las fuentes de prosperidad serían los despojos y los botines de guerra conseguidos en aquellos lugares y gentes extra-romanos, los cuales se pudieran obtener de los "bárbaros" (del norte u orientales) de más allá del *limes* del imperio. Este cambio afectó drásticamente la dinámica política interna romana al crear un objeto de deseo mucho más claro para los dirigentes romanos, lo cual, a decir de muchos intelectuales moralistas de aquella época, terminó por corromperlos y empujarlos a instaurar un régimen más personalista autocrático, uno no-republicano.

En contraste con su época, Cicerón escribía que la mejor forma para proteger a Roma (o a cualquier entidad estatal) de las dificultades políticas intrínsecas de la historia política y militar era mediante la conservación de un régimen constitucional mixto. En este, los integrantes de la monarquía, la aristocracia y el pueblo compartirían el poder, aunque sin alcanzar un equilibrio, estimulándose mutuamente y, a través de una competencia entre esas clases, fomentar ser buenos-virtuosos. Xavier Marquez, al comparar la concepción del régimen mixto ciceroniano con la de otros pensadores antiguos (Platón, Aristóteles o Polibio), declara acertadamente que tal concepción:

> Primero, atenúa a la igualdad socioeconómica o al poder compartido como los mecanismos para producir solidaridad entre las clases y en cambio enfatiza el rol del liderazgo "carismático". En segunda, localiza [el origen de] la "razón" de la comunidad en una sola clase aristocrática de una forma más exclusiva que sus predecesores [Platón, Aristóteles y Polibio], aunque conserva el rol del pueblo en seleccionar tal clase. En tercera, atenúa el papel de los "controles y balances" en la evaluación que atribuye

> la efectividad de tales controles y balances al nivel de virtud general de la clase dominante. (Marquez, 2011, p. 421)

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: monarca, aristócratas y pueblo. En esta línea, el autor propugnaba, como mejor forma de gobierno, un republicanismo[11] institucional mixto —un republicanismo institucional defendido en la Roma del siglo I a.e.c. tanto por los filósofos académicos como por los peripatéticos, de los cuales sobresalía Cratipo de Mitilene (véase Griffin 1997b, pp. 4-8)—, de corte conservador "aristocratizante", pero basado en una meritocracia, y opuesto a cualquier forma autocrática de gobernar. Cicerón consideró que, en su época, sobre todo a partir de los 60´s del siglo I a.e.c., la aristocracia era la parte políticamente más debilitada en Roma, es por esto que hizo todo lo posible por apoyar y regenerar a la aristocracia senatorial. Así, su apoyo político era otorgado contundentemente a la institución romana aristocrática que era el Senado (Holland, 2007, p. 152).

Para el año en que nació Cicerón, el 106 a.e.c., Roma dominaba, fuera de Italia, a la Lusitania, la Baetica, la Tarraconensis (esto es casi toda la actual España), la Narbonensis (el sur de la actual Francia), Córcega, Cerdeña, la África Proconsularis (la actual Túnez), Sicilia, parte de Pannonia (la actual Croacia), Iliria (el occidente de los Balcanes), Macedonia (el resto de los Balcanes y el norte de la actual Grecia), Acaya (el resto de Grecia exceptuando 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 [sic] por Pompeyo en el año 64 [a.e.c.]" (Heather, 2011, p. 26). Entonces, en el siglo I a.e.c. ya era claro para muchos, fuera y dentro de los dominios 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. Según él, la forma más

---

[11] Republicanismo basado en un cierto constitucionalismo pues, en la línea de Alexander Yakobson (2015), Cicerón consideraba ciertas leyes (romanas) como esenciales y consideraba que cualquier estatuto que las rompiera era moralmente incorrecto (p. 158). Este útimo suceso, según el propio Cicerón, sucedía muy frecuentemente en su época.

evidente que existía para cumplir con aquel deber de preservación era la dedicación a la vida pública. Se trata éste de un deber descrito como "el ideal supremo de perfección" (Holland, 2007, p. 154). De allí, que para alcanzar la *eudaimonía,* una noción que sabemos ha sido traducida como "felicidad" o "prosperidad" o "fluorit" o "florecimiento" (en Cicerón), había que participar en la vida pública en la Urbe y ser exitoso en la misma. La vida pública romana, cabe precisar, se desarrolla únicamente y, a diferencia de las *poleis* griegas del periodo clásico, en el ámbito urbano del Estado al excluir al ámbito rural. La ciudad era la base para el civilizar: "El romano consideraba a la vida orgánica del pueblo como el primordial instrumento de la civilización" (Barrow, 1981, p. 131).[12]

Por lo tanto, el deber para con la *res publica* implicaba la obligación de superar a cualquier peligro, y el arpinate actuó en consecuencia a esta aserción: en 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 lo que opinaba era la salvación de Roma, es decir, para tratar los asuntos más peligrosos directamente al hacer evidente que "para Cicerón, el deshonor o la vergüenza por permanecer alejado [de la política] […] pesa más que los riesgos de actuar correctamente y de regresar al tumulto de Italia" (McConnell 2012, p. 335). Al considerar las palabras de L. Brisson (2011) 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*"[13] (p. 23), se entiende 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, es la vida pública, pero con más exactitud, la vida pública "en la ciudad de Roma". De hecho, tiene razón M. Nussbaum (2018) al mencionar que "Cicerón concuerda con Kant: debemos de servir al bien público"[14] (p. 245), la diferencia entre ambos radica en el cómo.

El bueno-virtuoso, el malo-vicioso y el importante

El concepto de virtud, *virtus,* ciceroniano está basado tanto en la concepción socrática, en la platónica y en la estoica, pero también tiene influencias peripatéticas; lo anterior se

---

[12] Traducción libre propia.

[13] Énfasis propio.

[14] Traducción libre propia.

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. 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*" (Irwin, 1995, p. 253). Y las metas que Cicerón eligió para su propia vida redundaban en el beneficio de un Estado particular, 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 la virtud de otorgar el beneficio (político e imperialista) a Roma.

La *eudaimonía*, en la linea de Anthony Long (1996), es la palabra para designar al "bendecido" o "el bien-favorecido"; en otras palabras, señala la condición de cualquier persona que tiene un buen *daimon*. La *eudaimonía* es la "felicidad" que conlleva un estado mental profundamente satisfecho (p. 181). Sugiero, entonces, que el político de Arpino fue "bien-favorecido" y poseyó, en ciertos momentos, un estado mental satisfecho, porque muchas de sus acciones políticas las tomó pensando en la consecución de aquella *eudaimonía* basada en la virtud (Long, 1996, p. 158). Por supuesto, muchas otras de sus decisiones fueron el resultado del pragmatismo político al que debió de recurrir, y muchas otras fueron producto de sus pasiones y/o vicios propios de su carácter personal. Además de haber adquirido en su vida un cierto "máximo florecimiento" o cierta "felicidad", también obtuvo *gloria*: "La gloria se adhirió a Cicerón en una coyuntura histórica […] en tanto que él desinteresada, obstinada y capazmente distinguió su camino a través de las trampas que yacían en el camino del beneficio público" (Stone, 1999, p. 75).[15]

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 ciudadanos que tuvieran 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 (1984, p. 223). Para ejemplificar lo anterior, 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* (Sedley, 2012, p. 191; Corbeill, 2013).[16] La difusión y latinización de la

---

[15] Traducción libre propia.

[16] 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"

filosofía griega permitieron 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, como enfatiza J. Zetzel (2013), esta difusión permitió que los romanos llevaran a cabo, con más amplias bases teóricas, el análisis de las bases morales e intelectuales que la vida pública de Roma (p. 183) tenía a finales del primer milenio a.e.c. Por su parte, la filosofía griega, clásica y helenista, también proveyó argumentos metafísicos para establecer que a Roma se le había concebido, por el Destino y/o los dioses, para un gran futuro. Y así como Cicerón estimaba que Roma fue creada para tener una grandiosa *hito-historia* —término con el cual designo al *conjunto de hechos históricos interpretados, por cualesquiera personas, como los más importantes y/o transformadores del pasado humano en general o de un pasado humano en particular*—, también consideraba que él mismo se merecía y habría de tener un gran renombre en la hito-historia (Holland, 2007, p. 154).

La historia como hechos importantes y coyunturales

Cicerón consideró que el cosmopolitismo —una postura política-moral-ontológica impulsada en el campo del pensamiento, primordialmente por las filosofías del cinismo y del estoicismo,[17] y en el campo político, impulsada por primera vez por el expansionismo macedónico de Alejandro Magno y su idea de un "Estado universal"—,[18] como corriente político-social, era posible sólo gracias a la expansión beneficiosa de Roma, ciudad que llevaba la Civilización a todo el mundo (Sellars, 2007b, pp. 1-2). Aunque esto no significa que los romanos hayan pretextado, para iniciar una guerra, llevar la Civilización a otros

---

(Corbeill, 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, 1948, p. 53).

[17] La filosofía estoica le fue enseñada directamente a Cicerón por el filósofo Posidonio (135-51 a.e.c.) en Rodas.

[18] Alejandro Magno, 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, 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, 2017, p.7).

pueblos. Cabe aclarar que, y coincido con Paul Veyne (1995), pese al apoyo y la justificación *condicionadas* de Cicerón hacia el imperialismo romano, no es posible afirmar que él haya sido meramente un ideólogo (p. 31) el cual haya justificado la política romana por medio de la filosofía, sino que sus ideas (especialmente políticas) resultaron coherentes, sostenidas y compatibles con *algunos aspectos* de diversas corrientes filosóficas.

> La visión de Cicerón del cosmopolitismo […] se encuentra compuesta por dos elementos. El primero de ellos es la idea de que todos los humanos y los dioses son, en virtud de su racionalidad compartida, ciudadanos compañeros en el cosmos que es concebido como una ciudad regida por la razón divina. El segundo [elemento] complementa este argumento teórico con el pensamiento más práctico de que un Imperio que gobierne a favor de los mejores intereses de sus ciudadanos podría de hecho hacer surgir un Estado político que cubriese el mundo entero y que pudiese encarnar este ideal humanista. Por lo que la visión de Cicerón del cosmopolitismo concibe un Estado que abarca todo el mundo, gobernado un por un solo conjunto de leyes políticas, basadas en la ley divina, uniendo a toda la humanidad. (Sellars, 2007b, p. 2)[19]

La unidad cultural y política del Mediterráneo, que logró 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 [política] que no estuviera expuesta a la discusión hizo que las escuelas dogmáticas destacaran lo sencillo y lo común", observa con acierto Wilhelm Dilthey (1980, p. 94). Aquella necesidad de una convicción para la vida política también hizo que los "escolares" recurrieran al eclecticismo que entremezclaba las distintas posturas filosó-

[19] Traducción libre propia.

ficas 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, incluso cuando sean desconocidas la profundidad y el impacto de la filosofía de los escritos latinos pre-ciceronianos en la población general: "no podemos conocer, la profundidad del compromiso filosófico de la mayoría de los romanos: los críticos modernos que provienen del área de estudio de la filosofía antigua tienden a pensar que fue muy importante: los historiadores son más escépticos" (Zetzel, 2015, p. 55). Asimismo, no hay que considerar al eclecticismo como una forma negativa de practicar filosofía, tal forma posee su propia originalidad.

Al igual que lo piensa Arnold Toynbee (1951), considero que el Imperio Romano fue un verdadero "Estado Helénico Universal" (p. 195), y que el pensamiento específico ciceroniano fue un producto cultural directo de este Estado Helénico. W. Dilthey (1980), no obstante, considera que el esfuerzo intelectual romano por otorgar un alma al dominio mundial romano "no pudo prosperar" (p. 94).[20] Mi idea es diametralmente opuesta a la aserción anterior: la unidad cultural que Roma logró mediante la política, la guerra y el comercio en el Mediterráneo, así como la unidad que se fraguó en el mundo, el cual antes era griego y, además, posteriormente fue mucho más allá de la colonización de 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 y precedente a la manifestación de cualquier visión unificadora del mundo que fuese pospagana.

En esta línea, 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-interpretación-investigación-de-la-historia[21] de

---

[20] Asimismo, Dilthey 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" (1978, p. 51). La frase anterior es una improcedente generalización y un juicio equivocado, según se desprenderá de las conclusiones del presente trabajo.

[21] 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 corrobororación y cotejo de fuentes: "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

la historia (de Roma), así como por la literatura. Se creó una visión compartida que concibió al mundo como unificado y como plenamente romano, la cual apareció en varios ámbitos intelectuales. La visión del mundo ciceroniana, sumamente original y creada a partir de las especulaciones sobre el devenir histórico, específicamente de 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" (García Valverde, 2007, p. 121), sino que *proviene de su investigación original sobre la historia y proviene de su auténticamente propia reconstrucción narrativa de la historia*.

Propongo ahora 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;
> 2C) considera al ser humano como poseedor de un fin trans-histórico —en el apartado "la filosofía de la Trans-Historia ciceroniana" de este capítulo explico qué es la Trans-Historia y lo 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 —y donde, por ende, el ataque destructivo a los Estados, en especial al propio, sería la forma más baja de vicio—;
> 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.[22] Por ende, construye una Trans-Hito-Historia (término con el que entiendo *a 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*) con base en la existencia de los hechos trans-hito-históricos de los Estados.

Cyrus, and making a pronounced appearance in the Roman treaties and Seleucid decrees of Maccabees i and ii" (Rajak, 1984, p. 121).

[22] Esto es, el nacimiento y el fin de las *commutationes* de un particular Estado.

El punto 1C se evidencia, según mostraré, 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, entregaron su vida por la patria, por Roma. En dicha obra se subraya que militares como los "dos Escipiones" —los hermanos Cneo Cornelio Escipión y Publio Cornelio Escipión, ambos fallecidos combatiendo a los cartagineses durante la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.e.c.)— o como Marco Claudio Marcelo (*Rep*. 1, 1) —muerto en el 208 a.e.c. en una emboscada de los cartagineses (*cf.* Plutarco, *Marcelo* 29, 7-9)—, sacrificaron sus vidas por Roma. Además, se destaca que, al cumplir con la más alta virtud, que es favorecer a la patria, *o son recordados o deben de ser recordados*. Por lo tanto, 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 concibe a la historia como hito-historia; la historia que no es importante (y como consecuencia, no es ni recordada ni narrada) no puede ser *rerum gestarum* o narración-interpretación-investigación-de-la-historia. En Cicerón la historia narrada por los individuos, verbal o gráficamente, no es otra que la de los hechos importantes y sobresalientes. Cicerón considera que ciertos hechos virtuosos, intrínsecamente elogiables, pueden o no ser hito-históricos. En otras palabras, argumento que para el arpinate 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 ende, (ya) no pertenecer a la hito-historia. Al tener 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*. 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*. Es decir, Cicerón va a utilizar a la historia política que estima importante —y mucha de esta historia que considera significativa, la valora así porque otros la consideraron de tal forma, es decir, se basó en la hito-historia de muchos historiadores, de la Antigüedad, para construir su propia hito-historia de la Antigüedad—, 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 (2018) sugiere de forma interesante y acertada, que Cicerón tiene un poderoso "set de herramientas" —retóricas y argumentativas—, el cual le permite utilizar los textos sobre el pasado humano para conseguir los resultados legales que él deseara. Y donde 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 "del empalmar de los razonamientos legal e histórico ('histórico' en tanto que atiende al pasado)"[23] (Riggsby, 2018, pp. 257 y 270-273).

La historia comprueba la existencia real de sabios

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 presencia 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[24] o Arístides[25] son llamados 'justos', 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).[26] En la frase anterior se insta al lector a apreciar que los hechos hito-históricos son reales y no aluden a ideales ficticios. Aquí, el empleo de la 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 (los que no fuesen de virtud), como "deberes" secundarios.

---

[23] Traducción libre propia.

[24] Político y general romano quien sobresalió por su valentía ante los cartagineses.

[25] 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 todos los atenienses (Heród. 8, 79).

[26] Traducción libre propia del pasaje: "*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*" (*Off.* 3, 16).

En *De divinatione* se evidencia que en Cicerón, en voz del dialogante "Marco" (concuerdo con D. Wardle, citado por Williams, 2012, p. 316, nota 83, y con otros estudiosos, en que lo opinado por el interlocutor Marco en *De divinatione* refleja y es en efecto la opinión de Cicerón), 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).[27] Entonces, 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 ciceroniano, el cual no es ni absoluto ni ideal, sí ha existido *repetidamente* en la hito-historia (y seguirá existiendo), al poder ser emulado. Y éste podía ser emulado porque el comportamiento del bueno-virtuoso-sabio se repite inmutablemente a lo largo de la hito-historia; desde aquí podemos apreciar que estamos ante una interpretación moral de la historia, pues como refiere Perla Chinchilla (2000): "[…] la sociedad [en este tipo de interpretaciones] funcionaba como la naturaleza, y ambas eran *esencialmente* inmutables" (p. 119). En suma, al sabio ciceroniano 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, son hechos que deben de ser emulados. En cambio, el sabio-absoluto siempre es perfecto y nunca cae en el vicio ni en la pasión.

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 otorgaron una especie de sabiduría, *speciemque sapientium* (*Off*. 3, 16), pero sin llegar a la sabiduría absoluta, infalible e ideal del estoicismo. En el momento de la realización del acto virtuoso los individuos son, momentáneamente, virtuosos-buenos, por ende, los que realizan actos virtuosos con mucha *frecuencia* son virtuosos o "sabios no-absolutos".

---

[27] "*sapientem esse portentum est; saepius enim mulam peperisse arbitror quam sapientem fuisse*" (*Div*. 2, 61). Cursivas propias en la traducción.

Para Cicerón, los individuos reales que clío-simbólicamente[28] fueron llamados "sabios", como Marco Porcio Catón el Viejo[29] (conocido en la Antigüedad precisamente como *Cato Sapiens*), o Cayo Lelio,[30] o los "Siete Sabios", no fueron (sabios) en el sentido "absoluto" filosófico (socrático/cínico/estoico). Además, reitero, el sabio-absoluto no es hito-histórico, no es real según Cicerón, sino que obtuvieron tal apelativo por sus múltiples, repetidos, concretos y reales, actos virtuosos (*Off.* 3, 16), los cuales *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 adquieren una mayor cualidad hito-histórica. Así pues, la verdadera maestra de la vida es la hito-historia y sus representaciones escritas, orales, escultóricas, etc., en tanto que la hito-historia contiene 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 [Mayor], 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?" (*Fin.* 4, 22).[31]

Los ejemplos de virtud utilizados 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 me-

---

[28] Lo clío-simbólico lo entiendo como lo perteneciente a los individuos, los objetos, los lugares, las ideas, los conceptos, las fechas, etc., que son interpretados, por cualesquiera personas, como los más importantes y/o transformadores del pasado humano en general o de un pasado humano en particular y, por ende, considerados como los merecedores de ser recordados y/o conservados.

[29] 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, 2010, p. 335).

[30] Político fallecido hacia el 155 a.e.c.

[31] "*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?*" (*Fin.* 4, 22).

moria, la hito-historia, la "historiografía"[32] y la "jistoriografía"[33], a causa de la realización de ciertos actos virtuosos (valientes, justos, equitativos, de templanza, etc.), los cuales efectuaron frecuentemente en muchos puntos de sus respectivas vidas. Estos actos beneficiaron a mucha gente y, por esto mismo, son recordados y fueron (estimados) importantes.

Cicerón afirma, y esto es remarcable en un pensador de postura pro-aristocracia, 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 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 pasó de ser desconocida a ser célebre (*Mur*. 16). Tal familia transitó a lo que podemos catalogar como un *clío-símbolo* (véase el siguiente párrafo donde describo este término). En este sentido, cuando se ennumera 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".[34]

En este punto 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 vivieron en el siglo I a.e.c., lo cual pudiese

---

[32] Este vocablo lo entiendo como el conjunto de texto-historias, donde éstas son obras escritas que contienen una narración-interpretación de una parte de la historia. Esta narración-interpretación tiene la intención de ser veraz y explica el cómo y el por qué aconteció como aconteció aquella parte de la historia que narra-interpreta.

[33] Este término lo entiendo como el conjunto de texto-jistorías, donde éstas son obras escritas que contienen una narración-interpretación de una parte de la historia. Esta narración-interpretación tiene la intención de ser veraz y es resultado de una jistoría, esto es, el resultado de una investigación de la historia que tiene aspiraciones de veracidad y cuyo método básico de investigación consiste en los tres puntos siguientes: (a) utilización de todo tipo de fuentes, (b) corroboración de, o intento de corroborar, la autenticidad de cada una de las fuentes utilizadas y (c) comparación de las fuentes.

[34] "*Omitto innumerabilis viros, quorum singuli saluti huic civitati fuerunt, et quia sunt haud procul ab aetatis huius memoria, conmemorare eos desino, ne quis se aut suorum aliquem praetermissum queratur*" (*Rep*. 1, 1).

ofender a alguien—, esto sin intención. Lo dicho implica la existencia de 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 aun cuando no se les mencione en el recuento ciceroniano; mientras se les recuerde, serán siempre individuos (clío-)símbolos. Aquí mi idea de "personas clío-símbolo" tiene cierto paralelismo, si se quiere, con el concepto de *erinnerungsfiguren* de Jan Assman (2012). Además, encuentro otro uso político-moral puntual de la hito-historia dentro de *De re publica*, donde ésta establece que los actos altruistas, patrióticos, es decir, virtuosos, no deben de realizarse, como frecuentemente ocurre, para adquirir la fama o re-conocimiento y/o convertirse en un clío-símbolo; sin embargo, se deben de llevar a cabo por sí mismos, en aras de la pura virtud, la cual por sí sola otorga la *eudaimonía* (*Rep*. 6, 25).

La importancia histórica de las virtudes de la fortaleza, la frugalidad y la abstinencia

En las *Tusculanae disputationes* se afirma que la virtud o actividad virtuosa "se deleita a sí misma", "*se tamen ipsa delectet*", es decir, no necesita ser elogiada —y, por ende, no necesita de ser conocida en sus manifestaciones concretas, como tampoco que éstas sean estimadas significativas— por nadie para realizarse: "ningún teatro es mayor para la virtud que la conciencia" (*Tusc*. 2, 64).[35] 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 anteriormente, Cicerón pensaba que muchos actos virtuosos quedarían desconocidos por siempre o brillarían en la memoria colectiva muy poco. Entonces, si ciertos hechos virtuosos se convierten en hito-históricos no se debe a que, desde un principio, los ejecutantes buscaron que sus actos fueran recordados o 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. Aunque, cabe decir, aquella tendencia a recordar lo im-

[35] "*nullum theatrum virtuti conscientia maius est*" (*Tusc*. 2, 64).

portante está a merced del azar y las inclemencias del transcurrir del tiempo que hace que todo se olvide.

Dentro de este orden de ideas, hago ahora otras breves observaciones y acotaciones en referencia a la concepción de virtud ciceroniana: 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).[36] 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). Además, los *dos deberes mayores* mencionados de la *fortitudo* son los más apropiados para proteger a la patria. Por ello, para Cicerón, los insignes Escipiones —Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor fue feliz, según Cicerón, cuando señaló (con orgullo) que sus "fatigas" llevaban seguridad a Roma (*Fin.* 2, 106)—, 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. En este sentido, Cicerón se preguntó retóricamente: "[…] ¿qué varón bueno dudará de enfrentar a la muerte, si a aquélla [a la patria] le ha de ser de provecho?" (*Off.* 1, 57).[37]

Ahora bien, 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 a la interpretación de lo que era la hito-historia, asi como de los escritos antiguos sobre el devenir de aquel mundo. El tener presente esta perspectiva, compartida por muchos otros latinos antiguos o por todos ellos, también secunda a explicar el que todas las narraciones jistóricas de la historia y las texto-jistorías realizadas en Roma y en sus dominios estén protagonizadas por varones. La narración jistórica realizada en la Antigüedad trata de varones y es construida a partir de una moral de varones.

---

[36] "*non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea, quae una ceteris excellebat, omnes nominatae sint*" (*Tusc.* 2, 43).

[37] "*pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere*" (*Off.* 1, 57).

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 encontré dentro de las *Tusc.* (véase tabla 1)*;* tales hechos consisten en manifestaciones de virtud del tipo *fortitudo*, y los catalogo como hito-históricos por haber sido considerados "importantes" por Cicerón:

TABLA 1

Persona	***Época***	***Hecho***
(If) El filósofo griego Anaxarco	Vivió entre 399 y 300 a.e.c., aprox.	Mientras lo torturaban 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.
(IIIf) El general romano Cayo Mario	Vivió entre 157 y 86 a.e.c.	En un hecho de extrema virtud (virilidad),[38] no quiso ser ligado (un procedimiento rutinario para mitigar el dolor) durante una operación médica a la que se sometió (*Tusc.* 2, 52-53) una práctica que Mario continuó, al parecer, en sus subsiguientes operaciones médicas.
(IVf) El filósofo estoico Posidonio	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 (*Tusc.* 2, 61), al probar que el dolor es una cuestión indiferente cuando se tiene un bien mayor, a saber, la (divulgación de la) filosofía.[39]

Fuente: elaboración propia.

[38] Una suerte de bravata machista según nuestros estándares modernos.

[39] Esta narración-interpretación de la historia del 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 philo-

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, como también de la política, tienen el propósito de moralizar a sus lectores; ya que fueron seleccionados para asombrar y para revigorizar moralmente. De esta forma, 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, "el analizar cómo responden otros [Anaxarco, Kalano, Alejandro, Mario, etc.] a las pérdidas, entonces, está pensado para convencer a la gente de dos cuestiones; que es posible que ellos *pueden* soportar sus pérdidas ecuánimemente y que ellos *deben* de hacerlo de esta manera. El resultado, asegura Cicerón, es un término de la aflicción" (White, 1995, p. 242).[40]

Veamos otros ejemplos, narrados también en las *Tusc.*, de actos hito-históricos "no precisamente políticos", los cuales consisten en otro tipo de virtud fuera de la *fortitudo*. En concreto, el autor otorga ejemplos que consisten en las virtudes de a) la *frugalitas* o frugalidad y de b) la *abstinentia* o 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 narraciones-interpretaciones y narraciones-interpretaciones-investigaciones 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.

De esta manera, a) *frugalitas* es una virtud muy elogiable para Cicerón —la cual, cabe especificar, no es propiamente identificable con la virtud griega *sophrosyne*— por-

---

sophers, *often in Athens and often by Roman magistrates*; they ignore any broader contacts or wider interests" (Zetzel, 2015, p. 57).

[40] Traducción libre propia.

que ella contiene, con claridad, más virtudes, como lo son la *abstinentia,* la *innocentia*, la *iustitia*, la *prudentia* 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 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*, aquí 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),[41] realizados por diversos individuos. A continuación, enumero estos hechos en un orden cronológico diferente al que se encuentra en las *Disputas Tusculanas* de Cicerón (tabla 2) pues a éste, hay que observar, no le parece interesar relatar los hechos o nombrar individuos en orden cronológico:

TABLA 2

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 la tierra era su única cama. Y se comportó en consecuencia a estas afirmaciones (*Tusc.* 5, 90).
(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 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 se moviera de lugar, porque le tapaba el sol que estaba tomando (*Tusc.* 5, 92).
(IVB) Jenócrates	396-314 a.e.c., aprox.	Dice Cicerón que rechazó cincuenta talentos que le envió el conquistador Alejandro Magno (*Tusc.* 5, 91).

Fuente: elaboración propia.

[41] "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, 2016a, pp. 165 y 176-177).

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 narraciones-interpretaciones y/o narraciones-interpretaciones-investigaciones 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— (Aguiar, 2018, p. 146); no obstante, no son simplemente hechos políticos de la historia, sino que son hechos políticos de la hito-historia. Se trata de hechos que son estimados importantes y sobresalientes, ya en su tiempo, por su impacto dentro de los distintos Estados como ejemplos morales para actuar (política y privadamente).

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

Hechos viciosos de la hito-historia y los ejemplos inmorales a evitar

Para Cicerón, cualquier tipo de hechos serán considerados 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 el autor, ciertos hechos viciosos-pasionales son recordados y recordables (cumplen con *1hh*) y, al mismo tiempo, poseen una importancia en el devenir de un Estado o del mundo (cumplen con *2hh*), principalmente en el ámbito "político". Por lo tanto, 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, 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 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).[42]

Como evidencia de la aceptación moral ciceroniana de los placeres, 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 pasaje que citaré a continuación, 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 lo es 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 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

[42] "*ad maiora enim quaedam*".

> 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. (*Mur*. 74)

Para el pensador los individuos malos-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*.[43] Según S. A. White (1995), Cicerón, para traducir "pasión (*πάθος*), rechaza *morbus* o 'enfermedad' a favor del más atenuado *perturbatio* o 'perturbación'. Pero […] Ambos términos […] traicionan a favor de una pretensión estoica de que las pasiones deben ser totalmente erradicadas en vez de […] moderadas" (p. 227).[44] Las *perturbationes,* que empujan al humano al vicio, no son enfermedades, *morbi,* del alma sino "anormalidades" del alma.

La conversión en malo-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, ya que 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. En este sentido, 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 fue parte de la cultura de otras sociedades, lo era la práctica de los banquetes en muchas *poleis* griegas. En cambio, poseer cuatro cómodas y lujosas casas y *simultáneamente* nunca apoyar a la patria; así como el comer con tus contados compinches alimentos exageradamente caros *sin simultáneamente* ayudar a otros a comer; saciar la lujuria de forma constante y, simultáneamente descuidar los deberes, son actos viciosos por ser desmesurados y demostrar que uno sólo se dedica a ello y, por ende, todos ellos son reprobables.

---

[43] *Cf. Tusc.* libro 4.

[44] Traducción libre propia.

Para ejemplificar lo anterior, plasmo cronológicamente seis casos de individuos viciosos (tabla 3) según Cicerón, en su texto *Tusculanae disputationes* que estimo son clío-símbolos. A lo largo del resto de sus obras narra otros casos, pero estos seis son suficientes, por ahora, para evidenciar mi punto.

TABLA 3

Persona	***Época***	***Hecho-situación***
1vi) **Sardanápalo (o Ashur-ubalit II), rey de Asiria**[45]	Vivió en el s. VII a.e.c.	Estaba completamente alejado de la *prudentia* y la *moderatio*, llegó a disponer que se grabara en su tumba lo siguiente: "Esto tengo: lo que comí y lo que mi harta libídine/ Bebió; mas yace dejado aquello mucho y preclaro" (*Tusc.* 5, 101).[46]
2vi) **Tarquinio el Soberbio, rey de Roma**	¿?-495 a.e.c.	Hasta el final de sus días, estuvo dominado por los vicios del deseo por el poder, *imperium*, y de la soberbia, *superbia* (*Tusc.* 3, 27).
3vi) **Artemisia II, gobernante de Caria**	¿?-350 a.e.c.	Ante la muerte de su esposo-hermano Mausolo, actuó con *perturbationes*, pues lamentó en demasía su viudez (*Tusc.* 3, 75).
4vi) **Dionisio II, rey de Siracusa**	397-343 a.e.c.	Al igual que Tarquinio el Soberbio, fue dominado por el deseo de poder y por la *superbia* (*Tusc.* 3, 27).
5vi) **Demóstenes**	384-322 a.e.c.	Escribe Cicerón, basándose en una narración-interpretación de Esquines, que padeció la pasión del dolor de la muerte de su hija[47] y guardó excesivo luto hacia ella (*Tusc.* 3, 63).
6vi) Los familiares de Cneo Pompeyo el Magno	106-48 a.e.c.	Al ser invadidos por el (vicio-pasión) temor, por el asesinato de Pompeyo Magno en el Egipto de los Ptolomeo,[48] huyeron antes de hacer los funerales apropiados (en Egipto) (*Tusc.* 3, 66).

Fuente: elaboración propia.

---

[45] Aquí da muestra Cicerón de que también considera válida a la hito-historia de los "bárbaros" para probar sus argumentos filosoficos.

[46] "*Haec habeo, quae edi quaeque exsaturata libido/ Hausit; at illa iacent multa et praeclara relicta*". 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 buey que la de un rey: *Tusc.* 5, 101; *cf. Fin.* 2, 106.

[47] 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, 1995, 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 la literatura? Aun cuando no lo hago para disimularlo, sino más bien para apaciguar y curar mi espíritu" por la muerte de Tulia.

[48] Pompeyo fue asesinado por los gobernantes egipcios que querían congraciarse con Julio César.

En los seis casos anteriores se está ante individuos que son, por supuesto, conocidos y, por ende, con la posibilidad de ser recordados. Pero ¿realizaron todos ellos hechos viciosos que terminarían por considerarse como importantes y memorables para la sociedad o la política? Para el pensamiento grecolatino la respuesta es afirmativa. A continuación, expondré algunas razones que justifican esta afirmación.

En el caso de *1vi* se trata de un individuo que cometió hechos viciosos, los cuales 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 en el desarrollo de toda Asiria, así como de buena parte del Medio Oriente. En el caso de *2vi* se conoce a un rey que realizó hechos viciosos considerados importantes, los cuales se estima repercutieron en el cambio y la transformación del sistema político romano; tales hechos precipitaron el cambio de la monarquía a la república. En el suceso *3vi* se considera a una gobernante que realizó hechos hito-históricos porque éstos: 1) forman parte de la idealización, en la Antigüedad de las mujeres viudas que muestran demasiado amor y fidelidad hacia sus fallecidos maridos; y 2) por sus repercusiones sociales y políticas en Caria. En el asunto *4vi* también se alude a hechos viciosos 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. Éste, cabe decir, fue finalmente expulsado de Siracusa y llegó a Corinto en el 364 a.e.c., y entonces "llevaba, seguramente por cálculo, una vida poco altanera […]. Los griegos podían ver de cerca el espectáculo de un tirano, 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 Jacob Burckhardt (1953, p. 269). En el ejemplo 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, finalmente, en el ejemplo de *6vi* se trata, considero, de actos hito-históricos los realizados por los familiares de Pompeyo a causa de las implicaciones políticas para el partido anti-cesariano/senatorial/pompeyano, pues esos actos significaron dar por perdido 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.

De esta manera, 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 para repudiar su ignominia. A través de los hechos

viciosos hito-históricos, vemos cumplida la idea de Cicerón de que la hito-historia, la narración-interpretación de la historia, la narración jistórica, la historiografía, y la jistoriografía, de cualesquiera lugares y épocas, son *magistrae vitae*.

En el pensamiento de Cicerón, 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)[49] 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 y deben de ser recordados *para* conseguir ardorosamente la virtud, es decir, *para* evitar realizar y repetir aquellos mismos actos viciosos sobresalientes 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. Por lo tanto, 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),[50] 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. Es por esto 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, así como estimar a estas cuestiones como hito-históricas.

La fama y la gloria popular; la gloria verdadera

En Cicerón los hechos que no son ni virtuosos ni viciosos también pueden ser hito-históricos. Ciertos hechos que los humanos realizan pueden llegar a poseer una fama que de-

---

[49] "*Quis cohortari ad virtutem ardentius*" (*De or*. 2, 35).

[50] "*ea lege esse nos natos, ut nemo in perpetuum esse posset expers mali*" (*Tusc*. 3, 59).

nominó 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. En esto, es probable que Cicerón coincida o siga al estoico Diógenes de Babilonia 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, 2015, p. 31).

Es decir, la fama y la gloria "populares" son independientes a la moral. Tanto la fama como la gloria "populares" que un hecho pudiera poseer, 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 son verdaderos, *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).[51] 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). Aun cuando, en otro lado de *De officiis* (en 2, 53), se subraya que Filipo II cayó en el vicio de la demagogia —considerando que el término "demagogia" y "demagogo" no tiene un carácter peyorativo en ninguno de los autores antiguos, pero en Cicerón por influencia directa de Platón sí lo tiene—,[52] así

---

[51] "*Etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen virtutem tamquam umbra sequitur*" (*Tusc.* 1, 109).

[52] 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 (2012) y su artículo "The Origins of the Statesman-Demagogue …".

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 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 éstos 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: el espartano Licurgo,[53] el ateniense Solón, el ateniense Temístocles —artífice principal de la transformación de Atenas en la mayor potencia naval entre los Estados griegos (Ober, 2015, p. 153)—, el tebano Epaminondas, el romano Manio Curio Dentato —patriota republicano vencedor de samnitas, de sabinos (*De senectute* 55) y de epirotas—, el romano Gayo Fabricio Luscino —patriota vencedor de samnitas, lucanios y brutios—, el romano Aulo Atilio Calatino —primer *dictator* conocido de la historia de Roma y vencedor de los cartagineses; glorioso por su célebre integridad, incorruptibilidad, desinterés, en general, por su virtud—, etc. El arpinate dice que los dos primeros individuos mencionados son gloriosos por sus virtuosos actos hito-históricos en referencia a las leyes, y el resto de los personajes en sus hechos referentes a lo militar (*Tusc.* 1, 110). Por ejemplo, Solón ciertamente ha sido reconocido por sus reformas (constitucionales) las cuales abrieron "el camino para la inmigración de extranjeros con habilidades especiales y clarificaron ciertos derechos de propiedad" y "representaron un *reboot* mayor de la sociedad ateniense, de tal manera que pusieron a Atenas en el camino que, como se sabe ahora, llevó a la democracia y a la prosperidad" (Ober, 2015, p. 152).[54]

En específico, el arpinate relata que otras personas han sido gloriosas popularmente a causa de hechos realizados que son carentes de virtud, y también son faltos de vicio y error. Entre estos últimos se observan, 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

---

[53] 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 Finley (2006, pp. 282-283).

[54] Traducción libre y cursivas propias.

debe de ser deseada ni debe uno apegarse a ella, recomienda Cicerón. Éste elogia a aquellos que despreciaron a la *fama populari*, como lo hizo el clío-simbólico filósofo Demócrito de Abdera, 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 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).[55]

Los hechos hito-históricos por fama popular pueden entonces ser hechos viciosos o ser hechos ni-virtuosos-ni-viciosos. Los primeros 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, así como los esparcidos por mucha gente, son los que auténticamente pueden moralizar*.

La filosofía de la Trans-Historia ciceroniana

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-Historia —*filosofía que consiste en la sustentación de la existencia de una Trans-Historia* y donde a ésta la entiendo como *la totalidad de la historia interpretada como poseedora de un sentido y una lógica (ontoló-*

---

[55] "*vir sapiens multo arte maiore praeditus non quid verissimum sit, sed quit velit vulgus exquiret? Na quidquam stultius quam, quos singulos sicut operarios barbarosque contemnas, eos aliquid putare esse universos?*" (*Tusc.* 5, 104).

gicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado al proyectarse hacia el presente y el futuro. 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 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 necessitatem virtutis*] y tan grande amor a defender la salvación común, que esa fuerza ha vencido todos los halagos del placer y el ocio".[56] Según deduzco 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 antinaturalmente prontos a desaparecer (*Rep*. 3, 34) o ya hubiesen desaparecido y, con ello, todo el mundo humano hubiese fenecido. Ahora bien, 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),[57] y, por ello, se evidencia a través de la hito-historia que el humano procura 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. En este sentido, existe siempre estabilidad política y constitucional en un Estado hasta que en un punto los hechos viciosos cometidos son más en cantidad que los virtuosos y aquí es donde tal Estado entra en declive y se aproxima a un cambio de tipo de gobierno, lo cual 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

---

[56] "*tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam tantum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otiique vicerit*" (*Rep*. 1, 1).

[57] 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 obtener, con la virtud, es extender su vida por un grandísimo periodo indeterminado (*diuturnitas*), quizá hasta el término del "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.

Estado-patria. Aunque, por más que un Estado sea próspero (o la humanidad entera), Cicerón sabe que hubo, hay y continuarán los hechos viciosos en esa prosperidad, pero en menor cantidad respecto a 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 acontecidas en las ciudades mencionadas están constituidas por hechos de virtud militar; los soldados y generales en acción, en particular en aquellas batallas, se considera se distinguieron por sus actos de virtud, especialmente la 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.

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 virtud (*areté*), es viable afirmar que el *finis* del humano en Cicerón es por igual la virtud. Refiere Luc Brisson (2011) 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, aquella 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. (p. 28)

Felicidad y virtud, simultáneamente, son la meta del humano; una no puede existir sin la otra. Para Cicerón (postulo), el fin teleológico de la hito-historia y 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 —término con el que entiendo *a 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*— 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 comparte la postura estoica general sobre la virtud como el único bien (aunque coincide en que es el único bien que lleva a la felicidad), en tanto que considera que los estoicos olvidan siempre que el ser humano también posee un cuerpo y se concentran únicamente en el "alma". Al respecto, comenta M. Nussbaum (2002): "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" (p. 449). Como la virtud es indivisible e inmutable, para Cicerón, *ella sola por sí misma lleva a la felicidad*; sin embargo, ello no significa que él no reconozca la existencia de otros bienes y que no se deba hacer uso de ellos.

Dentro de este marco, 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 ésta produce su *eudaimonía*, por ende, los Dioses quieren que el ser humano se dirija hacia ella. 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).[58] "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).[59] 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*[60] y *populares*) (*Off*. 1, 85-86). Según el pensador, la persona buena-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 (Long, 1996, p. 181), la consecución de la completa capacidad humana (Graver, 2007, p. 53) y lo máximo que puede lograr un ser humano.

Se tiene en *De finibus bonorum et malorum* que, en tanto "el fin principal de toda filosofía es la felicidad, y sólo para buscar ésta se entregaron los hombres al estudio" (*Fin*. 2, 86),[61] 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).[62] En otros términos, mientras se aplique la sabiduría

---

[58] "*quid potest esse praeclarius, cum is, qui inperat aliis, servit ipse nulli cupiditati* […]?" (*Rep*. 1, 52).

[59] "*Non habeo* […] *quae maior utilitas quam regnandi esse possit, nihil contra inutilius ei, qui id iniuste consecutus sit, invenio*" (*Off*. 3, 84).

[60] 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, aun cuando no pertenecieran al mismo.

[61] "*igitur omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerum*" (*Fin*. 2, 86).

[62] "*nam cum suscepta semel est beata vita, tam permanet quam ipsa illa effectrix beatae vitae sapienta*" (*Fin*. 2, 87).

(que es una virtud enlazada a todas las demás, según un *nexus et iugatus*) 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).[63]

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).[64] Quien es virtuoso-bueno, *virtus-bonus*, es dichoso o *beatus*. Y no se necesita de bienes materiales o del placer para la vida dichosa.[65] 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 (2007c, p. 115). Y, extrapolando este último pensamiento, afirmo que muchas filosofías grecorromanas son asimismo "filosofías especulativas de la historia" o lo que he llamado filosofías de la Trans-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* y de un *lógos*,[66] etc. Cicerón padeció en su vida bastantes vicisitudes y golpes adversos,[67] los cuales lo llevaron, en algún punto, a dudar de ciertas asunciones como aquella donde la virtud es suficiente para ser feliz, pero él recobró los ánimos y escribe:

---

[63] "*non enim hilaritate nec lascivia nec risu aut ioco, comite levitatis*" (*Fin.* 2, 65).

[64] "*si praesidii ad beate vivendum in virtute satis est*" (*Tusc.* 5, 2).

[65] "lo bueno y lo moral son deseables por sí mismos", "*recta et honesta quae sunt, ea statuunt per se expetenda*" (*Fin.* 2, 56).

[66] 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, 2009, p. XI). Según Gorgias el *lógos* también tiene el sentido de mero discurso, incluso capaz de persuadir que lo falso es verdadero (Machado, 2018, p. 157); el *lógos* era concebido de una manera en la Grecia arcaica, de otra por Heráclito, de otra por los sofistas, etcétera.

[67] Destierros, enemistades profundas como la que padeció con su querido hermano, envidias, indiferencia ante su persona (le dolía con particularidad este dicterio), desprecio, la muerte de seres queridos como su adorada hija Tulia a quien recientemente había perdido cuando escribió las *Tusc.*

> 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. (*Tusc.* 5, 4)

La filosofía, afirma el erudito, es el camino que lleva a la virtud y ésta, a su vez, es la única que brinda la *eudaimonía* a las personas, lo cual es suficiente para eliminar las perturbaciones (*perturbationes*) o pasiones (*passiones, pathéiai*) del ánimo (*Tusc.* 3, 13). En esta línea, la filosofía es la que más puede ayudar al humano a acercarse a la *virtus* al proveer de razones para eliminar a las pasiones de la vida de uno mismo (*Tusc.* 4, 84). Quien mejor practica la *civitatis gubernatio* es quien adolece de pasiones. Cicerón afirma, siguiendo puntualmente en este aspecto a la doctrina estoica, que las perturbaciones o pasiones surgen del hecho de que ciertas cuestiones, como el dinero, la gloria, la salud, etc., son estimadas en exceso, "de donde debe entenderse que toda perturbación se halla también en la opinión."[68] Después, hay que cultivar la filosofía para lograr el *finis* o *telos* de la vida humana y de su Trans-Hito-Historia.

La visión ciceroniana del desarrollo de la hito-historia no es otra cosa que una Trans-Hito-Historia, porque concibe a la hito-historia con un fin ético propio de una historia trascendental, esto es, con un fin ético trans-histórico, el cual va más allá del pasado estrictamente hablando: la virtud. Aquí 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

---

[68] "*Unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse in opinione*" (*Tusc.* 4, 79).

como totalidad, entonces es posible afirmar que él construye una Trans-Hito-Historia particular. Para el arpinate, la virtud es un *telos* trans-histórico porque la virtud es una forma de actuar que trasciende al pasado humano y, con ello, 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 —es decir, el conocimiento de la hito-historia ayudaría a impulsar a alguien a ser virtuoso—, y aquellos humanos que no tienen antepasados sobresalientes intentan de cualquier forma hacer grandes obras (*Off.* 1, 116). Para Cicerón, *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 pre*dispuesto (por los Dioses/Dios) para el actuar virtuoso y que así está "diseñada" la existencia humana misma.

La hito-historia como absolutamente necesaria para filosofar

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 (2014), que la 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]" (p. 130). Para 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:

TABLA 4

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.	*Tusc.* 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).	*Rep.* 1, 21.[69]
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[70] o el criminal lusitano Viriato; "tan grande la fuerza de la [virtud de la] justicia [y de todas las virtudes por obra del *nexus* que hay entre ellas], que, incluso de los ladrones ella afirme y aumente los poderes (*opes*)".[71]	*Off.* 2, 40.

Fuente: elaboración propia.

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. En este sentido, 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 recipiente 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 también sea más prolífico su hablar. Esto en tanto que Escipión *había*

[69] "*enim multo uberiore fore, quae a te dicentur, quam illa, quae a Graecis homnibus scripta sunt, omnia*" (*Rep.* 1, 21).

[70] Criminal real, también mencionado por el historiador Teopompo.

[71] "*tanta vis iustitiae sit, ut ea etiam latronum opes firmet atque augeat*" (*Off.* 2, 40). 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.

demostrado empíricamente con su actuar hito-histórico, con sus previos hechos de defensa de la patria, que era un individuo de suma virtud —Publio Cornelio Escipión Emiliano el Africano Menor 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—. 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.

Se observa que Cicerón recurre siempre a ejemplos específicamente hito-históricos para probar sus puntos filosóficos y rechaza de manera explícita el recurso de la construcción de utopías o ficciones de Estado (*Rep*. 2, 3), como la de Platón en su *República*.[72] Esta idea en contra de filosofar con ficciones no es aislada en el corpus ciceroniano, es repetida en *De oratore* 1 y en *De legibus*; a través de esta última obra el arpinate incluso quiere proveer de un "código de ley ejemplar para […] [un] estado", donde "la República de Roma de los Buenos viejos tiempos, sin duda fuera empleada como un modelo el mayor número de veces posible" (Yakobson, 2015, p. 159).[73] La poco utópica historia, y que por esto mismo es maestra de la vida (por ser realista), exhibe que el fin humano es la práctica de la virtud, y donde la virtud tiene por resultado más sobresaliente las, no siempre exitosas, conservación y 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 (2007), Cicerón "entrelaza efectivamente" la historia y la teoría (p. 62); por lo que todas las referencias que el latino hace a pasajes históricos no deben, en lo absoluto, considerarse como "simplemente irrelevancias irritantes" (Fox,

---

[72] Que, en las palabras con eco ciceroniano de Francis Fukuyama (1995), es un régimen que sólo es posible construir en "el discurso": "It is of course posible to construct a best regime 'in speech,' as Socrates did in the *Republic*, that has no chance of ever being realized on earth" (p. 29).

[73] Traducción libre propia de: "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 posible" (Yakobson, 2015, p. 159).

2007, p. 63),[74] 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).[75] Las estrategias expuestas en la *República* de Platón pueden ser inconsecuentes para la filosofía según el arpinate, porque éste consideraría que la reflexión en torno a cuestiones como el *irreal* "contrato social" —rousseauniano o cualquier otro— son infructuosas por no sustentarse en la historia. Pues, decía Escipión/Cicerón[76] 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*.[77] (*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. (*Rep*. 2, 66)

---

[74] "simply irritating irrelevances" (Fox, 2007, p. 63).

[75] "*a vitae consuetudine et a civitatum moribus abhorrebant*" (*De or.* 1, 224).

[76] Coincido con Thiago Tolfo (2017), 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." (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*.

[77] Cursivas propias.

Cito otro ejemplo de lo indispensable de la hito-historia para la argumentación en la filosofía (moral) en Cicerón, éste arguye que la felicidad se obtiene sólo con la virtud, sin necesidad de la alegría, la risa o el placer; afirma que "incluso los tristes, gracias a la firmeza y a la constancia, son felices" (*Fin.* 2, 65).[78] Pero lo anterior, sólo lo corrobora el pensador a través de la hito-historia y ejemplifica que la violación de Lucrecia por parte del rey Tarquinio el Soberbio, y el posterior suicidio de ella, llevarían al pueblo de Roma a una inmensa tristeza, pero simultáneamente lo conducirían a su libertad (*Fin.* 2, 66; una idea que se encuentra en el historiador Tito Livio —3, 44, 1). La hito-historia corrobora el argumento de que es posible estar triste y ser virtuoso-feliz-libre.

La recompensa celestial de los virtuosos

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).[79] La anterior aseveración 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 y 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

---

[78] "*saepe etiam tristes firmitate et constantia sunt beati*" (*Fin.* 2, 65).

[79] "*ominbus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur*" (*Rep.* 6, 13). Idea repetida en *Rep.* 6, 29.

> famae celebritate Tyndaridae fratres […] Quid? totum prope caelum, ne plures persequar, nonne humano genere completum est? (*Tusc.* 1, 28)

Se tiene entonces a la tradición mitológica, a la tradición hito-histórica y/o a la tradición mito-histórica sustentando a un presupuesto (¿teológico?) 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 trascendente, 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, el 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 una óptica evemerista) 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" (Holton, 2012, p. 163). Los seres humanos pueden ser clío-simbólicos por sus acciones virtuosas, viciosas o populares (ni virtuosas ni viciosas), pero sólo los seres humanos que acceden en la hito-historia por su virtud son los que también entran 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),[80] ello en tanto que Diágoras no realizó ningún acto virtuoso que le mereciera este premio, por más famoso y célebre que fuese en la Antigüedad. La tradición mitológica demuestra también que existe un *telos* meta-físico para la hito-historia.

Para Cicerón, la persona que cumple con el fin propio de la "historia trascendental", con la *virtus*, es recompensada fuera de la misma historia, en un plano trascendental, trans-histórico, metafísico, es decir, en un lugar que está fuera del pasado-presente-futuro humano, el cual está en el mundo supralunar eterno. "En *De re publica* [...] [Cicerón:] concibe un cosmos unificado en el cual el esfuerzo humano y el orden político, aún [sic] siendo imperfectos en la práctica, están justificados y son recompensados por el orden del universo" (Zetzel, 1998, p. 246).[81] Además, se tiene que vislumbrar que el "cosmos" o "Cos-

---

[80] "*Morere, Diagora*; […] *non enim in caelum ascensurus es*" (*Tusc.* 1, 111).

[81] Traducción libre propia.

mos" (lo colocaré con "C" mayúscula para 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 (2000) 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" (p. 42). Tal afán de griegos, romanos o chinos antiguos, de crear orden del caos ha sido bien verificado y explicado por Mircea Eliade (1987) con las siguientes palabras: "Una de las características increíbles de las sociedades tradicionales es la oposición que ellos asumen existe entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los rodea. El primero es el *mundo* (más precisamente, *nuestro mundo*), *el cosmos*; todo lo de afuera de éste ya no es un cosmos sino una suerte de 'otro mundo' " (pp. 29-30).[82] Aunque estas 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.[83]

Cicerón nos cuenta cómo personajes mito-históricos/clío-simbólicos 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 lo siguiente apoya mi afirmación de la existencia de una construcción metafísica de la Trans-Hito-Historia en Cicerón)

> […] 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

---

[82] Traducción libre y cursivas propias.

[83] Tales filosofías antiguas que negaron el conocimiento de un Orden cósmico son, respectivamente, el pirronismo y una vertiente del taoísmo construida por el filósofo Chuang Tzu (y seguramente existen otras escuelas antiguas con postura análoga). 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, 1997, p. 65).

> 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 denuntiatum videatur ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus emittique nos e custodia et levari vinclis 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. (*Tusc.* 1, 118)

Según la proto-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).[84] Lo que dispusieron los dioses es que los humanos siempre se dirigiesen a un bien, a la *virtus*, incluso 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 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 Cicerón una incipiente teología sustenta su filosofía de la Trans-Hito-Historia, donde ésta es entendida como *la sustentación filosofía de la existencia de una Trans-Hito-Historia*; entiéndase ésta, pues, como una sub-variante de la "filosofía de la Trans-Historia". Si Dios o los

---

[84] "[...] *cum tempus necessitasque postulat, decertandum manu est et mors servituti turpitudinique anteponenda*" (*Off.* 1, 81).

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)),[85] que es la virtud, esto significa, 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 jistórica (oral o jistoriográfica) enseña y/o explica los hechos hito-históricos virtuosos y viciosos y, así, debe llevar a la virtud. Las narraciones-interpretaciones-investigaciones basadas en la historia son *magistra vitae* para el romano (*De or.* 2, 35). *Las narraciones-interpretaciones-investigaciones corroboran que el* telos *de la Trans-Hito-Historia es la virtud porque demuestran*, o deben de demostrar, *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 supera a la de los hechos viciosos. Así, una narración jistórica, oral y/o jistoriográfica, por enseñarnos los hechos hito-históricos virtuosos y viciosos, e impulsarnos con ardor a la *virtus*, es, para la Humanidad y según veremos con más detalle en el próximo capítulo, *maestra de la vida*.

El Estado, según Escipión/Cicerón en *De re publica*, debe de tener un jefe o autoridad, *consilium*, para que pueda perdurar (*Rep.* 1, 41).[86] 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 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. 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).

---

[85] Cursivas mías. "*ratio omnium rerum ad naturam* […] *referatur*" (*Fat.* 6).

[86] "*Sic, quoniam plura beneficia continet patria et est antiquior parens quam is, qui creavit, maior ei profecto quam parenti debetur gratia*" (*Rep.* 1, 41).

La preservación del Estado como objetivo principal del telos *de la Trans-Hito-Historia*

Si la forma más elevada de practicar la virtud se da en el arte de gobernar un Estado, *civitatis gubernatio* (*Rep*. 1, 2), lo cual 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, con su autoperpetuación y, más importante, conlleva que la forma más acabada del *telos* de la Trans-Hito-Historia (el cual es, como he propuesto, el ser-virtuoso) *tiene* como objetivo (y muchas veces como resultado) la conservación 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. Por ejemplo, es el caso de 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 identifico como el evitar la aparición de *commutationes* frecuentes en el Estado), así como de evitar su conquista por parte de otros Estados o pueblos (Marquez, 2011, p. 397) (esto lo interpreto como el evitar la destrucción definitiva 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 virtud política de sus habitantes —al respecto refiere Macrobio en el *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* (1, 8, 12) "[…] 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"—, y más se demuestra el alejamiento de los habitantes con respecto a cualesquiera vicios. Pero especialmente el alejamiento con respecto al deseo, *cupiditas*, y 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).[87] Si el ser humano

---

[87] Cursivas propias. "*Itaque, quod Apollo Pythius oraclum edidit, Spartam nulla re alia nisi avaritia esse perituram, id videtur non solum Lacedaemoniis, sed etiam omnibus opulentis populis praedixisse*" (*Off*. 2, 77). Esta frase no debe de

tiene que hacer lo posible por conservar a su propio Estado, y considerando que lo que más daña a éste es la ambición o la avaricia de sus 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 son destruidos y/o caen bajo el yugo de otras potencias, enfatiza Cicerón, 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.)],[88] 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 optumates extermminarentur et praeclarissime constituta res publica dilaberetur. Nec vero solum ipsa cecidit, sed etiam reliquam Graeciam evertit contagionibus malorum, quae a Lacedaemoniis profecta manarunt latius. (*Off.* 2, 80)

La Trans-Hito-Historia para Cicerón estuvo-está-estará repleta de hechos virtuosos-buenos hacia el Estado, como lo son aquellos donde se muestra desprecio ante el dolor padecido en aras de realizar acciones a favor de la conservación de la patria. La circunstancia

---

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, 2003, p. 10)—. Es decir, 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.

[88] Político ejecutado por, entre otras cuestiones, intentar reinstaurar leyes que reformaran la moral decaída de los espartanos.

anterior verifica que la virtud es el *telos* de la misma Trans-Hito-Historia, pues el ser humano ha realizado, realiza y realizará actos virtuosos. Una prueba que da el autor latino, sobre el sempiterno desprecio a la muerte para lograr objetivos más elevados o alcanzar el bien mayor o *virtus*, es la 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 trae al panorama el vocablo *exercitus* (ejército), de *exercitatio* que significa ejercitación del trabajo, lo cual implica ejercitación en tolerar el dolor (*Tusc.* 2, 37-38). Así tenemos 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 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, 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 del filósofo Sócrates 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)[89] y siempre estuvo alegre[90] ante su próxima ejecución.

---

[89] "*cum facile posset educi e custodia, noluit*" y "*locutus ita est, ut non ad mortem trudi, verum in caelum videretur escendere*" (*Tusc.* 1, 71). 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 (2014), "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 (p. 23). Para otra perspectiva sobre el asunto véase González Valenzuela (1980) y su artículo "Sócrates y la praxis …" 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).

[90] Narración-interpretación 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

2m) La actitud-acción del general Marco Atilio Régulo durante la Primera Guerra Púnica (264-241 a.e.c.), quien prefirió la tortura y la muerte por sobre el engañar inmoralmente al enemigo cartaginés y por sobre intentar convencer a los romanos a realizar acciones contra el interés de Roma.
3m) La actitud-acción del político Catón de Útica, 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; por el contrario, la muerte de los Estados siempre representará un castigo, porque trans-hito-históricamente la desaparición de un Estado *siempre* trae desgracia y congoja.

> 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,[91] 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 … (*Rep.* 3, 34)

En este sentido, la práctica más elevada de la virtud se manifiesta al realizar actos en pro de la utilidad del Estado, aquí la virtud es materializada por acciones que logren la estabilidad

---

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.

[91] 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).

y la diuturnidad, *diuturnitas*, del Estado.[92] "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)), donde esta frase puede confirmar lo que sugirió Theodor Mommsen (citado por Martínez Lacy, 2004, p. 160) 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". La moral o virtud basada en el respeto, ayuda y cuidado hacia la patria, y hacia los padres (compartida por romanos e itálicos en general), es recompensada cuasi-teológicamente: 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).[93]

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. 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, dicho sea de paso, 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* transhistórico, 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*.

---

[92] Aserción (re)afirmada en *Rab. Post*., 33.

[93] "*vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides* (*erat autem is splendissimo candore inter flammas circus elucens*) *quem vos* […] *orbem lacteum nuncupatis*" (*Rep*., 6, 16).

Es por lo anterior que Cicerón anhela la inmortalidad (literal) de Roma, 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",[94] 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 mostrar el comportamiento correcto militar, Cicerón cita el caso de un desertor del rey Pirro de Epiro, a la sazón enemigo de Roma a principios del siglo I a.e.c.; 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 al traidor y entregándolo al mismo rey Pirro (*Off*. 1, 39-40).[95] Luego, Cicerón 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, despreciar las cosas mundanas, inútiles e innecesarias. Además, los involucrados también debían de comportarse con (las virtudes de la) tranquilidad de ánimo (*tranquillitas animi*), 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 defender o batallar por su patria; encolerizarse implicaría perder la "tranquilidad del ánimo", lo que no es apropiado para el que

---

[94] "*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*" (*Div.* 2, 148).

[95] Narración-interpretación sobre un suceso de la Guerra Pírrica, la cual repite el autor en *Off*. 3, 86.

gobierna, lo que no es conveniente para "hacer la guerra con virtud". Cicerón vuelve a recurrir a la hito-historia para demostrar que no es indispensable que un individuo caiga en la ira para que luche o combata mejor (un punto que comparte con los estoicos) y cumpla el fin principal del *telos* trans-hito-histórico. Veamos cinco de sus "demostraciones" sobre el tema:

> I. El fundador de la República, Lucio Junio Bruto 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);
> IV. Escipión Emiliano el Africano Menor "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);[96]
> V. Él mismo, durante su intervención protagonista para sofocar exitosamente la conjuración de Catilina (63 a.e.c.). Cicerón escribió que él no actuó con ira durante este acontecimiento: "No sé si nosotros mismos hicimos con fortaleza alguna cosa en la república; si algo hicimos, ciertamente no lo hicimos airados". (*Tusc*. 4, 52)[97]

Así, Cicerón dice comprobar 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).[98] Por ende, es completamente inútil, para obtener la

---

[96] "*non illum iracundia tum inflammatum fuisse, cum in acie M. Allienum Pelignum scuto protexerit gladiumque hosti in pectus infixerit*" (*Tusc*. 4, 50).

[97] "*Nescio ecquid ipsi nos fortiter in re publica fecerimus: si quid fecimus, certe irati non fecimus*" (*Tusc*. 4, 52).

[98] "*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*" (*Off*. 1, 88).

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 vuelve a recurrir a la hito-historia para probar este punto: cita 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).

La moral en las guerras internas de Roma

Cicerón, consecuente con su pensamiento sobre la conservación del Estado, lamentó sobremanera los hechos políticos de la hito-historia romana contemporánea a él y los de una generación anterior. En específico, él 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* [99] o por un soberano de extracción *optimate* (*Rep.* 1, 54-57). Y debido a que tal tipo de gobierno era el que consideraba poseía Roma (desde el siglo VI a.e.c. aproximadamente), 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).

El Estado de régimen mixto en tiempos de Cicerón era encabezado (mas no gobernado sólo) por aristócratas o por un monarca. Se trata de una *república* donde, siguiendo

---

[99] 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.

a Mitja Sadek (2009), tanto los magistrados (el elemento monárquico), como el Senado (el elemento aristocrático), y las asambleas populares (el elemento democrático), serían igualmente sólidos y donde se restringirían los tres elementos unos a otros (lo cual no significa que los tres poderes estuviesen en perfecto equilibrio); estamos ante un régimen de gobierno en el que si faltase alguno de los tres elementos se caería en la inestabilidad (Sadek, 2009, p. 36). En Roma, desde sus orígenes y hasta el siglo IV a.e.c. el pueblo o los plebeyos, tradicionalmente adolecía de poder y de posibilidad de participación política: "Antes del 367 a.C., las funciones de la *potestas*, así como las de la *auctoritas*, estaban reservadas, al menos según [lo que nos informa] *la tradición analística*" (Berthelet, 2012).[100] Las guerras intestinas romanas fueron para Cicerón las propiciadoras esenciales 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 que 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 como líder de los *optimates*, y Cayo Mario y Lucio Cornelio Cina 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 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, sin embargo, esto no le fue suficiente para su vida (política), según Cicerón (*Tusc.* 5, 55), Cina abusó de su poder y "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, el más elocuente de todos los que yo escuché, de C. César, en quien me parece que hubo un espécimen de humanidad".[101] Al general Mario[102] le reconoce Cicerón que pudo haber sido feliz-dichoso,

---

[100] Énfasis propio en las últimas tres palabras. Traducción libre de "Antérieurement à 367 av. J.-C., les fonctions de *potestas* comme celles d'*auctoritas* étaient réservées, au moins selon la tradition annalistique" (Berthelet, 2012).

[101] "*collegae sui, consulis Cn. Octavii, praecidi caput iussit, P. Crassi, L. Caesaris, nobilissimorum hominum, quórum virtus fuerat domi militiaeque cógnita, M. Antonii, omnium eloquentissimi, quos ego audierim, C. Caesaris, in quo Mihi videtur specimen fuisse humanitatis*" (*Tusc.* 5, 55).

[102] 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 com-

beatus, cuando obtuvo, junto con el cónsul Catulo, la victoria sobre los cimbros (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*, 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 expone 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 Dionisio, 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 en 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).[103]

Considérese que Cicerón es el autor más antiguo conocido en utilizar el término "guerra civil", *bella civilia*, y empleó este "nuevo" 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, 2017, pp. 64-68; Heredia Chimeno, 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.

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 optimate, por ejemplo, Salustio (*Conjuración de Catilina*, 9, 5-6) refiere que Sila, para ganarse a los miembros de su ejército, trató a esta institución "contra las normas ancestrales[,] condescendientemente 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 particula-

---

pleting his education he took the only path to political prominence available to a relative outsider: service in the legions" (Duncan, 2018, p. 81).

[103] "*taetrius, miserius, detestabilius excogitare nihil possum*" (*Tusc.* 5, 64).

res y a la propiedad del Estado".[104] 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 (Durant, 1944, p. 124); a su vez 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 (Durant, 1944, pp. 125-126). Tambien 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 molicie, el arte, la comida, la bebida (Durant, 1944, pp. 126-127). 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,[105] decir, cuando en el foro vendía los bienes de los buenos varones y de los opulentos y ciertamente los de los ciudadanos,[106] que él vendía *sus despojos*[107] [de guerra, *praedam*]" (*Off.* 2, 27).[108]

Mi punto, al citar distintas impresiones sobre las acciones de Cinna, Mario y Sila, radica en que en la historiografía ciceroniana[109] sobre la lucha entre *optimates* y *populares* (principalmente los textos *De finibus* y *De officiis*), los vicios del bando aristocrático, ya sea el grupo artistocrático de la época de la Primera Guerra Civil de Roma, de la Guerra Sertoriana (82-72 a.e.c.) o de la Segunda Guerra Civil (49-45 a.e.c.), *no son los principales*

---

[104] "*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*" (*Conjuración de Catilina*, 9, 5-6).

[105] 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.

[106] Que por medio de sus mencionadas listas de proscritos mandó a asesinar.

[107] Modificación propia de la traducción de Julio Pimentel de "su presa" por "sus despojos".

[108] "[…] *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*" (*Off.* 2, 27).

[109] En un ejemplo paradigmático de discurso historiográfico realizado por un líder político (Cicerón mismo) 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 *optimate* en la Segunda Guerra Civil de Roma). Véase, en referencia al análisis de este tipo de discursos (Weinstein, 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 tenían para lograr el objetivo derivado principal del *telos* de la Trans-Hito-Historia, a saber, la perpetuación 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, sabemos, *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.

El augurio de los siglos futuros y los cambios de forma de gobierno o commutationes

La razón por la 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, propone Cicerón (*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 el autor. Aunque aquellos individuos clío-símbolos de 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—,[110] 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 —estas son algunas de las posibles traducciones de "*mens*" en este contexto, según considero, aunque probablemente la más apropiada o congruente aquí sea "ánimos"— para realizar lo que realizaron (*Tusc*. 1, 33). Ese algo es el "augurio de los siglos futuros", *saeclorum augurium futurorum*, el cual proviene de la naturaleza inmortal del alma, pues fue colocado ahí por los dioses, y

[110] 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, etcétera.

que "en los máximos ingenios y en los ánimos más altos, […] surge de manera especial y aparece muy fácilmente" (*Tusc.* 1, 33).[111]

En este sentido, ese "augurio", o "sentir del (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. 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 augurio de los siglos futuros ciceroniano es lo que hace que los humanos realicen hechos virtuosos trans-hito-históricos, histórico-trascendentales. Lo anterior porque este 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)[112] el 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). Este augurio, 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 este augurio 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

---

[111] "*in maximis ingeniis altissimisque animis et exsistit maxime et apparet facillime*" (*Tusc.* 1, 33).

[112] "*cuius sensum habiturus non sit*" (*Tusc.* 1, 91).

ciencia, la filosofía, etc., todas las cuales, bien practicadas, al final, también redundarían en el beneficio del Estado.

En otros términos, el 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 como 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, Policleto y Zeuxis crearon obras artísticas no por satisfacer a lo corporal y lo pasional sino consultando la razón, según *Fin.* 2, 115. Por esto Cicerón establece que individuos clío-símbolos, en el campo cultural, no pudieron haber creado sus obras al estar perturbados, por ejemplo, por la ira o la ambición. Ni Esopo, ni Accio, Demóstenes, Pitágoras, Demócrito y Platón crearon sus obras estando iracundos (*Tusc.* 4, 55), como tampoco pudieron haberlas creado llenos de temor, lujuria, 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).

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 *optimatium 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 reiterar que, pese a que hablo de ciclos temporales en Cicerón, ello no significa que éste tenga una visión de la historia *exclusivamente* cíclica pues, de acuerdo con el contexto, tiene alternadamente una visión cíclica, una linear y una que es una combinación de ambas. Cabe aquí aceptar, como reflexiona Koselleck (2018), que la visión cíclica

de cualquier cultura también posee cualidades teleológicas y la linear (de cualquier cultura) puede poseer cualidades de recurrencia. Bien arguye Koselleck que

> la secuencia histórica contiene elementos tanto lineales como recurrentes. Después de todo, cada uno de los llamados ciclos debe también ser concebido teleológicamente, pues el fin de su movimiento es desde un principio su meta predeterminada: el movimiento cíclico es una línea dirigida hacia sí mismo. (Koselleck, 2018, parte 1)[113]

En particular, la visión linear 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 linear de Roma que implicase la planeación hacia/de un futuro, como la que domina en la actualidad, prevalecía sólo en el ámbito intelectual y, principalmente, en el ámbito de la producción historiográfica-jistoriográfica (Brent, 2019, pp. 1-17). 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 forma de gobierno que sufre un Estado o *commutationes* a lo largo de su historia. Estas *commutationes* 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 un cambio de forma de gobierno o *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 es 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. 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, 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*, esto es, terminan con lo que Koselleck llama "la meta predeterminada" o "*predetermined goal*" del ciclo, que en este caso la aplicamos al ciclo ciceroniano.

---

[113] Traducción libre propia.

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, a su vez, 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 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 trans-hito-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*. Reconozco 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 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 no son simplemente hechos que el ser

humano *siempre repita* a través de la historia, como podrían ser 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—, sino que los hechos "trans-históricos" consisten en *hechos con implicaciones éticas* que son 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 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. Estos hechos poseen intrínseca y metafísicamente una cualidad moral o inmoral, además de una implicación política trascendente. 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, tratando de evitarle una *commutatio* o evitando 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.

Las raíces filosóficas de la teoría política cíclica ciceroniana

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 *optimatium arbitrium* y el *popularis arbitrium*), tienen en presta latencia sus propios excesos: en el buen rey Ciro de Persia[114] estaba pronto para aparecer un crudelísimo Falaris de Agrigento;[115] en el *optimatium arbitrium* de los eficientes marselleses estaban prontas "la conspiración y la facción" de los Treinta Tiranos de Atenas;[116] y en el *popularis arbitrium* de los atenienses estaba latente el "furor y

[114] Gobernó entre el 599 y el 530 a.e.c.

[115] Gobernó hacia el 560 a.e.c.

[116] Gobernaron en el 404 a.e.c.

desenfreno de la multitud" (*Rep*. 1, 44). Así, 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 por otro tipo debido a sus excesos; es decir, a que se produzca 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 sigue una amplia tradición intelectual y política griega que se ocupó sobre aquellos temas; como apunta Peter Liddel, los griegos, con distintas posturas y análisis, se pre-ocuparon con mucha frecuencia de tratar de evitar la *metabole politeion* o cambio constitucional en un Estado (Liddel, 2010, p. 17) debido a sus argumentados efectos negativos en la política y la sociedad. No se debe olvidar que el autor latino con frecuencia sugiere que se deben de evitar las *commutationes*. En *De divinatione* 2, 6, Cicerón afirma que "había aprendido de Platón (*Resp*. 545bc)[117] y de la filosofía: que ciertas transformaciones son naturales en los Estados, de modo que unas veces los gobiernan sus notables, otras veces el pueblo y, alguna vez, individuos aislados".[118] 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, el cual 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

---

[117] 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 (2011, p. 400).

[118] "*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*" (*De divinatione* 2, 6).

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 [ἰδέαν 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)

[…] ἥ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἡ Κρητική τε καὶ Λακωνικὴ, αὕτη: καὶ δευτέα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ᾽ ὀλιγαρχία, συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία: ἥ τε ταύτῃ διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων διαφέρουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα. ἦ τινα ἄλλην ἔχεις ἰδέαν πολιτείας, ἥτις καὶ ἐν εἴδει διαφανεῖ [544δ] τινι κεῖται; δυναστεῖαι γὰρ καὶ ὠνηταὶ βασιλεῖαι καὶ τοιαῦταί τινες πολιτεῖαι μεταξύ τι τούτων πού εἰσιν. (*Resp*. 8, 544c-d)

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; 2A) la tiranía; 3A) aristocracia y su degeneración; 4A) la oligarquía; 5A) el gobierno constitucional y su degeneración y 6A) la democracia. Escribe Aristóteles:

[…] 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)

διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίνονται διχῶς: ὁτὲ μὲν γὰρ πρὸς τὴν πολιτείαν, ὅπως ἐκ τῆς καθεστηκυίας ἄλλην μεταστήσωσιν, οἷον ἐκ δημοκρατίας ὀλιγαρχίαν ἢ δημοκρατίαν ἐξ ὀλιγαρχίας. (*Pol*. 5, 1301b)

En la teoría aristotélica, como en la ciceroniana, no hay un orden específico para la secuencia en que se suceden los distintos tipos de gobierno; se puede pasar de cualquier régimen a otro. Lo dicho permite apreciar que Aristóteles, y en esto radica quizá su mayor paralelismo en teoría política constitucional con Cicerón, encuentra una múltiple varie-

dad de *metabolaí politei*[119] donde ninguna de las cuales ocurre en algún orden particular. De forma similar 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 μεταβολαὶ aristotélicos son pues, en mi interpretación y pese a su contingencia, trans-históricos porque se repiten más allá de la historia (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 aristotélicos de régimen argumental muestran que la historia política no es sino Trans-Hito-Historia política.

El historiador Polibio de Megalópolis fue formalmente el creador (influido por Platón, por supuesto) de la teoría de la *anaciclosis* (Martínez Lacy, 2005, p. 375)[120] 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 modifican 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. 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 ubicaba en una degeneración moral que podía llevar a un cambio de régimen, precisamente veía el posi-

---

[119] Dice Lidell (2010): "(a) Aristotle´s theories of constitutional change serve to emphasise both the universality of constitutional transformation but also the diversity of its details" (p. 23).

[120] Y Andrew Lintott (1997) 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" (p. 74) énfasis propio.

ble 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.

Polibio y Cicerón coinciden en que el régimen mixto es el más benéfico al Estado debido a sus naturales contrapesos, los cuales proporcionan estabilidad interna. Ambos consideraban al régimen mixto como el tipo de gobierno menos propenso a vicios, gracias a la vigilancia mutua entre los tres poderes que gobernaban simultáneamente. 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 ἀκατασκεύως καὶ φυσικῶς συνίσταταιμοναρχία, ταύτη δ᾽ ἕπεται καὶ ἐκ ταύτης γεννᾶται μετὰκατασκευῆς καὶ διορθώσεως βασιλεία.[8] μεταβαλλούσης δὲ ταύτης εἰς τὰ συμφυῆ κακά, λέγω δ᾽εἰς τυραννίδ᾽, αὖθις ἐκ τῆς τούτων καταλύσεωςἀριστοκρατία φύεται.[9] καὶ μὴν ταύτης εἰς ὀλιγαρχίαν ἐκτραπείσης κατὰ φύσιν, τοῦ δὲ πλήθους ὀργῇ μετελθόντος τὰς τῶν προεστώτωνἀδικίας, γεννᾶται δῆμος. [10] ἐκ δὲ τῆς τούτου πάλιν ὕβρεως καὶ παρανομίαςἀποπληροῦται σὺν χρόνοις ὀχλοκρατία.[11] γνοίη δ᾽ ἄν τις σαφέστατα περὶ τούτων ὡς ἀληθῶςἐστιν οἷα δὴ νῦν εἶπον, ἐπὶ τὰς ἑκάστων κατὰ φύσιν ἀρχὰςκαὶ γενέσεις καὶ μεταβολὰς ἐπιστήσας.[12] ὁ γὰρ συνιδὼν ἕκαστον αὐτῶν ὡς φύεται, μόνος ἂνοὗτος δύναιτο συνιδεῖν καὶ τὴν αὔξησιν καὶ τὴν ἀκμὴν καὶτὴν μεταβολὴν ἑκάστων καὶ τὸ τέλος, πότε καὶ πῶς καὶποῦ καταντήσει πάλιν. (*Historias,* 6, 4, 7-12)

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"; radica 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 anterior lo subrayo como una característica en común de las teorías de los regímenes gubernamentales de Platón, Aristóteles, Polibio y Cicerón, ya que todos conciben que los cambios de régimen son indefectibles y van más allá de su ocurrencia en una sola ocasión en el 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 gobernar al Estado y para evitar o postergar en la medida de lo posible la aparición de los cambios desestabilizadores del edificio estatal.

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, son para el latino *sophoí* o filósofos, 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*, "itinera 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 los seres humanos más elogiables 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 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.

El deber de evitar los cambios de forma de gobierno y la destrucción del Estado[121]

Arnaldo Momigliano (1997), Peter Liddel (2010) 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 instituciones políticas o cambios de poder (Liddel, 2010, p. 16).[122] En este sentido, algunos de los autores que desarrollaron este tipo de narración, expusieron simultáneamente una teoría cíclica y universalista, más o menos extensa, sobre las instituciones y los regímenes estatales; así lo hicieron Teognis, Heródoto y Polibio (Liddel, 2010, pp. 20-23). 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 estudiosos como Momigliano y varios otros, es posible afirmar con contundencia que la narración-interpretación 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-interpretación ciceroniana en* De re publica *sobre la hito-historia "universal" contiene y crea una filosofía de la Trans-Hito-Historia de la política*.[123]

A decir del arpinate, si uno posee la virtud de la *civilis prudentia* o "sabiduría política", "prudencia política" o "conocimiento de la política" (Pimentel, 2004, p. 634), se podrá ser capaz de saber a dónde se inclina una forma de gobierno en todo momento, así como de

---

[121] Las *commutationes* o cambios de forma de gobierno ciceronianas (enfatizo) no componen a la historia política de los Estados del mundo como series predestinadas *con un orden particular*; los ciclos constitucionales ciceronianos no se componen de una "serie ordenada de causas", *ordinem seriemque causarum*, como él llama al destino, *fatum* —la *heimarméne* griega—, (*Div*. 1, 125). Esto es, la Trans-Hito-Historia ciceroniana no es como un Destino ordenado. Cicerón respecto a la predestinación o el fatalismo, en términos absolutos, no creía: Div. 2, 19-20. Div. 2, 27. Fat. 6. Fat. 9.

[122] No todos los autores grecorromanos concibieron a la *metabole politeion* como la acertada forma de pensar e historiar a la historia "universal" (Liddel, 2010, 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.

[123] En efecto, a partir de nuestras disquisiciones se podría hasta argumentar que Teognis, Heródoto o Polibio, desarrollaron particulares filosofías de la Trans-Historia.

ser capaz de preservar el régimen que actualmente tiene un Estado, y evitar posibles caos e inestabilidad (*Rep*. 2, 45). 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, 2006, p. 69); y lo mismo se puede decir sobre la *prudentia* ciceroniana. El muy real sabio *sabe* (*Rep*. 1, 45) cuándo está cerca de ocurrir una *commutatio*. Lo dicho 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).[124] 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 perece 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*[125] siempre, la república tiene el segundo de los tres tipos de gobierno [*optimatium arbitrium*]; en efecto, es una especie de consejo regio, esto es paternal, de hombres principales que velan bien por el pueblo. Pero *si*[126] 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*].

---

[124] "*itinera flexusque rerum publicarum*".

[125] Cursivas propias 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.

[126] 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 *sucede con más frecuencia*,[127] gusta la sangre de los optimates y somete a su capricho a la república entera […] entonces ocurre (*Rep*. 1, 65)[128] [...]
>
> […] 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 oppresserunt, 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 regnove eum spoliavit aut etiam, id quod evenit saepius, optimatium sanguinem gustavit ac totam rem publicam […] tum fit (*Rep*. 1, 65) […]
>
> […] interitus principum, sic hunc nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficit. (*Rep*. 1, 68)

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 consciente que, frecuentemente en la historia, también los Estados gobernados por una aristocracia o por una democracia fundaban otros Estados y les otorgaban/obligaban a adoptar sus propios regímenes de gobierno (o aristocracia o democracia, respectivamente). En otras palabras, las colonias, por ser subordinadas a la *pólis*[129] madre (metrópolis) fundadora, adquirían el régimen de ésta (al menos

---

[127] 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.

[128] 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).

[129] 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

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. Asimismo, todo esto nos verifica que los *orbes* ciceronianos adolecen de un tipo específico de forma de gobierno con el que *siempre* 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 apid 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 prohibiret iniuria tenuiores, aequitate constituenda summos cum infimis pari iure retinebat. Eademque constituendarum legum fuit causa quae regum. (*Off.* 2, 41)

Dentro de este marco, 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

---

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, la cual 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, 1985, p. 55).

régimen mixto. 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 en 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 la *commutatio* 13ht podría ser mala, 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.

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; a su vez trata de evitar la destrucción definitiva del Estado y que sobrevenga el hecho trans-hito-histórico del tipo 14ht. 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. 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 de una historia trascendental o trascendente:

> ID) la equiparación con los Dioses o con lo divino de cualquier persona que realice los mejores actos a favor de su Estado y
> 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. (*Rep*. 6, 17)

La prudencia política, civilis prudentia

En las *Tusculanae disputationes* pregunta Cicerón lo siguiente: "¿Qué significa la procreación de descendientes, qué el incremento del renombre, qué las adopciones de hijos [po-

líticos],[130] qué la rapidez para testar, qué los mismos monumentos para sepulcros e inscripciones, sino que nosotros también pensamos en el futuro?" (*Tusc.* 1, 31).[131] En la perspectiva ciceroniana todos los actos enumerados en la pregunta citada —el procrear,[132] el aumentar el renombre, adoptar herederos políticos, 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 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, las cuales permitirían 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 gu-

---

[130] 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.

[131] Traducción libre propia. "*Quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis, quid adoptationes filiorum, quid testamentarum diligentia, quid ipsa sepulcrorum monumenta, elogia significant nisi nos futura etiam cogitare?*" (*Tusc.* 1, 31).

[132] 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).

bernamentales (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*; y ésta es 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).[133] 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.
>
> […] ¿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 *sophoí*; por los nuestros, sabios),[134] como muchos siglos antes, Licurgo, […] fueron sabios y como tales fueron tenidos.

---

[133] "*nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris inlustratus pateret. Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem*?" (*Div*. 2, 4).

[134] Véase aquí la verificación, de nuevo, que los sabios o virtuosos eran muy reales para Cicerón.

[…] 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 adsequebatur. 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. (*Tusc.* 5, 5 y 5, 7-8)

De la cita de arriba lo que hay que notar, primeramente, es la identificación que hace el autor de la filosofía con la (virtud-)sabiduría, al marcar explícitamente una diferencia con la postura de Pitágoras al respecto. Esto 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 (comentando, compendiando y/o traduciendo)

la filosofía griega a los romanos (*Off.* 1, 1). De esta manera, 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 del latino, a un cambio de términos ejecutado por Pitágoras, 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, conocido también por ser historiador (Gottschalk, 1980), como fuente, lo cual significa que Cicerón recurrió a una narración jistórica 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*.

Sobre la "república virtuosa" (s. VI-II a.e.c.), Cicerón, en *De officiis*, entrega múltiples ejemplos de la más elevada práctica de la virtud, el arte de gobernar con "prudencia política", y, con ello, de hechos que secundaron a la conservación y a la diuturnidad del Estado romano. Esto 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:

TABLA 5

Persona	***Virtud***
Ir) Escipión el Africano Mayor (236-183 a.e.c.)	*Civilis prudentia* (*Off.* 2, 76).
IIr) Escipión el Africano Menor (185-129 a.e.c.)	Abstinencia, *abstinentia* (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. Capturó el abundante tesoro de los macedonios, nunca cayó en la *avaritia*, el vicio más despreciable "principalmente en los príncipes que gobiernan la república" (*Off.* 2, 76-77).[135]

Fuente: elaboración propia.

[135] "*prasertim in princibus et rem publicam gubernantibus*" (*Off.* 2, 76-77).

Los cuatro políticos ennumerados, en contraposición de un Mario, Cina o 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. El imperialismo real que los romanos practicaron desde el siglo III a.e.c., para Marco Tulio Cicerón está explicado-justificado metafísica-ética-políticamente a través de los hechos (trans-hito-)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.

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, los gobernantes debían de saber que había que otorgar su lugar político-constitucional al pueblo, que debían pues de preservar la parte democrática del régimen, ya que, dice A. Yakobson (2015), "la estabilidad del sistema no podría ser asegurada sin conceder al pueblo más de lo que pudiese ser considerado deseable en un principio, desde el punto de vista optimate" (p. 160).[136] 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*).

La hito-historia de Roma ha demostrado que la mejor forma de gobierno es la mixta, ésta también muestra que quien posee la virtud de la *civilis prudentia* puede ser más sabio

---

[136] Traducción libre propia.

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: el fundador de Roma, Rómulo, 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). Lo anterior 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). En este punto, Cicerón comenta que por su ubicación bien planeada, 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 […] no sólo transportara por mar sino también recibiera, llevadas desde tierra, las cosas más necesarias para el sustento y la civilización" (*Rep*. 2, 10).

Así, para el arpinate se refuta, a través de pruebas y empíricamente, a las especulaciones-recomendaciones de Platón[137] y Aristóteles[138] de que es 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 hacía ya casi un siglo (*Rep*. 2, 7); y otras ciudades insulares griegas estaban en franca decadencia, refutando así hito-históricamente lo conjeturado por Platón y Aristóteles. Concluyo 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*.

---

[137] 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.

[138] 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".

3, 41). "[…] en su análisis político él eleva a las primeras costumbres de Roma sobre las innovaciones recientes y desastrosas" (Zetzel, 1998, p. 236).[139] 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.

El progreso ciceroniano

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 porque 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 vencerá (*Tusc.* 5, 72). En la vida del filósofo-sabio "no se manifiestan muchas cosas que hiera la fortuna" (*Off.* 1, 73),[140] 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)—. A su

---

[139] Traducción libre propia.

[140] "*quo minus multa patent in eorum vita, quae fortuna feriat*" (*Off.* 1, 73).

vez, también es decisión de cada ser humano el cómo reacciona-delibera ante aquellos fortuitos y, en tanto que el ser humano es el único que construye los hechos de la hito-historia, éste sigue siendo el artífice de la Trans-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 Cicerón el feliz es feliz por su decisión y no por el azar u otra cuestión.

En la Antigüedad fueron desarrolladas ideas de progreso. Tenemos las de Pitágoras, Esquilo o las de Hipócrates,[141] tales ideas de un progreso en la historia 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 en la historia. 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 y Smith, 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, 2012, 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, 2013, pp. 207-208). Pues "[…] los egipcios tenían un calendario solar […] iniciado en fecha tan temprana como el 4241 a.C. Este consistía en un año de 12 meses con 30 días cada uno más cinco días festivos" (Macey, 1990, p. 74). No es sorpresa que Julio César[142] tras su estancia en Egipto, pensara que los programas calendáricos de Roma fuesen un problema para la unidad y el imperialismo de la Urbe (Macey, 1990, p. 74).

---

[141] George Thomson (1988) 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" (p. 320).

[142] Traducción libre propia.

Entonces, de forma *similar* que en la "modernidad", Cicerón también nos 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" (Solomon, 2001, pp. 863-864). Consideraba el arpinate que la progresión no la hacen todos los pueblos en general, sino sólo los que se encuentran en una "comunidad organizada" o Estado —y quienes hayan practicado la filosofía-sabiduría, pues es ésta la que impulsa a que los pueblos se hagan Estados—. 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 que surge específicamente en la Modernidad, en el que la mayor parte de las veces es propuesta como un avance específicamente científico y tecnológico. En el autor latino, como bien dice Matthew Fox (2007), "el progreso del estado […] es asumido, y la continuidad entre pasado y presente es empequeñecida por la noción de que los mismos estados están organizados para concretar la armonía entre los ciudadanos" (p. 108).[143]

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),[144] pero que conforme avanzó el tiempo se fueron eliminando esos errores, es decir, que hubo progreso en el conocimiento general. Este 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). De hecho, 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. Con base en Zetzel (2013, p. 193), 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

---

[143] Traducción libre propia.

[144] "*errabat enim multis in rebus antiquitas*".

sabiduría de una sola persona, sino de la prueba y error y de la sabiduría acumulativa de los *maiores*.

> La explicación de "Catón" de la grandeza de Roma es una meramente histórica: la excelencia de su gobierno fue producida a través del tiempo por medio de las contribuciones de muchos hombres; lo que se logró no fue el resultado del intento de una persona por diseñar de la nada una constitución basándose sólo en la razón, sino que fue el resultado de la acumulación de experiencia y tiempo. "Catón" no fue la primera persona en señalar este punto —es, en efecto, el mismo [punto] que fue señalado por Polibio, aunque el historiador griego prefiere verlo como un conjunto de respuestas hacia etapas críticas en vez de simplemente del [resultado del] arte de gobernar— y él no fue ciertamente la última [persona en señalarlo].[145] (Zetzel, 2001, p. 84)

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-interpretación de la historia 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).[146] Es decir, gracias a la transmisión del conocimiento de generación en generación (que es posible en las sociedades organizadas) existe el progreso. Habla Cicerón también de un progreso del conocimiento específicamente filosófico, el cual había "llegado tarde" a los latinos. Para el orador "[…] la filosofía ha progresado" (*Div*. 1, 86)[147] desde que se desarrolló propiamente con Sócrates (*Nat*. 1, 93). Véase con detalle un pasaje donde se expone 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.

---

[145] Traducción libre propia.

[146] "*Nihil est autem, quod non longinquitas temporum excipiente memoria prodendisque monumentis efficere atque adsequi possit*" (*Div*. 1, 12).

[147] "*philosophia processit*" (*Div*. 1, 86).

> 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*[148] 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 regiis instituti, partim etiam legibus, auspicia, caerimoniae, comitia, provocationes, patrum consilium equitum peditumque discriptio tota res militaris divinitus esset constituta, tum progressio admiralibis incredibilisque cursus ad omnem excellentiam factus est dominatu regio re publica liberata. (*Tusc.* 4, 1)

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 [los rompeolas, los malecones], los puertos hechos por la mano" (*Off.* 2, 14),[149] entre muchas más cosas, fueron logrados sólo por el trabajo paulatino de los individuos coligados. Muchos de los tipos de construcción mencionados 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 mundial.

---

[148] Cursivas propias.

[149] "*ductus aquarum, derivationes fluminum, agrorum inrigationes, moles oppositas fluctibus, portus manu factos*" (*Off.* 2, 14).

Para Cicerón, 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 hito-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 hito-histórica acaecida o durante el régimen aristocrático o durante el mixto, él la catalogó como otro gran progreso político-social. 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.[150] 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 se inclina al futuro, por fuerza del *saeculorum augurium futurorum*, de una forma particularmente fuerte (en oposición a los animales), y de la misma forma en que "siente" o sabe su pasado de una forma particularmente fuerte (en esto último Cicerón, 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

---

[150] "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, 1989).

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 planee 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).[151] Y es la naturaleza la que 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 precisamente 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. Interpreto 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,[152] ni en muchas otras como lo sería la filosofía de la Trans-Historia del materialismo histórico, porque 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 produc-

---

[151] "*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*" (*Off.* 1, 11).

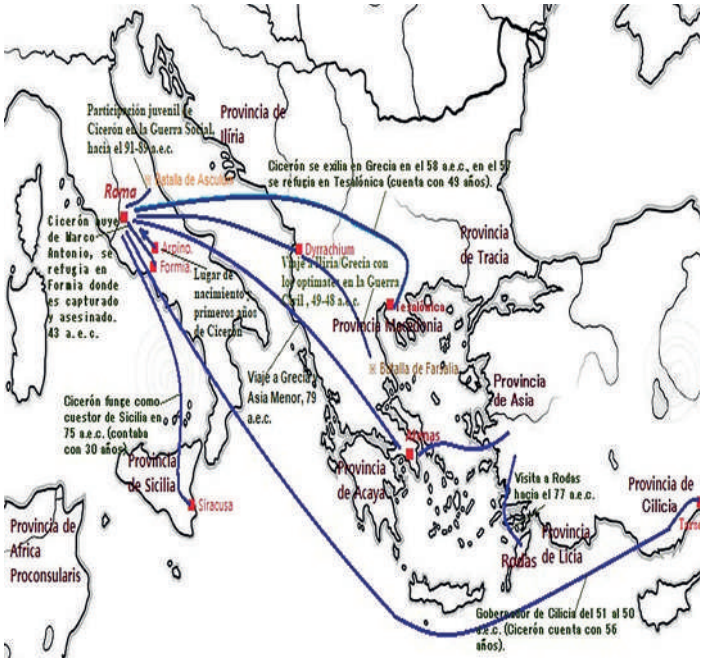
[152] Donde los artífices de la filosofía de la Trans-Historia de la Ilustración creían "que se hallaban *en vísperas de culminar la historia* [la Trans-Historia] del ascenso hasta la razón" (Fontana, 1999, p. 58) (cursivas propias).

to de la virtud de la *civilis prudentia*. En algunas de las filosofías modernas de la Trans-Hito-Historia 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 Cicerón 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 noción de 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 un acto virtuoso ni lleve al progreso, ni evite la caída y conquista de un Estado, pero ese acto ya es un bien porque forma parte de la (cualidad de la) virtud.

Los vituosos-sabios saben o pueden saber cuándo se producirán las *commutationes* (*Rep*. 1, 45), y pueden aplazar su aparición (permitiendo la existencia de un progreso estatal), aunque, al final, no pueden evitar su misma existencia, como tampoco pueden evitar que los Estados sean intrínsecamente perecederos. 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 desaparezca. Ni siquiera la más grande fortuna puede evitar que algún día aparezcan las *commutationes* o las destrucciones finales de (todos) los Estados y del progreso. 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) que "siempre" pudieran evitar cualquier inestabilidad o *commutatio* de régimen gubernamental, y capaces de progreso imperecedero.

Ahora bien, el Estado más cercano al equilibrio y a la estabilidad política, hito-históricamente, afirma Cicerón, será Roma, aunque ni ésta llegará a ser eterna. Aun 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. Éstos 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, y así perpetuar cierto progreso. 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.

MAPA DE LOS PRINCIPALES VIAJES EN LA VIDA DE CICERÓN



Fuente: elaboración propia.

PAISAJE DE LOS RESTOS DEL FORO EN EL SIGLO XIX (1835), QUE EN LA ANTIGÜEDAD FUE EL CENTRO DE LA VISIÓN ROMANCENTRISTA Y DE LA EXPANSIÓN POLÍTICO-MILITAR ROMANA

Fuente: "Il Foro Romano", de Jean Faure (1806-1867), Italia.

PARTE II.

LA HISTORIA ES LA MAESTRA DE LA VIDA POLÍTICA Y DE ROMA

¿Por qué he de considerar más veraz a Heródoto que a Ennio? ¿Acaso es que él [Heródoto] pudo inventarse cosas, acerca de Creso, en menor medida que Ennio acerca de Pirro?

Cicerón, *Div*. 2, 116.

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.

Antes de adentrarme en la noción de imperialismo de Cicerón, en este capítulo analizaré lo que denomino su "filosofía de la representación-de-la-historia" —concepto con el que englobo a la *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*—. En concreto se observará cómo para él las narraciones-interpretaciones de la historia y las narraciones-interpretaciones-investigaciones de la historia, 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", etcétera.

Dentro de este marco y continuando con la filosofía de la representación-de-la-historia de Cicerón, analizaré en concreto su concepción al respecto de una de las más sobresalientes representaciones del pasado humano, la jistoriografía. Se verá puntualmente cómo es que él considera a la oratoria como una condición para la realización de la auténtica jistoriografía. Después analizaré algunas de las narraciones-interpretaciones y narraciones-interpretaciones-investigaciones que fueron compuestas por él mismo en diferentes textos, ello con el propósito de juzgar y sopesar la imparcialidad, veracidad y la postura política con que fueron realizadas (lo cual evidentemente repercute en la posición ciceroniana ante el imperialismo). En aquellas narraciones-interpretaciones se plasma 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 se muestra que la susodicha inclinación no lo lleva nunca a tergiversar tan descaradamente, aunque sí a matizar, los hechos del pasado humano. Cicerón tuvo como objetivo, en algunos de 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 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 narraciones-inter-

pretaciones que establecían que uno de los reyes más virtuosos de Roma, Numa Pompilio, fue un filósofo pitagórico (*Tusc.* 4, 3.). En efecto, cierta tradición (latina) hacía de Numa Pompilio un filósofo pitagórico nacido en el siglo IV a.e.c., tal interpretación fue originada a causa de las reformas institucionales de Apio Claudio el Ciego y surgió al interior del colegio pontificio romano, el cual formó la imagen de Numa con base en el gobernante filósofo pitagórico griego Arquitas de Tarento. Esta tradición historiográfica siguió viva a causa de unos libros falsos con contenido pitagórico que supuestamente habían sido escritos por Numa (Humm, 2015, pp. 61-62). En concreto, Cicerón advierte la imposibilidad de la veracidad de las narraciones-interpretaciones que ponían en gran estima a Numa Pompilio por ser miembro de la prestigiosa escuela pitagórica; reconoce que Numa *no pudo haber pertenecido 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 jistoriográfica sobre un chauvinismo improcedente y, para ello, realizó una confrontación de hechos históricos. Igualmente, como observa William Stull, en *De finibus* no defiende a el latino porque no considera que la literatura romana sea "original" y señala que muchas obras dramáticas, las cuales se creían pertenecían al canon romano, no eran sino traducciones de originales griegas (Stull, 2013, p. 37). En definitiva, el pensador no profesaba un nacionalismo ramplón.

En tanto que Cicerón considera a la Trans-Hito-Historia como la fuente de pruebas y corroboraciones de los distintos argumentos filosóficos,[153] entonces es muy clara la importancia que tiene para él la disciplina-jistoría.[154] Hay que recordar que una jistoría es una investigación de la historia, la cual tiene aspiraciones de veracidad y cuyo método básico de investigación consiste en los tres puntos siguientes: a) utilización de todo tipo de fuentes, b) corroboración de, o intento de corroborar, la autenticidad de cada una de las fuentes utilizadas y c) comparación de las fuentes. Pues, ésta, la disciplina-jistoría, tiene el

---

[153] Otro ejemplo claro de esta estimación la encontramos en *De natura deorum* donde, afirma J.P.F. Wynne (2014), 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 (pp. 262, 267-268).

[154] La cual entiendo como la disciplina y la habilidad-conocimiento, que tiene como objetivo principal la realización de jistorías y, por extensión, aunque no indispensablemente, la realización de narraciones-interpretaciones de la historia basadas en jistorías.

objeto de realizar las investigaciones veraces, metódicas y con fines explicativos-representativos sobre la historia. En otras palabras, Cicerón considera a la disciplina-jistoría 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 (2011) y de otros filósofos 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" (p. 17). El pensamiento de Cicerón al tomar la postura y las palabras de Leopoldo Zea (1984) concuerda en que "toda filosofía tiene su piedra de toque, *su verdad, en su adecuación histórica*" (p. 50).[155] En otro de sus textos, Zea (2014) 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" (p. 22). Desde mi perspectiva, las "verdades" filosóficas, como las que sustenta Cicerón, no sólo son efectivamente "históricas", sino que también son trans-históricas; es decir, metafísicas.

El arpinate realizó pocas investigaciones críticas de la historia para escribir sus obras, *porque probablemente pocas veces hizo una investigación jistórica*; en su producción son muy raras sus argumentaciones-relatos como aquella sobre la imposibilidad de que Numa Pompilio fuera un pitagórico. Son muy pocos y 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—. Después, concluyo, el autor no escribió texto-jistorías, no desarrolló una jistoriografía propia. Por ende, no se está ante un individuo que fue historiador; no se dedicó a realizar jistorías o representaciones jistóricas de la historia 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, el *cómo sucedió* el aspecto del pasado humano investigado, esto es, reitero, nunca compuso una texto-jistoría.

---

[155] Cursivas propias.

Lo que Cicerón relata sobre cualesquiera personajes clío-símbolos, como sobre distintos hechos y acontecimientos del pasado humano, consiste *la mayoría de las veces* sólo en narraciones-interpretaciones, y éstas son empleadas para comprobar sus argumentos filosóficos en tanto que para él ambos tipos de narraciones irrefutablemente refieren-relatan a la historia-realidad-empirismo. Derivado de lo explicado, considero, al pensador latino como historiador sólo *de forma tangencial y marginal*. Él también estimó que *en ciertas ocasiones* realizaba la labor de historiador, porque construyó lo que él consideraba 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 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);[156] siguiendo a Thomas Guard (2013), en el diálogo *Brutus*, Cicerón reprocha a los oradores su falta de un amplio conocimiento sobre la hito-historia (p. 82). La *auctoritas* de un orador proviene, según Cicerón, de su "profunda educación filosófica, [de su] conocimiento de los asuntos nacidos ante el público y, sobre todo, [de su] fe en la forma estatal de la *res publica.* Esta fe está basada en la sabiduría de los *maiores* (los ancestros)" (Kontonasios, 2014, p. 233). Es decir, al final, la *auctoritas* del "orador" está basada primordialmente en el conocimiento sobre la historia y/o la logojistoría (a la cual entiendo como el conocimiento producto de la investigación jistórica), a saber, en el conocer la "sabiduría" pasada de los *maiores*. Sin embargo, el "orador" no tiene que ser "historiador" para ser "orador", pues no tiene que indagar metodológicamente a la historia/Trans-Hito-Historia aunque sí debe 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.

El buen "orador" debe "hacer uso" (del conocimiento) de la historia concebida como Trans-Hito-Historia en Cicerón y, para ello, *tiene* que hacer uso de la materialización por antonomasia de la investigación jistórica, que son las texto-jistorías y las narraciones-interpretaciones-investigaciones, *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

---

[156] "*tenenda praeterea est omnis antiquitas exemplorumque vis*".

"orador" es sancionado por L. Pernot (2013) 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 [que es una logo-jistoría]"[157] (p. 47). 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. 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.

El elogio ciceroniano a la "historia", en sus múltiples sentidos

En *De oratore*,[158] y siguiendo un pensamiento ya habitual y tradicional en Roma, 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).[159] "La habilidad de hablar eficientemente en público fue una parte tradicional de la prescripción romana para un buen hombre. En un famoso epitafio sobre L. Metelo, ser un buen orador era una de las diez características enlistadas […]" (Steel, 2001, p. 165).[160]

---

[157] Entendiendo por logo-jistoría el conocimiento producido por la/una jistoría (véase más adelante, o en el glosario, la definición de ésta).

[158] 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, 2003, p. 179).

[159] 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 salamino Hermodoro quien explicó la utilidad de construir astilleros (*De or.* I, 62).

[160] Traducción libre propia de: "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, 2001, p. 165).

Después, como el "óptimo orador" siempre tendrá conocimiento sobre la historia/Trans-Hito-Historia y hará 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.[161]

La virtud práctica, no una abstracta e ideal, es el objeto de estudio de Cicerón, por ello, éste frecuentemente habla de varias 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".[162] 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", *perpessio*; la virtud de la templanza como un "dominio", *dominatio* (*De inventione* 2, 160 y 163-164). Las virtudes son descritas como *actos humanos* siempre aplicables a la realidad práctica. Las obras basadas en la historia que representan a la vida humana real, sus mayores logros y sus puntos más bajos (figurando 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 refiere cómo los historiadores, 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.)

---

[161] Aquí es palpable la influencia del estoico de Panecio de Rodas quien adaptó la terminología filosófica (estoica) a situaciones reales (Veillard, 2015, p. 99).

[162] Énfasis propio: "virtus est animi *habitus*", "Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam" (*De inventione* 2, 159).

> y hebrea (esta última relacionada con la edición del Antiguo Testamento). (Topolski, 1985, p. 65)

El quid es que los antiguos (hititas, judíos, mesopotámicos, griegos, romanos, etc.), cuando alababan a la "historia" por sus cualidades prácticas, elogiaban a la historia, a la hito-historia y a la Trans-Hito-Historia, como también a la jistoría, a la narración jistórica, a la texto-jistoría y a la grafo-jistoría (este último vocablo lo empleo para designar a *la escritura de texto-jistorías*). 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][163] 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 propias] los cambios de fortuna. (*Historias* 1, 1, 1-2)
>
> εἰ μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν ἀναγράφουσι τὰς πράξειςπαραλελεῖφθαι συνέβαινε τὸν ὑπὲραὐτῆς τῆς ἱστορίας ἔπαινον, ἴσως ἀναγκαῖον ἦν τὸ προτρέπεσθαι πάντας πρὸς τὴν αἵρεσιν καὶ παραδοχὴν τῶν τοιούτων ὑπομνημάτων διὰ τὸ μηδεμίαν ἑτοιμοτέραν 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 κέχρηνται τούτῳ, φάσκοντες ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν, ἐναργεστά την δὲ καὶ μόνην διδάσκαλον τοῦ δύνασθαι τὰς τῆς τύχης μεταβολὰς γενναίως ὑποφέρειν τὴν τῶν ἀλλοτρίων περιπετειῶν ὑπόμνησιν. (*Historias* 1, 1, 1-2)

---

[163] Y, por extensión, el elogio de la jistoría, la disciplina-jistoría y la grafo-jistoría.

Qué se quiere decir con "historia" en la afirmación "la historia es maestra de la vida"

Analicemos ahora con mucho detenimiento el conspicuo pasaje donde Cicerón elogia al término latino *historia*, 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 jistórica, a la texto-jistoría y a la grafo-jistoría. En *De oratore* 2, 36, la muy célebre aseveración 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.[164]
>
> 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 […] fateammur aut hoc, quod haec ars profiteatur, alienum esse aut cum alia aliqua arte esse commune. (*De oratore* 2, 36)

El pasaje anterior es clave en la filosofía de la representación-de-la-historia de Cicerón. Y también contiene una muy incipiente "filosofía de la jistoría" o *especulación filosófica en torno a la epistemología de las investigaciones jistóricas y en torno a sus productos o logo-jistoría,* esto es, un tipo de especulación filosófica que es relativamente equivalente a lo que se ha llamado "filosofía crítica de la historia". Veamos a qué se refiere el autor cuando dice que la *historia* es, específicamente,

---

[164] Concuerdo, personalmente, con esta última opinión ciceroniana; pues estimo que el *ars* de la grafo-jistoría —donde grafo-jistoría 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 en los trabajos de Hayden White, Frank Ankersmitt y muchos otros investigadores.

1H) "testigo de los tiempos",
2H) "luz de la verdad",
3H) "vida de la memoria",
4H) "maestra de la vida" y
5H) "heraldo del pasado".

En 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 como Trans-Hito-Historia, sino que se refiere principalmente al conjunto de todas las texto-jistorías, a saber, la jistoriografía, porque ésta *es como* un testigo de la Trans-Hito-Historia en tanto que testifica la veracidad de ésta. Con *testis temporum* se refiere a la jistoriografía porque ésta refiere-relata (dependiendo del historiador) fiabilidad y fidelidad de los hechos en la Trans-Hito-Historia. 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 —y, por ello, es una afirmación que compete por igual y simultáneamente a la "filosofía política", la "filosofía moral" y a la "filosofía de la cultura" ciceronianas—, porque habla de cómo concibe filosóficamente el autor a las narraciones-interpretaciones de la historia, a las texto-jistorías en particular, las cuales no son sino representaciones de la historia. La afirmación compete por igual a una incipiente filosofía de la jistoría al especificar cómo deberían de ser, epistemológicamente hablando, las representaciones jistoriográficas de la Trans-Hito-Historia; dice que deben de ser veraces como un testigo fidedigno, esto es, 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, así como el testigo que puntualiza cómo está estructurada ontológicamente la realidad.

En 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 jistoría 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,

para conocer la verdad en la historia/Trans-Hito-Historia. Con *lux veritatis* Cicerón también está aludiendo, *por extensión*, a la disciplina-jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría, porque éstas son parte elemental para la construcción de una narración jistórica 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 son producto de la jistoría. Tenemos aquí las mismas razones por las que la jistoriografía puede ser llamada *testis temporum*. La afirmación de "*Historia vero* […] *lux veritatis*" resulta en filosofía de la representación-de-la-historia, porque habla de cómo conceptualiza filosóficamente el autor a las narraciones-interpretaciones de la historia, las cuales no son sino 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 y que la grafo-jistoría debe de elaborarse apegándose a la verdad logo-jistórica. Compete también la frase a su filosofía de la Trans-Hito-Historia porque habla de ésta como el testigo más fiable para conocer a la *verdadera* moral y a los verdaderos sabios-virtuosos. También para conocer cómo está 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[165] en general.

Respecto a 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 apunta principalmente a toda narración jistórica (oral, escrita o toda texto-jistoría), porque éstas son el medio para insuflar vida al recuerdo sobre el pasado humano; ellas dan vida a una me-

---

[165] 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" (2002b, p. 183). Y qué mejor manifestación para discernir la naturaleza de la justicia natural y de cualquier virtud que la texto-histórica/texto-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, etcétera.

moria sobre la Trans-Hito-Historia.[166] 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 narraciones-interpretaciones-investigaciones de la historia y texto-jistorías.[167] La afirmación de "*Historia vero* […] *vita memoriae*" resulta en 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 narraciones-interpretaciones críticas de la historia son lo que dan vida a la memoria de todos los actos (importantes) de gobierno, de la guerra, los actos virtuosos, 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. 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 transhitohistóricos (los actos viciosos o virtuosos, de las fundaciones y destrucciones de Estados, de las *commutationes*).

Ahora bien, en 4H) y 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 jistórica 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 correcto comportamiento moral. Esta concepción de la texto-jistoría o de la jistoriografía como *magistra vitae* ya venía desde Grecia; en efecto, *toda* la jistoriografía griega tenía "el objetivo común de comprender las lecciones del pasado y de los eventos humanos contemporáneos"

---

[166] "*Imagines, tituli, stemmata, laudationes,* and *pompae funebres* formed a complex system of storage and reactivation, permanent display and ephemeral enactments. These where perfectly aligned with the competitive instincts of, and need for cohesion within, an oligarchic ruling elite" (Gildenhard, 2011b, p. 373).

[167] En específico, para construir cualquier narración jistórica *de Roma* y 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" (2013, p. 86).

(Stadter, 2002, p. 36)[168] y el pensador latino es seguidor y artífice de esta concepción entre los romanos. Con *magistra vitae* también se elogia a la disciplina-jistoría, a la jistoría, a la logo-jistoría y a la grafo-jistoría, porque ellas son parte intrínseca de la construcción de una narración jistórica o de una texto-jistoría. 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, la inspiración intelectual, enriquecer nuestra forma de interpretar al mundo y para ganar reconocimiento. Es decir, el intelecutal se está refiriendo a ella como herramienta de autoayuda.[169]

La afirmación de que la *historia* es *magistra vitae* es una que conforma una filosofía de la representación-de-la-historia, porque establece cómo conceptualiza filosóficamente su autor a ciertas representaciones de la Trans-Hito-Historia: son las maestras que enseñan las correctas formas de gobernar, guerrear, actuar con la familia, obedecer, 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 en el transcurso 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",[170] señala Bubner (2010, p. 107), 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-ontológi-

---

[168] Traducción libre propia de: "the common aim of comprehending the lessons of past and contemporary human events" (Stadter, 2002, p. 36).

[169] Esto es, como comparación, tal y como la consideraron en el siglo XX los miembros de la "British 'History Workshop'" (Hobsbawm, 2002, p. 14).

[170] Cursivas propias.

co (y político- ontológico); ya que ésta enseña cuál es la naturaleza humana, cuáles los actos virtuosos, cuáles los viciosos, cuáles los ni-virtuosos-ni-viciosos; mejor dicho, enseña cómo alcanzar la felicidad, la sabiduría[171] y la estructura intrínseca a la realidad.

Por último, en 5H) cuando Cicerón afirma que la *historia* es el "heraldo del pasado", *nuntia vetustastis*, interpreto que no se refiere sólo *historia* como Trans-Hito-Historia, sino que alude principalmente a todas las narraciones-interpretaciones críticas de la historia 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 jistórica y la jistoriografía están especializadas en anunciar (*nuntio*), declarar (*nuntio*) o relatar (*nuntio*), la historia con veracidad. "Sólo" la narración jistórica 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 simultáneamente, 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 jistórica. La afirmación de "*Historia vero* […] *nuntia vetustatis*" deriva en 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 la jistoriografía relata, en lenguaje humano cognoscible, los actos (importantes, remarcables) 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 aseveración 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; también refiere cómo está estructurada ontológicamente la realidad del pasado y, al hacerlo, ese heraldo nos relata que esa estructura es la misma que la del presente y la del futuro.

En resumen, considero que en *De or*. 2, 36 se elogia *simultáneamente* a la historia (interpretada como una Trans-Hito-Historia), 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, también de una cavi-

---

[171] En esto coincide el arpinate con Polibio: éste considera que la experiencia pasada de la vida de otros, ayuda sobremanera 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).

lación que forma parte de la filosofía de la moral y política—, así como una de la filosofía de la Trans-Hito-Historia, así como 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 jistórica 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, en este siglo XXI, el historiador Enrique Florescano observa que "la historia [refiriendo a la narración jistórica, pero, en mi opinión, también a la narración-interpretación sin investigación crítica], al recoger y ordenar el conocimiento del pasado, se convierte en el almacén de la memoria colectiva" (2012, p. 367). Con esta afirmación está sancionando a la descripción ciceroniana de la narración jistórica 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" (2012, p. 367), está implícitamente aceptando la aserción de Cicerón de que la narración jistórica es *nuntia vetustatis*. A su vez, 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" (2012, p. 367), así, está aceptando, como el arpinate, que la narración jistórica, la Trans-Hito-Historia, la jistoría y la logo-jistoría, son *magistra vitae*. Lo fueron plenamente, como menciona François Hartog (1995), hasta la época de Chateaubriand: "El historiador ya no construye lo ejemplar, sino que indaga lo único. En la historia magistra, lo ejemplar vinculaba el pasado con el futuro, a través de la figura del modelo a imitar. Con el régimen moderno, lo ejemplar, como tal, desaparece para dar lugar a lo que no se repite. El pasado está, por principio, traspasado" (pp. 1220-1221).[172] Sin embargo, aquellas cuestiones seguirán siendo *magistrae vitae*, se quiera o no, se reconozca o no, por siempre.

Así, en Cicerón, parafraseando las palabras de Friedrich Nietzsche, cuando la historia sirve a la vida, lo hace al servicio de un poder no histórico, en este caso, de varias cuestiones "no históricas": la filosofía moral, la metafísica, la política pragmática, la religión práctica, 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

---

[172] Traducción libre propia de: "L. 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 príncipe dépassé" (Hartog, 1995, pp. 1220-1221).

política, impulsa el mejorar la conducción de un gobierno y, por ende, impulsa a actuar activamente en la política a favor de la patria. Cicerón le daría la razón al historiador Luis González y González (1989) en que es difícil o imposible "concebir un libro de historia que sea sólo saber y no acicate para la acción y alimento para la emoción" (p. 16).

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 conspicua frase de Santayana "quien no conoce la historia está condenado a repetirla", no es pertinente ni aceptable 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 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,[173] 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).

La oratoria, condición para ser historiador

Cuando Cicerón 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), *se cuestiona 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). Así, es

---

[173] 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 siglos pocos gobernantes piensan con la suficiente seriedad política en el inevitable final del Estado propio en el que cada uno vive —a excepción *quizá* entre los gobernantes de Estados más endebles y pobres del mundo, donde todo puede ser posible *a corto plazo*, incluso su desintegración o atomización.

correcta la apreciación de John Marincola (2017) de que Cicerón "apoyó el 'gran' estilo para la historia [para la texto-jistoría/texto-historia] y otorgó poco tiempo, y mucho menos estima, hacia aquellos que fallaron en escribir historia [fallaron en practicar la grafo-jistoría/grafo-historia] empleando lo que él consideraba el lenguaje y las figuras [retóricas] apropiadas" (p. 126). 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 enfatizar cómo, dentro de una intervención dialógica del personaje Cátulo, en *De oratore*, no parece existir una distinción entre lo que llamo grafo-jistoría y 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 "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. Después, 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, 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.

Ahora bien, 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, de ser historiador*. 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, que quienes escribieron un texto que radica 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:

> 1J) Un objetivo esencial e infalible de la buena jistoriografía es explicar cómo sucedieron-como-sucedieron los hechos históricos.
> 2J) La oratoria es la disciplina que por excelencia posee el conocimiento para mejor explicar cualesquiera temas.
> 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. (*De or*. 2, 53)

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; también es indispensable en la composición de dramas, comedias, epopeyas, etc. Aunque, concuerdo con Carmen Trueba (2004) 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]" (p. 125). 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. Tanto la narración dramática como la jistoriográfica (cuando relatan 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, Cicerón *parece* coincidir con, entre otros, el filósofo del Círculo de Viena Carl Hempel en concebir a, específicamente, la grafo-jistoría como composición retórica: "la mayoría de la escritura histórica" es "una forma de retórica la cual es apropiada para dibujar a un lector desinformado la médula del conocimiento que se encuentra enterrada adentro" (Hempel citado en Gorman, 1992, p. 36).[174] La necesaria vinculación que el latino propone entre la buena jistoriografía, el ser buen historiador, y la

[174] Traducción libre propia.

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:

> 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 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. (Pernot, 2013, pp. 147-148)

El texto *De oratore* afirma que a la oratoria la deben de aprender *solamente* los individuos virtuosos ya que con ella, por consistir también en la capacidad de persuasión, y en tanto que honestos y prudentes, tales virtuosos beneficiarían al Estado,[175] en cambio, si se les en-

---

[175] De forma idéntica que los estoicos Diógenes de Babilonia (antes de la época de Cicerón) y Epicteto (después del tiempo del arpinate) (Veillard, 2015, 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*.

seña 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*[176] y el núcleo de un ideal cultural y pedagógico [y un ideal grafo-jistórico, agrego] de gran alcance. (Ballaci, 2011, p. 133)

No coincido, en cambio, con Ballaci cuando refiere que la concepción de oratoria de Cicerón "dirige su mirada hacia abajo, para comprender la interacción entre las verdades *relativas* y *mundanas* de los asuntos humanos" (2011, p. 138). 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. Se puede colegir que en Cicerón: *los que construyen una jistoriografía que es veraz practican todas las virtudes, no sólo la de la honestidad*.[177] Ello en tanto que él establece que

a) los buenos historiadores son buenos oradores y que
b) los buenos oradores son virtuosos,[178] entonces, se puede concluir que
c) los buenos historiadores son virtuosos.

---

[176] Similar a la *civilis gubernatio*, que es la más acabada de las virtudes de acuerdo con *Rep*. 1, 2, según hemos visto.

[177] 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 (2014, p. 131).

[178] En un buen orador, el que es "completo", se encuentra siempre la sabiduría. *De or.* 3, 143. E, insisto, si se encuentra en él la virtud de la sabiduría, también se descubren en él todas las demás virtudes.

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. 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 rétor es ser virtuoso y filósofo; "ser buen retórico es ante todo hacer el bien, por ende [es] ser filósofo" (Veillard, 2015, p. 60).[179] Así, coincido con J. L. Conde (1999) en que "[…] los antiguos […] muestran una propensión a convertir las reglas retóricas en morales. Carente del factor corrector que introduce la 'burla' 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" (p. 106). Y, como observa acertadamente Hans-Georg Gadamer (2012), "el «hablar bien» (εὐ 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" (p. 49). 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, 2018, pp. 205-206). La buena escritura de las narraciones sobre la historia tiene "decoro moral" y nos lleva a la "verdad" y, además, "todos" los antiguos romanos, concretamente en los siglos II a.e.c-II e.c., pensaban que un buen orador es *necesariamente* conocedor de la historia (una noción que compartían con eruditos griegos de la época como Diódoro Sículo),[180] y Cicerón no era la excepción a esta postura.[181]

---

[179] Traducción propia de: "Être bon rhéteur, c'est d'abord faire le bien, donc être philosophe" (Veillard, 2015, p. 60).

[180] Para este historiador del siglo I e.c. la historia/texto-historia/texto-jistoría hace a las personas elocuentes (prefacio a la *Biblioteca histórica*).

[181] Como se observa explícitamente en *De or.* 1, 17-18.

El arpinate mismo fue consecuente, en la praxis política, con 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 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. Después, siendo consecuente con su premisa de que un buen orador hace uso de la Trans-Hito-Historia en sus discursos jurídicos sobrevivientes, Cicerón sí menciona reiteradamente ejemplos extraídos de la Trans-Hito-Historia. Según las cuidadosas observaciones de Francisco Pina Polo se tiene que el arpinate menciona los siguientes hechos del pasado mediterráneo: en *Pro lege Manilia*, se indican hechos sobre las guerras Mitridáticas, la guerra de Pompeyo contra Sertorio, la guerra contra Antioco, las Guerras Púnicas, la destrucción de Corinto, así como hechos realizados por Sila, Murena, Ariobarzanes, Mitrídates, Lúculo, Tigranes, Glabio, Fabio Máximo, Marcelo, *inter alia*. A su vez, en *De lege agraria* se refieren 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 Ptolomeo Alejandro, la conquista de Cilicia, Macedonia, Cirene y Cártago, entre otros hechos célebres (Pina Polo, 2018, pp. 206-210).

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 fueron historiadores porque 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, 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). La idea anterior 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; de esta forma, podían

extraer "ejemplos del pasado" 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, 1965, p. 28).

En definitiva, en *De oratore* 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 partidarismo partisano, pues estas últimas contienen información, descrita por M. Parenti (1999, p. 209), como "sin sustento, altamente cuestionable", y poseedora de "especulaciones crudas", "omisión, distorsión",[182] etc.; 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. Para Antonio/Cicerón la escritura sobre la historia debe de ser simultáneamente grafo-jistoría y oratoria, y, si falta alguna de estas dos cuestiones, 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[183] que no debe, sin embargo, mostrar parcialidades hacia una facción. Además, según describe Antonio/Cicerón, la narración jistórica 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) 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 Antípatro, gracias a su habilidad retórica, se elevó cualitativamente (además de

---

[182] Traducciones libres propias.

[183] Al respecto véase Yakobson, 2012, pp. 195-200.

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 (del s. VI a.e.c.), Acusilao de Argos (del s. VI-V a.e.c.), Helánico (del s. V a.e.c.), Quinto Fabio Pictor (del s. III a.e.c.), Catón el Viejo (del s. III-II a.e.c.) y Lucio Calpurnio Pisón (del s. II a.e.c.), a quienes consideró, en contraste, como poco habilidosos en la explicación jistórica/jistoriográfica. Entonces, Celio Antípatro, con mucha más precisión que los otros individuos mencionados, cumplió 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.

Una cierta veracidad histórica compatible con el partidismo político

Cicerón estaba muy consciente, y hacía énfasis al respecto, de 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 de Cicerón, opuesta a cualquier dogmatismo, debida a la influencia de la actitud de la filosofía de la Academia de su tiempo (escuela a la que seguía), fue aplicada a la reflexión en torno a la naturaleza de la jistoriografía y de su producción en general.

> 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 conoci-

> miento absoluto. El hombre cual hombre, afirmaban los escépticos, está limitado a unas opiniones de aquello que es más o menos probable. (Holton, 2012, p. 159)

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 Creso? ¿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 Creso, en menor medida que Ennio acerca de [las profecías para] Pirro?" (*Div*. 2, 116).[184] Ni Heródoto, ni Quinto Ennio son siempre de fiar. En esta línea, G. V. Boldyguin (2013) verifica que las dudas de Cicerón sobre Heródoto estaban justificadas pues este último no fue un "fanático del culto a la verdad que se volvió muy popular en los periodos ático e itálico de su vida, aunque fue crítico de la autenticidad de ciertas fuentes […]. Propiamente hablando, para los estándares contemporáneos, Heródoto no fue un historiador. Los helenos denominaron *logografía* al género de sus historias" (p. 325). No obstante, es debatible la afirmación de que Heródoto no fue "historiador"; según nuestra terminología, sí lo sería si es verificado que sus jistorías las realizó con "aspiraciones de veracidad" aun cuando no siempre haya llegado a la "verdad". Con respecto a Quinto Ennio, fue sólo a partir de los inicios del siglo XX 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 Ilustrada*, 1916, p. 1456).

Sin embargo, el arpinate *no siempre* se preocupó por buscar la "verdad" al escribir sobre la historia. Lo anterior es más claro 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., 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. Su afirmación es una flagrante falsedad, previamente fueron condenados por corrupción los conocidos senadores siguientes: Cornelio Dolabela en el 78 a.e.c., Ca-

---

[184] "*Cur autem hoc credam umquam editum Croeso? Aut Herodotum cur veraciorem ducam Ennio? Num minus ille potuit de Croeso quam de Pyrrho fingere Ennius*" (*Div*. 2, 116).

lidio 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, 2018, 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 estrategias de la abogacía, aunque no de la retórica en sí, incluyendo el "torcer" la verdad (Gildenhard, 2011a, p. 2-3).

Si se dejan a un lado sus escritos de profesión de abogado, es plausible aseverar que, en términos amplios, el arpinate ni tergiversó ni falseó deliberada o marcadamente a la Trans-Hito-Historia (como lo harían varios filósofos de la Modernidad, como 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). Sin embargo, 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:

> 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*]. (Gildenhard, 2011b, p. 390)[185]

[185] Traducción libre propia.

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 conservador —al respecto, la conspicua frase *O tempora, o mores*, es, según Thomas Guard, paradigmática del conservadurismo de Cicerón porque le permitirá ser él mismo "una referencia que la posteridad citará" como un *exemplum* entre los héroes romanos republicanos (Guard, 2013, p. 89)—, hasta una moderación y una mediación con las distintas facciones,[186] siempre recomendando la reconciliación (Everitt, 2003, p. 190) y el equilibrio de poder entre las facciones, no implicaba que no intentara, *por lo común*, transmitir la verdad histórica en sus obras. Recordemos que Cicerón era un *homo novus*, es decir, un político sin ninguna tradición familiar en la política, sin ancestros pertenecientes a la nobleza romana y quien reclamaba, según un texto no completamente veraz, "[…] no me eches 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" (*Invectiva contra Salustio* 2 -5). Pero la situación anterior cambió en el año 64 a.e.c. cuando el arpinate fue electo cónsul para el año 65 a.e.c. y "de facto" entró en la *nobilitas* romana (Pina Polo, 2012, p. 188) que era conservadora por definición.

Veamos, Cicerón escribió *De officiis*, como reacción a ciertos hechos de la Roma del siglo I a.e.c., en concreto, como reacción al asesinato de Julio César en el 44 a.e.c., y su postura contra éste, entre otras cuestiones, por haber adquirido el apoyo de sus conciudadanos y súbditos a través del dinero; "la largueza es corruptela" (*Off.* 2, 53).[187] "El objetivo de esta carta abierta también es vincularse con la muerte de César, lo cual representa un elemento estructurante en el itinerario intelectual de Cicerón: tras el asesinato del dictador en marzo del 44, la esperanza de ver la restauración de la *libertas* pudo renacer, favoreciendo así un regreso del arpinate al deber político"[188] (Sabine, 2013, p. 40). En el texto *De*

---

[186] 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, 2012, pp. 186-187), con lo cual Cicerón no apoyó a la postura pro-aristócrata radical, que era defendida por oradores célebres como Catulo y Hortensio, quienes temían otorgar a una sola persona, Pompeyo, demasiado poder.

[187] "*quod largitionem corruptelam dixit esse*" (*Off.* 2, 53).

[188] Traducción libre propia de: "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 dic-

officiis su autor también realiza una crítica al rey de Macedonia Filipo II, ésta podría interpretarse 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 de miembros de otras clases a través de dádivas monetarias y en especie. Pero esta crítica no significa que Cicerón haya inventado que Filipo II o que Julio César "se ganaron" al pueblo a través de regalos (y lo anterior son "verdades" verificadas por otras fuentes). En efecto, la crítica partidista y política contra hechos recientes es *muy posible* a través de la redacción de obras sobre historia, incluso a través de las que hablan sobre la historia de otras culturas; el autor criticó a un romano, Julio César, a través de un macedonio, Filipo II, quien había vivido tres siglos antes. Cicerón fue un asiduo a realizar este tipo de críticas comparativas.

He expuesto que para Cicerón el ser humano no fue creado por azar, sino con un diseño divino (*Tusc.* I, 118), y que el azar no controla los actos del ser humano ni a su Trans-Hito-Historia, como tampoco lo deberían de controlar ni el miedo, ni la injusticia, ni la intemperancia, en fin, ninguna pasión. A diferencia de cierto pensamiento ilustrado-moderno en el que mayormente se considera que las personas "hacen su historia pero no la pueden controlar" (Bubner, 2010, p. 115), el pensamiento ciceroniano asegura que las personas controlan-hacen *en gran parte* a la Trans-Hito-Historia *cuando* poseen (las virtudes de) *sapientia* y *fortitudo*. Para corroborar lo anterior el arpinate también hizo uso de los hechos pretéritos de Filipo II: "Los lacedemonios, cuando Filipo amenazaba por medio de una carta que les impediría todo lo que intentaran, le preguntaron si también les impediría morir" (*Tusc.* 5, 42).[189] Los espartanos aquí dan un ejemplo preclaro de sabiduría, en tanto que sabían que nada (externo) les impediría actuar de forma virtuosa, nada les impediría dar su vida por su Estado. La respuesta de ellos fue un hecho de fortaleza donde no hay amedrentamiento 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 aflic-

---

tateur 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, 2013, p. 40).

[189] "*An Lacedaemonii, Philippo minitante per litteras se omnia, quae conarentur, prohibiturum, quaesiverunt num se esset etiam mori prohibiturus*".

ción y del miedo" (*Tusc.* 5, 42).[190] La anterior anécdota extraída (al parecer verazmente) de la hito-historia también está pensada para incentivar a los romanos (republicanos) a resistir contra (los excesos personalistas de) Julio César; ni éste ni el azar ni nada les podría impedir morir luchando contra la autocracia. Los romanos de los tiempos de César tenían que adoptar la enseñanza de fortaleza que otorga la maestra de la vida.

La politización ciceroniana de la hito-historia de Roma

Para demostrar que la virtud es el bien supremo, 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, Boeri y Corso, 1998, p. 251). El arpinate (considero) hace uso extenso de su concepción de Trans-Hito-Historia: él nos provee de narraciones-interpretaciones 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 a la Trans-Hito-Historia porque ve en ella la fuente de autoridad máxima sobre la verdad. Muy pocas veces afirmó que no es necesario recurrir al testigo que es la Trans-Hito-Historia/narración-interpretación-de-la-historia 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, 2015, p. 145)—[191] 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 como para ser probada por la historia,* mucho menos con una jistoría. 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.

---

[190] "*ab aegritudine et a metu vindicet*" (*Tusc.* 5, 42).

[191] "V. Arnold (el historiador canónico de este período) ha calificado a Panecio de fundador del estoicismo romano" (Hernández, 2012, p. 219).

Cicerón 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. Él 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).[192] Aunque, 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-interpretación de la historia sin investigación/narración jistórica] permanece muda" (*Fin.* 2, 67).[193] 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 (1995, p. 160)—, *primordialmente porque la Trans-Hito-Historia no verifica sus presupuestos como verdaderos 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 (2013, pp. 123-129) 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

---

[192] Cursivas propias. "[…] *oratio nihil ipsa iudicat, sed habetur in omnes partes, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari*" (*Tusc.* 5, 83).

[193] "*in vestris disputationibus historia muta est*" (*Fin.* 2, 67).

virtud y a la amistad, tratándolas como si fueran meros bienes comerciales con la posibilidad de ser intercambiados.[194] Asimismo, Picos Bovio (2013, p. 68) refiere 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". 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). Así, Cicerón obedeciendo su propia postura sobre la necesidad de la hito-historia para filosofar, construye su filosofía moral a partir de la reflexión sobre los hechos de César, Mario, Tiberio Graco, Pompeyo y otros.

Julio César, Mario y Tiberio Graco

El autor latino también elaboró una crítica política hacia Julio César recurriendo a las narraciones-interpretaciones/narraciones-interpretaciones-investigaciones sobre su pasado reciente, en particular aquellas sobre el propio Julio César. En este tipo de críticas más temporalmente "directas" Cicerón por igual se apegó a cierta verdad histórica. Cabe comentar que el ataque ciceroniano a los cesarianos 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 arpinate, en su ejército en calidad de legado. César también le envió muestras de su producción poética a Cicerón quien la alabó esmeradamente, y hasta dedicó uno de sus libros en su honor (Freeman, 2009, p. 190).

Posteriormente Cicerón cambió su opinión sobre César y, puntualizando sus vicios-pasiones no gratos para la filosofía, afirmó que fue alguien: "quien ansiara ser rey del pueblo romano 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

---

[194] De aquí nace también parte de la animadversión ciceroniana hacia los epicúreos, esto es, nace de una radicalmente distinta forma de concebir la amistad.

guzga [sic] [juzga] gloriosa la opresión, tétrica y detestable, de aquéllas" (*Off*. 3, 83).[195] La afirmación de que Julio César buscaba ser rey aún se coloca 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 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, 2009, pp. 352-353) es catalogada como improbable por J. A. North (2008) porque "cuando se le ofreció la diadema, él [César] hizo la única cosa que podía hacer en esas circunstancias y rechazó la oferta. A mi ver, […] si toda la operación fue en efecto urdida por César y Antonio de antemano, fue pensada desde un principio como una demostración de su *rechazo* a la posición de *Rex*" (p. 159).[196] 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).

Julio César es dibujado por Cicerón como el 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), como el aspirante a la monarquía más absoluta, como un político ávido de instaurar una dictadura despótica, etc. Aunque los especialistas contemporáneos, cabe decir, argumentan lo contrario que Cicerón: el especialista Frédéric Hurlet (2010, pp. 124-127) duda, a mi parecer correctamente (como también dudan Ronald Syme y J. A. North), que Julio César haya tenido como último, y secreto, objetivo el instaurarse como rey de Roma. 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

---

[195] "*qui rex populi Romani dominusque omnium gentium esse concupiverit idque prefecerit. Hanc cupiditatem si honestam quis esse dicit, amens est; probat enim legum et libertatis interitum earumque oppressionem taetram et detestabilem gloriosam puta*" (*Off*. 3, 83).

[196] Traducción libre propia de: "When offered the diadem, he did the only thing he could in the circumstances and turned the offer down. In my view, […] 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*" (p. 159).

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 […]" (Bakhouche, 1998, p. 54).

Cicerón también concibió que la caída del régimen republicano mixto en Roma era 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, 2011, p. 410). Aunque cabe especificar que 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.

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). "Cualesquiera que hayan sido las debilidades errores debidos a la ambición, la vanidad y la codicia de sus años tempranos, sus escritos sobre filosofía y religión posteriores a Farsalia corroboran que él fue un gran hombre, como lo fueron César y Bruto" (Sarton, 1993, p. 259). Es por esto que, en sus últimos meses, el pensador se auto percibía 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.[197] Por ejemplo, sobre un líder de los *populares*, Mario, refiere a detalle sus actos perversos:

---

[197] 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 ambición política desmedida. Sila nunca aspiró, pese a sus amplísimos poderes, a convertirse en rey de Roma (Hurlet, 2010, p. 112); una actitud elogiable para los republicanos como Cicerón. En efecto, en la cúspide de su

A) Incriminó arteramente 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[198] (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.),[199] 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 entre sí, en *De officiis* 1, 76, a 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. Él Juzga que ambos 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 igualmente provechosos* para Roma. El asesinato de Tiberio Graco[200] por

---

poder, Sila, pudiendo perpetuarse en éste, simplemente renunció a seguir dirigiendo a Roma y se retiró de los asuntos públicos.

[198] No confundir con el compañero de armas de Julio César.

[199] 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.

[200] Aun 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, 2018, pp. 212-213).

Publio Cornelio Escipión Nasica Serapio, Cicerón lo consideró un hecho virtuoso, 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.

> La monarquía irrestricta raya en el gobierno unipersonal el cual implica el problema de [que puede] degenerar en el gobierno de una voluntad arbitraria individual […], como opuesto a gobernar por el interés del "bien común". Por otra parte, Cicerón atribuye un estado de libertad a las democracias griegas, el cual es opuesto a lo que él favorablemente llama un "estado libre". Es en los estados libres en los que la *res publica* —típicamente traducida como "los asuntos del pueblo", "lo propio del pueblo" o "la cosa pública" y frecuentemente empleada por Cicerón para referir al estado— es administrada en concordancia con el "bien común".
>
> Cicerón entonces distingue la libertad de un "estado libre" (lo que los republicanos contemporáneos refieren como una "república") de la libertad de la democracia. Al presentar el argumento democrático, Cicerón propone que la "libertad no tiene lugar para existir en ningún estado excepto en aquel en el cual el poder del pueblo es el más fuerte". (Kennedy, 2013, p. 493)[201]

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, o de hecho llevó, 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 moral sobre 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 que 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), pero son puestos en un mismo nivel moral por el arpinate. Aquí se ha construido una narración 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 proponen,

---

[201] Traducción libre propia.

lograron prolongar la vida del Estado, la más elevada forma de practicar la virtud, es cierto, pero el primero de los hechos da muestras de una innegable inclinación política particular.

Craso, Pompeyo y Murena

Así como Cicerón pormenoriza los vicios del general Mario, también elogia a Marco Licinio Craso y a Cneo Pompeyo el Magno, conocidos cabecillas de los *optimates.*[202] El jurista considera que, aunque pudieron haber abusado de su poder, no lo hicieron. 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 buscase coronarse como monarca o dictador vitalicio.[203]

Cicerón, en un tiempo partisano de Pompeyo, alabó a éste por haber terminado con la segunda guerra civil de Sila; "[…] su audiencia seguramente habría entendido su tendenciosa mención de la guerra civil como un suceso equiparable con el derrotar los enemigos exteriores. […] la guerra civil […] fue reinventada […] [como] una oportunidad para que el valor y la habilidad militar sean exhibidos" (Armitage, 2017, p. 66).[204] Siguiendo a David Armitage, 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. Cicerón refiere que Pompeyo pudo haber actuado injustamente acumulando mucho poder durante su consulado (52-51 a.e.c.), el cual no compartió con nadie —recuérdese que en la República Romana se elegían invariablemente *dos* cónsules al año, no uno, quienes compartían durante un año el máximo liderazgo en Roma—, 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

---

[202] 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*.

[203] Véase Hurlet, 2010, pp. 113-116.

[204] Traducción libre propia.

(*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 (1988), "la posizione di Cicerone nel grupo pompeiano, e nello stesso blocco degli ottimati, rimase tuttavia debole. Il suo contributo all´imminente fase di lotta che vedrà Cesare contro Pompeo sarà assai fiacco, anche se aparentemente zelante" (p. 19). Veamos cómo las interpretaciones ciceronianas sobre Craso y Pompeyo no se sostienen por completo: ambos cometieron cierta extralimitación política en algún punto, según otras fuentes antiguas. Por ejemplo, Pompeyo afirmó, de acuerdo con una fuente posterior a Cicerón como fue Plutarco (citado por Holland, 2007, p. 321) y, por ende, quizá menos fiable, que: "Sólo tengo que dar una patada y por toda Italia se alzarán del suelo legionarios y caballería" 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 romana. Estamos ante el uso parcial, *pero mayoritariamente veraz*, de la narración-interpretación de la 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 interpretación 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* (Kennedy, 2013, p. 490). Se trata la narración-interpretación ciceroniana sobre las Guerras Civiles del siglo I a.e.c. —guerras que acabaron por derribar la "República Romana" y que permitieron la subsecuente llegada del Principado— donde los *optimates* recurren continuamente al *senatus consultum ultimum* para salvar la *libertas*. Y donde tal *senatus consultum ultimum* es un recurso extralegal, pero quizá virtuoso por buscar una supuesta "justicia", el cual 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.

En otro caso de parcialidad ciceroniana tenemos sus comentarios hacia los hechos administrativos y gubernamentales realizados por el pretor Lucio Licinio Murena. A la actividad de abogado la presenta Cicerón como una que puede ser útil para conservar al Estado, casi tanto como la actividad política y/o militar, esto cuando en el 63 a.e.c. defendió como abogado en un proceso jurídico a Murena. Es decir, la abogacía podía ayudar a la patria cuando la defensa jurídica es realizada en aras "la paz, la tranquilidad, la concordancia, la libertad, la salud y, en fin, por la vida" (*Mur*. 78).[205] Según el arpinate, él defendía la vida misma de Roma cuando defendió a Murena porque, si éste era liberado, él (y sólo él) podría encargarse de castigar adecuadamente a aquellos traidores a la patria que fueron Catilina[206] y sus colaboradores, quienes el año anterior habían conspirado por derrocar al gobierno.[207] Sobre lo referido, hay que observar por igual, como lo hace Anthony Corbeill (2002a, p. 198), que cuando un romano (Cicerón en este caso) defendía un cliente, tal romano promovía su propia persona pública y, más importante, igualaba a esa persona con "las necesidades y los deseos de la comunidad".[208]

Murena era un hombre enérgico y 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 éstos habían "formado planes para destruir la ciudad, para asesinar a los ciudadanos, para hacer desaparecer el nombre de Roma" (*Mur*. 80).[209] Aunque tal vez fuese culpable de corrupción, Murena era concebido, por Cicerón y otros políticos de la épo-

---

[205] "*pacis, oti, concordiae, libertatis, salutis, vitae denique omnium nostrum causa facere*" (*Mur*. 78).

[206] Sobre las circunstancias políticas de Catilina, J. Burckhardt (1961) 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" (p. 218).

[207] "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, 2012, pp. 194-195).

[208] Traducción propia.

[209] "*consilia, iudices, urbis delendae, civium trucidandorum, nominis Romani exstinguendi*" (*Mur*. 80).

ca, 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" (*Mur*. 83).[210] 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[211] la república sana y salva para que la defienda de tan grandes peligros" (*Mur*. 80).[212] 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.

Conservadurismo y naturalismo estatal

A partir de la observación 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 que poseía Roma en su época, al cual catalogaba como el mejor. Como nuestro pensador consideraba que cualesquiera *commutationes* causaban males y dificultades, quería conservar el régimen mixto y nunca vio con benignidad ni a las reformas de los graquianos, ni a los partidarios de Mario, ni a los catilinarios, ni a los cesarianos. Podemos aplicar a su pensamiento político las palabras que Hayden White y Karl Mannheim emplearon para referirse a los historiadores y filósofos conservadores modernos (principalmente decimonónicos), 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

---

[210] "*fortuna constitutum ad amplexandum otium, scientia ad bellum gerendum, animo et usu ad quod velis negotium sustinendum*" (cursivas propias en el texto en español) (*Mur*. 83).

[211] Dice "quiero entregar" en tanto que el arpinate fue cónsul en el 63 a.e.c. y en el año siguiente lo sería Murena.

[212] "*nolite adimere eum cui rem publicam cupio tradere incolumem ab his tantis periculis defendendam*" (*Mur*. 80).

> 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. (White, 1992, p. 34)

Conservar la forma de gobierno que posee un Estado, evitar su degeneración, es lo más recomendable, moral y políticamente hablando, para Cicerón. Esto en tanto que, entre otras razones, considera que un cambio de forma de régimen puede producir debilidades internas en un Estado, debilidades que a su vez pueden ser aprovechadas política y militarmente con objetivos de conquista, saqueo, depredación y sabotaje 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.[213] 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 ¿por qué los actos en pro del *beneficium* del Estado son los más elogiables 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"*.

Dentro de este marco, 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 Trans-Hito-Historia—, a saber, congregarse, protegerse y propagarse. Pero no sólo esto, el acto virtuoso a favor del Estado es el más elogiable de entre todos porque es en *beneficium* de la mejor forma en que el ser hu-

---

[213] Una forma de gobierno que, dicho al margen y según Catón el Viejo, también poseyó el acérrimo enemigo de Roma, a saber, Cartago (Lintott, 1997, 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.

mano se congrega, se protege y se propaga, es decir, estatalmente. Veamos cómo Cicerón establece 1ve y 2ve. El arpinate, en boca de Escipión y con ecos hacia la teoría política aristotélica que puntualiza que el hombre es un animal político (*Pol.* 1, 1253a), y entendiendo que "político" refiere en Aristóteles, simultáneamente, a lo relativo a la ciudad y a la cuestión de vivir en comunidad, 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 humain est un animal doué d'un certain type de sociabilité" (Ranger, 2009, p. 239). Cicerón afirma que "el primer motivo de agruparse [de los seres humanos] es no tanto la debilidad [*inbecillitas*][214] como, por así decir, *la propensión natural de los hombres a congregarse*[215] [*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 (citado en Zamora, 2017, p. 24), Cicerón defiende además que el ser humano posee una "afinidad privilegiada" para con los ciudadanos de su mismo Estado, por ende, debe de protegerlos y preferirlos sobre los ciudadanos de otros Estados.

El "naturalismo estatal" ciceroniano es patente por obra de 1ve, porque las agrupaciones humanas son la forma de vivir más natural del ser humano. Concretamente, es el vivir en aquellas comunidades que han desarrollado las artes "propias de la humanidad", como la aritmética, geometría, medicina, 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). En cuanto a 2ve, vemos que el autor considera que, al conjunto de los seres animados, dentro de los cuales 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, inquiera y prepare" (*Off*. 1, 11).[216] Sin falta, los dioses establecieron que el humano se ame y se

---

[214] También puede traducirse *inbecillitas* por "pusilanimidad" o "cobardía"; "*inbecillitas*" (Pimentel Álvarez, 2004, p. 346). Lo que le daría otra connotación a la afirmación, una que no fuese de carácter, al parecer, hobbesiano.

[215] Cursivas propias.

[216] "*vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessária anquirat et paret*" (*Off*. 1, 11).

conserve a sí mismo y a todas sus partes, desde su nacimiento (*Fin*. 2, 33; 3, 16; 5, 24). En cuanto a los argumentos para 3ve tenemos que el Estado es la más elevada de las agrupaciones humanas, 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 habilita 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).[217]

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 Estado que con el integrante de cualquier otro grupo humano. Este un argumento ha sido muchas veces criticado, por ejemplo, por Luis Muñoz Oliveira quien, basándose en un multiculturalismo 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] 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" (Muñoz, 2014, p. 210).

Despúes, 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 un individuo creció. Y, además, de acuerdo con Muñoz (2014), "[Martha] 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" (p. 209). 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[218] y éste es, a su vez, un hecho trans-hito-histórico (del tipo 15ht)—, donde

---

[217] "*habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere comunia*" (*Off*. 1, 55).

[218] Idea en plena conformidad con el platonismo (del *Gorgias*), *cf*. W. K. C. Guthrie (1994, pp. 115-116).

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 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, debe 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, el Estado de uno, 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).

> […] *de todas las sociedades ninguna es más grave, ninguna más cara, que esa que con la república*[219] [Estado] tiene cada uno de nosotros.[220] 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 aquella 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. (*Off*. 1, 57)

---

[219] Cursivas propias.

[220] Esto es, la razón 3ve.

El imperialismo moral y trans-histórico

Se ha revisado que la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana se sustenta en gran medida —y análogamente a como se sostiene lo que se puede catalogar como la "filosofía de la moral" y/o "filosofía de la política" de Cicerón—, 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 por igual, propongo, en la virtud.

En alguna ocasión Norberto Bobbio (1999, p. 23) refirió que *toda* "filosofía de la historia" nace y crece a partir de "las grandes catástrofes de la humanidad". En el caso de Cicerón, la afirmación del filósofo italiano es, por mucho, acertada. 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. 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 —destruyendo asimismo la dialéctica social entre los cartagineses y los grupos autóctonos númidas/beréberes (véase E. Fentress, 2006, pp. 6-22)—, excepto Egipto, y a gran parte de la Hispania. Lo anterior significó también el fin de la cultura hispana prerromana, según la entendemos ahora con la ventaja de la perspectiva *a posteriori*, e implicaron grandes transformaciones sociales en la Urbe. Las conquistas romanas llevadas a cabo por los romanos durante las Guerras Púnicas fueron justificadas moral, política y transhitohistóricamente por el autor latino.

La filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana nace pues 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* (2007), con ciertas variaciones en cuanto a cronología, 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.e.c.), la Primera (88-87 a.e.c.) y la Segunda (82-81 a.e.c.) Guerra Civil de Sila, la Guerra Sertoriana (o Guerra Civil del 82-72 a.e.c.), la Guerra de los Gladiadores (73-72 a.e.c.), la Conjuración de Catilina (también catalogada como parte de la Guerra Civil romana (Sampson, 2019, p. 312); 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, aun cuando esta última guerra fue tan cercana y adversa a Cicerón, tal cercanía política-temporal le impidió obtener la distancia necesaria que le permitiera una clara reflexión sobre ella.

El conjunto de guerras que estimo, al igual que Holland (2007) y otros estudiosos, como la verdadera Primera Guerra Mundial, y que designo comienza en el 88 y termina en el 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, un porcentaje de mortandad de la población global mucho mayor que el porcentaje global proporcional de muchas guerras —mundiales o no— modernas (Ortiz, 2017, p. 217).

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. (Ortiz, 2017, p. 220) —esta batalla inmiscuyó a unos 365,000 individuos directamente; 45,000 romanos y más de 300,000 galos y de otras tribus (Jorgensen, 2010, p. 43)—. Esta guerra 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, el Reino de los Eburones (Ortiz, 2017, p. 222), 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, y que fueron o contemporáneos o no muy alejadas a la época en que vivió.

Así, es notable en él *cierto* "historicismo dialéctico", esto es, parece seguir 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, en el arpinate, el binomio virtud/vicio]) ni totalmente relativos" (Topolski, 1985, p. 110). Como bien observa Luciani Sabine (2013, pp. 50-51), Cicerón 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, esto es, a las/sus circunstancias históricas, en particular a las hito-histórico-políticas; un deber que él mismo practicó en su vida pública y privada.

Considero se ha corroborado que el arpinate aceptaría como cierto, utilizando una frase de Herbert Marcuse (1993, p. 234) la cual es pertinente citar aquí, 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" y, con base en esta idea, es que el latino dedicó muchas de sus energías al estudio de la historia, indispensable para filosofar. 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.

Elogios a la virtud, a la fortaleza y a la política imperialista de Roma

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[221] que o fundar nuevos Estados o conservar los ya fundados".[222] Congruente con esta idea, el 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 Hanchey (2013, p. 120) 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.

---

[221] 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, 1969, pp. 311-312). Y el pragmatismo del arpinate es claro en tanto que éste comprendía plenamente el valor politico 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 Cicéron 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 Cicéron 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, 2014, pp. 329-330).

[222] "*Neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*" (*Rep*. 1, 12).

Interpreto que el acto virtuoso 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:

> […] instituciones tales como la censura crean las condiciones para la autorregulación moral, por ende, para el desarrollo de buenos hombres; y estos, por su parte, conservan y protegen las instituciones que los hicieron buenos. […] Las *instituta* morales, por ende, sirven como un eslabón mayor del argumento de Cicerón en dos respectos: por una parte, ellas conectan la estructura gubernamental de amplia escala de la *res publica* con los líderes individuales que la guían; por otra parte, ellas enlazan la teoría ética griega con la práctica social romana. (Zetzel, 2001, pp. 91-92)[223]

La postura ciceroniana con respecto a las instituciones romanas, la 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 estructura gubernamental 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 se considera 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*. Sin embargo, no hay que perder de vista 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. 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: Cicerón conmina a sus

---

[223] Traducción libre propia.

compatriotas a leer "los elogios [las *laudationes*] 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).[224] Aquellos "elogios" romanos que Cicerón conmina a leer son los conocidos como *laudationes*, que eran, en específico, "discursos, eminentemente políticos, [que] 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, 2013, p. 120). La "estrategia de afirmación de las grandes familias" mencionada sería lo que permite equiparar a cualquier narración-interpretación de la historia con la *laudatio*: entiendo pues a este particular tipo de producción escrita de la Antigüedad como una forma de historiografía que también puede servir para sustentar, justificar y elogiar los hechos pasados de cualquier grupo de individuos romanos.

Cicerón quiere hacer ver que los romanos virtuosos, y especialmente los clío-símbolos, son igual *o más* dignos de atención que griegos, persas o macedonios. En efecto, hay suficientes evidencias para declarar que el pensador 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, sobre todo, en ser virtuosos) a cualesquiera otros grupos étnicos. Lo anterior implica la exclusión de una visión racista del mundo:

> ¿Cómo no podría [Cicerón] pensar que el dominio militar y político [de Roma] significaba superioridad moral y cultural? ¿Era esta una superioridad que él basaba en diferencias étnicas? No necesariamente. En su discurso a los arúspices tras su retorno del exilio, Cicerón sostenía que los romanos eran un pueblo escogido por los dioses para gobernar al mundo, y proclama su superioridad en la esfera religiosa: Roma hubo de conquistar todos los otros pueblos gracias a su piedad, religión y aceptación de la omnipotencia divina [y gracias a sus virtudes, según he mostrado]. (Pina Polo, 2019, p. 124).[225]

---

[224] "*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*" (*Fin.* 2, 116).

[225] Traducción libre propia.

Luego, nuestro pensador indirectamente enfatiza que en Roma debe de haber un activo elogio o alabanza a los romanos que realizaron actos virtuosos a favor del imperialismo de Roma, donde tal elogio es una actividad benéfica y de protección a la Urbe. Obsérvese que la mayoría de las personas que son mencionadas en *Fin.* 2, 116, son personas que realizaron hechos imperialistas: Ciro, Temístocles, Filipo o Alejandro. Y, se puede inferir, que, para Cicerón, la circunstancia de que los romanos más antiguos practicaran con mayor frecuencia la virtud fue aquella que les permitió construir su gran imperio; los antiguos romanos fueron más virtuosos y por eso triunfaron sobre las adversidades. Recordemos al respecto las palabras de Arnold Toynbee (1985, p. 86) sobre 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]". En conclusión, se debe de entender que el arpinate 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", y no con "escucha".

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 (Griffin, 1997a, p. 90), y el más glorioso de entre los virtuosos, pues, además, se materializa gracias a la práctica de la que hemos identificado como 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 hecho 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 en la Trans-Hito-Historia. Por ejemplo, se 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, se dice que los retóricos afirman que, cuestión que 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: ponen el ejemplo de valentía-fortaleza a los cobardes, pues en sus espectáculos desdeñan a la muerte y al dolor (*Tusc.* 2, 41) *espectacularmente;* un desdén que es elogiado por el grueso de los romanos de la época. 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. 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*; Pina Polo, 2019, p. 118), pues en su pensamiento los seres humanos podemos tener simultáneamente ciertas virtudes y/o características y adolecer de otras.

El incorrecto imperialismo vicioso

Pasamos 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. El orador 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),[226] 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.

---

[226] "*nihil contra inutilius ei, qui id iniuste consecutus sit, invenio*" (*Off.* 3, 84).

El estudioso Michael Walzer categoriza el 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 (Walzer, 2015, p. 290). Lo anterior 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 y/o 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 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 políticos 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 el filósofo 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 o formarían parte de un imperialismo vicioso.

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, 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 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]);

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 anteriores tratan sobre el imperialismo vicioso, moralmente mal concretado. En 1vic se critica a un acto a favor de un imperialismo vicioso marítimo de Atenas, 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 vicioso romano, y quizá hasta favorecía a Roma, 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 de Roma pero que fue un ejemplo de imperialismo vicioso, a saber, ser deshonesto contra las bases legales interestatales. Por último, en 5vic se critica a un hecho que también mostraba el poderío imperial o regional de Roma pero que fue un ejemplo más de imperialismo vicioso, por poco sabio y cruel. Pues, parece que el imperialismo representa y otorga 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 por Cicerón, 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 así poder evitar la repetición de ese tipo de hechos, se está ante el reiterado e irrefutable uso de la Trans-Hito-Historia, la narración-interpretación y la narración jistórica como maestras (morales) de la vida, en tanto que todas ellas enseñan cuáles actos se deben de rehuir. Un hecho deshonesto es deshonesto independientemente de quién (aun 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 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).[227] 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 argüía 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.

El deber hacia el Estado en todas las circunstancias

Cicerón refiere un caso hito-histórico de actitud no-derrotista en la guerra: la de los romanos tras su desastrosa y apabullante derrota en Cannas (216 a.e.c.), durante la Segunda Guerra Púnica. En específico, 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 tempe-

---

[227] "*Honestate igitur dirigenda utilitas est*" (*Off.* 3, 83).

rancia; 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).[228]

Para el arpinate el deber, *officium*, 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 inperat aliis*] no es siervo de pasión alguna [...]?" (*Rep*. 1, 52).[229] Yo deduzco aquí que el que gobierna o impera *virtuosamente* otorga la mayor muestra de *praeclaritas*, es decir, de excelencia, superioridad, fama, celebridad o notabilidad (Pimentel, 2004, p. 601), 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 políticamente hablando 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),[230] 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 (1999, pp. 66-67) identificó como el lado negativo o "anti-social" o "excesivo" de las virtudes ciceronianas, por ejemplo, evitará que la "valentía" se pueda convertir en "auto-indulgencia". 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 bene-

---

[228] "*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*" (*Off*. 3, 81).

[229] "*Virtute vero gobernante rem publicam quid potest esse praeclarius, cum is, qui inperat aliis, servit ipse nulli cupiditati* [...]?" (*Rep*. 1, 52).

[230] "*est boni connsulis non solum videre quid agatur verum etiam providere quid futurum sit*" (*Mur*. 4).

ficio, etc. (*Tusc.* 5, 72). El virtuoso involucrado en la política de 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). Quien refugiado en Alejandría, entre otras acciones, instó a los Ptolomeo a construir la muy célebre biblioteca de aquella ciudad (*Fin.* 5, 54). Vale explicar aquí que Cicerón transmite una visión benigna sobre este Demetrio Faléreo, "regente" de Atenas impuesto por el general diádoco macedonio Casandro. Tal visión positiva se debe, posiblemente, 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*.[231]

El virtuoso, para el arpinate, reitero, es el único que posee verdadera libertad (*Paradoxa stoicorum* 5, 1, 34), doquiera que se encuentre. "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, 2018, p. 91). Lo anterior se vuelve a corroborar con otro ejemplo hito-histórico: refiere Cicerón 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 (Sánchez Vázquez citado en González Molina, 2020, pp. 111-112) en tanto que se comparó con el mismísimo Tucídides y con otros grandes atenienses; porque todos ellos, incluyéndose, habían sido desterrados y habían logrado beneficios para la patria (*De or.* 2, 56). Por más que muchos especialistas, como F. Pina Polo (2014a, pp. 106-114) consideren que su

---

[231] Para un análisis sobre las implicaciones de la impopularidad en Atenas de Falaris y de sus políticas en contra de las clases bajas véase Azoulay, V., "La gloire et l'outrage" (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, 2016, pp. 15-16).

exilio fue el periodo más duro para Cicerón y que éste mismo lo considerara un "infortunio", es evidente que la perspectiva político-moral del filósofo establece como cierta la posibilidad de ser virtuosos en el destierro. Esta postura probablemente también la usó el arpinate para darse ánimos y fuerzas durante su exilio; logró así mejorar su autoconfianza 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" (pp. 111-112). Y Cicerón regresó a su patria, aunque a la postre este retorno le costase perder la vida prematuramente.

Para Cicerón, el gobernante no precisamente debe de buscar la erudición para cumplir con el bien presidir sino sólo no ser ignorante. Lo dicho no significa un ataque a los eruditos (Carrier, 2016, pp. 78-80), como a continuación explico. El gobernante debe de dedicarse más a los asuntos del gobierno, aunque sin descuidar por completo el 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 (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 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 con la asignación de Sócrates de un *telos* al humano en tanto que éste, con base en lo reflexionado por Naomi Reshotko (2012), establece que el humano tiene como *telos* u objetivo general lograr un concreto estado del alma, a saber, el estado del alma que es conocido como *eudaimonía*: "[…] Sócrates nos otorga un modelo que un naturalista, con respecto a la ética, pueda seguir para establecer un <estado objetivo> para el comportamiento humano y […], una vez que tal objetivo es establecido, la noción de valor para el ser humano

puede desprenderse de la relación entre el estado objetivo y el mundo natural" (p. 2).[232] En términos amplios considero que, tanto para Sócrates como para Cicerón, el "devenir" humano posee un objetivo natural transhistórico, la *eudaimonía* y, por ende, ambos tienen una noción trans-histórica de la existencia humana. Pero, en Cicerón, es aún "más natural" o glorioso, el realizar actos para proteger nuestra patria. Esto es, repito, 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. (*De or.* 3, 13-14)

El deber de sacrificar la vida en aras del (imperialismo y del) Estado

En este apartado enfatizo la idea de que, para Cicerón, la virtud es completamente compatible con el imperialismo político y/o militar de cualquier Estado. Mi argumentación está basada en la idea de que para el arpinate el gobernar de forma virtuosa implica necesariamente la realización de hechos imperialistas. Y, 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

---

[232] Traducción libre propia.

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 actos 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,[233] 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).[234] Y luego se pregunta "¿qué hombre entregado a los placeres o abrasa-

---

[233] Cicerón considera aquí a los peripatéticos como un subgrupo de los académicos.

[234] "*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*" (*Fin*. 1, 24).

do 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).[235]

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 este tipo de hechos imperialistas como, por ejemplo, lograr la derrota de Aníbal y el subsiguiente apoderamiento de las posesiones cartaginesas. A su vez, 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 imperialistas porque se trataba de hechos virtuosos estimados como favorecedores de la patria, corroborando que la virtud es muy compatible con el imperialismo. 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 (2020), Cicerón, en uno de sus discursos judiciales, "se regodea por la reciente sujeción del estado judío hacia el poder romano y la imposición de tributo" (p. 13).[236]

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 —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, 2017, p. 199)—, 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:

---

[235] "*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*?" (*Fin*. 5, 70).

[236] Traducción libre propia.

TABLA 6

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[237]	234-149 a.e.c.	Fue muy fuerte ante la muerte de su hijo (*Tusc.* 3, 70).

Fuente: elaboración propia.

Dos de las tres personas de la tabla 6 parecen haberse sobrepuesto a sus pérdidas familiares *gracias a que dieron primacía a su deber hacia* su patria: la primera persona, Quinto Máximo, perdió a su hijo poco después de ser nombrado cónsul, sin embargo, 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, visón de la que participa el arpinate de forma puntual, 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. Se trata de una responsabilidad aún vigente después de miles de años, y que es plausible describir "modernamente", y siguiendo a Karl Jaspers (1961), como la responsabilidad "del hombre de estado racional" de ser "nuestro propio destino, para bien o para mal" (p. 237).[238] Y por obra de tal responsabilidad todos los líderes o son

[237] Estas narraciones-interpretaciones de la historia 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.

[238] Traducción libre propia.

glorificados-queridos como salvadores o son culpados-odiados por todo lo "malo" que sucede en un Estado o en el mundo.

Después, 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 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 historia interpretada como Trans-Hito-Historia, para el arpinate, *es suficiente para mostrar 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 concerrerunt! 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 obiecissent, non uno bello pro patria cadentes Scipiones Hispania vidisset, Paullum et Geminum Cannae, Venusia Marcellum, Litana Albinum, Lucani Gracchum. (*Tusc.* 1, 89)

No es gratuito que en el párrafo anterior Cicerón haya usado ejemplos del pasado *militar* de Roma para establecer, con base en 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 hace 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, así como su filosofía de la representación-de-la-historia. Él está pues explícitamente justificando, entre mu-

chas otras acciones, las siguientes: que Publio Decio Mus guerreara en el siglo IV a.e.c. contra los latinos; que su hijo homónimo guerreara a principios del siglo III a.e.c. contra los etruscos, y que su nieto homónimo guerreara a mediados del siglo III a.e.c. contra los epirotas; que Lucio Emilio Paulo y Gneo Servilio Gémino, también en el siglo III a.e.c., lucharan contra los cartagineses. Sus justificaciones, respecto a lo anterior, radican en establecer que cada uno de los individuos mencionados no hacían sino lo que siempre ha estado en la naturaleza humana ("el fundamento de todas las cosas puede atribuirse a la naturaleza"; *Fat.* 6):[239] 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 (2013, pp. 85-86), se encuentra en los discursos de oradores romanos, como Metelo Céler, a los cuales Cicerón considera clío-símbolos de Roma.

Por lo tanto, se está 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,

---

[239] "*ratio omnium rerum ad naturam* […] *referatur*" (*Fat.* 6).

> 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 conticiscunt. (*Mur.* 10)

La particular filosofía de la Trans-Hito-Historia político-moral de Cicerón es la especulación por la cual, considero, en *De finibus* aseguró que:

> • 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);
> • 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);
> • 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.

Imperialismo no belicista

Lo expuesto en el apartado anterior 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,[240] los discursos políticos públicos

---

[240] Cicerón refiere 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).

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:

> • el legislador Solón fue igual de útil a su Estado que el general Temístocles en el caso de Atenas;
> • el legislador Licurgo es idénticamente o más útil a su Estado que los militares Pausanias o Lisandro, en el caso de Esparta;
> • el político Quinto Cátulo fue igual de útil para ayudar a la patria romana tanto como los generales Mario o Cneo Pompeyo Magno, 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 aserción 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" 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. "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, 1999, p. 62). 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,[241] no es una actividad exclusiva del ámbito militar: la virtud no luce sólo en lo bélico, la *fortitudo* no es exclusiva de los que guerrean. 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 conquis-

---

[241] 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 M. S. Levitt, "The Neglected Role …" (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.

tados. 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 hechos trans-hito-históricos perjudiciales— a pueblos "menos civilizados" (Russell, 1957, p. 14), es decir, ejercer un imperialismo administrativo y cultural recto. En un rasgo menos filosófico y más político y personal, no debemos de dejar de considerar que Cicerón no tuvo interés de enfatizar en los méritos de la guerra, porque ensalzarían en demasía a los militares romanos de su época, en especial a los victoriosos como 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.

La cualidad sacrificial vital forma parte de las exigencias del imperialismo romano, como forma parte de cualquier otro imperialismo real, es justificada por Cicerón mediante el argumento, entre otros, de que tales exigencias son sucesos naturales por haber sido establecidos por los dioses y, por ende, tales exigencias, en tanto que divinas, no deben hacer sufrir al ser humano. Es posible incluso sugerir que aquí va Cicerón de la metafísica-filosofía a una cierta teología, su pensamiento se puede asociar con el "culto a la guerra" en pleno sentido religioso. En los escritos ciceronianos, aunque de manera más difusa que en los textos de muchos otros pueblos antiguos "la guerra aparece vinculada a los dioses, a la religión y a unos ritos" (Pérez Lagarcha, 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 esta es una sugerencia demasiado atrevida y que va más allá de nuestros objetivos aquí. 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 misma defensa del Estado también lo es. El ser humano podía sacrificar su vida —siempre y cuando las guerras no se hayan comenzado de forma injusta o injustificada—, por su patria. En concreto, en el pensamiento político ciceroniano sólo se deben de iniciar guerras que hayan sido motivadas por dos únicas causas, lo que evidencia que este pensamiento no es militarista:

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-jistoría escrita por 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).[242] Aquí podemos sugerir que es un acto patriótico por parte del arpinate, el recurrir a un historiador romano, Catón, para sustentar el —patriótico y romano— desprecio a la muerte. Reitero que en el pensamiento ciceroniano el ser humano, a lo largo de la Trans-Hito-Historia, dio y dará su vida por su Estado, lo que evidencia la sempiterna inclinación humana a la virtud: "[…] como preclaramente fue escrito por Platón,[243] no nacimos sólo para nosotros, y parte de nuestro nacimiento reivindica la patria; parte, los padres; parte, los amigos" (*Off.* 1, 22).[244] Y es de su Trans-Hito-Historia de donde infaliblemente extrae ejemplos de cómo diferentes individuos han sacrificado gozosamente sus existencias por su patria. Esto último vuelve a corroborar, como bien señala Matthew Fox (2007, p. 36), que para Cicerón el pasado (sociopolítico) humano es el campo de prueba para la relevancia de las ideas filosóficas en las instituciones reales y en las prácticas políticas de Roma; 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 (1953, p. 173), 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 políticas que imperaban durante la época helenística.

Detengámonos en un último ejemplo donde el arpinate corrobora que, desde sus mismos comienzos, el expansionismo romano fue virtuoso y que nunca fue belicista. Este ejemplo lo encuentra el autor en el actuar del rey Rómulo como gobernante. Uno de los individuos que según Cicerón jamás gobernó más virtuosamente un Estado fue Rómulo (fundador mismo de Roma que la gobernó hacia 753-716 a.e.c.): 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 que estima que todas las guerras libradas por Rómulo fueron exitosas. "Y así, sostenido

---

[242] "*saepe alacres in eum locum profectas, unde redituras se non arbitrarentur*" (*Tusc.* 1, 101).

[243] En la segunda carta a Artico de Tarento, según Rubén Bonifaz Nuño en una nota a su versión de *De officiis*.

[244] "*[…] ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici*" (*Off.* 1, 22).

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).[245] Interpreto entonces que, a través de una moral metafísica, se están justificando aquellas guerras expansionistas ocurridas en los primeros tiempos de Roma. El incipiente *expansionismo* de Roma llevado a cabo por Rómulo se justifica como necesario, 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 la mejor conservación y perpetuación del Estado de Roma.

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 dado 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 para llevarla a cabo racional y virtuosamente. En la guerra es donde reiterada y trans-hito-históricamente se aprecia la virtud, y de forma paralela, 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 ciceroniana, 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 apeteciera eso para sí, violará el derecho de la sociedad humana* (énfasis mío). (*Off*. 1, 21)

---

[245] "*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*" (*Rep*. 2, 15).

> 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. (*Off.* 1, 21)

La ley es considerada por Cicerón como indispensable para iniciar 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 que, cada vez que Roma declaraba la guerra a un Estado o pueblo, necesitaba de una razón (de las dos que identificó el filósofo, pero principalmente del tipo 1G sobre el tipo 2G). Roma, en la práctica y a lo largo de su devenir, necesitó justificar-establecer que la sociedad a la que se aprestaba a atacar había faltado al derecho (de propiedad) de la sociedad humana. 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, esto al menos durante los tiempos de la República según Ward (1795, p. 133), desde el siglo V a.e.c. y hasta el I a.e.c. Aunque de acuerdo con otros autores, la práctica descrita era una propia de los romanos desde el siglo VII a.e.c., desde los reinados de Tulio Hostilio y/o Anco Marcio, escribe B. Brodie (1973): "los romanos habían desarrollado lo que llamaban ley fecial, la cual exigía que la guerra sólo podría ser librada por *res repetitae*, esto es, para obtener compensaciones por daños recibidos. […] Las restricciones a tal ley claramente no preveían numerosas guerras de conquista" (p. 232).

A causa de la obediencia a la "ley fecial", que Cicerón sanciona, es que los romanos, en un primer ejemplo, para declarar la guerra contra Cartago en el 218 a.e.c., aseguraron, alterando un tanto la verdad, que fueron los cartaginenses quienes primero rompieron el Tratado del Ebro (previamente pactado con los romanos) al atacar al Estado de Sagunto (Kagan, 2003, p. 248), el cual se encontraba supuestamente al norte del Ebro, zona que por estatuto del Tratado mencionado pertenecía a la influencia romana. Siguiendo su ley/necesidad (virtuosa) de justificar sus acciones bélicas y su imperialismo, los romanos, en un segundo ejemplo, antes de declararle la guerra al rey de Macedonia Filipo V en lo que sería la Segunda Guerra Macedónica (200-197 a.e.c.), le enviaron no uno sino dos ultimátums a tal monarca, instándole a respetar la propiedad de los distintos Estados griegos (Grimal, 1980, pp. 19-23).

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 lo expongo. En este sentido, 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 (1996) 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., "como su corte de justicia. El inevitable resultado fue una ampliación del concepto de justicia, un percatarse de la necesidad de una ley que pudiera aplicarse a todos los hombres. […] Pero el proponente principal de la importancia del desarrollo de la ley para todos los hombres es Cicerón" (p. 225).[246] 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, a partir del siglo III a.e.c., era el único Estado capaz, además del más justo y con experiencia, de implementar aquella legislación. Esta legislación incluía unos principios de "guerra justa" y de políticas gubernamentales no exclusivamente belicistas, 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 propia 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 romano. Pues, la historiografía ciceroniana no 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.

¿Para qué sirven las guerras? "Pacifismo" y el rey 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. El objetivo de la guerra

---

[246] Traducción libre propia.

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 práctica y realista, 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. 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).[247]

En la investigación moderna especializada sobre las repercusiones de la guerra, se le ha asignado un papel estabilizador y/o progresivo a ésta, papel asimismo catalogado como benéfico para las sociedades que han tenido iniciativa bélica.[248] Esto quizá pudo haber ocurrido en Roma empero en una muy "larga duración". Durante algunos de sus primeros 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 (institución que de hecho

---

[247] "*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*" (*Mur*. 24).

[248] "[…] 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, favorecedora 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, 1987, pp. 219-220).

tenía 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 el 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. Sin embargo, 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.

Cicerón se encuentra dentro de los principales autores antiguos que alababan con ahínco y agudeza la paz. Entre los elogiadores de la paz encontramos tanto a griegos como a romanos, tanto a poetas como a filósofos, etc., los cuales consideraban que la *pax* brindaba múltiples beneficios al Estado (Goldsworthy, 2016, p. 10). 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 que elogió los actos pacifistas del rey de Roma Numa Pompilio, quien gobernó entre el 716 y el 672 a.e.c. y quien fue considerado un gobernante pacífico y pacifista en toda 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). De Pompilio el arpinate 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 de la aplicación de 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. Se dice que Numa Pompilio instruyó virtuosamente 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 defienden muchísimo el cultivo de los campos y la percep-

> ción de los frutos. […] y, propuestas estas leyes[249] 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 depopultatione 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. (*Rep*. 2, 26)

Ingo Gildenhard (2011b) confirma que Cicerón "se promovió a sí mismo como 'un arquitecto de la paz'; y él se confirma como su ideal el famoso *otium cum dignitate*" (p. 389).[250] 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).[251] 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).[252] 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 un imperio diferente pero contemporáneos al romano, por ejemplo, lo acerca a Mencio o a los laotsistas en la China de los Qin: en concreto, los seguidores de

---

[249] Las llamadas Leyes de Numa, referentes a cambios e institucionalización de asuntos de religión y culto oficiales romanos.

[250] Traducción libre propia.

[251] Traducción ligeramente modificada: coloqué "sea evidente" en lugar de "parezca"; "*Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur*" (*Off*. 1, 80).

[252] "*postea quam imperio omnium gentium constituto diuturnitas pacis otium confirmavit*" (*De or*. 1, 14).

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, 2008, p. 86).[253]

Después, para Cicerón, estimo, debe de ejercerse un imperialismo y una actitud bélica razonada y mesurada que redunden en el beneficio del Estado; la paz produce una utilidad, *utilitas*, al Estado. Y, aún más, el pensador considera elogiable 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 particular las llamadas Leyes de Numa impuestas en Roma por el rey Numa Pompilio, para el control de las guerras, siempre están registradas en algún objeto o *monumentum*, que según el significado de este último vocablo antiguo "preserva el recuerdo de una cosa" (Pimentel, 2004, p. 466), es decir, *in monumentis habemus*, puede referir a un edificio, una estatua, una imagen, una tumba, un escrito, un acta, un decreto, etc. (Pimentel, 2004, p. 466). Los antiguos preservaron las leyes de forma escrita, y en monumentos, para que así fueran recordadas (y seguidas) en un futuro, en razón de su gran utilidad para con el Estado. Así pues, considero que el orador 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 belicismo 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-símbolos por teóricos y estudiosos modernos del derecho, quienes las tienen en gran estima porque las catalogan como la primera introducción práctica y ejercida, de una noción de *bellum iustum* o "guerra justa" en Roma —aunque las primeras prácticas político-religiosas (los ritos feciales) de la "guerra justa" se llevaron efectivamente a cabo hasta 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)—. Noción la cual, posteriormente, será introducida en gran parte de la jurisprudencia de los

---

[253] Traducción libre propia.

grupos culturales que estuvieron sujetos a Roma y por igual, al parecer, será incluida en muchos otros que no estuvieron sujetos *directamente* a ella.[254]

"Injustas son las guerras que han sido emprendidas sin causa [emprendidas irracionalmente]; pues, fuera de la causa de vengar [*ulciscendus*] o de rechazar a los enemigos, ninguna guerra puede hacerse como justa [*bellum geri iustum*]", afirma Cicerón (*Rep*. 3, 35).[255] 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. 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),[256] incluso hacia aquellos que han mostrado una ofensa o falta al derecho de nuestro propio Estado.

El imperio virtuoso y justo de Roma

El arpinate denostó con fuerza a la práctica de la venganza extrema en el ámbito militar. Esta práctica, aunque poco practicada quizá por los romanos, fue sufrida en particular por

---

[254] Por ejemplo, la noción de guerra justa *pudo* haber pasado de forma directa al Imperio Bizantino y de ahí a los califatos Abbasí y, en concreto, a la dinastía Ayubí (Abbès, 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 fecial de la antigua Roma, consiste en "the defence of territory against agression from without and unrest within", esto es, una guerra entendida como moral y defensiva (Abbès, 2014, 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)" (cursivas propias) (Lango, 2014, p. 23).

[255] "*Illa iniusta bella sunt, quae sunt sine causa suscepta. nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causam bellum geri iustum nullum potest*" (*Rep*. 3, 35).

[256] "*Est enim ulciscendi et puniendi modus*" (*Off*. 1, 33).

sus enemigos en tres famosas ocasiones: cuando las legiones de Roma destruyeron hasta sus cimientos a Cartago (146 a.e.c.), cuando arrasaron con Corinto (146 a.e.c.) y 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, cuando las visitó, se entristeció grandemente], a lo menos alguna república, que ninguna hay ahora [de las tres; Cartago, Corinto y Numancia], tuviéramos" (*Off.* 1, 35).[257]

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 es la habilidad de bien-gobernar y, con ello, de bien-guerrear. Así, el líder que haya llevado a un Estado a la victoria militar es porque bien-gobernó y 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, así como los asesinatos innecesarios sin razonamiento amplio, 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 casado, castigado, reprendido y expulsado de Roma por el sacerdote (denominado) *pater patratus* (*De or.* 1, 181-182). Así, 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,

---

[257] "*In quo si mihi esset obtemperatum, si non optimam, et aliquam rem publicam, quae nunc nulla est, haberemus*" (*Off.* 1, 35).

pues, Dios manda sobre el hombre, el alma sobre el cuerpo, la razón sobre la libídine, sobre la iracundia y sobre las demás partes viciosas de esa misma alma?" (*Rep*. 3, 37).[258]

En tanto que el arpinate estima que es virtuoso quien bien-gobierna a un Estado, ergo, 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 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),[259] asegura Cicerón. El autor cree que el éxito militar se debe primordialmente a la virtud de un pueblo, en especial cuando es aplicada a la guerra y también al derecho, ya que opina que el derecho permite la mejor previsión política-militar. Como estima que el derecho romano es superior al de los demás pueblos, incluyendo al derecho legislado por Licurgo, Dracón o Solón, concluye que Roma tiene la mejor forma de conservación de su Estado y el más estable imperialismo político posible: el derecho romano permite una mayor agudeza política (*De or*. 1, 197) y una mejor forma de gobernar. En su visión, el imperialismo romano ha llevado paz, cultura, civilización y justicia-leyes a otros pueblos. Y su visión es correcta si 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" (Cipolla, 1973, p. 18).

Consideremos que en la época ciceroniana ya estaban un poco 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

---

[258] "*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?...*" (*Rep*. 3, 37).

[259] "*Quid loquar de re militari? In qua cum virtute nostri multum valuerunt*" (*Tusc.* 1, 2). Cursivas propias en la cita en español.

a los romanos como "bárbaros". Los estudios de Michel Humm (2013) bien apuntan 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 1'hellénisme ou de la barbarie ne dépendait pas tant de facteurs culturels objectifs […] que de facteurs politiques et idéologiques liés au contexte diplomatique et militaire du moment" (p. 462). Es por ello que, aún en el siglo I e.c., muchos griegos como el geógrafo Estrabón, 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, 2006, p. 279). Pues, era "bárbaro" cualquier pueblo que "se dejaba" conquistar, y era "civilizado" cualquier Estado que conquistaba a muchos pueblos.

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 ese poder estaba empíricamente justificado porque la Trans-Hito-Historia demuestra múltiples veces que *en efecto* el Estado virtuoso domina sobre los demás Estados, sobre 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; apreciemos que la moral la escriben los vencedores. 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. Después, 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" no solo porque sea Dios, sino porque es el epítome de la virtud, es más virtuoso que el hombre. Asimismo, el pueblo más virtuoso del mundo, que es Roma a decir de Cicerón, 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.

Resulta entonces que el 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 nuestro jurisprudente

estimaba que, a través de su imperialismo, había mostrado ser el mejor en la naturaleza humana en toda la Trans-Hito-Historia (y que seguramente 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)[260]

> […] 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. (*Off*. 2, 26-27)

Sin embargo, en *De officiis*, inmediatamente después de "elogiar" los hechos virtuosos romanos, Cicerón refiere 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 les habían cometido injusticias, tuviesen su propia venganza (o justicia) contra los gobernantes, políticos y/o militares viciosos de Roma, cuando a éstos la propia Roma no les hubiese otorgado un castigo justo (*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 con su defensa al imperialismo romano, el cual hasta lo llegó a catalogar como un deber de Roma

---

[260] Traducción libre y cursivas propias.

para con el resto del mundo. El imperialismo romano no era por lo regular dañino para otros según su interpretación, estimando, 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.

Cabe insistir en que la justificación al imperialismo romano que hace Cicerón es plausiblemente 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 para todos los seres humanos, entonces hay una justificación teológica del imperialismo, en específico del romano. En *Rep*. 6, 13, 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."[261] 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 justificantes de la grandeza de Roma que son simultáneamente cuasi-teológicos e históricos: como los deberes religiosos han sido cumplidos en Roma, desde que los establecieron Rómulo y Numa Pompilio, esta es la razón que los dioses han favorecido grandemente a Roma (Wynne, 2014, p. 269). Existe una sola razón primordial por la cual Roma estableció un imperio sobre todos sus vecinos, sobre *todos* los pueblos y los Estados cercanos: la virtud de sus ciudadanos.

La maestra de la vida justifica las acciones políticas imperialistas de Roma

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, Roma fue gobernada por Tulo Hostilio, de quien Cicerón/Escipión re-

---

[261] "*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*" (*Rep*. 6, 13).

fiere 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 militarismo 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) […]. (*Rep*. 2, 31)

Tulo Hostilio es descrito como virtuoso en la conducción de guerras exitosas que beneficiaron a Roma, y es descrito como el artífice de mecanismos legales para moderar las mismas guerras, para controlar el 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 los reyes Tulo Hostilio o Lucio Tarquinio,[262] hubiesen arribado a la constitución mixta (pero ésta no llegó a Roma sino hasta el 449 a.e.c.

---

[262] 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). Lo anterior fortaleció (con ambas acciones) a la aristocracia y equilibró el gran poder que tenía la realeza.

aproximadamente). Si las cabezas de la monarquía, 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 monárquico mixto, el cual era considerado como el mejor para conseguir el objetivo mayor de la Trans-Hito-Historia de un Estado, así como 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*.

Es de resaltar como uno de los reyes antiguos, Tarquinio el Soberbio, 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 este último rey romano 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 en el 509 a.e.c. (y se instaura la República), 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 *commutationes* que conforman la A) semi-cíclica Trans-Hito-Historia política, o B) lo lleva a sufrir su propia desaparición. Y decimos "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, éste desaparece (una desaparición que es, necesariamente, inevitable). Las reflexiones del arpinate en torno a las causas de las *commutationes* y a los vicios que las impulsan, evidentemente, tienen como origen su preocupación ante los trastornos políticos que se presentaban en su época por obra de Julio César. Además, Cicerón parecía creer aquello que reflexionó Antonio García Cubas (1986) siglos después, 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" (p. 137).

En función de los anteriores argumentos ciceronianos, puedo decir que si el gobernar, *imperare*, virtuosamente, significa y da por resultado la *utilitas*, el *beneficium* y la *diuturnitas* del Estado, entonces 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. 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. Esto resulta un gran logro político 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. 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.[263]

Cicerón estaba patrióticamente orgulloso de que, además, "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"[264] que cualesquiera otras culturas (*Tusc.* 1, 2). 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 *aceptar* 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 venganza no otorgó la ciudadanía a los pueblos rebeldes artífices de la guerra (hasta tiempo después). 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 éstos. 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

---

[263] Como puntualiza J. Zetzel (2015): "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" (p. 56).

[264] "*mores et instituta vitae resque domesticas ac familiares nos profecto et melius tuemur et lautius*" (*Tusc.* 1, 2).

méritos virtuosos, mayor control sobre más Estados, en concreto, sobre los de la península itálica.

Cicerón afirma que los romanos del pasado se mostraron tan justos-virtuosos, que los generales de Roma quienes recibían la rendición de los Estados enemigos se convertían, desde ese momento, en los patronos de esos Estados subyugados (*Off.* 1, 35). La opinión internacional reconocía, por tanto, 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 fecial del pueblo romano" (*Off.* 1, 36).[265] Los romanos, en la mayoría de los casos, no iniciaban una guerra si no era conforme a derecho (o al menos que aparentara estar conforme a derecho, conforme a la "guerra justa") y Cicerón recurrió de nuevo a la autoridad de la narración-interpretación/narración jistórica 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:

TABLA 7

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 Flaminino	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
(vi) La Guerra Aquea (146 a.e.c.)	Lucio Escipión Asiático	Antíoco III el Grande (*Mur.* 31)

Fuente: elaboración propia.

Las guerras enlistadas en el cuadro de arriba son catalogadas, y no sólo por Cicerón, como victorias romanas que se lograron con virtud, es por esto que el mundo antiguo consideró de forma paulatina a Roma como su patrona. Las seis guerras debían de ser recordadas y

---

[265] "*Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est*" (*Off.* 1, 36).

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, habría que eliminar la discordia que había entre *populares* y *optimates* (*Off*. 1, 85). Sin embargo, 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:

> Cicerón enfatiza la diferencia entre la concepción de división interna de Grecia y la de Roma. […] Cicerón nota que mientras los griegos en efecto tuvieron grandes discordias, las divisiones en Roma fueron no obstante diferentes en escala, en forma, en nombre. Los romanos habían sufrido no sólo sediciones —el tipo de desorden que los griegos habrían llamado *stasis*— sino algo mucho peor y bastante nuevo: "malditas guerras civiles": (*pestifera bella civilia*). Cualquier ciudadano decente y valiente habría evitado y condenado la guerra civil. No obstante, Roma bien pudo ser vista como la creadora de ésta. (Armitage, 2017, p. 68)[266]

El patriotismo y la protección del Estado están por encima de los conflictos internos —llámesele *stasis* o *bellum civile* o de otras formas como *bellum sociale*, *pugna*, *proelium*, 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, el lograr el cesamiento inmediato de los conflictos internos estatales, para así enfrentar de manera más efectiva cualquier actitud imperialista y agresiva por parte de otros Estados. Siguiendo la teoría ciceroniana, donde evitar los daños y perjuicios que provocan los cambios de gobierno o la desaparición del Estado es idéntico a

---

[266] Traducción libre propia.

eludir la "decadencia del Estado", después, actuar virtuosamente es equivalente a proceder de tal modo que siempre se trate de evitar la decadencia. Aquí concuerdo con Santos Mazzarino en 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*)" (1961, p. 13). Es decir, la falta de hombres reales o *viri* reales poseedores de virtud, de *virtus,* es lo que provoca la decadencia, lo que acaba con el progreso político y social de un pueblo. Realizar hechos virtuosos es pues realizar hechos anti-decadencia estatal.

La pesimista idea de la destructibilidad de todo Estado

He hablado, repetidamente, de que Cicerón argumentó que un *telos* humano es la conservación del Estado, pero ahora revisaré brevemente 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.

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, y en especial existe dentro del 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 —guerra que no se evitaría pues sabemos que tras los asesinatos de César y de Cicerón se desataría una fuerte contienda entre Marco Antonio y Octavio Augusto—. "Para Cicerón, en efecto, la armonía es a la vez fuente y manifestación de la concordia, y la *concordia universorum* que pide para evitar los riesgos de una nueva guerra civil en Roma sólo puede ser el reflejo de la armonía universal que reina en el cosmos" (Humm, 2015, p. 68).[267] Las aseveraciones 1ω y 2ω parecen contradictorias a la afirmación de la conservación del Estado como *telos* principal del humano, pero no lo son, sencillamente todas estas premisas hacen más sutil

[267] Traducción de: "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, 2015, p. 68).

e interesante a la filosofía (de la Trans-Hito-Historia) ciceroniana. El hecho de 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 (1961) 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" (p. 44). No obstante, de acuerdo con lo que expondré en este sub-apartado, 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 cualquier otro pueblo, así 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). 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 Atenas o algunos otros 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" (Mazzarino, 1961, p. 20), 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, y 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 pervivían 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 licencia poética, a Escipión el Africano Menor, que el propio poderío romano era nada dentro de las proporciones cósmicas 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 puntus*, en esa totalidad (*Rep*. 6, 16). La idea de que "el poderío romano" no es nada si se considera que el plano cósmico tiene por inspiración la narración-interpretación construida por el historiador Polibio sobre el comportamiento del general Escipión Emiliano Menor, después de que éste destruyera por completo a Cartago. En tal narración de Polibio, según describe Momigliano, el militar romano se encontraba "llorando sobre Cartago en llamas, [y] 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)" (Momigliano, 2014, p. 44). El arpinate se basó entonces en Polibio para dibujar su propia visión de Escipión Menor como un reflexivo prestidigitador. En particular, la locación donde el general reflexiona sobre el futuro es diferente a la de Polibio en el texto ciceroniano, en vez de ocurrir en la destruida Cartago, se lleva a cabo en una villa a donde se retiró Escipión, pero el meollo final perdura, a saber, afirmar lo efímero de las construcciones humanas. El pesimismo[268] 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 (1998), "representa un universo y un después-de-la-muerte platónicos, con almas inmortales; describe un cosmos esférico cuyo centro es la tierra; concibe una preocupación cósmica por los asuntos de los humanos; y provee de una *justificación escatológica para la actividad política*" (p. 232).[269] Es claro que el arpinate, como adecuadamente resume el pensador Enrique Dussel (2007), "defiende

---

[268] 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, 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?

[269] Traducción libre y cursivas propias.

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" (p. 69). El *Sueño de Escipión* presenta entonces una escatología que forma parte de la filosofía de la Trans-Hito-Historia ciceroniana. El más grande Estado en la hito-historia, Roma, perecerá, y Cicerón está pesimistamente consciente de ello. 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. Todos los Estados imperialistas posteriores a nuestro tiempo desaparecerán pues la caída estatal es un hecho trans-hito-histórico e inevitable para el pensador. Y 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. "[…] 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" (Muñoz Oliveira, 2013, p. 17).

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 fuerte y sugerente en un individuo que se caracterizó durante toda su vida por un inmenso 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 (Pina Polo, 2014a, pp. 112-113).[270] En efecto, al aplicar 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" (*Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* 2, 8, 10). Entre más avance el tiempo, y entre más lejanos en el espacio nos encontremos a cada diferente Estado en cuestión

[270] Al respecto véase toda la biografía de Cicerón escrita por Plutarco donde se le retrata como un hombre en extremo ambicioso (quizá inverosímil en ciertos puntos).

—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, oirá 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, trascendere potuit vel illum Gangen 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 accidere tempore certo necesse est, non modom non aeternam quidem gloriam adsequi possumus. (*Rep*. 6, 22-23)

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 los acontecimientos de la Trans-Hito-Historia y a los individuos o cosas clío-sím-

bolo[271] virtuosos. Aunque, claro, para Cicerón, cualquier Estado desaparecerá (políticamente hablando) *antes* que el recuerdo de la gloria virtuosa del 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),[272] 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"[273] y que la experiencia enseña "que son menores aquellas cosas que nos parecieron mayores".[274] 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 aristócratas *optimates*, en tanto que la aristocracia romana era un grupo de poder[275]

---

[271] Las cuestiones clío-símbolo son un tópico especialmente trascendente en una sociedad como lo fue la romana donde, como reflexiona con certeza Shane Butler (2002): "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" (p. 100). Las narraciones-interpretaciones del origen de Roma están efectivamente cargadas de signos así como hablan de individuos u objetos clío-símbolo; y de tal carga no se eximen las narraciones jistóricas sobre el mismo tema construidas en la Antigüedad. Para mí, aclaro, "signo" y "clío-símbolo" 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-símbolo, pero no es el único factor que influye para esto último.

[272] "*Ante enim Salamina ipsam Neptunus obruet quam Salaminii tropaei memoriam, priusque Boeotia Leuctra tollentur quam pugnae Leuctricae gloria*" (*Tusc.* 1, 110).

[273] "*sensim enim et predetemptim progrediens extenuatur dolor*" (*Tusc.* 3, 54).

[274] "*minora esse ea, quae sint visa maiora*" (*Tusc.* 3, 54).

[275] 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

que, como muchos otros a lo largo 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 *autorictas*. 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, pero en un arranque de pesadumbre o melancolía, supo y afirmó que ni sus hechos más famosos iban a recordarse por siempre. Sin embargo, el *Sueño de Escipión* otorga una esperanza: como hemos referido, las personas virtuosas son recompensadas en/con el cielo tras su muerte según el pensador, su recompensa no es la fama eterna. En efecto, el *Sueño*, 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).

La destrucción del universo o cosmos

Ahora paso al tema mencionado anteriormente de 2ω), a saber, la *ekpýrosis* o destrucción absoluta del universo o cosmos u Orden. Pues bien, Cicerón reflexionó y aseveró que existirá una destrucción total y literal 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*,[276] o que dura, en general, un indeterminado y amplísimo

---

décisions, tandis qu'elle confiait au peuple le soin d'arbitrer les rivalités qui ne manquèrent pas d'éclater en son sein" (Hurlet, 2014, p. 120).

[276] 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

tiempo —varia su duración según los distintos cálculos o propuestas de los eruditos de la Antigüedad—. 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)

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. Este Gran Ciclo tiene su origen, por cierto, en la cultura del antiguo Egipto (o en el Medio Oriente cronológicamente remoto); pues, 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

---

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 caeli siderumque, quae cum maxime est, rursum existet, isque annus horum quos nos vocamus annorum duodecim milia nongentos quinquaginta quattuor complectitur*" (*Dial.* 16, 7).

en el oscuro océano primordial" (Yoyotte, 1978, pp. 16-17). En este sentido, el arpinate sigue la "doctrina" del "Gran Año Cósmico" o "Año Magno" (noción cuyo primer origen fue caldeo), doctrina la cual, según Mircea Eliade (1985):

> […] 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[277] de México. (pp. 82-83)

Al concluir un *vertens annus* sucede "la consunción del cielo y la tierra" (*Div*. 1, 111).[278] Lo anterior es una afirmación que estimo probablemente se opone a la concepción de Platón del Gran Año: "En Timeo 38b Platón se limita a sí mismo a decir que el universo existe por todo el tiempo, y deja abierta la posibilidad de que tanto el universo como el tiempo

---

[277] 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, 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 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, 2015, pp. 162-163). Para otra versión y análisis de la *Leyenda de los Soles* mesoamericana véase León-Portilla (1996, pp. 175-177).

[278] "*deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum*" (*Div*. 1, 111).

serán disueltos tras el Gran Año, pero en 41 a-b la segunda posibilidad es descartada, en tanto que es dicho que lo cuerpos celestiales nunca sufren de destrucción" (Wilberding, 2016, p. 28),[279] pero vuelven luego a comenzar las edades (Mangas, 2001, p. 196) y todos los astros, las "constelaciones y [las] estrellas", regresan 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",[280] describe Plutarco (*Acerca del Destino*, 569C). Para Eliade (1985, p. 83) 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*,[281] 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 que el fuego, por obra del cual, en cuanto ser vivo y divino,

---

[279] Traducción propia de: "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, 2016, p. 28).

[280] "ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως οἱ αὐτοὶ γενόμενοι πράξομεν. οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι καὶ τὰ γ᾽ ἑξῆς κατὰ τὴν ἑξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶ πραχθήσεται, καὶ πάνθ᾽ ὅλα καὶ κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον καὶ καθ᾽ ἑκάστην τῶν ὅλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται" (*Acerca del Destino*, 569C).

[281] Esta idea de destrucción también implica creación según la tradición del eterno retorno, 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 breve reflexión de Walter Burkert (2002): "En el *Enūma elish*, […] los dioses dicen a Marduk: «destruir o construir ordena: sean cumplidos». Hallamos pues ya en acadio «destruir» (*hulluqu*), y «estar» (*bashû*), se combinan en un sistema; «todo» se conectó con aquel modelo […]" (pp. 82-83).

> 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 rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur. (*Div*. 2, 118)

Por lo tanto, 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 (1985): "el pueblo romano, vivió sin cesar con la obsesión del «fin de Roma» y buscó innumerables sistemas de *renovatio*" (p. 72). 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 o cualquier tipo de expansionismo si, al final de los tiempos, en el *vertens annus*, todo cuanto existe acabará? La anterior es una 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 (1941): "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—" (p. 129).

De esta manera, aunque vuelva a surgir un nuevo cosmos tras la *ekpýrosis,* este nuevo cosmos no sería el mismo al desaparecido; además, incluso 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 (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, aun cuando el virtuoso esté consciente de que todo lo que hace será olvidado y/o destruido. La virtud no debe de buscarse y practicarse con el fin de conseguir que la patria, los padres, los ancestros de uno o que la humanidad 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 creadas 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) y 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).[282] Así, Cicerón seguramente criticaría a (las filosofías de la Trans-Historia moderna, a sus creadores y a sus seguidores), quienes ponen su esperanza en los premios y beneficios tangibles que recibirían por realizar hechos a favor de unos trascendentales y eternos Progreso o Razón.

Finalmente, el pesimismo de Cicerón terminó por ser acertado aunque no se haya llegado al fin del universo, pues, el *modus vivendi* romano (cultura, religión, gobierno, idioma, ideología, poder, arte), como él lo conocía, desapareció como lo temía; en un punto se llegó a un cierto fin del universo cultural grecorromano. Sugiero que el arpinate, quizá de forma parecida a Friedrich Nietzsche (2000), pero a nivel cósmico, 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]" (p. 87).[283] Las invasiones de pueblos septentrionales, los trastornos económicos, la demografía, los vicios y el cristianismo son los factores

---

[282] "[…] *neque te sermonibus vulgo dedideris nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahas ad verus decus*" (*Rep*. 6, 25).

[283] 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, 2013, p. 113). Mark Boulby (1976) argumenta que fueron 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 "fue el cristianismo lo que insidiosamente minó y socavó la vitalidad del Imperio Romano" (p. 224).

que en su momento contribuyeron a la destrucción del universo cultural grecorromano, de acuerdo con el pensamiento nietzscheano.[284] En la actualidad son el presentismo, el desinterés, el pragmatismo extremo, el neoliberalismo, el cristianismo radical,[285] el islam radical, etc., los factores que contribuyen a la destrucción del recuerdo generalizado, cabal y no-tergiversado del universo cultural grecorromano.

ESTATUA ANTIGUA (SIGLOS II-III E.C.) DE JULIO CÉSAR, CON CABEZA MODERNA RECONSTRUIDA

Julio César, el gran rival clío-simbólico de Cicerón. Este último realizó múltiples críticas contra el primero, de entre las que sobresale el concebirlo como el principal instigador y artífice de una dañina *commutatio*; esto con base en la forma de gobierno mixta que existía en Roma en el siglo I e.c. (y que para Cicerón era la mejor de las variantes de gobierno) hacia la forma de gobierno democrática.

Fuente: foto tomada por Francisco Miguel Ortiz-Delgado, 2017, en Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

---

[284] Traducción libre propia.

[285] 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 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 G. Bruyn (2016), "Briser les idoles …" (pp. 11-23).

Parte III.

Séneca; los sabios, la hito-historia moralizante y la conjunción entre la historia y la para-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.

Lucio Anneo Séneca "el Joven" utilizó a la historia para sustentar su filosofía, en específico la usó para sostener su filosofía moral.[286] 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 y 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 τἄ πἄρἄδείγμἄτἄ),[287] y que Séneca practicó reiteradamente. Además, el cordobés emplea *exempla* en sus obras dramáticas; véase al respecto el estudio sobre Octavia de Lauren Donovan (2013, pp. 637-674). A lo anterior agrego el empleo que éste hace de la historia, muchas veces adolece de la metodología de la jistoría (lo que impedirá muchas veces, *pero no todas*, llamarlo propiamente historiador), su conocimiento de la historia parece ser frecuentemente producto de su formación retórica(-cultural)[288] aunque, probablemente, más de una vez, fue producto de una incipiente indagación propiamente jistórica. En lo que respecta a la filosofía, es conocido que él fue seguidor del estoicismo y, por ende, su filosofía moral fue eudaimonista; en específico, Séneca fue seguidor

---

[286] La filosofía moral senecana, en palabras sucintas de Christelle Veillard (2015, p. 217), es una fusión entre la ética estoica y los conceptos de Roma: "est la fusion de l'éthique stoïcienne, à la fois chrysippéenne et posidonienne, dans les concepts de Rome".

[287] 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 artículo de Claude Calame (2012, pp. 81-101).

[288] O en palabras de D'Angelo (2008, pp. 233-34), "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 fondamentalmente 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 apoftegmi". 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.

del estoicismo antiguo ortodoxo, según la mayoría de los expertos. John Sellars (2014, p. 104), por ejemplo, observa que Séneca dedicó mucho tiempo a leer los textos estoicos canónicos. Después, para este pensador el objetivo moral y ontológico del ser humano es adquirir la *eudaimonía*. Estamos ante otro propugnador de una filosofía moral aretaica o virtuocentrista, una donde el objetivo del ser humano es ser "feliz". En definitiva, 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 una existencia real de personas sabias.

La virtud, los sabios y el estoicismo

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 partidarios 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, así como nunca haya caído en ninguna "pasión" —ésta última entendida en el estoicismo como un "impulso excesivo", *hormē pleonazousa,*[289] la cual produce una "distorsión" (*diastrophē*) en el pensamiento, y que es producto de un "juicio erróneo", que también es parte de la pasión—;[290] 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, *y esto es lo único que lleva a la*

---

[289] "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 violente, insensible à la raison. Sénèque accepte pleinement cette conception" (Setaioli, 2013, p. 202).

[290] 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, 2015, p. 112).

eudaimonía o "felicidad" o "florecimiento". Esto contrasta con otros filósofos antiguos, por ejemplo, contrasta con Platón y Aristóteles quienes distinguen otros bienes aparte de la(s) virtud(es). Aristóteles particularmente 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".[291] Para los estoicos el sabio es el único ser humano feliz porque consideraban que era el único que siempre actuaba con virtud. Quien tuviera la virtud sería feliz sin necesidad de nada más. Recordemos, que esto también contrastaría con la postura aristotélica, la cual consideraba que el ser humano, para ser feliz, necesitaba de otros bienes, a saber, los mencionados bienes mentales, corporales, externos (cf. *Eth. Nic.* 1, 8, 1098b 12-16; *Pol.* 7, 1323a).

De acuerdo con lo anotado por Plutarco (Long y Sedley, 2005, p. 369) (*Cf.* también *Diog. Laert.* 7, 135-136), los estoicos establecen que el *sapiens* o sabio (lo es porque) conoce todos los deseos de la Naturaleza-Dios/Zeus y actúa *siempre* conforme con ellos. Entiéndase que la Naturaleza en los estoicos es todo el universo y sus contenidos (incluyendo al ser humano y las divinidades), por tanto, como Dios *también* es todo el universo y lo que contiene, la Naturaleza es Dios (cfr. Long y Sedley, 2005, pp. 266-267). El sabio estoico, en particular, 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" (Rowe, 1979, p. 226),[292] por ello se debe de considerar que, como especifica R. Beniston (2017, p. 151), la filosofía para los estoicos no es un "cuerpo de conocimiento que uno necesite para conocer con el propósito de convertirse en virtuoso. Porque sucede que esto no es como los propios estoicos pensaban sobre la filosofía. Por el contrario, los estoicos creían que el propósito de la filosofía era restaurarnos a un estado acorde con la naturaleza […]".[293] En efecto, los estoicos consideran que la filosofía conduce al conoci-

---

[291] "*νενεμημένων δὴ τῶνἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν*" (*Eth. Nic.* 1, 8, 1098b 10-14).

[292] 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, 2005, p. 156).

[293] Traducción libre propia de: "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 […]" (Beniston, 2017, p. 151).

miento 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).

En cuanto a los sentimientos y las pasiones,[294] 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), sin embargo, siente una "precaución" o *eylábeia* (εὐλάβεια), y no siente ningún "deseo" o *epithymía* (ἐπιθυμία) pasional sino sólo siente una "inclinación" o *búlesis* (*βούλησις*) hacia las cosas o personas (*Diog. Laert.* 7, 116).[295] Las acotaciones anteriores significan que, según Zenón de Citio, los sabios nunca sienten pasiones o malas-emociones o *pathéiai* y significan que únicamente sienten buenas-emociones o *eupátheiai*. En esto Zenón coincide con la postura platónica: para Platón el virtuoso, *ἀρετήν*, siempre permanecerá valiente-calmado o *thársos*, *θάρσος*, 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).

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*]" (Cappelleti, 1996, pp. 53-54).[296] En la opinión de Crisipo, al

---

[294] Estoy consciente que las nociones de sentimiento y de pasión (*pathé*), así como la del alma, variaron a lo largo del devenir del estoicismo, resultando unas en lo que se ha llamado el Estoicismo Antiguo, otras en el Estoicismo Medio y otras en el Nuevo (al que cronológicamente 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.

[295] El concepto *búlesis* no lo traduzco como "voluntad" para no confundirlo 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, 2007, p. 61). A la *prohairesis* y a la *voluntas* es mejor traducirlas al castellano como "voluntad".

[296] "*Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinatonem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmae et constantis adsensionis, a virtute sapientaque removebat*" (*SVF* 1, 53).

sabio no le falta nada[297] —aunque tenga necesidad de muchas cosas, según dice Séneca en *Ep*. 9, 14, pero esta necesidad sólo será de índole "convencional"; explicaré esta categorización más adelante—. "Arcesilao considera que [el criterio, la sapiencia] […] es la mayor fuerza del sabio" (Cappelleti, 1996, p. 53).[298] 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 argumentaba 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 (Plutarco citado en Boeri y Salles, 2014, p. 727). 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" (Rist, 1995, p. 72), 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);[299] también concibe al sabio como el único mortal que puede profesar el (verdadero) amor, *philía* (*Epict. Diss*. 2, 22, 3).[300] 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]);[301] y Epicte-

---

[297] 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»" (Izutsu, 2004, p. 177). La "indiferencia" es un concepto fundamental en el estoicismo, como en el taoísmo.

[298] "*Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam*" (*SVF* 1, 52).

[299] "*ὅτι εἰ προῄδει ὁ καλὸς καὶἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷἀποθνῄσκειν καὶ τῷ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτιἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται*" (*Epict. Diss*. 2, 10, 5).

[300] "*τοῦ φρονίμου τοίνυν ἐστὶ μόνου τὸ φιλεῖν*" (*Epict. Diss*. 2, 22, 3).

[301] "*λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μονοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοιότητα*" (*Diog. Laert.* 7, 124). 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

to afirma que el sabio es la única persona que sabe qué es lo que "depende de uno" y actúa en exclusiva función a esto (*Epict. Diss.* 3), además, es el único ser humano (verdaderamente) libre (véase *Paradoxa Stoicorum* 5, I 34; y *Epict. Diss.* 4, 1, 1).

Sabios absolutos y pro-absolutos

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 (1994b), 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" (p. 88). La Naturaleza, de acuerdo con los estoicos, no es ni superior ni inferior a lo humano en tanto que, finalmente, las creaciones y las 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.

Las descripciones de "sabio" como el humano que *siempre* es bueno, feliz, rico, libre, amoroso, ciudadano, conocedor, correcto, natural, etc. (los mismos estoicos lo reconocían) hacían muy difícil que se encontrara en la historia un ejemplo real de este 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, así como 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:

---

ello es congruente con su concepto de Cosmópolis —y con el concepto de Cosmós-polis de los estoicos en general (Degand, 2014, pp. 356-357)—, según veremos más adelante. 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, 2016, p. 41). La *amicitia* era una práctica indispensable para conseguir el *telos* trans-histórico del humano en el estoicismo y en el ciceronianismo.

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[302] (*Ep*. 42, 1).
2s) El segundo tipo de sabio es el falible, imperfecto, pero que, aunque quizá de segunda categoría (*Ep*. 42, 1),[303] 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).

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,[304] y/o del también ecléctico Cicerón[305] (cuya concepción de un sabio-virtuoso muy real ya la hemos expuesto) *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.[306]

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 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 nombraré *sabio pro-absoluto* (esto en tanto que está en lugar del sabio absoluto). Al sabio pro-absoluto específicamente

---

[302] Según la opinión generalizada, pues había otros que afirmaban que el fénix se aparecía cada 1,461 años (*Ann*. 6, 28, 3).

[303] "*Huius secundae notae*" (*Ep*. 42, 1).

[304] 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.

[305] Quien se opuso con contundencia a la corriente filosófica del cinismo, por "antinatural" (Desmond, 2008, p. 46). Pues, como se ha apreciado, Cicerón aceptó ideas y posturas del academicismo, del aristotelismo, del estoicismo e incluso del epicureísmo.

[306] Sobre el *proficiens* y su educación véase Maso (2011, pp. 12-14).

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.

Para Séneca, como para los demás estoicos, repito, el sabio es en efecto alguien feliz e*n 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" (*Vit. Beat.* 8, 2). Con lo anterior 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, "[…] para Cicerón, el compuesto de modelos de la Academia Antigua-Estoicismo 'derivaron la primera parte de la filosofía —la búsqueda de la vida buena— de la naturaleza'" (Leask, 2017, p. 227).[307] 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 bien consiste en vivir conforme a la naturaleza", "Solemus dicere sumum bonum esse secundum naturam vivere" (*De otio* 5, 1).

Antes de continuar, aclaro, el autor también identificó, como los demás estoicos, a la Naturaleza y/o al Cosmos con Dios: éste o "es parte [regente] del mundo o es el mundo" (*QNat.* 1, Praef. 3) (inclinándose más Séneca, postulo, a la segunda posibilidad). Séneca expresa: "¿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 éste último es tanto su parte visible como su parte invisible. Por lo anterior, se ha dicho que con Séneca se está ante una forma de panteísmo. Anthony Long (2008) explica que "de acuerdo con la cosmología estoica, el mundo está bajo la dirección de una naturaleza suprema llamada Zeus, quien es perfectamente racional y providencial y está presente para todos los seres humanos (o al menos para aquellos que escuchan la voz de la razón) como prescripciones y prohibiciones con-forma-de-ley provenientes de Zeus" (p. 55),[308] por ende, el hecho de que Dios o Zeus sea el ordenador del Cosmos o Universo, así como el hecho

---

[307] Traducción libre propia de: "[…] for Cicero, the composite Old Academic-Stoic exemplars 'derived the first part of philosophy – the pursuit of the good life – from nature'" (Leask, 2017, p. 227).

[308] Traducción libre propia de: "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" (Long, 2008, p. 55).

de que Dios sea idéntico al Cosmos,[309] *significan que la Naturaleza-Cosmos es intrínsecamente moral*. Ergo, si alguien sigue los mandatos del Dios-Naturaleza-Cosmos se comportará correcta y moralmente. 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" (Dussel, 2012, p. 184). La visión de los estoicos sobre Zeus como rector del Mundo y su historia, o como idéntico al Mundo y su devenir, está bastante lejana a la ("tradicional") visión griega que se tuvo en la *Ilíada*, donde Zeus no es claramente el regente ni del Cosmos ni de su historia o "para-historia" (con este término me referiré a *los hechos pretéritos no-humanos*). Tim Whitmarsh sostiene lo anterior y declara que no hay suficiente evidencia en la *Ilíada* para asegurar que Zeus dirige la historia como lo hace el Dios judeocristiano o, agrego, como lo hace el Dios estoico. En la *Ilíada* "parece como si el Rey de los dioses tuviera algún tipo de programa que está asimilando —pero no está claro qué es" (Whitmarsh, 2015, p. 13).[310]

Séneca identificaba efectivamente a Dios con el Destino, *fatum*, y además con la Providencia, la Naturaleza, el Mundo o Cosmos o Universo (*QNat*. 2, 45, 1-3), sobre su identificación con el Orden (ontológico) profundizaré más adelante. Este reconocimiento lo 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.[311] A lo anterior

---

[309] 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, tambien 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" (Salles, 2013, p. 52).

[310] Traducción libre propia de: "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" (Whitmarsh, 2015, p. 13).

[311] "[…] 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

comenta acertadamente López Eire (1990) 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 pneumática, energía, o una simbiosis de materia y energía. Así se explica que los estoicos proclamen la divinidad de la Naturaleza" (p. 15), "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" (p. 19).[312]

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 (intrínsecamente) en 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, la cual sería corroborada por el actuar recurrente y muy real de los sabios. Tal adjudicación a 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 metafísico-natural-divino-cósmico a la historia significa conceder a ésta un sentido o razón[313] ético particular inmanente, esto es, representa concebirla como Trans-Historia. 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 sentirlas 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

---

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 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).

[312] En el estoicismo Dios también es identificado con el fuego "or fiery breath (*pneuma*)" o con el movimiento "'vibrant motion' (*toniké kinésis*)", véase, Anthony Long (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 (2009, pp. 28-31).

[313] En particular, Gareth Williams argumenta de forma elocuente, a lo largo de todo su texto *The Cosmic Viewpoint* (2012), que Séneca, al escribir sus *Cuestiones Naturales*, tiene 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).

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 [*prudentissimi*] 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 circunspectum, 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. (*De ira* 3, 24, 4)
>
> […] [25, 2] Quod si etiam prudentissimi peccant, cuius non error bonam causam habet ? (*De ira* 3, 25, 2)

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 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 cons-

tante, además, paz y concordia del espíritu, y magnanimidad acompañada de mansedumbre; [*Vit. Beat.* 3, 3-4] […]

[…] [4, 2] llamemos feliz [*beatum*][314] 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 tranquilitatem […], 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 bónus 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. (*Vit. Beat.* 4, 2)

Para Séneca, en efecto, el sabio absoluto y el pro-absoluto poseen: felicidad, *beatum*;[315] tranquilidad, *tranquilitas,*[316] donde ésta (con)lleva a la *ataraxia* o *securitas*; libertad, *libertas;*[317]

---

[314] Esto significa: sabio.

[315] "[…] en la virtud está radicada la dicha [*felicitas*] verdadera", "*in virtute posita est vera felicitas*", dice Séneca en *De vita beata* 16, 1.

[316] Que corresponde al vocablo-concepto griego *euthymía* según equivalencia sugerida por el propio Séneca (*Tranq.* 2, 3).

[317] Séneca también establece que "obedecer al dios es la libertad", "*deo parere libertas est*" (*De vita beata* 15, 6).

paz, *pax*; concordia, *concordia*;[318] magnanimidad, *magnanimitas*; mansedumbre, *mansuetudo*; bondad, *bonum*;[319] y honestidad, *honestas*. Sin embargo, sólo el sabio absoluto (1s) posee *siempre* los atributos ennumerados —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—. Algunos estoicos identificaron como sabio absoluto sólo a una persona en toda la historia, a Sócrates; Séneca identificó a varios individuos como "sabios pro-absolutos" a lo largo de la historia, según mostraré.

El sabio pro-absoluto (2s) senecano, de forma similar al sabio-virtuoso no-absoluto ciceroniano,[320] muchas veces adolece, por causa de los vicios o pasiones,[321] de los atributos mencionados en el párrafo anterior que tiene el sabio absoluto. El sabio pro-absoluto, aunque no considere nada por encima de él sino sólo la virtud (*Vit. Beat.* 11, 1), *no se encuentra en estado permanente de virtud 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),[322] no es en definitiva una roca insensible (*Ep*. 71, 27). Por obra y consecuencia de esta segunda particular concepción de sabio, el cordobés puede señalar casos concretos de sabiduría a lo largo de toda la hito-historia. 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 virtuo-*

---

[318] 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.

[319] Sobre este vocablo, y otros, tengamos en cuenta lo siguiente: "Common words such as *malum* and *bonum* [en Séneca] offer two posible 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, 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.

[320] La influencia de Cicerón sobre Séneca está documentada y evidenciada en diversas bibliografías, vésae C. Moreschini (1977, pp. 527-534) y Salles (2013, pp. 69-77).

[321] 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.

[322] "*noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sensit*" (*Ep*. 9, 3).

samente: hasta las personas 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, 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 (absolutos o pro-absolutos), sino que, en ocasiones, aunque raras, pueden participar de la sabiduría.

Ejemplos de sabios pro-absolutos en la hito-historia

Subrayo que el sabio-virtuoso pro-absoluto senecano es "prácticamente libre [*proliber*]" (*Vit. Beat.* 16, 3),[323] 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 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. La libertad completa sólo se adquirirá con la muerte, por esto también es que el sabio nunca temerá morir (*Ep.* 93, 10). No obstante, el sabio pro-absoluto puede alejarse de la libertad-felicidad-virtud, esto por presión de la opinión de la multitud o la mayoría de un pueblo no-sabio. Séneca establece que sabios pro-absolutos 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). El sabio pro-absoluto senecano, que es muy real y que ha aparecido varias veces en la historia como en el caso de los tres personajes mencionados, 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 (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 (sobrepasará al recuerdo de sus/

---

[323] Cursivas propias. "[…] *iam tamen prolibero*" (*Vit. Beat.* 16, 3).

las desgracias) completamente (*Brev. Vit.* 10, 3-4.), como vencerá lo que el futuro le brindará. Se puede decir que el sabio 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 el pasado humano—, 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", etcétera.

Después, 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*. Esta postulación está en oposición a las observaciones realizadas por Paul Veyne (1995), 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" (p. 149). Pues*, por el contrario, considero 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,*[324] por más que la filosofía senecana sea una metafísica y/o una cosmología física. De hecho, se trata de una metafísica que por igual abarca a la historia y que llamaré "omni-histórica" —entendiendo por esto a aquello que alude a la omni-historia o *los hechos del pasado tanto humano como no-humano*—. A continuación enlisto cronológicamene catorce personas del pasado que Séneca considera *exempla* morales reales porque son sabios *proliber*:

I. Homero (aprox. s. VIII a.e.c.).
II. Solón (638-558 a.e.c., aprox.).
III. Menenio Agripa (s. VI a.e.c.).

---

[324] Con respecto a Platón, Boys-Stones (2010) 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 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", 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*" (pp. 32-33). La tesis anterior no es sino una particular filosofía de la Trans-Historia.

IV. Sócrates (470-399 a.e.c.).
V. Jenofonte (431-354 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.).

Afirma Séneca, en *Ad Helviam* 12, 4, que tres individuos de la hito-historia cultural grecorromana fueron sabios-virtuosos (pro-absolutos) por ser austeros: "[el *exempla* I] Homero tuvo un esclavo, [el *exempla* VI] Platón tres, ninguno [el *exempla* IX] Zenón [de Citio]".[325] Además, sobre Platón menciona 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 arrebato pasional (*De ira* 3, 12, 5). Platón fue un pensador que utilizó hechos ficticios, así como históricos, para moralizar, pero su propia vida real e histórica, así como recta, en manos del cordobés, sirve para moralizar. Evidentemente, el hecho de que el cordobés defienda y alabe los hechos realizados por Platón varias veces en sus escritos no significa que haya sido un seguidor pleno de la filosofía del griego, del platonismo —por ejemplo, el pensador latino nunca sostuvo la existencia de formas inmateriales ni de un Dios incorpóreo como lo hace Platón (Boys-Stones, 2013, p. 130)—. Aunque 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 (Salles, 2013, pp. 69-77). En *Tranq*. 8, 5, por otra parte, se asegura que (en el caso del *exempla* VII) Diógenes el Perro fue sumamente feliz y, por ende, que fue sabio-virtuoso pro-absoluto, porque no poseía nada de valor económico o político[326] (practicaba la virtud de la *frugalitas*).

---

[325] "*Unum fuisse Homero servum, tres Platoni, nullum Zenoni*" (*Ad Helviam* 12, 4).

[326] Su único esclavo se le fugó y no hizo nada por atraparlo (*Tranq*. 8, 7).

El sabio pro-absoluto ha existido 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).[327]

El sabio-virtuoso pro-absoluto, o el que intente serlo, sin embargo, no *necesariamente* debe de rechazar ni el poder político (ni aun cuando se le presente una situación política difícil o insalvable [Ep. 14]), ni las riquezas o a las amistades (*Ep.* 9, 15-16). Es decir, no siempre debe de rechazar estas particulares cuestiones que los estoicos calificaron como "indiferentes promovidos", *adiáphora proégmena —indifferentia praeposita*; en la sección "Los indiferentes estoicos y las diversas virtudes de los sabios" explico con más detalle qué son los "indiferentes" en general para el estoicismo—. El humano sencillamente tiene que emplearlos de forma correcta o coherente a la Naturaleza y no tiene que apegarse (pasionalmente) a ellos. 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, etcétera (*Ep.* 118, 4).

Los indiferentes estoicos y las diversas virtudes de los sabios

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[328] 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

---

[327] "*inter Platonas et Xenophontas et illum Socratici fetus proventum bonos quaereres, […] Catonianae […] aetatis*" (*Tranq.* 7, 5).

[328] 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 (2016) 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" (p. 130).

> nacimiento, así como sus contrarias: muerte, enfermedad, sufrimiento, fealdad, debilidad, pobreza, insignificancia, bajeza de nacimiento y las que son de ese tenor. (*Diog. Laert.* 7, 1, 102)

> Ἀγαθὰ μὲν οὖν τάς τ᾽ ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά: κακὰ δὲτὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπά. οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτ᾽ ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια: καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἶσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ τούτοιςπαραπλήσια. (*Diog. Laert.* 7, 1, 102)

Las cuestiones que no son ni buenas ni malas, las cuales "ni benefician ni perjudican" al ser humano, son llamadas por los estoicos "indiferentes" o *adiáphora*, éstas 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" (Vogt, 2008, p. 177);
> iii) indiferentes absolutos, que son las cuestiones que no tienen ni "valor" ni "disvalor" (como el número exacto de pelos de mi perro).

Dentro de este marco, empleo la misma terminología propuesta por Anthony Long (1996, pp. 176-201), donde llamo "valor convencional" al valor que, según el estoicismo, poseen los indiferentes promovidos, esto para distinguirlo del "valor verdadero", el cual sólo posee la virtud. Al respecto, según Christelle Veillard (2015, p. 31), el estoico Diógenes de Babilonia reconocía que la virtud producía una "utilidad absoluta" (*hôphelêma*) y que, por igual, éste reconocía una "utilidad circunstancial" producida por cualquier "indiferente promovido". En términos de Long (1996), la "utilidad absoluta" de Diógenes es el "valor verdadero" y la "utilidad circunstancial" es el "valor convencional".

Al disvalor de los indiferentes dispromovidos lo denomino "disvalor convencional" o "daño convencional" para distinguirlo del "verdadero disvalor", o "verdadero daño", que es poseído únicamente por 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* (Sorabji, 2002, pp. 92-93), 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 promovidos (Irwin, 1995, p. 237), 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).[329] Es decir, todos los virtuosos se (pre)ocupan de los promovidos aun cuando éstos sean indiferentes con respecto a la virtud (y al vicio). De acuerdo con Jacob Klein (2015, p. 276), 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. Los conceptos de indiferentes 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. Además, que este ser humano sea congruente con la razón, *ratio*, con con el Cosmos y su historia/para-historia.

Así, 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 (2019), jamás el *sapiens* senecano cae esclavo de los bienes convencionales materiales.[330] 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 no practicó la virtud (de la modestia) sino la penuria, *egestas* (*Vit. Beat.* 18, 3). Séneca no estimaba entonces a

---

[329] 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 F. Prost (2011, pp. 33-53).

[330] "[…] 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, 2019, p. 271).

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 que vive adustamente en solitario y/o alejado (aun cuando sugiera como más recomendable una vida en retiro; *cf. Ep*. 19) de todas las sensaciones agradables al cuerpo (aun 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. El sabio puede vivir feliz de esta manera rígida e insociable, pero no todos los sabios optan por esta forma de vida, pues el hecho de no elegirla no convierte a los sabios en no-sabios. Séneca siempre alabó y consideró a la vida sin posesiones o pobre como la más apropiada, pero nunca la estimó como la forma de vida indispensable para la (adquisición de la) sabiduría (cf. *Ep*. 17 y *Tranq*. 8, 5-8).

Séneca asegura que en verdad existieron una serie de *sabios pro-absolutos* que disfrutaron de cuestiones más allá de la virtud sola, los cuales gozaron de cualesquiera indiferentes preferibles y/o bienes convencionales. Tales sabios pro-absolutos eran sabios porque tuvieron una vida virtuosa real y moderada, y el hecho de realizar actividades recreativas (y que podríamos catalogar como no-útiles para conseguir la virtud), aparte de las propiamente virtuosas, no les quitaba su cualidad de sabios. El *exempla* (IV) Sócrates, nos dice Séneca, gustaba de jugar con sus hijos; el *exempla* (XIV) Catón de Útica se relajaba con el vino, lo mismo que (II) Solón y (X) Arcesilao (*Tranq*. 17, 9); y el *exempla* (XI) Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor practicaba con frecuencia el baile (*Tranq*. 17, 4). Ninguno de los goces mencionados quitó a ninguno de los cinco sabios pro-absolutos algo de su sabiduría-virtud. Es más, para el cordobés han existido en la historia distintos tipos de sabios en tanto que los distintos individuos, de acuerdo con su personalidad, 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.
>
> ¿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 muneribu 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 magnificenta campum habeat patentem? (*Vit. Beat.* 21, 3-22, 1)

Observemos que para demostrar (no sólo con argumentos lógicos) que ha habido empíricamente sabios pro-absolutos ricos,[331] Séneca recurre no sólo a la historia en general, sino en particular a la hito-historia. Los catorce personajes *exempla* senecanos son extraídos de la hito-historia. Y uno de ellos sobresale porque pertenece a la hito-historia romana reciente (siglo I a.e.c.), y por su práctica del estoicismo, hablamos de su admirado (el sabio pro-absoluto XIV) Marco Catón de Útica. De este personaje Séneca dice que poseía muchas riquezas[332] (como él mismo las poseía) pero que éstas en nada le quitaban su virtud.[333] Los siguientes son políticos y/o militares que realizaron hechos hito-históricos y son por igual sabios pro-absolutos, *exempla*, de acuerdo con el cordobés:

- 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;

---

[331] 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, 2015, pp. 66-67).

[332] Cuatro millones de sestercios para ser específicos (*De vita beata* 21, 3).

[333] 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 exige le remboursement des sommes qui lui etaient dües d'un seul coup, et qu'il aurait fait usage de la force pour obtenir satisfaction - non pas lui-meme, sans doute, car il etait à Rome, mais ses agents, en Bretagne": "Les prêts de Sénèque …" (2016, 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 (romana).

• el conspicuo (pro-absoluto VIII) Atilio Régulo, también salvador de Roma, quien durante toda su vida fue elogiosamente pobre;
• y (el XIII) Escipión Emiliano el Africano Menor. (*Ad Helviam* 12, 4-7)

El sabio pro-absoluto no debe pues ser despreciado, *despicio*,[334] por estar "sentado entre la cantidad de aquellos que alargan la mano a las limosnas" (*Vit. Beat.* 25, 1),[335] pero tampoco puede ser despreciado por poseer riquezas y tener poder (político). A lo largo de la hito-historia política encuentra Séneca a sabios que también lo fueron por sus hechos de desapego a los bienes materiales, así como a sabios que usaron sus bienes materiales virtuosamente. En definitiva, la concepción senecana de pro-absoluto permite moralizar al ser humano a través de los hechos de la hito-historia. 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, así como 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*; etcétera.

Séneca muchas veces se comportó en su vida pública como aspirante a tener la vida de un *sapiens* pro-absoluto. Uno de estos casos es observado, en ocasión del destierro senecano, por Rita Degl'Innocenti Pierini (2018, p. 15) 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"). Otros estudiosos de la vida del filósofo han subrayado el carácter no-sabio de los actos políticos y personales del cordobés: 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 consa-

---

[334] Como tampoco serían despreciados los romanos que existieron previamente a la época de Séneca, quienes, según éste debían de ser elogiados por su frugalidad y humildad económica, cualidades corrientes incluso entre políticos poderosos como los Escipiones (*QNat.* 1, 17, 8).

[335] "*quod in illorum numero consedero, qui manum ad stipem porrigunt*" (*Vit. Beat.* 25, 1).

bidas acusaciones [contra Agripina]" (Champlin, 2008, p. 113) para justificar al emperador. La aceptación de la realización de estos actos por parte de Séneca lleva a reconocer una cierta hipocresía dentro de sus reflexiones en torno a la ética, y en sus enseñanzas moralizantes. El análisis de las diferentes, y opuestas, evaluaciones sobre la moralidad de Séneca en su vida cotidiana, es necesario, aunque sea marginalmente, porque afecta a los propósitos de un estudio que necesita identificar la sinceridad o la mendacidad de este autor (o de cualquier autor) dentro de su producción jistoriográfica e historiográfica.

La historia que mejor moraliza es la hito-historia

El pensamiento de Séneca es uno que considera a la hito-historia como la mejor fuente de narraciones y ejemplos, así como la mejor forma para moralizar. No obstante, esta afirmación no implica que no considere Séneca que la filosofía especulativa o teórica, o la literatura y la ficción, no secunden en una menor medida en el objetivo de moralizar. Como bien apunta Miriam Griffin, Séneca "arguye que los *praecepta* no son suficientes para adquirir la sabiduría o la vida feliz: también es necesario poseer una comprensión adecuada de las *decreta*, las doctrinas básicas del sistema que por sí solas pueden proveer la racionalidad para las *praecepta*" (2007, p. 99).[336] Como para el cordobés las narraciones-interpretaciones de la historia, las narraciones jistóricas, 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 actividades específicas que se realizan en torno a la historia y 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.

---

[336] Traducción libre propia de: "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*" (Griffin, 2007, p. 99).

Con la supeditación de A y B, Séneca se adhiere a la concepción de la disciplina-jistoría/jistoría/grafo-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 acient Greek times to the modern Enlightenment", según diserta Hayden White (2005, p. 334). 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: "¡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[337] de pueblos […]!" (*QNat.* 3, Praef. 5),[338] afirma contundentemente el cordobés. 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 en tanto que investigue pasajes cívicos, "circa civilium tamen operum exempla versantur" y moralizantes.[339] 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. 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

---

[337] Se trata de destrucciones militares de índole hito-histórica las cuales son, de cualquier forma, completamente empequeñecidas al ponerlas en perspectiva, como se hace en las *Quaestiones naturales*, con la destrucción cósmica periódica que arrasará con cuanto existe, según bien anota G. Williams (2012, p. 34).

[338] "*Quanto satius est sua mala extinguere quam aliena posteris tradere! Quanto potius deorum opera celebrare quam Philippi aut Alexandri latrocinia ceterorumque, qui exitio gentium* […]!" (*QNat.* 3, Praef. 5).

[339] 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).

el conocimiento es acumulable a través de las sucesivas generaciones (*QNat*. 6, 5, 2-3; 7, 25, 4).

Hechos históricos y hechos hito-históricos

Profundicemos ahora en 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, asimismo, son 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 importantes 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, deleznables (moralmente); y hechos hito-históricos que no son ni virtuosos ni viciosos. 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).

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 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 lo somos 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),[340] 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). 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/jistoriografía que va a leer), 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).

Séneca asegura 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 propias; 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 jistórica de la historia", si traducimos *fabula* como "narración", de acuerdo con Lewis y Short (1879)—. En otras palabras, con lo anterior es posible reafirmar con contundencia que Séneca considera que se puede usar la historia y, en específico, a la historia que se encuentra en forma escrita, esto es, a la jistoriografía y la historiografía, con objetivos terapéuticos y morales, además de fines específicamente catárticos, en el sentido moderno (*cf.* Staley, 2010, pp. 75-77).

De hecho, para Séneca (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 narraciones-in-

---

[340] "*Nemo in nostram gloriam vixit nec quod ante nos fuit, nostrum est; animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere*" (*Ep*. 44, 5). 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 (1999, pp. 45-53).

terpretaciones de la historia 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. Es por lo anterior que él utiliza filosóficamente, con mucha frecuencia, los actos de (los) individuos que son clío-simbólicos en sus lecciones y por lo cual afirmo que 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 además *contar y poner de relieve cómo fueron realmente* […] *Catón* […] [,] *Lelio* [,] […] *Escipión*" (*Ep*. 95, 72).[341]

Es decir, infiero que Séneca reconoce que en el pasado ha habido múltiples personas pro-absolutas, las cuales han sido conocidas o desconocidas. También deduzco que el cordobés 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, 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[342]. 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. Después, aquellos no-sabios intentarán imitar a los segundos para intentar adquirir la felicidad y el bienestar (que implicó el realizar actos virtuosos-sabios). Los que escuchen o lean las narraciones de las texto-historias y/o texto-jistorías de las acciones de los sabios simultáneamente pro-absolutos y clío-símbolos intentarían (*sabios que llamaré "p-a/c-s" a partir de aquí, para abreviar*), idealmente, actuar como lo hicieron éstos, tratarían actuar como "Sócrates [cuando] se ve forzado a morir en la cárcel, [como] Rutilio [Rufo, cuando fue forzado] a vivir en el destierro, [como] Pompeyo y Cicerón [cuando fueron forzados] a ofrecer el cuello a clientes suyos, [como] Catón, […] [cuan-

---

[341] Subrayado propio, "*Proderit non tantum quales esse soleant boni viri dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint* narrare et exponere*, Catonis* […]*, Laeli* […]" (*Ep*. 95, 72).

[342] También se narran (en menor medida) 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, etcétera.

do se arrojó] sobre su espada" (*Tranq*. 16, 1).[343] Sobre Rutilio Rufo (159-78 a.e.c.) refiere además Séneca (*Ep*. 24, 4; *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.

Es evidente 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. (*Ep*. 67,7)

Los hechos virtuosos de la hito-historia, particularmente de Grecia y Roma, le sirven al pensador latino como fuente para crear y/o volver a transmitir narraciones jistóricas sobre ambas ciudades 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 las narraciones de cada texto-jistoría). Ejemplos de su falta de rigor se encuentran la adjudicación de la realización de ciertos

---

[343] "*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*" (*Tranq*. 16, 1).

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. Al hacer uso de la crítica de Ashis Nandy a los historiadores modernos, es viable argumentar que, en Séneca, como en los historiadores actuales, "la objetividad y la estatura empírica de la historia [esto es, en el sentido de narración, la que compone la texto-jistoría y la logo-jistoría] son supuestas como dadoras de una certitud que construcciones del pasado alternas —leyendas, mitos y épicas— no pueden dar más" (Nandy, 1995, p. 56).[344] Sin embargo, para el cordobés, la texto-jistoría, la texto-historia y la logo-jistoría otorgan certeza moral, derivada precisamente de aquella certeza empírica que implican, y de la cual *pueden* adolecer la lógica o la filosofía, como en las leyendas.

La filosofía, para Séneca, se enseña y se comprueba primordialmente 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*. Al respecto, D. Russell (2010, p. 181) comenta que en el estoicismo el ser interior de cada humano se puede identificar con un puro poder de selección y de razonamiento práctico. 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 (2009), en el aspecto práctico de éste)[345] con el actuar en el mundo real-histórico sin quedarse en el puro intelecto. Esta aserción me parece evidente, entre otras cosas, en el hecho de que Séneca estimó (alejándose de cierta ortodoxia estoica) que la virtud "no

---

[344] Traducción libre propia de: "The objectivity and empirical stature of history is supposed to give a certitude that alternative constructions of the past —legends, myths, and epics— can no longer give" (Nandy, 1995, p. 56).

[345] "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, 2009, p. 15).

puede ser desarrollada completamente sin amigos" (Evenepoel, 2007, p. 181),[346] lo cual lleva a tener por certero el indispensable *aspecto social, histórico y factual* del ser-virtuoso senecano.

Escribe Séneca que: al "varón con nobleza de espíritu […] la hermosura de lo grande le cautiva y le exalta" (*Ep*. 39, 2),[347] 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 anterior es 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).[348] Establezco así que, en su perspectiva, la jistoría debe de cultivarse primordialmente para encontrar los hechos virtuosos y viciosos del pasado, y de esta forma 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 narraciones sobre el pasado humano, 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).

Por ejemplo, Séneca lee y comenta a las narraciones-interpretaciones de la historia de los estoicos sobre la mito-hitohistoria —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 narraciones-interpretaciones de la historia 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-interpretaciones de la historia hechas por los estoicos 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 al vencer a todo tipo de monstruos y peligros (*Constant*. 2, 1). En contraposición

---

[346] Traducción libre propia de: "cannot be developed fully without friends" (Evenepoel, 2007, p. 181).

[347] "*excelsi ingenii virum* […] *magnarum rerum species ad se vocat et extollit*" (*Ep*. 39, 2).

[348] "*Quanto satius est quid faciendum sit quam quid factum quaerere*" (*QNat*. 3, Praef. 7). Énfasis propio en el castellano.

mencionó a un personaje (símbolo-mitohistórico) de las tragedias senecanas, a Edipo, quien es descrito por el cordobés como un no-sabio nunca capaz de superar el miedo. En este sentido, J. Aygon (2013, pp. 154-157) ha abundado sobre la utilización del personaje de Edipo con propósitos moralizantes estoicos.

Catón de Útica como el sabio más ejemplar

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 personaje es el clío-simbólico Marco Porcio Catón de Útica o Catón el Joven (95-46 a.e.c.). En el presente subapartado analizo y establezco 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)[349] 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 la ambición, venció el ansia de poder (político) y venció los vicios, todo esto dentro de una urbe "decadente", la Roma de tiempos del primer Triunvirato (60 a.e.c.) (*Constant*. 2, 2), y también dentro de un medio político elevado y, por ende, catalogado importante, coyuntural e influyente. Cabe mencionar que la idea senecana que plantea la existencia de una regresión moral en Roma a partir del siglo I a.e.c. y hasta el I e.c., es parte de una corriente retórica generalizada en Roma, pues replica un lugar común en la producción escrita latina a partir del siglo I a.e.c.; "la literatura latina [de esta época] está saturada de condenas a la inmoralidad, la artificialidad, el afeminamiento y la corrupción de los *mores maiorum*", escribe M. Sverdloff (2015, p. 31). Estas descripciones benignas sobre Catón de Útica se encuentran en contraste con la perspectiva de Cicerón para quien, según hemos visto, aquel personaje fue demasiado severo en su vivir. Para Cicerón el placer y el deleite eran parte indispensable e inmanente de la vida política de Roma

---

[349] "*certius exemplar sapientis viri*" (*Constant*. 2, 1).

(*Mur*. 74). En contraste, el otro clío-simbólico de la historia de Roma, Catón el Viejo, para el arpinate, sí podría ser, en otros aspectos, un modelo moral y práctico para seguir porque Catón el Viejo sí recomendaba sacar provecho económico del buen manejo de la agricultura, con lo que se adquiriría *virtus* y *gloria* (Rosenstein, 2008, p. 19).

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 "imagen del típico aspirante romano a influir en el estado se inclinaría a una amalgamación de pedigrí, demostraciones de valentía […], lealtad regional, servicio a sus iguales artistócratas, reputación local, y comportamiento general, incluyendo un estilo de vida con escándalos limitados, sin obvios signos de libertinaje, y decencia general hacia los inferiores" (Potter, 2011, pp. 62-63).[350] Valga señalar que esta característica aristocratizante del Imperio romano lo distinguiría, hasta el siglo III e.c., del otro gran poder imperialista de la época: la Dinastía Han de China. Según C. Badel, en la literatura especializada existe una "oposición clásica entre un Imperio Chino que controlaba fuertemente a su población desde el período de los Estados Combatientes [475-221 a.e.c. aprox.] y un Imperio Romano de carácter aristocrático que dejaba amplia autonomía a sus ciudades" (Badel, 2011, p. 23).[351] 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.

---

[350] Traducción libre propia de: "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" (Potter, 2011, pp. 62-63).

[351] Traducción libre propia de: "[…] opposition classique entre un Empire chinois encadrant fortement sa population dès l'époque des Royaumes Combattants et un Empire romain de caractère aristocratique laissant une large autonomie à ses cités" (Badel, 2011, p. 23).

Ambos actos implican el no dejarse vencer por dos individuos muy clío-simbólicos y muchas veces viciosos. Tal es el caso de Catón de Útica, un individuo que en la derrota resulta vencedor; que, al ser vencido, es fortalecido en su prestigio y 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 (2016b, p. 240), 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.). 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 (pues fue bien defendido por Cicerón como hemos comentado en la segunda parte de este libro), 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,[352] 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).[353] 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).

El erudito británico Richard Sorabji alguna vez sugirió que Cicerón y Panecio considerarían como correcto que cualquier persona en la situación (político-moral) de

---

[352] Según describe Aulo Gelio, Catón el Joven era austero hasta en el hablar; criticaba con enjundia 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).

[353] "*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*" (*Ep*. 11, 10).

Catón de Útica se suicidara. Séneca, añado, tendría la misma opinión que Cicerón y Panecio. No obstante, la sugerencia del británico no queda ahí, y agrega: "Pero eso no es el punto interesante acerca de la gente. El punto interesante es que no había nadie-más [sic] como Catón. Él siempre había estado adherido a un tipo de austeridad que nadie-más comenzó a igualar. Y esto sería el por qué sería correcto para él, pero para nadie-más, realizar un acto suicida en las condiciones que prevalecían" (Sorabji, 2002, p. 141).[354] Lo que me interesa subrayar de la reflexión anterior es que aquí Sorabji señala lo que yo denomino 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 ejecutar (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

---

[354] Traducción libre propia de: "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" (Sorabji, 2002, p. 141).

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. Con ella se aprecia cómo han sido factualmente superados males convencionales como la amputación de las extremidades, la muerte o el exilio. Y el cordobés incentiva a su lector a la superación de cada uno de estos males convencionales con casos reales-históricos: el fuego amputó una extremidad a Mucio y éste actuó con valentía ante tal suceso; Sócrates superó el miedo a la muerte e ingirió veneno con la virtud de la valentía; Rutilio fue desterrado y no se acongojó pasionalmente por ello (*Ep*. 98, 12). En otros pasajes se aprecia que también le sirve la hito-historia política a Séneca para probar que los bienes convencionales pueden ser rechazados y superados; para el pensador la historia probó lo anterior cuando el general Fabricio (s. III a.e.c.) y el estoico Quinto Elio Tuberón (s. II a.e.c.) rechazaron continuamente las riquezas, y cuando Sextio rechazó tajantemente la adquisición del poder político (*Ep*. 98, 13). Si los personajes mencionados pudieron, es posible repetir tal proeza.

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 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. En este sentido, 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 clío-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,[355] a Epicuro que lo haya gastado [en banquetes caros]" (*Vit. Beat.* 27, 5);[356] 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. Para precisar aún más, encuentro en el cordobés, más que una recomendación de practicar la pobreza (como en el pensamiento estoico ortodoxo y/o en el cínico), una postura parecida al aristotélico justo medio para con los bienes materiales; Aristóteles no consideraba que la pobreza fuese una virtud, no aprobaba la idea de que la búsqueda de la pobreza fuese virtuosa. 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, 2009, pp. 139-141).

"Quien admira la inflexible firmeza de este hombre [Catón de Útica], que no se abate mientras todo se hunde,[357] afirma complacido: «está pletórico de músculos su animoso pecho»" (*Ep*. 95, 72),[358] 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. 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 hechos 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. Lo anterior se trata de un suicidio aún más ejemplar porque, según dice el cordobés, fue llevado a cabo después que Catón releyera del *Fedón* de Platón (*Ep*. 24, 6), y, por ende,

---

[355] Esta característica de Demócrito, Séneca la vuelve a mencionar en *Ep*. 76, 20.

[356] "*Obicite Platoni, quod petierit pecuniam, Aristoteli, quod acceperit. Democrito, quod neglexerit, Epicuro, quod consumpserit*" (*Vit. Beat.* 27, 5).

[357] En especial en una época como la de Catón, que ha sido considerada por múltiples especialistas, antiguos y modernos, como una de caos transitorio, gran desasosiego y transformación por antonomasia, esto es, el fin de la República Romana.

[358] "*Libet admirantem invictam constantiam viri inter publicas ruinas non labantis dicere*: «luxuriatque *toris animosum pectus*»" (*Ep*. 95, 72).

habían pasado a ser registrados y a ser parte de narraciones oficiales sobre el pasado humano. 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 (2011, pp. 279-280), en el contexto de las élites de la ciudad de Roma en el siglo I e.c.

La lucha catalogada como "justa" y "valiente" de Catón el Joven 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 (2019, p. 79), puede decirse que consideró a Catón como un Atlas que sostuvo al régimen republicano durante un tiempo, y con una sola mano. 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. Para algunos representó (simbólicamente) el fin de la República y, con esto, para la 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, después, son los que más deben de ser investigados, redactados, trasmitidos y leídos. Por ende, los hechos virtuosos de Catón, el catalogado como 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 trasmitidos, ni leídos. Lo anterior no significa que el autor latino no haya ni indagado, hablado o 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, como ya se ha expuesto, se ocupó mucho en referir con cierto detalle las vidas de personajes pasionales como Sila, Catilina o Julio César. Se distingue aún más de la jistoriografía producida por Tácito o Suetonio, entre otros, quienes dedican quizá la mayor parte de sus energías y del espacio en sus obras a narrar las vidas de individuos de muy baja moral, como 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*],[359] cuyo recuerdo evocares, encontrarás personalidades de gran prominencia o de gran energía" (*Ep*. 24, 3).[360] 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.[361] Esto en tanto 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.

---

[359] Aquí es viable acotar que con "historia interna" se refiere a la historia al interior de un Estado particular, y con "historia externa" a la historia inter-estatal o inter-nacional.

[360] "*Nec diu exempla, quibus confirmeris, colligenda sunt; omnis illa aetas tullit. In quamcumque partem rerum vel civilium vel externarum memoriam miseris, ocurrent tibi ingenia aut profectus aut inpetus magni*" (*Ep*. 24, 3).

[361] Lejos se está de ideas como, por ejemplo, la del mexicano decimonónico José María Iglesias (2003), que conciben a la disciplina-jistoría "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" (p. 86).

Séneca utiliza su congruente programa patriótico 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. Como refiere Rodrigo Braicovich (2014, p. 163), la razón de un individuo está "absolutamente corrompida por el entorno y la historia de vida del [mismo] individuo", entonces es lógico que el cordobés recurra, para conseguir su objetivo edificante, a los entornos anteriores a su propia vida, aun 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, así como perpetuar. Las ejemplificaciones extraídas del pasado de Séneca tratan de satisfacer 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, "no es la verdad misma la que guía nuestras acciones sino la verosimilitud. En este difícil camino, la *ratio* es nuestra compañera" (Degand, 2014, p. 120)—,[362] como a su labor de escritor de narraciones-interpretaciones de la historia patriotas.

Lo famoso vs. lo importante; la memoria vs. el olvido

Muchas veces la fama no llega a todas las personas cuyo comportamiento es constantemente virtuoso, decía 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[363]

---

[362] Traducción libre propia de: "Ce n'est pas la vérité elle-même qui guide nos actions mais la vraisemblance. Sur ce chemin difficile, la *ratio* est notre compagne" (Degand, 2014, p. 120).

[363] Por supuesto, no todo hecho famoso es considerado hito-histórico, cuestión que también es distinguida por Séneca, según veremos un poco más adelante.

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 hito-históricos) 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, sino que los realiza por el objetivo de la virtud por sí misma.[364] El énfasis de la filosofía estoica en considerar como indiferentes a la fama, la oscuridad, la vida y la muerte, así como 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, 1975, p. 34).

Séneca estimaba que *en la mayoría de las ocasiones* el 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 con la que ya nacen los que son descendientes de personas famosas)[365] y que sólo después de ser ya famoso, comienza a hacer hechos virtuosos. A veces la fama 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 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

---

[364] 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 mesoamericanas de los siglos XIV, XV y XVI, Diego Muñoz Camargo (1892), 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 (p. 58); ¿o quizá es que pueblos tan diferentes como los romanos y los chichimecas compartían una inclinación por la "fama" militar?

[365] 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.

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.

Recordemos al respecto que, según Guy Chamberland (2011, pp. 261-304), la realización de conmemoraciones epigráficas de los juegos perpetuaba deliberadamente la memoria de los organizadores de éstos, lo que indica que tales juegos eran estimados hito-históricos por el pueblo romano, en especial por sus patrocinadores (aunque no por Séneca). 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*: "En el mundo griego, por el contrario, el bien hecho 'por una tarifa' […] adopta sobre todo formas bastantes variadas, que lo convierten en una manifestación más, entre muchas, del euergetismo. El magistrado puede ofrecer una estatua, un monumento, espectáculos, […]" (Heller, 2013, p. 224).[366] Es apreciable entonces que las tendencias de la disciplina-jistoría más actuales sobre Roma se oponen a la postura de Séneca con respecto a los juegos, pues éstas sí consideran a los juegos materia importante de estudio por sí misma, digna de conocerse y recordarse. Además, 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 (*cf.* Thuillier, 2011, pp. 173-220).[367]

---

[366] Traducción libre propia de: "Dans le monde grec en revanche, les bien 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, […]" (Heller, 2013, p. 224).

[367] 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 apprecia-

"Era preferible que hechos así cayeran en el olvido, para que nadie poderoso los aprendiera luego y tuviera envidia de una actuación bien poco humana" (*Brev. Vit.* 13, 7).[368] Séneca ejerce 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— una ideologización del pasado al manipular el olvido, *oblivium.* Él manipula el olvido al sugerir y señalar puntualmente en su narrativa lo que se debe olvidar o no olvidar (obedeciendo a imperativos morales); "la ideologización de la memoria es posible gracias a los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa. Las estrategias del olvido están directamente insertadas en este trabajo de configuración: siempre podemos contar la narración de otra manera, eliminando, moviendo los acentos de importancia, refigurando diferentemente a los protagonistas de la acción",[369] explica Paul Ricœur (2003, pp. 579-580).[370]

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 siguien-

---

tive 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" (Kokkinia, 2011, pp. 99-100).

[368] "*Satius erat ista in oblivionem ire, ne quis postea potens disceret invideretque rei minime humanae*" (*Brev. Vit.* 13, 7).

[369] Traducción libre propia de: "l'ideologisation de la mémoire est rendu possible par les resources 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 différement les protagonistes de l'action" (Ricœur, 2003, pp. 579-580).

[370] Lamentablemente, por falta de espacio, es imposible analizar en el presente libro con más detenimiento, las opiniones sobre, o manipulaciones de, el olvido por parte de Séneca.

tes: 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, etc. (*Ep*. 59, 15). 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-símbolos tengan el monopolio de la sabiduría. 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 texto-historia y/o texto-jistoría) 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, eruditos como los filósofos o los historiadores) que critican "al *nombre* de los varones grandes", "ad *nomen* magnorum […] virorum" (*Vit. Beat.* 19, 2).[371] Y exclama que esos críticos son como "perros minúsculos", "minuti canes". Hay que 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[372] que fueron sobresalientes por su virtud *demostrada* en el pasado. Desprecia, por atentar tanto contra la virtud como contra la verdad, a los que atacan y/o tergiversan las reconocidas

---

[371] Cursivas propias.

[372] Sobre las implicaciones (en pasajes como este) donde el filósofo habla de los actos de los varones, no los de las mujeres, como los que son por naturaleza extraordinarios, hablaré un poco más adelante.

narraciones sobre la historia (oral y escrita) de aquellos individuos virtuosos. Incluso critica, con contundencia, a los historiadores que mienten en sus escritos, que no se responsabilizan de este mentir e 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 (1986): "si hay que distinguir lo verdadero de lo falso, los antiguos [romanos] confían en la probidad del historiador" (pp. 31-32). 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 esto, aquellos actos son entonces hito-históricos (por esas "muchas personas") y sus realizadores son considerados clío-símbolos (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 —como es el caso de los hechos de Julio Cano, romano no famoso 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)—, pero éstos no tienen la misma efectividad que los hito-históricos, precisamente porque son por lo general desconocidos (el público no está familizarizado con ellos).

Tipos de hechos humanos conforme a su moral, su fama y su hito-historicidad

Para ejemplificar, con evidencia, lo absurdos que llegan a ser los no-sabios (dentro de la perspectiva estoica), en comparación con los sabios pro-absolutos o con los absolutos, Séneca recurre a la vida de individuos que son clío-símbolos de Grecia, de Roma, así

TABLA 8 (CONTINUACIÓN)

como a la vida de ciertos "bárbaros" que son clío-símbolos. Veamos, en orden cronológico, a los hechos viciosos de una serie de nueve personas clío-símbolo 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-símbolos".

TABLA 8

Persona	***Época***	***Hechos viciosos en la historiografía de Séneca***	***Pasaje(s)***
1ns) Fálaris, tirano de Agrigento	¿?-554 a.e.c.	Conocido por sus hechos para la creación de métodos de tortura, recuérdese el "toro de Fálaris".	*De ira* 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.[373]	*De ira* 3, 14, 1-5.
3ns) Astiages, rey medo "bárbaro"	¿?-550 a.e.c. aprox.	Dio de comer a Hárpago a su propio hijo, a causa de sentirse insultado por el primero.	*De ira* 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.	De ira 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.	De ira 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 de haber sido derrotadas las tropas que lideraba de su patria (Cartago), buscó ayuda en Siria y Bitinia para continuar su venganza personal y pasional contra Roma.[374]	*De ira* 2, 5, 4; *Ep.* 51, 5; *QNat.* 3, Praef. 6.

[373] Funcionario que muestra cómo estaban sometidos los "bárbaros" a la injusticia de sus líderes, según el cordobés.

[374] En otras palabras, "despite his persistence (*pertinax*) amid his oscillating fortunes and prolongued wanderings, Hannibal hardly resembles the Stoic *sapiens*, for whom 'every place is his homeland' (*Dial.* 12.9.7); by

Persona	*Época*	*Hechos viciosos en la historiografía de Séneca*	*Pasaje(s)*
7ns) Lucio Cornelio Sila Félix,[375] líder de los *optimates*	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[376] y torturó cruelmente a sus enemigos políticos conciudadanos, como al pretor Marco Mario Gratidiano.	*De ira* 2, 34, 3; *Prov.* 3, 7-8; *De ira* 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.	*De ira* 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.	*Constant.* 18, 1-3.

Fuente: elaboración propia.

Los ejemplos de personas clío-símbolo viciosas servirán para educar en lo moral, aunque quizá de forma menos efectiva que la vida de las personas virtuosas clío-símbolo. 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 el individuo sabe de filosofía, serán más útiles los ejemplos de acciones viciosas hito-históricas que Séneca denomina *proficiens*, es decir, el individuo que, aún no-sabio, está en progreso hacia 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 (2012) respecto a la historia de los individuos viciosos como materia para moralizar: "al igual que la turba de las *Epístolas*, los *vitiosi* permanecen condenados; aun así, ellos continúan siendo una presencia poderosa, incluso necesaria, al educar al progresante filosófico (*proficiens*) a través del ejemplo negativo, y sin embargo tal vez también probando su resolución al exhibir las pasiones como una (¿oscuramente atractiva?) libe-

contrast, the Carthaginian tellingly 'puts up with' (*cf. pati*) his own loss of *patria*" (Williams, 2012, p. 35).

[375] 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.

[376] 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).

ración de toda rigurosa ética" (pp. 88-89).[377] En resumen, primero, de los hechos virtuosos, sólo algunos se convierten en famosos de acuerdo con Séneca.[378] 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 coyunturales por y para su sociedad (y/o para el mundo en general). Por lo que divido, con base en 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[379] (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.[380]
HE4) Viciosos, famosos e hito-históricos.
HE5) Viciosos, famosos y no hito-históricos.

---

[377] Traducción libre propia de: "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" (Williams, 2012, pp. 88-89).

[378] 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).

[379] Los que tuvieron como objetivo cuestiones *indiferentes*.

[380] Los hechos que son desconocidos, y siguen de esta forma, 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 vislumbra que, moralmente hablando, sólo existen tres tipos de hechos hito-históricos en Séneca: HE1, HE4 y HE7. A continuación expongo varios ejemplos concretos de cada uno de estos nueve tipos de hechos los cuales han sido extraídos de distintas partes de la producción escrita del filósofo.

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, después, el autoexilio de Escipión fue un hecho justo. Tal acto 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 modelo 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 representa 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 des-

conocidos 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 sucesos 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, además, esa guerra es famosa y 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) Fálaris, 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. Esto en tanto empujó a que Hárpago se vengara de Astiages y ayudara a Ciro a destronarlo,[381] derrocamiento el cual llevó a su vez a la creación del Imperio Aqueménida (hecho transmitido y considerado importante también en *Herod.* 1, 123-130). 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 políticas 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 brevitate vitae* 13, 6. Fue un acto vicioso 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 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)

---

[381] "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, 1975, p. 5).

Calígula en tanto que, por más lúgubremente 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 brevitate 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 texto-historia/texto-jistoría 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 ofrece un ejemplo de un hecho de vanidad específico (que fuese conspicuo), sino que 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 —incluso 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 se exigieron más para 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),[382] es decir, se trata de un acto irreflexivo que no tiene como objetivo delibe-

---

[382] 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—. Para ejemplificar 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] 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, 2015, pp. 230 y 220). A su vez, considero más fuentes filosóficas, no sólo a Séneca, Margaret Graver (1999) puntualiza en su

rado 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 mencionadas 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 le 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.

La hito-historia de la filosofía para moralizar

El cordobés también emplea a la hito-historia de la filosofía, en concreto, a la hito-historia de la filosofía griega, para ejemplificar la vida moral. De hecho, los *praecepta* o hechos de los filósofos de griegos son los únicos ejemplos no romanos que encontramos 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).

---

artículo "Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπάθειαι" 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" (p. 301). Además 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.

Sócrates, en la historiografía senecana, fue un gran παράδειγμα moral. Una tradición que ya se encuentra en Platón de acuerdo con James Doyl: el propio Sócrates concluye en el escrito platónico *Apología* que dios "pretende que él sirva como paradigma del ser humano (*παράδειγμα*)",[383] que dios lo hizo un paradigma humano de sabiduría (Doyle, 2012, pp. 43, 45, 48 y 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*). Sobre las cualidades de Sócrates, Séneca 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. 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); es más, 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).[384] Es decir, quien se comporte como un filósofo-sabio p-a/c-s, *puede* llegar a la "inmortalidad" (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 clío-simbólicos, se puede convertir él mismo en clío-símbolo con sus hechos al adquirir una gran importancia para su sociedad y/o el mundo (en mis términos, adquirir 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 inmortalizado la sabiduría; [y] ninguna edad [*aetas*] […] borrará, 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)

---

[383] Traducción libre propia de: "intends him to serve as a paradigm human being (*παράδειγμα*)" (Doyle, 2012).

[384] "*in illum locum, ex quo nemo deicitur, sublevabunt*" (*Brev. Vit.* 15, 4).

> […] 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. (*Brev. Vit.* 15, 4-5)

Otros ejemplos senecanos de hechos virtuosos realizados por filósofos son los de: el propio Platón de quien, como ya hemos mencionado, Séneca nos dice que se contuvo de azotar a un esclavo (mostrándose como un amo benévolo); Zenón de Citio, quien nunca adquirió esclavos y se mostró contento cuando perdió todos sus bienes materiales en un naufragio (*Tranq*. 14, 3); Diógenes el Estoico, quien el cordobés observa que 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 acabamos de describir, y además haga otro tanto por crear nuevas reflexiones[385] o expandir la filosofía de los pensadores virtuosos ya consagrados será considerado, a su vez, un filósofo clío-símbolo. 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 vivía 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.*[386] (*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. (*Ep*. 6, 6)

Un punto sobresaliente del párrafo de arriba lo encontramos en que Séneca intenta aleccionar a su lector o lectora a través de los hechos virtuosos verdaderos de filósofos *que*

---

[385] Es decir, es menester no sólo repetir en forma escrita u oral los dichos y máximas de los grandes filósofos (*Ep*. 33, 7-10), si no, más que nada, realizarlos.

[386] Cursivas propias.

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).[387] Al filósofo "naturalista" "presocrático"[388] Demócrito de Abdera el cordobés lo pone como dechado de correcta actitud hacia las riquezas o las actividades superfluas, porque *actuó* contra las riquezas, que "consideraba un lastre para una mente pura" (*Prov*. 6, 2);[389] también *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).[390] Al filósofo megárico Estilpón[391] en un pasaje de la hito-historia que une la (hito-) historia política con la (hito-)historia de la filosofía, lo describe Séneca con actitud templada y virtuosa ante la toma de su ciudad Megara y ante la subsecuente pérdida de todos sus bienes materiales, por obra del general macedonio Demetrio Poliorcetes (*Constant*. 5, 6-7; *Ep*. 9, 18-19).[392] Acá 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, 2019, pp. 77-78). Al filósofo cínico Teodoro el Ateo el latino lo considera templado en extremo porque tras ser ame-

---

[387] "*idem hoc omnes ex tibi omni domo conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici*" (*Ep*. 29, 11).

[388] Así catalogado según la historia de la filosofía moderna, aunque en verdad es contemporáneo de Sócrates.

[389] "*onus illas bonae mentis existimans*" (*Prov*. 6, 2).

[390] La *securitas*, observa Anida Hasic (2016), 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" (p. 50).

[391] El maestro de Zenón de Citio y de Pirrón.

[392] 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).

nazado 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 ejemplos sobresalientes del pasado para enseñar el comportamiento moral.

Todas estas alabanzas a filósofos reales no impidieron que algunos hechos realizados por filósofos reales hayan sido criticados por Séneca. Éste criticó a Demetrio el Cínico debido a su actuar excesivamente a favor de la pobreza (*De vita beata* 18, 3); reprendió 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 comportarse como si viviera siempre en una tragedia y ver los hechos humanos como puras desgracias (*Tranq*. 15, 2); reprendió a Cicerón por haberse quejado en demasía en su autoexilio, por dudar del futuro, por no confiar en sí mismo y por llamarse sólo medio libre y no creerse dueño de sus actos (*De brevitate vitae* 5, 2-3).

Séneca también emplea 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). "[…] a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con [el actuar de] Epicuro" (*Ep*. 6, 6).[393] Aquí llegó 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 pro-absoluto 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.

Sin embargo, dicho sea de paso, Séneca también utilizó los hechos de la hito-historia de la filosofía para combatir ciertos preceptos o presupuestos de otras escuelas filosóficas no-estoicas, en específico para combatir a los epicúreos. Por ejemplo, para argumentar en

---

[393] "*Metrodorum et Hermarchum et Polyaenum magnos viros non schola Epicuri sed contubernium fecit*" (*Ep*. 6, 6).

contra del presupuesto epicureísta que establece al placer como la virtud suprema, otorga una narración (¿jistórica?) 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, íntimo de Mecenas (uno de los primordiales consejeros de Augusto), del general Sejano y del emperador Tiberio —dispendioso político que rechazó una propuesta de ley suntuaria (*Annales* 53-54)—,[394] 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).[395]

La hito-historia de las mujeres de Roma para moralizar

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 patriarcal,[396] 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 el político 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

---

[394] Aun cuando Tiberio, como lo hiciera 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, 1995, pp. 1002-1003).

[395] "*vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt* […], *quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum*" (*Vit. Beat.* 12, 4).

[396] Efectivamente, y en términos menos académicos, "The Romans where as macho as the Greeks, and rich Romans were just as eager to identify with heroes" (que fuesen de preferencia masculinos) (Man, 2018, p. 27).

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 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*]:[397] 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: equestre insidens statuae in sacravia, celeberrimo loco, Cloelia exprobrat iuvenibus nostris pulvinum escendentibus in ea illos urbe sic ingredi, in quaetiam feminas equo donavimus. (*Ad Marciam* 16, 1-2)

Lucrecia, 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.), "de Dido a Lavinia, de Rea Silvia a Laurencia, no nos salen al paso más que furias, perfiles insignificantes o vulgares prostitutas" (Grimal, 2000, p. 33), hasta que, subrayo, aparece Lucrecia. Una situación que corrobora en Roma lo que es sabido sobre la jistoriografía mundial (hasta tiempos muy recientes) y que repite K. Jenkins (2003): "aunque millones de mujeres han vivido en el pasado (en Grecia, Roma, la Edad Media, África, Amé-

[397] 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.

rica …) pocas de ellas aparecen en la historia, esto es en textos de historia [en nuestras palabras, en la jistoriografía]. Las mujeres, por usar una sola frase, han sido 'escondidas de la historia', esto es, sistemáticamente excluidas de los relatos de los historiadores" (p. 9).[398]

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 deshonra. 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, el suicidio de Lucrecia también representa un acto especialmente virtuoso, ya que se trata de 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-interpretación de la historia de 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,[399] 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 un clío-símbolo, 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 sobre el pasado humano digna de escribirse y de recordarse.

---

[398] Traducción libre propia de: "although millions of women have lived in the past (in Greece, Rome, the Middle Ages, Africa, America …) few of them appear in history, that is, in history texts. Women, to use a phrase, have been 'hidden from history', that is, systematically excluded from most historians' accounts" (Jenkins, 2003, p. 9).

[399] 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—, lo tenemos en el texto del jurista Yan Thomas (2000), "La división de los sexos …" (pp. 136-205).

Sobre Clelia (siglo VI a.e.c.) interpreto que la aserción senecana de que "por poco la incluímos [*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-interpretación de la 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",[400] es posible, propongo, entender que a Clelia los varones romanos la "registrarían", en las texto-historias y/o texto-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 extraño y exterior al Estado", como bien observa Norbert Elias (1994a, p. 134). Tal recompensa, la erección de su estatua en la Vía Sacra (Tito Livio 2, 13, 11), 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 (2000, p. 36). 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, ella podía convertirse en una persona estimada como clío-simbólica, esto es, pasaba a formar parte de la hito-historia. 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.

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 Li-

---

[400] "*transcribo*" en Pimentel Álvarez (2004, p. 800).

vio 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). Esta última frase deja entrever que Cornelia Escipión *pudo* haber sido una sabia p-a/c-s 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*) 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), pero también como medio para sobresalir, por 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.

Sobre la práctica del género "consolatorio" por parte de Séneca se ha escrito abundantemente pero aquí quiero apuntar, junto con Setaioli (2013, pp. 202-204) y otros, que su particular escritura del género es una producción que conjunta elementos literarios-retóricos con elementos filosóficos. Además debo enfatizar, que en el caso de Séneca (como en el de Cicerón), *la suya se trata de una producción que también conjunta elementos de la narración de la historia y aspectos de la jistoría*; un aspecto que muchas veces ha sido pasado por alto. 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). Aquí considero 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. Después, es 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.), abuela de Julio César y antepasado de todos los emperadores de la dinastía Julio-Claudiana, 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.

Es importante señalar que toda la familia materna del pensador latino fue relativamente un clío-símbolo en su época (y en cierto sentido, para algunos lo sigue siendo). 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 virtuosas de su esposo, Séneca el Viejo (*Ad Helviam* 17, 4), padre del propio Séneca. También le recuerda las virtudes de sus otros hijos, de sus nietos y nietas (*Ad Helviam* 18, 2; 18, 4; 18, 7); y le rememora las virtudes de su hermana, la tía de Séneca, quien fuese famosa por su austeridad desplegada durante su estancia en la provincia de Egipto (*Ad Helviam* 19, 1-7).

La historia y la para-historia como una unidad u omni-historia

En Séneca, el pasado-del-ámbito-cósmico abarca simultáneamente al pasado del ámbito humano, o lo histórico, así como al ámbito del pasado no-humano, o lo para-histórico —recordemos que he descrito a la para-historia, en paralelismo a la historia, como el conjunto de "los hechos pretéritos no-humanos").[401] *Su visión del cosmos es, propongo, omni-histórica*, es decir, concibe como cierta la existencia de una "omni-historia", a la cual he definido como el conjunto de *los hechos del pasado tanto humano como no-humano.* Se com-

[401] En efecto, como observó Eduardo Nicol (1985), "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" (pp. 19 y 21) (cursivas en el original). En contraposición, imitando estas palabras de Nicol, la para-historia es entonces *el proceso de la productividad no-humana.*

pone pues la omni-historia de los hechos del pasado "en general". Lo dicho implica que el filósofo concibe a la (hito-)historia como historia trascendental, esto es, en términos metafísicos 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[?].[402] 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 ocupantia. [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. (*Ad Marciam* 22, 1-2)

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".[403]

---

[402] En el texto en latín esta frase aparece como interrogativa, en la traducción (de Juan Mariné Isidro) utilizada no aparece en forma de pregunta.

[403] 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 infini-

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*.

El tiempo

En la actualidad, los investigadores y estudiosos distinguen comúnmente entre un "tiempo de la naturaleza" estudiado-definido casi exclusivamente por las ciencias naturales (donde el ser humano parece no fuera parte de este tiempo de la "naturaleza"), y un "tiempo histórico" estudiado-definido primordialmente por las ciencias sociales y humanas,[404] donde ambos tiempos pueden encontrarse dentro de un "tiempo en general" que los abarca. Después, 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.

---

tamente 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, 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, 2007a, pp. 185-189). "Time is the final incorporeal of Stoic theory. […] Zeno's [de Citio] 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 [ἁπλῶς]». 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. […] 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, 2017, pp. 276-278).

[404] Hay infinidad de ejemplos de subdivisiones de este tiempo humano. Tenemos que todas las "épocas" o "edades", como la "Época Medieval", "Edad pre-científica", "Época del Posclásico", etc., son subdivisiones (ancilares o metodológicas, artificiales o provisionales …) del tiempo histórico.

Wilson (1999), 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:

> Nada fundamental separa el curso de la historia humana del curso de la historia física, tanto en las estrellas como en la diversidad orgánica. Astronomía, geología y biología evolucionaria son ejemplos de disciplinas históricas primariamente vinculadas por la consiliencia hacia el resto de las ciencias naturales. La historia es hoy en día una rama fundamental de aprendizaje por sí misma, hasta el último y más fino detalle. Pero si diez mil historias humanoids pudieran ser rastreadas en diez mil planetas parecidos a la Tierra, y por un estudio comparativo de esas historias las pruebas empíricas y los principios evolucionaran, la historiografía —la explicación de las tendencias históricas— ya sería una ciencia natural. (Wilson, 1999, p. 11)[405]

Séneca se diferencia de los pensadores científicos modernos que buscan unificar el conocimiento humano con el no-humano —como Wilson—, 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 o proto-científicas sí, pero propias de la filosofía natural de la Antigüedad Grecorromana.

No obstante, en Séneca 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" (el cual puedo 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".

---

[405] Traducción libre propia de: "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" (Wilson, 1999, p. 11).

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*]".[406] 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 han cambiado [*mutasse*] su lugar de residencia" (*Ad Helviam* 7, 1).[407] Estas migraciones humanas, estimo, ocurren en un (2T) "tiempo humano" o "tiempo histórico". 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, 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 "no tan prominente como el que tenían en casa" (Terrenato, 2014, p. 56).[408] En el pensador, 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.) (*cf.* Williams, 2012, p. 14), 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 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

---

[406] "*sidera mundum inlustratiam* […] [8] *omnia volvuntur sempre et in transitu sunt; ut lex et naturae necessitas ordinavit*" (*Ad Helviam* 6, 7-8).

[407] "*A caelestibus agedum te ad humana converte; videbis gentes populosque universos mutasse sedem*" (*Ad Helviam* 7, 1).

[408] Traducción libre propia de: "not as prominent as the one which they had held at home" (Terrenato, 2014, p. 56).

toda está compuesta de cuerpos. Éstos son los "agentes mutables de la causación y el cambio" (Bailey, 2014, p. 276).[409] 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 (Bailey, 2014, p. 257).

Pues, "la naturaleza no engendró nada [ni humano ni no humano] que pudiera permanecer inmóvil" (*QNat.* 6, 1, 12);[410] y "«también la tierra es mortal»" (*QNat.* 6, 2, 9).[411] Entonces, afirmo que *el cambio es una característica elemental de la omni-historia* (del Cosmos) según el autor. "¿Qué cosa existe, en realidad, exenta […] de un cambio?[412] 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*][413] de esta ruta [*cursus*]" (*Ep.* 71, 12).[414] El tiempo mismo, el *infinitus tempus* mismo, es cambio porque "siempre está en marcha, fluye y se precipita" (*Brev. Vit.* 10, 6),[415] siempre es fugitivo (*QNat.* 6, 32, 10). Y, si el *tempus infinitus* es cambio o es parte del cambio, luego, el *tempus infinitus o* α) es idéntico a una característica del Cosmos (idéntico al cambio) *o* β) 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

---

[409] Traducción propia de: "mutable agents of causation and change" (Bailey, 2014, p. 276).

[410] "*nihil ita ut immobile esset natura concepit*" (*QNat.* 6, 1, 12).

[411] "*«est terram quoque videre mortalem»*" (*QNat.* 6, 2, 9).

[412] 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?" (Voltaire, 1990, p. 5). Y esto a propósito de su estudio filosófico sobre la historia general y universal, así como de su particular filosofía de la anti-Trans-Historia.

[413] 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.

[414] "*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*" (*Ep.* 71, 12).

[415] "*in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur*" (*Brev. Vit.* 10, 6).

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, después, la historia (que es parte de, o es el conjunto de los hechos de, lo "*omnium humanum*") *queda indisolublemte 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, *propiamente*, 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 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.

La unidad de las regiones cósmicas y la unidad animales-humanos

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 para Séneca, considero, como el único ser capaz de construir una "texto-para-jistoría" o, mejor, una "texto-omni-jistoría" general. En *De otio* 5, 5-6, el latino 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).

Observo 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.*)—. Esto último (su concepción física del Cosmos) me permite afirmar que su concepción del *tiempo* y 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, 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 utrique 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; utrique innatus est. Habet autem unitatem quicquid alicuius rei natiua 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 quidquid 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. (*QNat.* 2, 4, 1-2, 5, 2)

Las *Quaestiones naturales* no sólo es un texto de filosofía de la naturaleza, como afirmó Codoñer (citado en Bravo Díaz, 2013, posición 537 de versión digital), además es un texto de metafísica, teología y filosofía moral. "Las Cuestiones naturales es un texto sofisticado y multifacético, y en él flotan algunas de nuestras expectativas de lo que un texto 'científico' puede o debe ser" (Roby, 2014, p. 177).[416] Tanto el proceso de indagación "científica" (en el más amplio sentido) 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. Séneca no es único en esta conjunción de ciencia-naturaleza y filosofía: 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 (Judson, 2015, pp. 151-192). 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 (Williams, 2012, p. 247). 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:

---

[416] Traducción libre propia de: "The *Natural Questions* is a sophisticated and multifaceted text, and it flouts some of our expectations of what a 'scientificc' text can or should be" (Roby, 2014, p. 177).

• 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 (Williams, 2012, pp. 60 y 247).
• el movimiento de los cometas, los cuales circulan tanto en la *caelestia* como en la *sublimia* (Williams, 2012, pp. 259), 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 el panorama de Séneca sobre los animales como una perspectiva omnihistórica. Al hacer 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 verdaderas), *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 (que es por definición del ser humano, del ser racional), ergo, se aprecia a la omni-historia. En este sentido, se está ante lo que Marek Tamm y Zoltán B. Simon (2020, p. 8) llaman "historia multiespecies", "multispecies history", que es una jistoría que indaga "las relaciones humanas-animales en el pasado, pero también la historia 'desde el punto de vista del animal' (Baratay, 2012)."[417] Esta perspectiva multiespecies de la disciplina-jistoría, sostenida por autores como Tamm, Domańska, entre otros, no es nueva pues se aprecia que, de manera marginal, ya la poseía Séneca y, probablemente, la tenían otros pensadores antiguos.

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 caso 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-his-

[417] Traducción libre propia de: "the human-animal relations in the past, but also the history <from the animal's point of view>" (Baratay, 2012) (Tamm y Simmon, 2020, p. 8). Al respecto véase por igual: E. Domańska (2015, pp. 5-21).

toria 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.).

En cambio, para Séneca, son admirables los animales que atraviesan el fuego sin daño alguno,[418] de los cuales el humano puede aprender su destreza y su valentía. La valentía es una cuestión de suma importancia en la Roma antigua. Como se ha señalado —y conviene seguir insistiendo en ello—, para el desarrollo del imperialismo romano la valentía era, evidentemente, una virtud-cualidad indispensable en el buen desempeño de los soldados romanos. Se observa un énfasis reiterado en la necesidad del sacrificio y de la valentía por parte de los soldados, cualidades necesarias para el Imperio.

En fin, los humanos podemos obtener un beneficio verdadero (esto es, adquirir 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 —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.*

En Séneca hay, en efecto, como escriben V. Juliá, M. Boeri y L. Corso (1998), una "originalidad de los estoicos consiste en reconocer que los principios del comportamien-

[418] El autor no especifica cuáles animales son los que atraviesan el fuego (no especifica los animales de los que habla en *Ep*. 9, 19).

to animal pueden proporcionarnos los fundamentos de su teoría ética, lo que es posible gracias a la razón universal que emparienta todas las partes integradas en el organismo cósmico" (p. 50). 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 (2012) hace ver que Séneca, basándose en las descripciones de Claudio 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: "La descripción de Séneca de la vida animal en el Nilo agrega otra dimensión importante a la relación integral del hombre, el río y el medio natural" (Williams, 2012, p. 123).[419]

Al final, el *telos* del humano en el estoicismo, desde Zenón de Citio hasta Séneca el Joven, y más allá, como con los estoicos tardíos 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 trans-humana). De acuerdo con Zenón de Citio, "nuestro fin último (*telos*) es 'vivir en concordancia (*to homologoumenôs zên*)', fórmula explícita en estos términos por lo siguiente: […] 'vivir en concordancia con la naturaleza (*to homologoumenôs tê phusei zên*)', 'vivir conformemente a la experiencia de los eventos naturales (*kat'empeirian tôn phusei sumbainontôn zên*)'" (Veillard, 2015, p. 34).[420] Además de que los dos ámbitos poseen características idénticas, 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.

---

[419] Traducción libre propia de "Seneca's description of the Nile's animal life adds another important dimension to the integrated relationship of man, river and natural environment" (Williams, 2012, p. 123).

[420] Traducción libre propia de: "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*)'" (Veillard, 2015, p. 34).

La omni-histórica ekpýrosis *estoica o destrucción del Cosmos*

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 muerte a causa de cuestiones políticas) al hacer 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 expuesto cuando analicé a Cicerón. Después, la consolación consiste en aceptar que si nada es permanente en el universo, entonces es "anti-natural", en un sentido débil,[421] 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).[422]

Cabe considerar, ¿qué particularmente es la *ekpýrosis* en el estoicismo? Se trata de la destrucción que eliminará todo cuanto existe, a lo humano y lo no-humano sin distinción alguna (y quizá de forma simultánea). 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 (2000), "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" (p. 37).[423] 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 "los Magos creían en dos principios: el buen espíritu,

---

[421] "Antinatural", en sentido fuerte y verdadero dentro del estoicismo, sólo lo es el vicio, esto es, sólo lo es lo contrario a la virtud.

[422] "*ad conditionem naturae omnia destruentis et unde edidit eodem revocantis*" (*Ad Polybium* 1, 1).

[423] 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.

que es Zeus u Oromasdes, y el espíritu maligno, Hades o Arimanius", y según Teopompo "Por tres mil años uno de los dioses rige sobre el otro; entonces por tres mil años más ellos luchan uno contra el otro. Al final, Hades es derrotado; los hombres son felices, no hay necesidad de alimentos, y no hay sombras. El dios que brinda estas bendiciones descansa por un tiempo" (Olmstead, 1960, p. 479).[424] Pese a que las concepciones sobre los devenires humanos en el estoicismo y en el zoroastrismo son escatológicamente muy similares, donde ambas terminan con el fuego toda la existencia, un fuego que no es precisamente mandado como "castigo" a los humanos, Theodor Mommsen (1876) afirmó que la principal divinidad del zoroastrismo, Ahuramazda, "fué [sic] desconocida á [sic] los Occidentales" (pp. 364-365). Desconozco la veracidad de la afirmación anterior pero no la estimo muy atinada en tanto que es más plausible 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*] 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).[425] 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).[426] 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, aun 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

---

[424] Traducción libre propia de: "the Magi believe in two principles: the good spirit, who is Zeus or Oromasdes, and the evil spirit, Hades or Ariemanius", "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" (Olmstead, 1960, p. 479).

[425] "*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*?" (*Ad Polybium* 1, 3).

[426] Sobre el debate de su Dios se destruye o no con la *ekpýrosis*, véase el artículo de Ricardo Salles "Determinism and Recurrence …" (2003, pp. 256-258).

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*]?),[427] 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 tierra [*orbe*] quede sumergida,[428] 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 desideri tui commune fatum, nihil quo stat loco stabit, omnia sternet abducet 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 subducet urbes, tremoribus quatiet et ex ínfimo pestilentiae halitus mittet et inundationibus quicquid

---

[427] 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.

[428] Esta descripción de diluvio universal la 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).

> habitatur obducet necabitque omne animal orbe submerso et ignibus vastir 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 eta eterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentes accesio in antiqua elementa vertemur". (*Ad Marciam* 26, 6-7)

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),[429] afirma el cordobés, y en esta frase observo cómo se remarca que no sólo las individualidades son perecederas sino lo es (principalmente) "el todo"; así, como el todo abarca lo no-humano y lo humano conjuntado, corroboro que el devenir de "todo", *omnis*, es en verdad una *omni*-historia la cual terminará con la *ekpýrosis*. Con afanes comparativos cito una observación de Andrew C. Isenberg (2002) sobre el pensamiento moderno en torno al devenir del pasado en general: "Desde el siglo XIX y hasta el presente, un patrón de pensamiento persistente ha sostenido que la naturaleza es cíclica, armoniosa y pasiva, mientras que la historia [(]humana[)] es linear, dinámica y activa. Esta visión es un producto, en parte, del pensamiento romántico tal y como fue expresado por Jean-Jacques Rousseau, Johann Wolfgang von Goethe y Henry David Thoreau, entre otros" (p. 373).[430] El cordobés concuerda con Rousseau y demás en que la historia tiene *cierto* carácter linear (como comentamos más adelante), y diferiría marcadamente con los románticos y su visión maniquea-dualista del tiempo, al también asignarle un carácter cíclico a la historia. Para Séneca, 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 linear y cíclica.

---

[429] "*omnes, immo omnia in ultimum diem spectant*" (*Ad Polybium* 11, 4).

[430] Traducción libre propia de: "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" (Isenberg, 2002, p. 373).

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 muliri*.[431] Pero, *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. Además, sus diversas narraciones sobre el pasado no son exclusivamente de hechos humanos*, es decir, muchas veces crea "texto-omni-historias" o "texto-omni-jistorías" —ejemplo de esta última es la que nos entrega con 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" (Cappelleti, 1996, p. 86). 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*.[432] En Diógenes 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

---

[431] 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'. 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, 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.

[432] 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, 2015, p. 74).

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).[433] 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.

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. 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",[434] se afirma en *Ad Polybium* 1, 2. Estamos así en la contraposición *kósmos*-orden/universo/omnihistoria versus fuego-caos/no-universo/fin-de-la-omnihistoria. La omnihistoria 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).

Para una mejor explicación se puede cotejar superficialmente a la *ekpýrosis* con la idea de Apocalipsis (del cristianismo): el apocalipsismo 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". "Paradigmáticamente, el apocalipsismo no proclama el fin del tiempo como un cierre de la historia del mundo en un futuro distante, sino como la inminente destrucción de un mundo inferior". "En otras palabras, el mal tiene que ser derrocado cosmológicamente por la venida catastrófica de un Dios redentor". "En este aspecto, el apocalipsismo asume

---

[433] Cursivas propias 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*" (*Diog. Laert.* 7, 1, 141).

[434] "*hoc universum, quod omnia divina humanaque complectitur, si fas putas credere, dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget*" *Ad Polybium* 1, 2.

una experiencia ontológica del mal" (Styfhals, 2015, pp. 194-195).[435] Pese a que en épocas más recientes (y en particular en la narración de ficción), como arguye Paul Ricœur (1984, p. 40), el "apocalipsismo" ha pasado de significar "tiempos de Terror, Decadencia y Renovación" o "mito de la Crisis", en ambos casos conserva una implicación moral; o significa terror-decadencia-renovación moral o Crisis moral.

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 éste no ha finalizado 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). Después, 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 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 (2014, p. 109), en los estoicos, Séneca incluido, existe un inalterable componente de la "historia del mundo" que consiste en que los "mismos" eventos suceden en una recurrencia eterna, 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

---

[435] Traducción libre propia de: "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, 2015, pp. 194-195).

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 (1981, p. 362). 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" (1981, p. 358), un evento arquetípico revelado por los dioses.

Hay que recordar que, 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 linear del tiempo, sin que hubiese contradicciones entre ambas, lo cual se reflejaba en sus calendarios —y en su historiografía/jistoriografía (Laurence y Smith, 1997)—. 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 linear del tiempo sino, a la vez, una prácticamente cíclica, "al extender nuestras calibraciones y nuestras expectaciones a periodos de años, décadas, siglos e incluso milenios, somos capaces de precipitar (estadísticamente o de otras formas) una 'realidad' temporal y frecuentemente cíclica. Tenemos 'booms' fiscales y periodos de 'crisis', depresiones y recesiones, 'desarrollos' históricos, ciclos y 'eras'" (Wagner, 2016, capítulo 4).[436]

Refiere Ricardo Salles (2009) 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" (p. 22). Después, 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

---

[436] Traducción libre mía de: "By extending our calibrations and our expectations 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'" (Wagner, 2016, capítulo 4).

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'", explica Salles (2009, p. 22). En palabras del literato Jorge Luis Borges (2005) —si se me permiten sus comentarios como *outsider* de la academia especializada—, la teoría estoica de la *ekpýrosis* exhibe una "concepción de ciclos similares, no idénticos" (p. 10). Se trata, entonces, de ciclos similares o idénticos física y/u omni-históricamente, pero no idénticos temporalmente hablando, siguiendo la interpetración de 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; etcétera.

El cambio omni-histórico y la divinización omni-histórica

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 a la hito-historia de las migraciones de las *póleis* de Grecia y de las migraciones de los romanos —esta última cuestión ha adolecido de un suficiente énfasis en los diversos estudios sobre el imperialismo de Roma, como bien observa L. Eberle (2016)—.[437] 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 llevado a cabo por Roma. Al respecto N. Terrenato (2014) enfatiza el proceso de interacción de Roma con sus vecinos, previo a su gran expansión, hecho que contrasta al imperialismo romano con el lle-

[437] "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, 2016, pp. 51-52) (énfasis propio).

vado a cabo por otras potencias mundiales posteriores: "Es esencial recordar que, en agudo contraste con lo que sucedió durante la conquista europea de las Américas o de África, cuando Roma comenzó su expansión, sus élites ya habían conocido, interactuado y casado con sus pares [con la élite] en las comunidades conquistadas por siglos, y esto no pudo haber evitado influir el proceso [de expansión] en numerosas formas" (Terrenato, 2014, p. 49).[438]

> 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][439] 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 accesionem validioris conversis oriuntur. […] [6] Quid interest enumerare Ante-

---

[438] Traducción libre propia de: "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" (Terrenato, 2014, p. 49).

[439] 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 el artículo de Rodríguez-Mayorgas, "Romulus, Aeneas …" (2010, pp. 89-110).

> norem Patavi conditorem et Evandrum in ripa Tiberis regna Arcadum conlocantem? Quid Diomeden 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. (*Ad Helviam* 7, 5-7)

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 pasado de los fundadores de diversos Estados griegos y romanos. En segunda, hay que observar que *se exponen hechos mito-hitohistóricos*, en concreto, los de Anténor, Evandro, Diómedes y Eneas, griegos-troyanos 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, benéficos e hito-históricos. Y son hito-históricos, sugiero, porque son hechos importantes 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, *Ubicumque 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.

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 reprobable

(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: "[El] hombre, materia inconsistente y caduca, expuesta a cualquier contingencia, también el mundo [*mundus*], realidad eterna e indestructible, cambia [*muto*] 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).[440] 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 común, pueden ser convencionalmente benéficos, comúnmente 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.; como cuando asolaron, refiere el mismo Séneca, en múltiples ocasiones a Anatolia, la Acaya, Siria, Macedonia, Chipre … (*Ep*. 91, 9-10).

---

[440] "*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*" (*Ep*. 58, 24).

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 son destruidas y fundadas continuamente. Pero en ella también se encuentran los animales, los astros, los dioses (todo el ámbito para-histórico). Después, 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 quien le impone su ley, la cual es evidentemente providencial y justa.[441] 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.

La idea senecana de que Dios impone una ley justa y providencial se encuentra en el estoicismo desde sus inicios y va a tener amplia resonancia en la filosofía de la Trans-Historia cristiana: "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 [...]" (González, 2000, p. 185). Cito lo anterior para hacer notar la similitud entre la Trans-Historia cosmopolita-universalista moral estoica con la Trans-Historia cosmopolita-universalista moral cristiana, donde la segunda sólo parece sustituir al Zeus-Júpiter-Dios grecorromano por Cristo-Dios como el libertador del humano; el primero libera del vicio-pasión, el segundo del pecado. Es notable cómo estoicos y cristianos hablan en términos muy similares o iguales acerca del Orden o Ley universal de Dios; "San Pablo habla de la ley de Dios como 'sagrada' y 'espiritual', y 'buena' y declara que él se 'regocija en ella para el hombre interior,' y San Jaime da una bendición en el

---

[441] La Cosmópolis "est administré par un dieu qui impose sa loi, providentielle et juste. Les habitants de cette cité cosmique sont ceux qui pouvent connaître cette loi; les hommes et les dieux; les vrais citoyants 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, 2015, p. 222).

hombre que 'mire dentro de la perfecta ley de la libertad'" (Hicks, 1896, p. 52).[442] Asimismo, la (cosmo)visión (imperialista) del estoicismo sobre la historia, en referencia a Dios, tiene similitud a la del islam árabe, y a la de otras, en un punto primordial: ambas cosmovisiones coinciden en la subordinación de "los eventos terrenales a la voluntad de Dios" (McNeill, 1995, p. 9).[443] Es decir, "ciertas culturas (tal como las de China, India, Mesopotamia, Egipto, la azteca o mexica, los árabes, el mundo helénico, Roma, Rusia, etc.) como un resultado de su hegemonía política, económica y militar, fueron capaces de consolidar el dominio geopolítico. Estos procesos les otorgaron un grado de universalidad que incluyó la imposición de sus estructuras míticas sobre aquellas de las culturas subalternas" (Dussel, 2018, p. 235);[444] por ende, Roma impuso sus estructuras mítico-filosóficas a los pueblos conquistados, pero en específico a las religiones pospoliteístas o posteriores a la religión antigua romana, y el estoicismo contribuyó en gran manera a ello.

Por último, veamos someramente el carácter omni-histórico de la divinización de los mortales en Séneca. En aras del argumento, consideraré que este tema fue tomado medianamente en serio por el cordobés. El texto senecano *Apocolocintosis* es una sátira contra el emperador Claudio César Augusto 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 que 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, aun 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,

---

[442] Traducción libre propia de: "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, 1896, p. 52).

[443] Traducción libre propia de: "earthly events to God's Will" (McNeill, 1995, p. 9).

[444] Traducción libre propia de: "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, 2018, p. 235).

comienzo de una época venturosa" (*Apocol.* 1, 1),[445] no es sólo una frase humorista que narra un hecho fantasioso. 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 macrocosmovisión 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 jistóricas; 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 presenció el ascenso al cielo o divinización de Drusila, la hermana del emperador anterior, Calígula (*Apocol.* 1, 2).

Por último, muchos romanos en verdad aceptaban la divinización de sus emperadores como un hecho real;[446] 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.

---

[446] 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 a principios del siglo I e.c. 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, 1992, p. 173).

El siguiente mapa nos otorga una idea del contexto geográfico y geopolítico que forjaría la (cosmo)visión de Séneca.

Fuente: elaboración propia.

Tiberio Claudio César Augusto Germánico, mejor conocido como Claudio. Ejemplo de individuo cuya muerte, según interpreto, *fue un acontecimiento plenamente trans-omni-histórico* dentro de la narración que Séneca provee en su *Apocolocintosis*. 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 para-histórico y trans-histórico (su deceso fue un acontecimiento divino).

Fuente: "Kaiser Claudius", retrato de Claudio realizado por Hendrick ter Brugghen (1588-1629) en el año de 1620.

PARTE IV.

FILOSOFÍA DE LA TRANS-OMNI-HISTORIA, IMPERIO Y GUERRA

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 Tranquilitate 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.

Una de las principales razones para establecer la existencia de una filosofía de la Trans-Omni-Historia en Séneca consiste en que éste argumenta que Dios rige al universo, "rectorque universi deus" (*Vit. Beat.* 8, 4), y, por ende, 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).[447] Pues, la noción de omni-historia senecana no es sino una Trans-Omni-Historia en tanto que posee un sentido (divino y moral) otorgado por Dios.

La unión del filosofar sobre el humano y sobre Dios-Naturaleza

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, ya que les confiere un sentido y un orden completa y plenamente morales. En este punto, el autor sigue la visión estoica ortodoxa: los estoicos, como bien subraya Sylvia Berryman (2010, p. 199), invitaban a sus estudiantes a inferir que, a partir del orden propio e irrefutable de la naturaleza, se corrobora la existencia de un orden providencial. 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). Esta situación cósmica-ontológica hace que, en la filosofía moral y la metafísica senecanas, todos los acontecimientos omni-históricos (históricos y para-históricos combinados o aislados) no sean sino acontecimientos trans-omni-históricos.

Pues, en tanto que poseen un sentido específico proveído por las Divinidades, los acontecimientos trans-omni-históricos poseen un origen meta-terrenal o meta-histórico. Dios rige y manda todos los hechos, incluyendo a las catástrofes y demás acontecimien-

---

[447] "*deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia*" (*Ep*. 31, 10); y también Dios protege todo, *omnis* (*Ep*. 58, 28-29).

tos convencionalmente perjudiciales y desgraciados. Pero la Divinidad no construye a ninguno de estos últimos por un deseo iracundo o por algún otro 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, han sucedido y sucederán tienen a Dios como "su moderador y su guía" (*Ep*. 65, 23);[448] idea que es congruente con el panteísmo estoico. En términos de George F. McLean y de Patrick J. Aspell (1996, p. 256), la inclinación de los estoicos por el monismo los llevó al "pantheism, while, at the same time, they held to the unity of God". Al seguir la explicación de Ricardo Salles sobre el tema, 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 (Salles, 2014b, p. 546). 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, guía o *rector*, establecidos 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 (2002): "un monismo cíclico postulando tanto inmanencia como trascendencia. Para los estoicos, dios es a la vez idéntico al mundo y diferente de él, lo cual es decir tanto inmanente como trascendente. Su estado o aspecto original, inmanifiesto, trascendente es puro dios, su aspecto derivativo manifiesto es el mundo" (p. 541).[449]

---

[448] "*rectorem secuntur et ducem*". 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" (Wenley, 1924, p. 44).

[449] Traducción libre propia de: "[…] a cyclical monism postulating both inmanence and trascendence. 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" (McEvilley, 2002, p. 541).

En este punto, 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, consiste auténticamente en una filosofía de la Trans-Historia o, más concretamente, en una filosofía de la Trans-Omni-Historia. La cosmovisión senecana coincide así con la descripción de Titus Burckhardt (2007) sobre "la [cosmo]visión antigua y medieval del mundo", donde "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" (p. 33).[450]

Difiero aquí por completo con Jonathan Barnes en su interpretación 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 "tiene un punto y propósito sólo en tanto que conduzca o facilite la práctica moral" (Barnes, 1997, p. 22).[451] Ya que, así como argumenté que Séneca conmina a la práctica de la disciplina-jistoría *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 —esto último es un argumento que ya hemos visto es sostenido también por G. Williams (2012)—. Y la ética es el estudio del comportamiento correcto, donde este comportamiento existe tanto en el ámbito divino como en el humano.

---

[450] 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".

[451] Traducción libre propia de: "has point and purpose only insofar it leads to or facilitates moral practice" (Barnes, 1997, p. 22).

La Trans-Omni-Historia senecana I; la oikéiosis *y la* ekpýrosis

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, además es racional y lógica, se tratan sus reflexiones de una "filosofía de la historia" del tipo que he denominado filosofía[452] de la Trans-Omni-Historia. Esta filosofía de la Trans-Omni-Historia, descontextualizando y recontextualizando las palabras de David D. Roberts (2010, p. 135), puede ser descrita como "suprahistórica, fundacional, metafísica pero también históricamente específica", y 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, la *ekpýrosis*.
> 2TOH) En la física y metafísica senecanas existe un Orden o Sentido o Ley trascendente que dirige a todo el Cosmos, rige a (l) Todo u *omnis*, esto es, rige trascendentalmente tanto al ámbito histórico como al para-histórico, en otras palabras, rige a la omni-historia.
> 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

---

[452] En una reflexión meta-filosófica, sugiero que la filosofía para Séneca es una actividad que tiene una ineluctable perspectiva omni-histórica en tanto que analiza 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

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 brevemente el punto 1TOH, para luego concentrarme en el siguiente subcapítulo, en los puntos 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); es decir, poseen un "sentido de apropiación", "inclinación", "afinidad", "familiarización" (el término es de difícil traducción), que es inherente a *todos* los seres sensibles. Los animales, al igual que los humanos, obedecen al *lógos* del universo que comanda que ningún ser sensible obre en contra de sí mismo, que todos los sensibles busquen protegerse a sí mismos. Entendamos 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 ese correcto uso tiene como consecuencia la felicidad o la eliminación terapéutica de las pasiones y demás pesares convencionales. Al respecto de la cualidad terapéutica del *lógos* humano dice Ramón Román (2017) que "Crisipo, Cicerón y Séneca hacen más sutil el uso de la analogía médica que otras escuelas [epicureísmo, pirronismo], arguyendo que la función terapéutica del *lógos*, i.e., del discurso racional, es lo que nos marca como humanos" (p. 92).[453] Sin embargo, el punto que quiero proponer aquí es que parece que en Séneca los animales, sin incluso poseer un *lógos* propio de ellos, pueden seguir a, y ser congruentes con, el *lógos* universal.

Cabe aclarar que, por su parte, 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

---

también hechos divinos por haber sido designados-establecidos por la divinidad (son hechos omni-históricos), pero no estudian ni analizan 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.

[453] Traducción libre propia de: "Chrysippus, Cicero and Seneca make more subtle use of the medical analogy than the other schools, arguing that the therapeutic function of the *lógos*, i.e. of rational discourse, is what marks us out as humans" (Román, 2017, p. 92).

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 duramente criticadas por improcedentes y sin fundamentos (crítica que comparto). Por ejemplo, J. Sellars concluye que la frase foucaultiana de "*technê tou biou*" aparecida en el libro *Historia de la sexualidad 3, La inquietud de sí* (Foucault, 1990), no está registrada tal cual en ningún lado de todas las obras de la antigüedad (Sellars, 2007c, pp. 117-119).[454] Lo anterior evidencia lo acertado que está J. Fontana (2002) 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" (p. 122).

La Trans-Omni-Historia del Cosmos (sugiero) 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 e intentarán proteger sus vidas por obra del "diseño" divino, pues esta autoprotección se encuentra en su naturaleza. 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, rehúyen 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),[455] afirma Séneca. 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—. Aun cuando los animales no tienen responsabilidad moral al no poseer la capacidad ra-

---

[454] Además remito a la especialista Margaret Graver y su texto *Stoicism and emotion* (2007), específicamente al capítulo 1 donde se comentan ciertas imprecisiones y equivocaciones de Foucault con respecto al pensamiento antiguo estoico grecorromano.

[455] "*Primum hoc instrumentum in illa natura contulit ad permanendum, conciliatonem et caritatem sui*" (*Ep*. 121, 24).

cional 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). 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, 1987, p. 25). Es decir, se evidencia una noción de la Trans-Omni-Historia con 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. La historia y la para-historia claramente son una sola para el cordobés, son comparables y poseen un mismo final temporal que va más allá del pasado, que es trans-pasado.

> Cuando Séneca baja los ojos desde la perspectiva cósmica a las fronteras que distinguen un poder terrenal de otro […], él reflexiona sobre los *termini* que separan Roma de sus vecinos […] y que dividen diferentes provincias (la Galia y la Hispánica) dentro del Imperio Romano […]. Entonces, en la visión de Séneca […] Roma misma es necesariamente vulnerable a la misma catástrofe [el fin de Todo, la *ekpýrosis*], su inmenso poder no tiene importancia en la escala cósmica de las cosas. (Williams, 2012, p. 42)[456]

---

[456] Traducción libre propia de: "When Seneca looks down from a cosmic perspective on the boundaries that distinguish this earthly power from that […], he surveys the *termini* separating Rome from her neighbors […]

La Trans-Omni-Historia senecana II; el Orden o Sentido de todo

Expongo ahora mi proposición 2TOH. La filosofía del cordobés sostiene una teleología cosmocentrista,[457] esto es, 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, 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 (2013): "su fin principal […] [de Séneca en sus *Quaestiones naturales*] es descubrir las leyes eternas de la naturaleza" (posición 887 en versión Kindle), 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 "una creencia en el continuum de los eventos tenía que ser reconciliada con una creencia en los objetos individuales materiales, cuyas características esenciales persistían a través de la historia. Para un comentarista moderno éste es el problema medular planteado por la concepción estoica de la acción humana", según puntualiza Anthony Long (1996, p. 176).[458] 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 propuesto Frank Ankersmit (2004):

> […] las filosofías especulativas de la historia. La idea aquí es, básicamente, que si vemos a la historia debemos de ser capaces de discernir un cierto patrón en ella,

---

and dividing different provinces (Gallic and Spanish) within the Roman empire; […]. 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, 2012, p. 42).

[457] "[…] la teleología estoica no es antropocentrista sino, estrictamente hablando, cosmocentrista" (Salles, 2013, p. 61).

[458] Traducción libre propia de: "a belief in the continuum of the events has to be reconciled with a belief in individual material objects, whose essential characteristics persists troughout the history. For a modern commentator this is the central problem posed by the Stoic concept of human action" (Long, 1996, p. 176).

> siendo las implicaciones el que tenemos un deber moral al contribuir en la realización de las *metas aparentes* del proceso histórico. Como seres históricos nosotros participamos en un todo-abarcante orden moral histórico y es nuestro deber moral el identificarnos a nosotros mismos en tal orden. Libertad y moralidad son posibles sólo si estamos dispuestos a participar en tal orden; entonces, quienquiera que rechace hacerlo es tanto inmoral como alguien sin poder, tal como es expresado por la estoica "fata voluntem ducunt, nolentem trahunt". (p. 86)[459]

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 de 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, no lo habrían derrotado en la batalla de Farsalia (48 a.e.c.) ni asesinado los egipcios (*Ad Marciam* 20, 4). Del mismo modo, 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 la guerra civil de Julio César contra Pompeyo (ocurrida del 49 al 45 a.e.c.), ni los asesinatos, robos y rapiñas, de posteriores Catilinas (*Ad Marciam* 20, 5). Asimismo, afirma que si Marco Catón hubiese muerto durante su regreso a Roma desde Chipre (hacia el 58 a.e.c.), tampoco habría presenciado 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, como mal convencional, incluso puede ayudar a alguien a no obtener otros males convencionales. En tanto que los males convencionales están fuera

---

[459] Traducción libre propia de: "[…] speculatives 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 voluntem ducunt, nolentem trahunt'" (Ankersmit, 2004, p. 86). Énfasis en el original.

del control humano, la muerte puede "salvar" a cualquier persona de este tipo de males futuros. Sin embargo, la muerte no puede librar a nadie de los males verdaderos (los vicios), ya que éstos sí son responsabilidad de cada individuo y no dependen del azar.

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" narraciones 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),[460] 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 y un deber de los mortales, el remedio de todos los males" (*QNat*. 6, 32, 12).[461] Extrapolando su pensamiento, se tiene que si Pompeyo, Cicerón y Catón murieron como y cuando perecieron, esto es, de forma violenta y durante una guerra civil concreta, fue porque tal era el designio del Dios-Naturaleza.[462] 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 [ἀνθρώπους] 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)

---

[460] "*Utrumne stultius sit nescio mortalitatis legem ignorare, an impudentius recusare*" (*Ad Polybium* 11, 4).

[461] "*Mors naturae lex est, mors tributum officiumque mortalium malorumque omnium remedium est*" (*QNat*. 6, 32, 12).

[462] Es de resaltar que el estoicismo antiguo establecía que Zeus (Dios) "contiene el gérmen de todas las cosas" existentes dentro de Sí Mismo, y que él las produce de Sí Mísmo "por [obra de] una Ley inalterable, la cual es a la vez el Mundo" (McEvilley, 2002, p. 451) (traducción libre propia).

[κόσμον] y no desorden [ἀκοσμίαν] y desenfreno [ἀκολασίαν]."[463] 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 la palabra griega κόσμος en un principio significaba "orden"; en este sentido aparece en Homero,[464] Heródoto, Hesíodo, Parménides y Empédocles (Liddell, Scott y Stuart Jones, 1940).

Con lo dicho en el párrafo anterior se observa 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:

---

[463] "*φασὶ δ᾽ οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν*" (*Gorgias* 507e-508a).

[464] 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" (Strauss Clay, 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, 2011, p. 56). El historiar implica por igual, puedo decir en el sentigo griego antiguo, otorgar un *kósmos* a los hechos humanos del pasado.

> Que el mundo [κόσμος] es un ser vivo, racional [λογικὸν], animado e inteligente [νοερὸν], 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 ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππός φησιν ἐν πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησὶν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος : [143] ζῷον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικήν. (*Diog. Laert.* 7, 1, 142-143)

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 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,[465] 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: perecederos nosotros, recibimos bienes perecederos.

---

[465] 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.

> 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, incidum 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. (*Prov.* 5, 6)

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 (2015, p. 277), la razón posee una unidad que es asimilable al entendimiento teórico del Cosmos como el único fin que asegura el actuar moralmente correcto. 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 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" (Cornford, 1984, p. 18). 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 regido 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),[466] "el encadenamiento [*series*] eterno de las cosas hace avanzar la secuencia [*ordo*, Orden] del hado [del Destino-Dios, *fatum*]" (*QNat.* 2, 35, 2).[467] 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 εἱμαρμένη, 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).

Dicho sea de paso, al hablar de "encadenamiento" de hechos o "cosas", Séneca es un estoico ortodoxo en referencia a la cosmología y a la física. Pues, en la línea de Sauvé Meyer (2009, pp. 71-74), ya desde Crisipo se argumentó en la Stoa que el término εἱμαρμένη, "destino", está etimológicamente conectado con εἰρομένη, "enlazar", donde el "enlazar" o "encadenar" o "encadenamiento" es la esencia de lo que es el Destino para los estoicos ortodoxos —para Sauvé el Destino estoico es más como un enlace o una cuerda de hechos, y no es "como" una "cadena"—.[468] En concreto, el encadenamiento de hechos senecano "arrastra consigo asuntos privados y públicos", es decir, arrastra y condiciona a hechos históricos desconocidos (como los hechos tipo HE3, HE6 y HE9) y a hechos conocidos (como los tipo HE1, HE2, HE4, HE5, HE7 y HE8). En tanto que la Ley-Dios-Destino-Orden[469] 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

---

[466] "*cuius rei ordo est*" (*QNat.* 2, 32, 4).

[467] "*sic ordinem fati rerum aeterna series rotat*" (*QNat.* 2, 35, 2).

[468] Con base en la autora Sauvé (2009), 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 el párrafo anterior.

[469] *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»" (Cornford, 1984, p. 128).

Trans-Omni-Historia. Es evidente que la teoría de la "simpatía", συμπάθεια, o "encadenamiento" del estoicismo, que se acaba de describir, 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. 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, 1995, p. 72).

El Antropoceno y el Destino

El alcance metafísico de la teoría de la "simpatía universal" "se revela cuando caemos en la cuenta 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" (Brun, 1997, p. 71). 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, al hacer uso de las esclarecedoras palabras de 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*!" (Nietzsche, 2014, p. 167).[470]

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. Marek Tamm y Zoltán B. Simon (2020) subrayan que las "narraciones del Antropoceno" y la narración jistórica dentro de la texto-jistoría de Harari han sido consideradas nuevas "filosofías especulativas de la historia" válidas, pues son "nuevas versiones de un viejo punto final en la búsqueda de la

[470] Énfasis en el original.

humanidad por un auto-entendimiento".[471] Es decir, se trata de nuevas versiones de las más famosas filosofías de la Trans-Historia del XVIII o XIX: "Clive Hamilton (2017, pp. 76-87) argumenta ver al Antropoceno como la última gran narrativa unificante de la humanidad, y […] [en el mismo sentido, a] la narración relatada por Yuval Noah Harari (2017) acerca de los desarrollos tecnológicos llevando a los humanos a convertirse en dioses" (Tamm y Simon, 2020, p. 4).[472] Considero que las narraciones que encontramos en las texto-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 "su alcance más allá de los confines del mundo humano", exploran "un mundo más-que-humano" (Tamm y Simon, 2020, p. 4).[473]

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), debe de sufrir de manera convencional.[474] 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, así como de la servidumbre corporal y mental que puede tener el humano o 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

---

[471] Traducción libre propia de: "new versions of an old end point of humanity's quest of self-understanding" (Tamm y Simon, 2020).

[472] Traducción libre propia de: "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" (Tamm y Simon, 2020, p. 4).

[473] Traducción libre propia de: "its scope beyond the confines of the human world", "a more-than-human world" (Tamm y Simon, 2020, p. 4).

[474] "[…] cualquier complicación de las circunstancias es ley de la naturaleza", "*omnemque temporum difficultatem scit legem esse naturae*" (*De vita beata* 15, 5).

rechazar efectivamente al sufrimiento y demás pasiones inherentes a la vida —por obra y mandato del mismo Dios-Naturaleza (*Ep*. 94, 7)—. 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 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]),[475] 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*. Esto en tanto que la misma "carrera [*cursus*] irrevocable transporta lo humano igual que lo divino" (*Prov*. 5, 8),[476] los aconteceres humanos y divinos son regidos por el mismo Destino y *telos*, pero es decisión de cada humano (y divinidad) obedecer voluntariamente a tal régimen. El pensador latino especifica, para que *el ser humano sepa que debe 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 a la vida propia. Una vez que un humano obedezca mayormente al *kósmos*-Orden intrínsecamente moral y justo,[477] tal humano se convierte en sabio-virtuoso pro-absoluto (una conversión que ocurre más frecuentemente de lo que se piensa, según expuse).

---

[475] "*patienter excipere fatum et facere imperata*" (*Ep*. 76, 23).

[476] "*Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit*" (*Prov*. 5, 8).

[477] 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, etcétera (*QNat*. 6, 1, 8).

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),[478] y, no menos importante, prueban que es completamente posible seguir a aquel sentido-orden, y es en verdad factible obedecerlo y actuar conforme a éste. Se ha establecido que para el pensador el pro-absoluto ha sido en el pasado verdaderamente (casi siempre) feliz y libre,[479] y ello evidencia que el humano tiene una verdadera oportunidad de ser feliz y libre en la vida real, así como demuestra que las divinidades en verdad desean el Bien (la felicidad-virtud) para los mortales y otorgan las posibilidades para obtenerlo.

La naturaleza universal, natura communis

Los estoicos establecieron que la *physis* o "Naturaleza", definida como una disposición o principio, "es lo que mantiene en cohesión al mundo [*kósmon*]" (*Diog. Laert.* 7, 1, 148),[480] 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 —y donde los estoicos "ensancha la noción de physis para abarcar al *providencialmente ordenado cosmos*" (Bryant, 1996, p. 433)—.[481] Retomo la observación de Ricardo Salles (2009, p. 22): "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'", 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 "retorno". Aquel principio de regularidad, que proviene

---

[478] "*quaes inmensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia*" (*Brev. Vit.* 14, 2).

[479] 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).

[480] "*τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον*" (*Diog. Laert.* 7, 1, 148).

[481] Traducción libre propia de: "broaden the notion of *physis* to encompass a *providentially ordered cosmos* while still retaining the basic Socratic equation of virtue, reason, and well being" (Bryant, 1996, p. 433). Cursivas propias en inglés y español.

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 analizar 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, específicas 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 (sano) de ser racional es inmutable y permanece donde sea que se encuentre. 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 *propia 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 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 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 bien, las variaciones de costumbres y leyes de los diferentes lugares de la tierra no afectan la constancia del sabio-bueno-virtuoso,[482] pero

[482] Por ejemplo, en ningún lado el sabio habrá de ser afectado por desgracias convencionales, ultrajes o indecencias (*Constant*. 5, 2).

tampoco afectan a los defectos o vicios innatos de cada ser humano,[483] 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. Aun cuando en el pensamiento senecano la Providencia-Dios ordena-predispone, 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). Es decir, ordena 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., esto es, co-manda que comiencen los hechos (hito)históricos convencionalmente dañinos al humano. Asimismo, Dios/Providencia predestinó que, por ejemplo, Roma fuese fundada y que posteriormente conquistara a prácticamente todo el mundo conocido. Este argumento, se sabe, era común entre ciertos pensadores antiguos, uno que quizá no afirmó de forma explícita Séneca pero

---

[483] 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.

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 (*cf*. Griffin, 2012, p. 130).

La Trans-Omni-Historia senecana III; el humano puede ser igual a los dioses

Al tomar en cuenta la constancia de la virtud y del vicio en los humanos, veamos ahora mi proposición 3TOH. Esto a saber 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.

Séneca establece que el ser humano se convierte en una copia, *effingere*,[484] 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 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).[485] 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 Marcelo Boeri (2009, p. 181)—. Por tanto, 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.

---

[484] Un concepto que, *quizá*, ha sido predecesor de la *imago Dei* cristiana (Hill, 2016, p. 54). 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, 1978, p. 36).

[485] "*Quid aliud voces hunc quam deum in corpore humanum hospitate*?" (*Ep*. 31, 11).

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. Como apunta de forma correcta Katja Vogt (2008), "la razón divina es diferente incluso de la razón perfecta del sabio.[486] 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 sólo los seres perfectamente racionales pueden vivir por la ley que perva-de el cosmos […]" (p. 117).[487] 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 éste 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" (*QNat.* 1, Praef. 6).[488]

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,[489] 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.[490] Los razonamientos del alma del humano virtuoso necesariamente deben de concluir que el comportamiento de las divinidades *siempre* es correcto, moral, benigno, feliz, acorde al *kósmos*, etc., y, por ende, ese

---

[486] O la práctica(-)mente perfecta del pro-absoluto.

[487] Traducción libre propia de: "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, 2008, p. 117).

[488] "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" (*QNat.* 1, Praef. 6).

[489] En cambio, el ser humano inmoral no-sabio no conoce en realidad a Dios ni a sus hechos (*Ep.* 31, 10).

[490] La que supera la cualidad de "mortal" según el filósofo (*QNat.* 1, Praef. 17).

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. (*Ep*. 41, 5 y 8)

En este punto derivo 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[491] o amoral,[492] de cualesquiera hechos que ocurran en la Trans-Omni-Historia. Por ejemplo, el estoicismo establece que los dioses son siempre felices-virtuosos aun 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 discernida por los humanos a través de su capacidad (*I*). Entonces, 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

---

[491] Propia de los hechos (de los) viciosos.

[492] 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.

(*I*). Hay que notar que la aserción de que se puede ser feliz sin tener posesiones con valor convencional confirma, asimismo, dos importantes cualidades en común entre estoicismo y cinismo (compartidas también por el platonismo): (α) "había una diferencia radical entre lo filosófico y el entendimiento cotidiano de los objetivos y los valores, en particular sobre la evaluación de los así-llamados 'bienes' materiales" y (β) "la allende creencia de que la ruta para la felicidad, y la diferencia filosófica, tenía que encontrarse a través del intelecto en un alto nivel de sofisticación" (Trapp, 2007, p. 192).[493]

Tras lo anterior, 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).[494] Con la cual el Cínico pudo realizar hechos trans-omni-históricos virtuosos-correctos con respecto (al desprecio de) a 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).[495] En *QNat*. 6, 32, 5, también se señala que los humanos virtuosos son incluso capaces de "competir en felicidad con los propios dioses".[496] Al respecto, el platonismo también prescribía al ser humano imitar a Dios.[497] Y, en palabras de G. Reydams-Schils (2017, p. 151), como el platonismo concibe a Dios en dos sentidos, el de "World Soul" o "Espíritu del Mundo" y el de "trascendent god" o "dios trascendental" (inmaterial), por tanto, para los platónicos como para los estoicos, Séneca incluido, el ser humano virtuoso será *como* Dios en el sen-

---

[493] Traducción libre propia de: "there was a radical difference between the philosophical and the everyday understanding of goals and values, in particular over the assessment of so-called material 'goods'"; "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" (Trapp, 2007, p. 192).

[494] "*Bonus vero vir sine deo nemo est*" (*Ep*. 41, 2).

[495] "*Quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit? Diutius erunt*" (*Ep*. 53, 11).

[496] "*ipsisi diis de felicítate controversiam agere*" (*QNat*. 6, 32, 5).

[497] 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 propias.

tido 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 inmateriales.

Creo que es pertinente citar aquí, con fines expositivos, dos comparaciones que equipararon a 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 posible, alcanzar una perspectiva cósmica en la que se supera el límite entre uno mismo y la naturaleza" (Garcés Brito, 2015, p. 202). La segunda comparación, realizada por Mauricio Beuchot (2016, pp. 138-139), afirma que el concepto nietzscheano de eterno retorno no es otra cosa que el de "un sinsentido perpetuo", 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 (Shepherd, 2018, p. 520). 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.

La indefectible capacidad para ser-virtuoso y ser-vicioso

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 senecana tenemos como pro-absolutos clío-simbólicos (p-a/c-s), entre otros, 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).[498] 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 este personaje en tanto que ella nunca variará a lo largo de su vida adulta (ni en el presente ni en el futuro, en general no cambiará mientras siga existiendo), como tampoco en las peores situaciones como es librar una guerra civil contra los propios conciudadanos y familiares —es más, en este tipo de circunstancias problemáticas veríamos la permanencia de su virtud, porque luciría en mayor medida—. 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 inexsuperabilibus munimentis praecincta sunt. Non Babylonios illis muros contuleris, quos Alexander intravit, non Carthaginis aut Numantiae moenia una manu capta, non Capitolium arcemve. (*Constant*. 6, 8)

---

[498] Sobre el suicidio de Cecilio Metelo se habla en *Ep*. 24, 9.

Aquí 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. En este punto hago eco a Gilles Deleuze y a Félix Guattari (citados en Raunig, 2010, p. 18) en la consideración de toda máquina como en inmediata relación con el cuerpo social, el *animus* es para el cordobés (como) una máquina interna que se encuentra en inmediata relación con la sociedad al mismo tiempo que con el Orden divino. Para Séneca, cualquier máquina de defensa militar, como lo son las funcionales murallas o fortificaciones, con sus particulares sistemas, puede caer en cualquier momento ante un enemigo más sagaz y/o 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). 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][499] y no entienden a qué viene aquello que a lo lejos están montando" (*Vit. Beat.* 26, 3).[500] Con esta frase *podría* considerarse, realizando una sobreinterpretación muy pertinente, que el autor muestra, aparte de la ignorancia de los bárbaros en materia militar, la incapacidad e ignorancia de ellos en el procedimiento de convertir sus almas en máquinas de defensa contra los vicios. Sin embargo, reitero, para Séneca todos los humanos sin distinción, y en cualquier cultura o lugar (hasta en aquellos lugares llenos de vicios) que se encuentren, con-

---

[499] Esto es, el trabajo militar más complejo de los pueblos "civilizados" y "avanzados".

[500] "[…] *sicut barbari plerumque inclusi, ut ignari machinarum, segnes laborem obsidentium spectant nec quo illa pertineant, quae ex longinquo struuntur, intellegunt*" (*Vit. Beat.* 26, 3).

servan 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, 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 lealtad —recuérdese que la *fides* o lealtad-fidelidad es una virtud que, fuera del ámbito filosófico, los romanos se atribuyeron como característica de ellos durante gran parte de su historia (Miles, 2010, p. 60)— o la honestidad, *propria virtus* del pueblo romano.

El suicidio de Catón de Útica, dice Séneca, afectó benignamente al Cielo en tanto que los dioses se complacieron por este acto, y se satisfacieron doblemente porque Catón intentó darse muerte no una sino dos veces (*Prov*. 2, 12), tuvo éxito, por supuesto, hasta la segunda ocasión. Además, aquel suicidio particular, 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 bienes convencionales para ese ser humano longevo. Para establecer y sustentar lo anterior, ambos pensadores vuelven a recurrir a la hito-historia. Dice Cicerón que al clío-simbólico 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 hitohistórico 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 por éste 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 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),[501] 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 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 arrebata 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).[502] 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[503] y trans-pasado.

La Trans-Omni-Historia ha mostrado, especialmente a través de ciertos individuos clío-símbolos, que todos los seres humanos poseen un defecto particular sobresaliente y constante en su vida. Por ejemplo, para Séneca, Sila era característicamente violento e iracundo; Pompeyo siempre fue inclinado a la delicadeza (afeminamiento); y Fabiano era propenso a la vergüenza excesiva (*Ep*. 11, 4). El ser humano está innata e individualmente inclinado a diversas pasiones viciosas, como el amor erótico excesivo a alguien, la avaricia o la ambición de poder (*De ira* 3, 2, 2), pero cada persona tendría un vicio en el que sobresale.

---

[501] "[…] ninguna época ha estado libre de culpa" (*Ep*. 97, 1).

[502] Cursivas propias. "*Nulla gens est, quam non ira instiget, tam inter Graios quam inter barbaros potens, non minus perniciosa legens metuentibus quam quibus iura distinguit modus virum*" (*De ira* 3, 2, 1).

[503] 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 (aun 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, 2015, pp. 92-93).

Respecto a la avaricia, el pensador opina 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).[504] En concreto, la avaricia puede afectar reiteradamente a quien sea y en múltiples circunstancias. Sobre la repetición transhitohistórica de la ambición, se habla explícitamente cuando se menciona que en la Trans-Omni-Historia, en circunstancias parecidas de ambición de poder, siempre son destronados y/o asesinados muchos reyes, incluso por sus supuestamente más leales seguidores, por los que habían dicho serlo (*De ira* 3, 30, 5). Aquí vuelvo a enfatizar que la virtud de la "lealtad", la *fides*, en Roma fue de suma importancia, y en particular para la creación del imperio romano en tanto que éste se basó también en redes clientelares-patronales, las cuales muchas veces no estaban sancionadas por las leyes sino que se respetaban a partir de una moral rígida (Pina Polo, 2014b, 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) permite contrastarlos con los (patrones) romanos quienes, según la historiografía/jistoriografía romana, sí fueron muy leales a sus aliados y clientes.

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).[505] 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 es una omni-historia trascendental la cual posee un sentido siempre moral porque éste es siempre verdaderamente (y no sólo convencionalmente) beneficioso para el ser humano. Tal sentido transpretérito es posible gracias, aparte de otros motivos, a la constante e infalible capacidad

---

[504] "*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*" (*De ira* 3, 33, 1).

[505] "*aspera, quae adversa et abominanda*" (*Prov*. 3, 1).

humana para ser sabia absoluta o pro-absoluta en cualquier circunstancia, asi como 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 y en el 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 —lo cual implica una cierta separación entre el campo histórico, de los humanos, y el para-histórico, de los seres irracionales—. 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 (2011) como "una unidad con diferentes funciones: la sensación (*aísthesis*), la presentación, representación o 'apariencia' (*phantasía*), la razón (*lógos*) —que en el proceso psicológico de la acción equivale al asentimiento (*sunkatáthesis*)— y el impulso (*hormé*)" (p. 125), 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 usar su facultad regente, se comportarían *como animales* (*Vit. Beat.* 5, 2); el comportamiento "bestial" de un humano también deriva de una decisión racional. Así 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, existen otras 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), etcétera.

Pero los animales no poseen las transomnihistóricas inclinaciones 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,[506] de reflexionar]", se establece en *De ira* 3, 27, 2.[507] 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 (el no tener una "facultad regente" como la humana) y, así, el 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 perteneceran al Orden moral del Cosmos establecido por las Divinidades; son parte integral de la Cosmópolis.

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 cosmpolitanismo senecano, describo ahora a los tres tipos de hechos enumerados. B1 y B3 son

---

[506] "*consilium*", en Lewis y Short (1879).

[507] "*cetera animalia* […] *consilio carent*" (*De ira* 3, 27, 2).

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 beneficiando al Todo porque, para Séneca, el beneficiar[508] a una parte del Todo es beneficiar al Todo. En este sentido, 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 específico. 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, por tanto, la fundación de cualquier *pólis* particular es un tipo de hecho permanente en la Trans-Omni-Historia de la Cosmópolis. Después, 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 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* e imperios dentro de la Cosmópolis es un hecho recurrente, transomnihistórico y que es parte del Orden que Dios-Naturaleza instauró en el Cosmos. 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. Y lo hicieron sin consideración a los sistemas legales fuera del Imperio, como bien refiere W. P. Sullivan (2016),

---

[508] O venerar, en tanto que aquí beneficiar es una forma de rendir veneración.

"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" (p. 159). El filósofo latino hace hincapié en que es evidente que Roma fundaba y poblaba múltiples colonias:[509]

> [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! Ubicumque vicit Romanus, habitat. […] [10] Vix denique invenies ullam terram, quam etiamnunc indigenae colant; permixta omnia et insiticia sunt. Alius alii successit; hic concupivit, quod illi fastídio fuit; ille unde expulerat, eiectus est. Ita fato placuit, nulluis rei eodem semper loco stare fortunam. (*Ad Helviam* 7, 7 y 7, 10)

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/u ordena,[510] 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 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 dirije y en dónde habite cualquier ser humano, para Séneca éste siempre conservará una misma naturaleza racional. Dondequiera que el humano

---

[509] Esto desde el siglo III a.e.c.: 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.

[510] Todo esto puede significar el verbo *placeo*; "*placeo*" (Pimentel Álvarez, 2004, p. 585).

se encuentre siempre tendrá la capacidad de actuar virtuosamente.[511] Por lo anterior es que afirma que el humano que actúa con virtud ejercerá viendo a todas las tierras como si fueran suyas (*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 los Dioses lo estarán juzgando (*Vit. Beat.* 20, 5); porque este *mundus* en el que vivimos es una sola *pólis*, un solo "*mundus publicus*". Me atrevo a sugerir este término como una equivalencia a *Cosmópolis* en latín, pero esta frase, tal cual, subrayo, no se encuentra en el autor estudiado.

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).[512] Comprendo que para el cordobés la Cosmópolis es digna de 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.

Dentro del marco anterior, hay que detenerse en el sustantivo *nefas*, traducido como "abominable", el cual también puede traducirse como crimen, impiedad o acción contraria a la ley divina,[513] y es en estas dos últimas acepciones que, considero, se encuentra la clave para volver a verificar que la Cosmópolis senecana es divina y es regida por una ley

---

[511] Como se ha afirmado explícitamente en *Ad Helviam* 8, 2.

[512] Énfasis propios 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*" (*De ira* 2, 31, 6-7).

[513] "*nefas*" en Lewis y Short (1879).

metafísica. El afirmar que *nefas* es atentar contra la Cosmópolis significa afirmar que ésta 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*.[514]

En otro pasaje refiere el cordobés que el estoicismo exige 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, como tampoco olvidar las necesidades y los pedidos de auxilio de nadie, en la medida de lo posible. Hay ciertos impedimentos que pueden reprimir 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).[515]

La omnipresente infelicidad de Calígula; la omnipresente felicidad de Julio César

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, efectivamente: A) los viciosos son siempre infelices, en cualquier situación, y que B) todos los humanos son siempre capaces de ser virtuosos, en cualquier situación. Séneca afirma con orgullo: "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).[516] 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

---

[514] Recuérdese que *kósmos* podía tener como significado "orden".

[515] "*O quam ridiculi sunt mortalium termini!*" (*QNat*. 1, Praef. 9).

[516] "*Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare*" (*Tranq*. 4, 4).

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, 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 citado en Boeri y Salles, 2014, p. 727)[517]

> Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος. (Plutarco citado en Boeri y Salles, 2014, p. 727)

En lo escrito por Séneca, a diferencia de los textos de otros estoicos (de lo muy poco que ha sobrevivido de ellos),[518] 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 vitita*, en alguien que había sido extremadamente favorecido por la fortuna, *summa fortuna* (*Ad Helviam* 10, 4). Calígula fue 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 ac-

---

[517] Cursivas propias.

[518] Quizá si hubiesen sobrevivido más textos de los primeros estoicos tendríamos que ellos también recurrieron en una gran medida a la historia para corroborar o argumentar sus ideas.

ciones, 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); arrasaba a pueblos y ciudades completas (*De ira* 3, 19, 5); y emulaba al más vanidoso rey "bárbaro" que haya existido jamás, Jerjes,[519] sin importarle el bienestar de los ciudadanos del Imperio (*Brev. Vit.* 18, 5). En suma, Calígula atentaba contra las distintas partes de la Cosmópolis. En fin, este emperador, 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"; lo afirmado se dice con relación a los individuos a-pasionados por, específicamente, vestir togas con mucho múrice, portar oro y tender al 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). 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, 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 lo configuró (pues ese Dios ordenó todo correctamente), sino por decisión 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

[519] 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).

> [*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. (*Ad Helviam* 8, 3-4)

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 donde posee todo lo necesario para ser feliz sin importar las circunstancias. Dice el cordobés que 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.

El Cosmos senecano se trata de uno 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 "dónde poner más énfasis para su activa co-operación con el orden-mundo, en oposición al mero caer en él" (Sandbach, 1975, p. 137).[520] Se trata de una Trans-Omni-Historia equitativa donde el ser humano siempre ha tenido la capacidad de ser feliz sin

---

[520] Traducción libre propia de: were to place more emphasis on active co-operation with the world-order, as opposed to mere falling in with it" (Sandbach, 1975, p. 137).

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 (lo anterior pese a que es oscuro el término *spiritus* en el pasaje utilizado: *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 confirma, en el cordobés, como en los demás estoicos y en otros antiguos griegos (Homero y Hesíodo), que "cosmos" y "orden" son identificables, donde tal Cosmos-Orden es uno de índole moral.

Si el ser humano siempre conserva las facultades para ser vituoso-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. Es decir, se entiende, dentro de la doctrina estoica en general, 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 (Salles, 2014a, pp. 180-182). Por ello, Zenón, Crisipo y otros ilustres estoicos sí vieron como provechosa la enseñanza de la ética a todo el mundo, a cualquier persona.

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 en que se encuentre, Séneca recurre una vez más a la hito-historia de Roma. Por ejemplo, relata que cuando el clío-símbolo pompeyano Marco Claudio Marcelo fue desterrado, éste preservó su capacidad de ser feliz y de hecho lo fue (*Ad Helviam* 9, 4-7). Igualmente relata que 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).[521] La hito-historia enseña que un individuo sumamente clío-simbólico como Julio César y uno quizá menos clío-simbólico como Claudio Marcelo, pueden ser igualmente felices en el destierro, si son virtuosos. De acuerdo con los comentaristas actuales Séneca fue acertado en catalogar a César como feliz-virtuoso, por ejemplo, en palabras de Antony Kamm, durante sus destierros voluntarios, esto es, durante sus largas campañas militares fuera de Roma, el general César era todo lo que "un verdadero romano debía de ser, pero sobre todo era creativo, y, al igual que todos los grandes generales, él creía en sí mismo" (Kamm, 2006, p. 66).[522] Julio César, por más pasional que haya sido, fue muchas veces en sus campañas bélicas un sabio pro-absoluto, y Séneca lo reconoce, aunque de forma velada (por ello no incluimos a César en la lista de los sabios pro-absolutos senecanos).

La hito-historia de Roma muestra además, según la narración jistórica de Séneca, que César pudo ser feliz, al actuar con virtud y cumplir el deber patriótico, tanto en la Galia, donde estuvo "durante diez años seguidos" y llevó triunfante la "Guerra de las Galias", como en África o Hispania donde guió triunfante la "Guerra Civil" —guerra que libró a favor de Roma a decir del cordobés, lo que enfatiza que éste, a diferencia, por supuesto, de Cicerón y de otros pensadores, tuvo una visión bastante positiva sobre Julio César—. Séneca incluso nos ha otorgado una particular narración explicativa pro-cesariana del asesinato de César, donde ha interpretado este homicidio no como producto de las políticas y/o de la ambición del general, 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 otorgar la dictadura a Pompeyo; se trataba entonces de deseos los cuales Julio César no pudo y/o no quiso satisfacer y, por ende, que provocaron ira (*De ira* 3, 30, 4). Apunto que el actuar de César narrado por Séneca se entiende transomnihistórico

---

[521] "[…] *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*" (*Ad Helviam* 9, 7-8).

[522] Traducción libre propia de: "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" (Kamm, 2006, p. 66).

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 necesarias para ser felices —recuérdese que en la historiografía senecana es señalado que muchos vivieron en su patria y además tuvieron riquezas, pero no por ello fueron felices (*Prov*. 5, 2)—, entonces el bueno-sabio no pudiese ser feliz en cualquier circunstancia como en el destierro o en la indigencia, por ende, la *propria virtus* no sería invariable y transomnihistórica.

La narración jistórica de la filosofía[523] griega, al igual que la narración jistórica de la política romana, le permiten a Séneca corroborar que (B) *los sabios pro-absolutos son siempre capaces de ser felices*, aun en situaciones convencionalmente dañinas. Para el cordobés, fue feliz el filósofo Estilpón de Megara incluso ante la desaparición de sus propiedades y ante la captura de sus hijos. Veamos, por ejemplo, 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 —los indiferentes promovidos, como la vida de su propia patria, su casa, sus hijos—[524] dependiente de la mera suerte (*Constant*. 5, 6-7). Estilpón nos corrobora así la máxima senecana de que "quienquiera

---

[523] Donde ésta es para Séneca, interpreto, tanto narración-interpretación de la 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-interpretación de la historia de la filosofía", que tiene estudiosos modernos como Maria Rosa Antognazza (2015, pp. 161-184), quien señala que la "historia de la filosofía" tenía una intencionalidad reflexiva filosófica y no sólo descriptiva. 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-jistorías —en especial las que se han denominado "historias de las ideas filosóficas" pues dan cuenta de porqué y cómo surgieron 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 dépourvous et étrangers" (Anheim, Lilti y Damme, 2009, pp. 5-7).

[524] 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).

que arrebate 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).[525]

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 garantizan 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 rey lidio Creso, como del rey númida Yugurta, del rey Ptolomeo de Mauritania, del político romano Lucio Elio Sejano y del rey Mitrídates de Armenia —cabe puntualizar que todos estos individuos estimados clío-símbolos están vinculados con la hito-historia *de las guerras de Roma*—,[526] 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 ha empleado 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).[527] Así como es Dios-Destino *deus fatum*, quien le da *un sentido final* al Cosmos, a la *ekpýrosis*,[528] y quien ordena que tras su desapa-

---

[525] "*Sapientis quisiquis abstulerit divitias, omnia illi sua relinquit; vivit enim praesentibus laetus, futuri securus*" (*Vit. Beat.* 26, 4).

[526] Probablemente, y según conjeturo sin demasiado fundamento, Séneca da esta lista de individuos en *De tranquilitati animi* en un orden que pudo considerar de poder decreciente (aunque no estrictamente cronológico). El primero que menciona, Sejano, es el más poderoso de ellos y el último, Mitrídates, el menos poderoso.

[527] "*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*" (*Ad Helviam* 8, 1).

[528] Una noción que, se sabe, seguiría influyendo en muchas partes del mundo 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, 2016, p. 96).

rición 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).[529]

La guerra y la virtud

Existieron en la Antigüedad grecorromana explicaciones "racionalistas" y "jistóricas" 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. Como refiere F. Hartog (2011): "[…] 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" (p. 129). 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 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 anterior 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, en la línea de Michael Frede

---

[529] "*Magis quis veneris quam quo, interest […] Cum hac persuasione vivendum est: «Non sum Uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est »*" (*Ep*. 28, 4).

(1997), "podía otorgar en el Imperio, a quien tuviera educación, al menos en el Oriente, la sensación de que ellos [los educados] conformaban una unidad que fomentaba y defendía la herencia común de la humanidad civilizada. Lo anterior impulsaba la idea de que tal era el rol (tal vez incluso providencial [de defender la humanidad civilizada]) del Imperio y del emperador" (p. 220).[530]

En términos comparativos, el hecho de que el estoicismo —filosofía predominante en Roma durante el periodo de mayor expansión militar de ésta—, sostenga que Dios-Providencia ha "comandado" que los romanos sean poderosos y triunfadores en la guerra (así como ha ordenado todo lo que ha ocurrido, ocurre y ocurrirá 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. Lo que sí puede significar esta coincidencia cronológica de apogeo del expansionismo romano y apogeo del estoicismo es que, con base en las reflexiones del sociólogo Joseph M. Bryant (1996, p. 439), los romanos hicieron explícitas las ideas "universalistas" que estaban en potencia en el estoicismo Antiguo griego *después* de que aquellos expandieron sus dominios grandemente. Eran las del cosmopolitismo 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. Sin embargo, creo que los romanos no sólo hicieron "explícitas" las ideas de "cosmopolitismo" del estoicismo griego, sino que crearon sus propias versiones originales del cosmopolitismo, como en el caso de Séneca.

Puede rastrearse en el estoicismo romano, quizá, una 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 (1974), 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 […], adquirían una honda connotación religiosa y un sentido de místico acercamiento con la divinidad de cuya fuerza dependía el existir del mundo y la

---

[530] Traducción libre propia de: "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 […]" (Frede, 1997, p. 220).

totalidad de los seres humanos" (p. 188). Esto es, los aztecas creían que tenían la misión trascendental divina de crear un *imperio*. 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 "'hegemónico' en naturaleza (empleando un control indirecto de las provincias, en contraste con el control directo de los imperios 'territoriales')", donde los aztecas "establecieron y mantuvieron un sistema de tributo, autoridad y territorio, que era complejo y transversal", y donde existían manifestaciones de una cultura imperialista como ceremonias de poder político (Chase, Chase y Smith, 2009, pp. 175).[531] 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 sancione sus actos patrióticos virtuosos.

La guerra virtuosa y correcta

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.

Para el político, 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 el gobernante, 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).[532] Igualmente benéfica para la patria, en sentido verdadero, Séneca considera a la actividad propia de los filósofos, pese a la aparente inactividad de ellos y, en muchas ocasiones, pese a no practicar la política

---

[531] Traducción libre propia de: "'hegemonic' in nature (employing indirect control of provinces, in contrast to the direct control of 'territorial' empires). […] established and maintained a complex and cross-cutting system of tribute, authority, and territory" (Chase, Chase y Smith, 2009, pp. 175).

[532] "*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*" (*De ira* 3, 28, 6).

ni la cuestión militar.[533] Ellos hacen una gran labor, quizá la 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: la filosofía beneficia más a la patria que cualesquiera otras actividades como lo son la economía y la administración (*Brev. Vit.* 19, 1).[534] Antes de avanzar, es pertinente considerar las palabras otorgadoras de contexto, y esclarecedoras, de Manuel Espadas sobre el papel esencial del estoicismo en la creación de una "ideología",[535] una cosmovisión, una metafísica y/o una religión que "justifica" o "sustenta" el imperialismo triunfante de Roma:

> 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*

---

[533] 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).

[534] Es claro que el autor ha desconocido o menospreciado los beneficios que brinda la ciencia económica a una nación. A la actividad comercial, y otras afines, las ha puesto por debajo, en prioridad, de la actividad filosófica, así como están por debajo de las actividades política y militar.

[535] 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 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, 2015, p. 590). O como lo entiende Le Doze (2015) una "représentation du monde qui s'est imposée à des groupes humaines plus ou moins importants par la volonté d'une ou plusieurs personnalités à même d'en faire un credo et de la populariser" (p. 590).

> *estrecha se afianza en Roma*, a pesar del retroceso que había tenido en el mismo pensamiento de Posidonio o de Panecio […]. (Espadas Burgos, 1961, pp. 40-41)[536]

Es indudable la influencia del estoicismo en la creación de justificaciones políticas del poderío romano. 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 (Daniels, 2014, pp. 602-603). En Séneca es evidente que lo 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),[537] "una sola es la cadena que nos mantiene sujetos: el amor a la vida; este sentimiento […] no lo debamos rechazar" (*Ep*. 26, 10).[538] 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).[539]

Según el pensamiento senecano sería permisible entonces 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 con pasiones (las cuales ahogan la virtud) y vicios (que son contrarios a la virtud), son permisibles. Pese a justificar ciertas guerras, 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).[540] 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 com-

---

[536] Cursivas propias.

[537] "*Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem*" (*Ep*. 14, 1).

[538] "*Una est catena, quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus*" (*Ep*. 26, 10).

[539] "*Nemo enim patriam quia magna est amat, sed quia sua*" (*Ep*. 66, 26).

[540] "*innumerabiles sunt qui populos, qui urbes habuerunt in potestate, paucissimi qui se*" (*QNat*. 3, Praef. 10).

portamiento incorrecto. Es significativo que Séneca afirme que aquellos individuos que tienen el vicio de librar guerras injustas (porque son ambiciosos, avaros, iracundos) son menos reprensibles 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 *Ep*. 67, 4.[541]

Séneca no era un militarista y/o belicista, repito, que apoyara sin cuestionamientos al imperialismo militar romano, como sí lo hicieron muchos pensadores de imperios posteriores a la Antigüedad o de imperios extra-europeos, como los defensores 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. Alexander Olivera (2018) comenta que "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 [griega]" (pp. 18-19). En contraste, la filosofía romana sí se preocupó por la especulación sobre el imperio (y el imperialismo) y apostó, como en el caso de Cicerón y de Séneca, por la construcción de la idea de un expansionismo llevado a cabo de forma moral.

El cordobés apoyaba y fomentaba el patriotismo romano y prorromano, por ende, su filosofía y su análisis de la historia defendían y justificaban (metafísica y moralmente) al expansionismo virtuoso romano, moralmente correcto y civilizador. Séneca 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 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

---

[541] "*Quidni ego malim non incidere bellum? Sed si inciderit, ut vulnera, ut famem et omnia, quae bellorum necessitas adfert, generose feram, obtabo*" (*Ep*. 67, 4).

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 hemos encontrado por igual en Cicerón). La defensa senecana tanto de la expansión romana como de la virtud-felicidad-humana posee esta 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). Esta tensión se mantiene 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, según G. Kennedy (2014, pp. 90-91), "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". Aunque acotemos que sólo sería propio de hablar de un "círculo oligárquico" para los tiempos posteriores al siglo I a.e.c.; de acuerdo con Alexander Yakobson (1992, p. 45), en oposición a Kennedy (2014), es más exacto denominar círculo patricio u *optimate* al círculo gobernante durante la Roma de Séneca.[542]

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[543] que dominó Roma era el principal elemento social que ejercía las actividades "imperialistas" de la susodicha urbe. Como señala P. Pomper (2005, p. 2), 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*

---

[542] Traducción libre propia.

[543] "It is […] unsafe, in my opinion, to assume that the composition of the 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" (Yakobson, 1992, p. 45).

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 en este proceder—, así como la validación de la competencia sanguinaria entre los miembros de ese círculo. Y el imperialismo-militarismo ejecutado por este círculo de patricios era, por cierto, el aspecto social que más *cohesión estatal* otorgaba a los romanos: "hacer-la-guerra era de lejos la más potente fuerza de integración en un muy parsimoniosamente estructurado sistema. Entre los ciudadanos romanos, el servicio militar era de una significación vastamente más grande que la participación en el proceso político o en los rituales y espectáculos públicos para promover una identidad compartida y una acción colectiva" (Scheidel, 2019, p. 65).[544]

La mencionada "educación griega" de los patricios era lo que cohesionaba a las élites de la Urbe con las de las provincias del imperio romano, cuestión importante de mencionar aquí porque ser educado en filosofía griega era parte indispensable de una "identidad" romana esencial para bien practicar el imperialismo romano pues, como comenta B. Lima Neto (2017, p. 72) "[…] e a difusão de uma educação baseada na *paideia* eram elementos comuns que davam significado àquilo que poderia ser denominado como 'romano'. El recibir una educación filosófica (griega) era una actividad característica que perteneciera al *common ground* de todas las élites provinciales del Imperio. En efecto, la adopción de la *paideia*, o "crianza-educación" "griega", como parte infalible de la educación de las élites político-militares romanas ya había sido afianzada para los tiempos de Séneca:

> En la república más tardía, […] los romanos asumieron un patrón de educación predominantemente griego, abarcando educación práctica y entrenamiento cultural en el más amplio de los sentidos. La élite tradicional del Imperio Romano, especialmente el grupo de los nacidos senadores, estimaban la *paideia* como un *active* para cualquier miembro de la élite de la sociedad. La *paideia* vinculaba a unos con otros a los miembros de la élite senatorial. (Mennen, 2011, p. 9)[545]

---

[544] Traducción libre propia de: "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" (Scheidel, 2019, p. 65).

[545] Traducción libre propia de: "In the later republic, […] the Romans assumed a predominantly Greek pattern of education, encompassing theoretical and practical upbringing and cultural training in the widest sense. The

Politización de la guerra y la filosofía moral

El deber de Séneca para con su patria, Roma, tenía límites 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 patricio, principal grupo artífice del expansionismo virtuoso 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:

> Cuando la República Romana fue reemplazada por el Imperio, en el siglo siguiente, Séneca como tutor, luego como creador de discursos, para un emperador romano [Nerón], trató y falló en inculcar valores estoicos en éste. Subsecuentes aristócratas estoicos […] sólo ofrecieron resistencia moral al emperador. Sin embargo, esto no fue por un cambio en el estoicismo [con respecto al practicado en siglos previos al I e.c.], sino por un cambio en lo que era posible bajo un imperio. […] La resistencia al emperador parecía lo último que quedaba. (Sorabji, 2012, p. 188)[546]

Congruente con su idea de "guerra virtuosa", Séneca criticó (aunque nunca 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 estos 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. En cambio, si sus acciones hubieran sido virtuosas, o al menos no contrarias a la virtud, es decir, "ni virtuosos ni viciosos", entonces los tres merecían ser apoyados (y hubiesen caído quizá en la categoría de sabios pro-

---

traditional elite of the Roman Empire, especially the group of born senators, regarded *paideia* as an essential asset of any elite member of society. *Paideia* connected the members of the senatorial elite to each other […]" (Mennen, 2011, p. 9).

[546] Traducción libre propia de: "When the Roman Republic was replaced by the Empire, Seneca in the next century as tutor, then speech-writer, to a Roman emperor, tried and failed to inculcate Stoic values into him.

absolutos). Para el autor, el pro-absoluto y el que está en camino de 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 este 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-patricios Catón de Útica, son de un muy claro elogio:

> [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

---

Subsequent Stoic aristocrats […] only offered moral resistance to the emperor. However, that was not because of a change in Stoicism, but because of a change in what was posible under an empire. […] Resistance to the emperor might seem to be all that was left" (Sorabji, 2012, p. 188).

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 fidúcia est! Scit se unum esse, de cuius statu non agatur; non enim quaeri, an liber Cato, sed an inter liberos sit ; inde periculorum gladiorumque contemptus. (*Ep*. 95, 70-71)

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. Él propone una justificación de ciertas guerras civiles. De hecho, plantea 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, contra nuestros paisanos pasionales. 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. Séneca otorga como ejemplo clío-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 claramente 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 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: "La vieja idea de que Roma buscaba desarmar a sus súbditos para tornarlos inocuos e incluso para hacer superflua la necesidad de la propia Roma de fuerzas armadas ha sido correctamente rechazada", comenta J. R. Pragg (2007, p. 71).[547] 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

[547] Traducción libre propia de: "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" (Pragg, 2007, p. 71).

necesidades (defensivas) geopolíticas. En cambio, si una guerra sí busca la paz (se inicia virtuosamente), y se lleva a cabo virtuosamente, ella no es reprensible 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 que se encontraran 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 dispositor ille mundi deus aera uentis exercendum dedit et illos ab omni parte, ne […] ut nos classes partem freti occupaturas compleremus 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 petituri 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. (*QNat.* 5, 18, 5-7)

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.

Progreso o decadencia

Consecuente con su patriotismo, Séneca nunca afirmó (que sepamos) que el imperialismo de Roma hubiese alcanzado su clímax, ni en la época en que 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. Como él advierte: "[…] cuando no hay lugar para el progreso [*in cremento*], está próxima la decadencia", "el final se acerca cuando los progresos han concluido" (*Ad Marciam* 23, 4-5).[548] 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. Cien años después de la muerte de Séneca, aproximadamente, ni Roma ni Italia tendrían mayor población que la que tuvieron en el siglo I e.c., esto hasta bien entrada la Modernidad (caso contrario ocurrirá en regiones como Galia o Hispania), las cuales sí crecieron al final de la Antigüedad. D. Baker (2011, p. 219) 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 logo-jistóricos.

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 (mediados del siglo IV a.e.c.) quedaron asombrados por las grandes dimensiones y profundidades de una mina de oro que encontraron. Lo anterior para el pensador evidenciaba la existencia de una avaricia humana desmedida mucho más antigua a los tiempos de Filipo II (*QNat.* 5, 15, 1-3), es decir, mucho más anterior al siglo IV a.e.c. Con base en la opinión de Gareth Williams (2012, p. 82), la exploración de la mina mencionada por Asclepiodoto fue en sí un dechado de *katabasis* o transgresión del orden natural de las cosas, porque tal mina era tan profunda que dentro de ella había (algo que no se debía de ver,) ríos que recordaban al (o eran el) mismísimo

---

[548] "*nam ubi in- cremento non est, vicinus occasus est*", "*adpetit finis ubi in- crementa consumpta sunt*" (*Ad Marciam* 23, 4-5). 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.

río Estigia, la entrada del Inframundo o Hades. Séneca estima entonces que muchas personas que vivieron *antes* de la época de Filipo II (decenas de cientos de años *antes*), en general, no fueron más virtuosos a individuos más recientes cronológicamente. Lo dicho *puede* ser evidencia, a su vez, de que el filósofo daba cabida a una noción progresista en el campo moral, ello al hablar de un avance ético (al parecer, en su época, ya no se hacían minas tan profundas, la ambición no era tanta) y, en cierta medida, critica indirectamente a la filosofía de la Trans-Historia de corte hesiódico; una crítica a aquella cosmovisión que establece un declive moral constante e irreversible para la humanidad.[549]

Séneca no 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).[550] Después, estimaba que la mayor decadencia moral de Roma o se había dado en *D1*) 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 *D2*) *surgiría en un dado momento del futuro*. Acoto que aun cuando el punto moral más bajo de Roma se haya dado en *D1* o se diese en *D2* ello no refutaría la noción senecana de cierto progreso moral general, en tanto que, aunque a Roma, como entidad política o Estado, 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 (1930, p. 50), que el Mundo ya estaba "agotado" en su época *sino sólo que Roma, como uno entre muchos Estados, 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, estas dos últimas cuestiones son producto

---

[549] 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, 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 Egiptian, Babylonian, and Phoenician lore" (Frede, 1997, p. 220).

[550] "*Id quod unum toto agimus animo, nondum perfecimus, ut pessimi essemus: adhuc in processu uitia sunt; inuenit luxuria aliquid noui, in quod insaniat*" (*QNat.* 7, 31, 1).

de la filosofía y de la virtud (se ha 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).[551] Esta visión, dicho sea de paso, respalda acertadamente el comentario contextual de Pierre Grimal, quien observa 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" (Grimal, 1993, p. 133). Las exigencias morales de filósofos estoicos como Séneca son auténticamente elevadas para los estándares del humano, y de ellas nace la errónea visión historiográfica (y cinematográfica) de la Roma imperial como un Estado sumergido en el cénit de la corrupción moral.

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 y experimentar la arremetida constante de enemigos*. Roma debe de demostrar 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 las razones de los terremotos, los cometas, 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

---

[551] "*Respice ad haec nostra tempora, de quorum languore ac deliciis querimur; omnis ordinis homines suggerent, omnis fortunae, omnis aetatis, qui mala sua morte praeciderint*" (*Ep*. 24, 11).

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, sino hasta que llegue la extinción definitiva del humano (Fukuyama, 2006, pp. 71-88) y, a su vez, en la teoría senecana, se dará inevitablemente durante 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 que, en épocas anteriores, Séneca demuestra, existía aun más superstición. Y, decía que el Estado que más había hecho por el avance del conocimiento y la erradicación de la superstición era Roma (Williams, 2012, pp. 161-162). 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 exitoso imperialismo romano.

Patriotismo como valentía ante la muerte en Roma; Régulo, los Escipiones y Julio Cano

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, él nunca dejó de afirmar que ciertas costumbres de los antiguos romanos, por ser virtuosas y patrióticas, eran elogiables 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).[552]

---

[552] "*Scilicet maiores nostri, quorum virtus etiamnunc vitia nostra sustentat* […]*, qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quórum tecta nondum aurum fulgebat, quorum templa nondum gemmis nitebant*" (*Ad Helviam* 10, 7).

Todas estas adustas costumbres antiguas 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 "cuando una nación debela a otra y le arrebata 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" (Jaldún, 1977, p. 343). 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 de bonanza y molicie al interior del Imperio Romano.

Tan grande era el deber patriótico en épocas anteriores al inicio del Principado (27 a.e.c.) 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 sinfín de personajes pretéritos más. Para "todos" los romanos de la época senecana era conocida la narración de Régulo y de 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 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, 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)[553] o "la muerte llama a todos por igual. Ya nos sean los dioses adversos, ya propicios, hemos de morir" (*QNat*. 2, 59, 4).[554]

---

[553] "*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*" (*QNat*. 2, 59, 3).

[554] "*mors omnes aeque uocat ; iratis diis propitiisque moriendum est*" (*QNat*. 2, 59, 4).

De forma muy similar a como Cicerón elogia a la valentía del clío-símbolo militar 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, además refiere que nunca lloró innecesariamente por la (natural, en el sentido Cósmico) muerte de su hermano (*Ad Polybium* 14, 4) —este elogio al Africano 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 brevitate vitae* 17, 6)—. En este sentido, 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 empleado para ejemplificar la virtud, varias veces, por Marco Tulio Cicerón (*Tusc*. 4, 50; *Mur*. 66). El cordobés 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). Por su parte, 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), lo hace con el 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-símbolo empleado por Séneca para inculcar desprecio ante la muerte en las actividades en pro de la patria fue Horacio Cocles, de quien narra que arriesgó su vida en un puente para cortar el avance de sus enemigos.

Los dos Escipiones mencionados, el Africano Mayor y el Africano Menor, 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 (2010, pp. 287-292), que no encuentran en Séneca un imperialista, que no ven en él

un defensor y propugnador de las políticas expansionistas de Roma. Pues arguyo, como se desprende de lo que he expuesto, que el cordobés 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 condicionado o matizado y nunca cayó ni en el militarismo puro, ni en la belicosidad radical; de hecho, el pensador criticó explícitamente a las políticas belicistas. Debo apuntar que la postura ética de la filosofía estoica (y de la filosofía cínica y epicureísta) en contra de las actitudes bélicas agresivas de ciertos políticos romanos no fue efectiva en la práctica. Siempre debe considerarse que los romanos continuaron iniciando guerras por motivos políticos egoístas, más que por razones defensivas o patrióticas. 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 contuvieron exitosamente al exceso de poder dentro del ámbito militar (Scheidel, 2009a, p. 17), pues, sí 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 (virtuoso) de Roma, que también 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 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).

En definitiva, el patriotismo tenía como "sacrificio máximo"[555] 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

[555] 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

de todos los ciudadanos por quienes entrega su vida, encuentra sumo placer y goza con su peligro" (*Ep*. 76, 28).[556] 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 a dar la vida por la patria en una guerra civil]" (*QNat*. 6, 32, 5).[557] Para estar convencidos de dar la vida por la patria sin dudar un momento, se necesita de la filosofía; ésta sirve para llevar a buen término el patriotismo y el imperialismo virtuosos.

El cordobés no sólo (re-)escribe las narraciones jistóricas (y no jistóricas) de hechos virtuosos acaecidos siglos previos a él, durante la República (509-31 a.e.c.) sino que por igual otorga las de hechos más recientes a él. Unos de ellos son los del romano Julio Cano (s. I e.c.): la narración de los actos del final de la vida de éste es una que considera digna de ser transmitida.[558] La narración jistórica senecana cuenta la felicidad de Julio Cano ante su próxima muerte decretada por Calígula. El autor la transmite al subrayar 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

---

sentirá estar sacrificando o entregando nada a nadie, no estará perdiendo nada, sino que hasta se obtendrá su libertad verdadera y su felicidad completa.

[556] "*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*" (*Ep*. 76, 28).

[557] "*anima in expedito est habenda: siue illam insidiae siue morbi petent siue hostium gladii*" (*QNat*. 6, 32, 5).

[558] Y al parecer Séneca es la única fuente superviviente al respecto.

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.

Guerra, destrucción y migración, formas del eterno trans-omni-histórico cambio

La Trans-Omni-Historia senecana y su característico cambio permanente (ella siempre es cambio) 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. Aquí diferiré de las perspectivas, como la de Gareth Williams (2012, pp. 50 y 53),[559] 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, he argumentado que el filósofo latino puede justificar, y de hecho lo hace, a los actos imperialistas romanos, que parece estimar muy vigorosos, a través de sus análisis sobre los asuntos para-históricos del Cosmos. Exhibiré ahora 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 según Séneca. En otros términos, el autor estima a la política imperialista romana como

---

[559] Williams (2012) asegura que Séneca criticó al poder romano, como efímero, corrompido y poco fuerte en verdad, mediante su decisión de dejar a un lado sus reflexiones de los asuntos específicamente (histórico-)romanos y pasar a la reflexión de los cósmicos. Este es uno de los aspectos en que difiero del análisis de Williams pues, en otros puntos, como se ha visto, he coincidido con, y/o he seguido muchos de los argumentos del libro de este autor.

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 aportadora, 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),[560] "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).[561]

Estudiosos como Nicola Terrenato (2008) 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 Macedonia), contó con una estructura político-legal desarrollada por el esfuerzo sucesivo de varias culturas, como lo fueron la etrusca, la samnita, la del Lacio, la griega, etc., entre el 600 y el 300 a.e.c. Y 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 (2016), se daba

---

[560] "*Hic* […] *populus quot colonias in omnem provinciam misit! Ubicumque vicit Romanus, habitat*" (*Ad Helviam* 7, 7).

[561] "*Alius alii successit; hic concupivit, quod illi fastidio fuit*" (Ad Helviam 7, 10).

"en el Este griego […] [donde] los romanos se limitaban a afirmar su autoridad directa sobre la ley criminal, dejando intactas a las instituciones locales de resoluciones de disputas y de autoridad legislativa" (p. 50);[562] el segundo fue muy patente en en la Italia central, durante el siglo IV a.e.c., donde, en los términos de N. Terrenato (2014), "en vez de estar limitados por la antítesis clásica polarizada entre aceptación y resistencia (como con frecuencia es asumido en algunos contextos provinciales), los participantes de la integración podían desplegar una amplia variedad de comportamientos políticos que tendrían un efecto mesurable en los eventuales desenlaces" (p. 56).[563] Lo anterior no implica que Roma no haya tenido *nunca* prácticas hegemonizantes o predatorias en su expansionismo durante el periodo republicano (s. VI-I a.e.c.) (Hurlet, 2017, p. 199); 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 sino el inevitable cambio permanente del *kósmos* al generar más del natural cambio, *commutatio* (de residencia), del ser humano ("aquél ha sido arrojado de donde él había expulsado a otro" [*Ad Helviam* 7, 10]). 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).[564] William O. Stephens (2018) abona al respecto al señalar que "Séneca razona que el desplazamiento de las gentes sobre el globo no es nada nuevo, inusual o problemático. La movilidad es un hecho inevitable de la condición humana. Los inmigrantes son los ancestros de virtualmente cualquiera en la tierra" (p. 82).[565] Y, además, el cordobés piensa que cuando la migración voluntaria es llevada a cabo con el propósito de defender y expandir

---

[562] Traducción libre propia de: "In the Greek East […] the Romans limited themselves to asserting direct authority over criminal law, leaving local institutions of dispute resolution and legislative authority intact" (Eberle, 2016, p. 50).

[563] Traducción libre propia de: "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 behavior which would have a measurable effect on its eventual outcomes" (Terrenato, 2014, p. 56).

[564] "*fatorum vias*" (*Ep*. 91, 12).

[565] Cursivas propias. Traducción libre propia de: "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" (Stephens, 2018, p. 82).

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 transomnihistórico 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.[566]

Roma contribuyó en gran magnitud al *commutatio* transomnihistórico, 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 lo dicho 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),[567] pregunta retóricamente el autor. Se lee que, para Séneca, idénticamente a la gran mayoría de los pueblos latinos que 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 futuras guerras. La anterior idea concuerda (de forma muy interesante) con el comportamiento "inclusivo" del expansionismo virtuoso del Imperio Romano, pues "la idea de exclusión y de cierre —de la frontera estática— se opondría en verdad a la vocación universalista del imperio romano", "a la sombra de los campamentos fronterizos, los *canabae* y *vici* militares orquestaron una vida civil que favorecía los intercambios entre conquistadores y nativos" (Morin, 2011, pp. 66 y 67).[568] Las migraciones o

---

[566] 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 (2008) que "change is actively and consciously initiated by Rome" (p. 250) en el campo urbano, dentro de todo su imperio.

[567] "*Quos populus romanus fideliores habet socios quam quos habuit pertinacissimus hostes? Quod hodie esse imperium, nisi salubris providentia victos permiscuisset victoribus?*" (*De ira* 2, 34, 4).

[568] Traducción libre propia de: " 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" (Morin, 2011, pp. 66 y 67).

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.

La filosofía de la Trans-(Omni-)Historia de la virtud en la Antigüedad

Aquél que ocupe el punto más alto en la cima del poder en la Roma de la época en que escribió Séneca, aquél que sea nombrado César, estará supeditado y encadenado a realizar *siempre* lo correspondiente para que el Imperio Romano prospere y continúe con la realización del cambio benéfico al Universo. Asimismo, 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 de entonces, se consagró a la actividad de bien gobernar, señala Séneca, "se sustrajo a sí mismo y a la manera de los astros que sin reposo efectúan constantemente su recorrido,[569] nunca le está permitido detenerse ni ocuparse de lo suyo [de sus asuntos personales]" (*Ad Polybium* 7, 2).[570] Y añade el autor 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 el ordenar y 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 uno mismo—. Tal deber es mayor para los miembros del gobierno del Estado. Por ello el autor admira a Catón de Útica porque durante la Guerra Civil Cesariana (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 bélica incluso sacrificando su dig-

---

[569] 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.

[570] "*sibi eripuit, et siderum modo, quae irrequieta sempre cursos suos explicant, numquam illi licet subsistere nec quicquam suum facere*" (*Ad Polybium* 7, 2).

nidad y su libertad física (*Ep*. 14, 13). Catón recibió insultos, escupitajos y llegó a la cárcel como consecuencia de su deber patriótico.

Séneca elogia a Escipión el Africano Mayor por haber cumplido su deber político dejando a un lado sus comodidades individuales (es decir, en términos estoicos, dejando a un lado ciertos indiferentes promovidos). Se trata de 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 clío-simbólica; se entiende aquí que el ser clío-símbolo no es en sí lo más elogiable del Africano Mayor, sino su cualidad de ser-virtuoso. El cordobés por ello relata que Escipión el Mayor abandonó Roma para impedir la más mínima posibilidad de convertirse en tirano y evitar que su patria perdiese la libertad, la cual pierden las *poleis* con los autócratas. Para al 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 clío-simbólico] Cambises, que utilizó con éxito su furor),[571] 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

[571] 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).

> 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? (Ep. 86, 1-3)

En *De providentia*, libro tercero, se vuelve a recurrir a los hechos hito-históricos de personas del pasado para moralizar:

> I. Cayo Mucio Escévola (*Prov*. 3, 5), individuo semilegendario de finales del siglo VI a.e.c.[572]
> II. Cayo Fabricio Luscinio (*Prov*. 3, 6), vivió a principios del siglo III a.e.c. [573]
> III. Publio Rutilio Rufo (*Prov*. 3, 7), vivió a finales del siglo II a.e.c.[574]
> 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. [575]
> 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 jistórica ordenada sino que su objetivo no es otra cosa que fundamentar su filosofía político-moral y su filosofía de la Trans-Omni-Historia.

---

[572] Además *cf. Ep*. 66, 51-53 y *Ep*. 76, 20.

[573] 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 arteramente a este soberano mediante un veneno. Fabricio incluso entregó al médico al rey Pirro para que supiera de estas acechanzas.

[574] Debo agregar que Séneca tenía una opinión 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).

[575] Séneca afirmó incluso que "La cicuta ennobleció a Sócrates" (*Ep*. 13, 14).

Con lo anterior quiero subrayar que, a excepción de Sócrates, todos los ejemplos que acabamos de enumerar los sanciona Séneca en el libro tres de su *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 (virtuoso) 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).[576]

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;[577] Fabricio combatió contra los epirotas del rey Pirro; Rutilio contra los enemigos numantinos y numídicos; Régulo 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 narraciones, texto-historias y texto-jistorías 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 que, en la literatura y/o en la historiografía romana, aquellos individuos sirvieron a la perfección como dechados morales para seguir, simultáneamente, como 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 cincos fueron grandes individuos a los que se les presentaron muchas pérdidas (de indiferentes promovidos) y, ante ello y por ello mismo, 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

---

[576] "*Nefas est nocere patriae*" (*De ira* 2, 31, 6).

[577] Tito Livio 2, 12-13, 1.

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 también como ejemplo a seguir por los pensadores judeocristianos de la época,[578] 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 reflexiona Paul Ricœur (2001), también lleva al ser humano a considerar y afirmar que "los peligros de la historia [ya] no son una fuente de miedo y desesperación. '¡No temas!' es la palabra bíblica frente la historia" (p. 109).[579] 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 (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.

El tomar una derrota (militar) y convertirla en triunfo 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.[580] Se trata de una transvaloración que no sólo practicó el pueblo judío antiguo, sino muchos otros pueblos, como lo hizo el romano.[581] 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

---

[578] Sobre este tema y su verificación véase el libro de R. M. Thorsteinsson, *Roman Christianity* (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" (Nietzsche, 2000, p. 82).

[579] Traducción libre propia de: "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" (Ricœur, 2001, p. 109).

[580] Se trata de una "metamorfosis conceptual" de la moral para el filósofo alemán (Nietzsche, 2002, pp. 40-124).

[581] Otro caso de transvaloración sería el realizado por 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 azarosas inclemencias meteorológicas y geográficas, como un mandato incontrovertible de un dios.

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 ecuánimes 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 megarense, 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 estimado como muy temporal poderío romano. Por lo anterior, conjeturo al margen, que 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[582] y, tal vez, una consolación para las víctimas y los oprimidos de tal imperialismo.

Al hacer 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. 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 que es siempre victorioso (en especial en la guerra imperialista).

> Podemos ir más allá y preguntar cuál principio hace a un rey rey, [esto es,] *una persona que cambia el curso de la historia*. La respuesta de Mencio es: la benevolencia (仁 *ren*). 'El más valioso' no se encuentra lleno de ningún tipo de virtud o de algún sentido cualquiera de la palabra virtud […], sino que es valioso [moralmente] por causa

[582] Un imperialismo que, a decir de Nietzche (y como comentario aún más al margen), fue derrotado por los "santurrones" (cristianos), esto es, por aquellos que elogian al conquistado en su actitud pasiva y resignada hacia el conquistador (Nietzsche, 2000, p. 114). Pero ésta es una aserción que Nietzsche no corrobora con una indagación jistórica, incluso las texto-jistorías, como la de Edward Gibbon que sostienen —al "mostrarnos" y al estar la religión politeísta muy entrelazada con las 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" (Gibbon, 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.

del ren. *Todos aquellos que conquistan el mundo pueden ser llamados benevolentes*". (Rogacz, 2017, p. 156)[583]

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. 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 (Zhang, 2014, p. 172).

Asimismo, debo acotar 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). Así tenemos, en comparación, la "cosmología persa en el tiempo de Darío veía al imperio completo como, en las palabras de Clarisse Herrenschmidt (1976: 45), 'la reproducción generalizada de la sociedad persa'", escribe Lori Khatchadourian,[584] y agrega que "los protectores de la soberanía/dominación eran individuos a los cuales Darío envió […] para aplacar las revueltas que amenazaban al imperio […] Estos guardianes de la realeza y del reino eran una avanzada de guardianes en la lucha cósmica y telúrica en contra de la Mentira" (Khatchadourian, 2016, p. 5).[585] Después, dentro de los sasánidas, explica R. Payne (2013):

---

[583] Traducción libre propia de: "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*" (Rogacz, 2017, p. 156). Énfasis propios.

[584] Traducción libre propia de: "Persian cosmology under Darius viewed the entire empire as, in Clarisse Herrenschmidt's (1976: 45) words, 'the generalized reproduction of Persian society'" (Khatchadourian, 2016, p. 4).

[585] Traducción libre propia de: "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" (Khatchadourian, 2016, p. 5).

> Ardashir I [180-242 e.c.] adoptó un encuadre histórico cosmológico y sagrado para la acción política. Como sucesor de Ërânwêz, Ërânsahr permaneció al centro de un mundo compuesto de siete climas, y su gobernante sirvió como el rey predominante que supervisaba la distribución del poder político en todo el mundo. La maestría de Ërânsahr colocó a los reyes sasánidas tempranos dentro de la historia sagrada de Zoroastro compilada en el Avesta como restauradores de la monarquía ejercida por *los reyes primordiales de la tierra* […]. (pp. 6-7)[586]

La cosmología china, por su parte, siempre había sido por igual una hiper-politizada: "La armonía cósmica está en el núcleo de las concepciones cósmicas del poder imperial; el desempeño apropiado de ritos y sacrificios era visto como vital para el bien-estar del imperio. En cambio, desastres naturales, fenómenos extraños y signos cósmicos podían ser interpretados como indicadores de descuido de los deberes imperiales o de crímenes en los magistrados",[587] expone J. Duinda (2019, p. 330). 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.

Ser sabio es como ser un soldado en una guerra personal

Según he mencionado, para Séneca el pro-absoluto en efecto es perjudicado 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.[588]

---

[586] Cursivas propias. Traducción libre propia de: "Ardashir I adopted a cosmological and sacred historical framework for political action. As the successor of Ërânwêz, Ërânsahr 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 Ërânsahr 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 […]" (Payne, 2013, pp. 6-7).

[587] Traducción libre propia de: "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" (Duinda, 2019, p. 330).

[588] 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.

Además, he referido que el pro-absoluto senecano no es duro como la piedra o el hierro, sin sensibilidad; el sabio pro-absoluto sí recibe golpes psicológicos o 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 en una contienda electoral) ni siquiera los recibe el sabio pro-absoluto, 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 y busca el reparto justo de los bienes y las responsabilidades de su Estado (*Ep.* 73, 9).

Dentro este marco, el cordobés menciona explícitamente (cuestión que es muy sugerente), que el sabio-virtuoso, aquí tanto el absoluto como el 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 sufriéndolo 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, omnenmque 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! (*Vit. Beat.* 15, 5)

La descripción de Séneca del sabio como guerrero que lucha contra los vicios tiene como influencia directa al filósofo latino Quinto Sextio Nigro,[589] 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).[590] Pero esta es una metáfora (bélica) o símil que viene desde mucho 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 como un "hábil tejedor que, a partir de la diversidad humana, crea una comunidad unida y extendida, capaz de resistir las tensiones y los desgarros" (Azoulay, 2014, p. 693).[591] Es decir, el político platónico debe hacer uso, por definición, del ámbito militar para fortalecer a las polis. El símil se encuentra por igual en Aristóteles quien comparó a un buen gobernante con un comandante militar siempre vigilante.[592]

Séneca entonces va a afirmar que el pro-absoluto lucha siempre por obedecer las decisiones de Dios[593] —y el mismo ejercicio de una virtud es un esfuerzo humano, (*Vit. Beat.* 25, 6-8)—[594] 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 bien indicaría que no se

---

[589] Pensador que fusiona la filosofía estoica con ciertas tradiciones e ideologías (tradicionales) romanas.

[590] "'*sapiens facere debet; omnes virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant*'" (*Ep*. 59, 7).

[591] Traducción libre propia de: "habile tisserand qui, à partir de la diversité humaine, fabrique une communauté unie et élargie, capable de résister aux tensions et aux déchirures" (Azoulay, 2014, p. 693).

[592] Véase al respecto de estas metáforas el artículo de P. S. Adamson, "State of Nature" (2015, pp. 81-83).

[593] Y a esto es lo que, por excelencia, exhorta y enseña la filosofía según Séneca (*Ep*. 16, 5; *Ep*. 71, 16).

[594] En este pasaje también se puntualiza que hay unas virtudes que se ejercen con más tranquilidad o facilidad que otras.

comprende que lo dictado por el Dios *imperator* no puede ocurrir de otro modo que en la forma en que él lo ha dispuesto. Por ello, 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. Obedecer las disposiciones del (buen) *imperator* es, en definitiva, obedecer aquellas normas pensadas para el bien y salvación (convencionales y reales) de la patria. El pro-absoluto y el buen soldado luchan internamente, mentalmente (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 inpulsae fragor territat. […] inperitus est, rebus suis timet ad omnem crepitum expavescens, quem una quaelibet vox pro fremitu accepta deicit, quem motus levissimus exanimant. (*Ep*. 56, 13)

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 mí; [pero] no voy a ejecutar sus órdenes; no acepto su yugo" (*Ep*. 51, 8),[595] 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

---

[595] "*Fortuna mecum bellum gerit; non sum imperata facturus. Iugum non recipio*" (*Ep*. 51, 8). Séneca también habla de cómo el sabio supera la fortuna en *Ep*. 71, 30.

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).[596] 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).[597]

Lo importante aquí es insistir que Séneca parece subrayar que, si el sabio pro-absoluto no sintiera nada, no le afectarían los males convencionales que dañaran a su patria, su familia, a él mismo, etc., y no tendría que luchar como lo hace un soldado contra sus dolores o temores por superarlos durante una batalla. Incluso cuando el objetivo de conseguir la virtud sea moralmente superior al objetivo del soldado de obedecer a su *imperator* (el humano, no la Divinidad) y conseguir la victoria militar, ambos objetivos son deberes. 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, denunciar las injusticias o 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 las dos opciones serían las que acabo de mencionar.

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, dice el pensador que, así como los soldados de Atilio Régulo mataron con grandes piedras a una serpiente gigante en África, 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 del bien de la patria. Tal guerrear filosófico es lo que más reco-

---

[596] "*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*" (*Ep.* 65, 18).

[597] "*metum mortis* […] *nos humiles facit*; […] *vitam ipsam, cui parcit, inquietat ac perdit*" (*QNat.* 6, 32, 9).

mienda 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).[598] Séneca llama explícitamente *milito*, esto es, "guerrear", al estudio de la filosofía porque en tanto que *sí* es una actividad militar el proteger de *forma pasiva* ciertos puntos militares, como cuando se hace guardia, análogamente es una actividad militar a favor de ser-sabio el *pasivo* estudio reflexivo (*Tranq.* 3, 5) (que es alternativo con, e incluso compatible con, el "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).[599] 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).[600]

En otra metáfora sugerente, se nos dice 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 miembro de la avanzada (miembro de los *príncipes*) en el campo de batalla, o como reservas (miembro de los *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, como rico, como pobre, como sea (*Tranq.* 4, 5).[601] 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).[602] Incluso Sócrates men-

---

[598] "*Quid hostis in quemquam tam contumeliosus fuit quam in quosdam voluptates suae sunt?*" (*Ep.* 39, 5).

[599] "*Miles in media pace decurrit, sine ullo hoste vallum iacit et supervacuo labore lassatur, ut sufficere necesario possit*" (*Ep.* 18, 6).

[600] Cursivas propias, "*illi clarissimi sacrarum opinionum conditores nobis nati sunt, nobis vitam praeparauerunt*" (*Brev. Vit.* 14, 1).

[601] Y también la forma de combatir por la virtud variará dependiendo de la situación política y socioeconómica de la patria en que uno se encuentre (*Tranq.* 5, 3-4).

[602] "*Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat*" (*Ep.* 14, 16).

ciona "soportó hasta el fin incluso *como soldado*" (*Ep*. 104, 27).[603] En este punto, a través de la hito-historia, tenemos que el autor corrobora el principio estoico de que se debe de buscar la virtud por sí misma y no por los resultados que se puedan obtener con ella.

Para guerrear contra el vicio-pasión de la ambición o de la avaricia monetarias, por ejemplo, sugiere Séneca que no se debe uno acercar a la pobreza, pero tampoco alejar mucho de ella, porque en la guerra, *bellum*,[604] 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 que la inactividad sea 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 pocas décadas después de muerto Séneca (primera mitad del siglo II e.c.), según Scheidel y Steven, 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* (Scheidel y Steven, 2009, pp. 74, 83 y 85). 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. El cordobés sólo dice que era *más práctica* una vida sin riquezas, pero no que fuese *preferible*, y lo decía siendo congruente con su vida: sabemos, que él fue 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 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" (Weber, 1978, pp. 14-15) (en el

---

[603] Cursivas propias, "*quos militares quoque pertulit*" (*Ep*. 104, 27).

[604] Al menos en la guerra que se practicaba en la Antigüedad grecorromana.

caso de la sociedad romana, estaríamos hablando de poseer esclavos), esto es, no le impide ser "empresario" y/o "capitalista" y/o "esclavista". 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" (Weber, 1980, pp. 10-11). 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.

Desprendido de lo explicado en los últimos párrafos, podemos entender que 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.[605] 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)

---

[605] Trans-hito-históricamente.

> Nihil privatim, nihil publice stabile est; tam hominum quam urbium fata volvuntur. Inter placidissima terror existit nihilque extra tumultuantibus cuasis mala, unde minime exspectabantur, erumpunt Quae domesticis bellis steterant regna, quae externis, inpellente nullo ruunt. Quota quaeque felicitatem civitas pertulit? (*Ep*. 91, 7)

Alejandro Magno: pasiones, vicios e imperios

El vicio dentro de la conducción de la guerra y/o dentro de la práctica del imperialismo lleva al fracaso militar y/o político según Séneca; este axioma es corroborado por la hito-historia de personas como Cambises II, Ciro, Jerjes, Craso o Calígula. En cambio, la general (pero no total) ausencia de vicios y pasiones dentro de la conducción de la guerra y/o dentro de la práctica del imperialismo lleva al éxito militar y/o político, esto es demostrado también por la hito-historia, en específico en la de personas como Antígono, Alejandro Magno, Quinto Fabio, Escipión el Africano Menor y Octavio Augusto.

Séneca establece que las pasiones son perjudiciales no sólo para uno como persona sino por igual para la integridad de una entidad política, en definitiva, 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),[606] 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. Por tanto, la filosofía, en tanto extirpadora de pasiones, también sirve para proteger la patria y para ganar guerras. La recomendación senecana de que Roma y cada uno de sus ciudadanos 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 (2014, p. 24), por el deseo por controlar las rutas comerciales y, con ello, por supuesto, por controlar las

---

[606] 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 el artículo de Laura Sjoberg "Just War…" (2014, pp. 148-163).

riquezas propias y ajenas—,[607] 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*. Y esta propaganda "convencerá" a cualesquiera enemigos de la existencia de una gran rectitud moral romana, y los disuadirá de la venganza y el ataque contra ella.[608] 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. Asimismo, considérese 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 y moralizantes, sino como sugerencias muy 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:

TABLA 9

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 (*De ira* 3, 20, 2-4; *Ep.* 17, 7).[609]
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 (*De ira* 3, 21, 1-4).

Fuente: elaboración propia.

[607] "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, 2014, p. 24).

[608] Lo concluye Séneca explícitamente en *Ep.* 87, 41.

[609] No obstante, Cambises II anexó exitosamente las regiones fronterizas de Etiopía, agregándolos a la satrapía de Mudraya (Olmstead, 1960, p. 89).

La recomendación "utilitaria" aquí es evitar librar la guerra cuando uno se encuentre airado:[610] "Has de pensar tanto en estos modelos, para evitarlos" (*De ira* 3, 22, 1).[611] 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 (2009), para Aristóteles una pasión o emoción conllevaba simultáneamente las siguientes cuestiones: procesos fisiológicos, sensaciones (*aisthesis*), impresiones (*phantasía*), creencias (*doxai*), juicios (*hypolepsis*), disposiciones hacia el mundo e impulsos (*orexis*). Por lo que, si alguien siente ira, para Artistóteles, 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, "a nombre de la doctrina estoica ortodoxa, que hacía de la ira una pasión antinatural que debía ser completamente desarraigada del alma humana —mientras que Aristóteles, Platón en la *República*, le reconocían una función (730d; 731b; 731d)",[612] lo anterior según A. Setaioli (2014, pp. 253-254).

El cordobés contraargumenta 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),[613] 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 como repleto de una frecuente ira, de un deseo de destruir tierras y subyugar pueblos (*Ep*. 94, 62-63),

---

[610] 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, 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.

[611] "*Et haec cogitanda sunt exempla, quae vites*" (*De ira* 3, 22, 1).

[612] Traducción libre propia de: "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)" (Setaioli. 2014, pp. 253-254).

[613] "*quod enim malae rei temperamentum est*?" (*De ira* 3, 42, 1).

de ambición desmedida —el filósofo menciona especialmente el deseo excesivo del macedonio por subyugar a todos los pueblos de Oriente (*Ep*. 113, 29)—, de ignorancia y de poca lucidez.[614]

En sus *Quaestiones Naturales* Séneca reprocha que este conquistador haya asesinado al sabio y erudito Calístenes (hacia el 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).[615] La aseveración anterior sobre Alejandro no se atenúa pese a que el asesinato del sabio historiador Calístenes haya sido "justificable" porque él estaba implicado en un complot para asesinar al propio conquistador 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),[616] 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)

---

[614] Para ver los comentarios sobre la poca inteligencia que Alejandro Magno poseía, según Séneca, *cf. Ep*. 91, 17.

[615] "*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*" (*QNat*. 6, 23, 2-3).

[616] "*ut omnia potius haberet in potestate*" (*Ep*. 113, 29).

> 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 […]. (*De ira* 3, 17, 1-3)

No obstante, señala Séneca, aunque Alejandro Magno 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 (2002), 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 muertes en esa ocasión" (p. 163). El cordobés en cambio, como buen patriota romano antiguo que reconoce la importancia del ámbito militar para un Estado, aceptaría que todas las acciones pasionales, viciosas y reprensibles realizadas, de ninguna forma, 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 (2012, pp. 123-125), Escipión Emiliano el Africano Mayor, Pompeyo (quien fue Magno también en honor y por emulación a Alejandro), Marco Antonio y Octavio Augusto, pero tampoco debemos olvidar a otros emuladores como Germánico, al emperador Juliano o a Julio César quien quizá no hubiese conquistado las Galias septentrionales sino hubiese sido tan admirador de Alejandro Magno.

Séneca relata cómo el conquistador macedonio despreció la muerte, lo cual es consecuente con la consideración del personaje como un gran general (*Ep*. 59, 12), aunque

nunca como un *buen* humano en el sentido verdadero. A pesar de 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).[617] Alejandro es aquí un n-s/c-s, un 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.

Es complementario comentar aquí que la tensión entre las virtudes y los vicios/pasiones de Alejandro Magno es hermosamente transmitida y comentada, más de dos siglos después de Séneca, en los escritos del emperador Juliano donde éste imagina un concurso en el cielo en el que compiten Julio César, Alejandro, Trajano, Marco Aurelio, Diocleciano y otros, y donde ganará quien argumente de mejor forma sus propios méritos (políticos). En tal concurso los jueces eran los mismos dioses. Cuando Alejandro habló afirmó que él siempre fue victorioso, sin embargo, Sileno lo contradijo al señalar que él nunca tuvo victorias contra los vicios. Entonces el macedonio se defiende mediante argumentos peripatéticos, precisamente de la escuela que (como ya se ha mencionado) Séneca intenta refutar en relación con el tema de la pasión de la ira. 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 hasta hoy en día, no podemos concluir si es más censurable por su incorrecta moralidad o elogiable por sus méritos militares; y de esta opinión el propio Juliano (*Discursos* 4, 251).

Sin embargo, 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 particular al cual Séneca critica* y que con seguridad no deseaba para Roma y sus líderes, es porque uno no ve límites en sus progresos y es uno que no se realiza virtuosamente. Entonces, 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.

---

[617] "*Post Dareum et indos pauper est Alexander*" (*Ep*. 119, 7).

Sobre la pasión de la iracundia, en *De ira* (1, 7, 1-3) se afirma que no es necesario *ni un mínimo* de enojo para pelear más eficientemente, porque la iracundia no se puede moderar: una vez que alguien es invadido por ella, no puede deshacerse de su influjo hasta haberla padecido junto con sus consecuencias. Por ello, se exhorta a todos sus lectores a combatir en toda guerra como lo hizo Antígono, general macedonio, quien nunca se airó ni contra aquellos que lo criticaron 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, 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 sólo a que el esclavo había quebrado un vaso durante el convivio. Augusto le concede salvarlo y pide a los demás esclavos romper los vasos (de Podión)[618] durante la propia reunión (*De ira* 3, 40, 2-3). El cordobés elogia también a Augusto cuando, usando su *auctoritas* —entendida ésta como "una cualidad moral y no como un poder formal" (Rowe, 2013, p. 9)[619]—, 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

---

[618] 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 (2013): "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" (p. 102).

[619] Traducción libre propia de: "a moral quality rather than a formal power" (Rowe, 2013, p. 9).

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 (2015).

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 aquí de un poco de pluralidad o diversidad en sus *exempla*, aminorando ligeramente su etnocentrismo; el otro caso de diversidad en el discurso de Séneca se encuentra en el hecho de haber empleado a mujeres como *exempla*, como ya hemos visto—. De los bárbaros apreció cómo practicaban las luchas gladiatorias y la caza (*De ira* 1, 11, 1-2). A los bárbaros gladiadores también los elogia en conjunto por un acto realizado por uno de ellos (un acto que los defensores de los animales actuales por igual alabarían): se trata del suicidio que cometió un gladiador para evitar luchar a muerte contra animales en la arena (*Ep*. 70, 20).

El pensador cordobés afirma, además, 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 sí menciona que mostraban una tendencia continua a la ira —como la tuvieron los clío-simbólicos reyes bárbaros Cambises, Astiages y Ciro, según *De ira* 3, 14, 1-5; 3, 15, 1; y 3, 16, 3, respectivamente—; a su vez, estimó que éstos eran los culpables de que tales inclinaciones se hubiesen transmitido a las "costumbres romanas" (*De ira* 3, 18, 1).[620] 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 llevó a insultar al propio Júpiter, dando un pésimo ejemplo al pueblo romano al atentar contra las tradiciones o creencias y, con ello, contra las buenas costumbres.

Podría 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, las cuales se han presentado a lo largo de toda la Trans-Omni-Historia. Así como el Dios judío castiga a los perversos y aviesos para cuidar

---

[620] "*Romanos mores*" (*De ira* 3, 18, 1).

al recto de corazón (Nussbaum, 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 (dentro del ámbito bélico y gubernamental) también significa éxito militar y político. La forma en que Séneca trata de evitar los levantamientos causados por la ira popular, dañinos al Estado, 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 el propio agitador; 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;[621] […] la plebe se ha separado en masa de los patricios;[622] la asamblea estatal, el senado, sin esperar las levas 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;[623] [5] se ha maltratado a las embajadas, violando al derecho de gentes […] [etc.]. (*De ira* 3, 2, 3-5)

> Viri feminae, senes pueri, príncipes vulgusque consensere, et tota multitudo paucissimis verbis concitata ipsum concitatorem 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 ; […] dissedit plebs tota cum patribus ; publicum consilium senatus non expectatis dilectibus nec nominato imperatore subitos irae suae duces legit ac per tecta urbis nobiles consectatus viros supplicium manu sumpsit ; [5] violatae legationes rupto iure gentium […]. (*De ira* 3, 2, 3-5)

---

[621] Aludiendo el caso, quizá, de Tiberio Graco y/o de Cayo Graco.

[622] Como sucedió en Roma en el año 194 a.e.c.

[623] 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.

Séneca "demuestra" por medio de su visión de la historia el precepto estoico de que la virtud o el ser-sabio no es incompatible con la efectividad en el combate y que tampoco es incompatible con el objetivo de llegar a la victoria en la guerra. Los hechos realizados por el general romano Quinto Fabio Máximo Cunctator, piensa, corroboran su aserción: Fabio derrotó a los cartaginenses durante las Guerras Púnicas sin nunca recurrir a la llamada (por Aristóteles y sus seguidores) "ira controlada" —recordemos que sobre ésta los peripatéticos decían era buena para combatir cuerpo a cuerpo, en tanto que otorgaba fuerza al combatiente—. Todo lo contrario, el que Fabio nunca hubiese caído en la ira, es decir, el que siempre haya permanecido estoico-templado, es lo que precisamente salvó a Roma de su derrota ante Cartago (*De ira* 1, 11, 5) durante la Segunda Guerra Púnica. Además, explica que el mismo Fabio afirmaba que, para los generales del ejército, era la excusa más vergonzosa el enunciar cuando se caía en la ira, "no lo pensé". El pensador latino incluso tomaba esta aserción para comentar que tal era la excusa más vergonzosa para cualquier individuo en cualquiera 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 republicana, *reafirma Séneca la postura estoica de que la virtud es buena para la guerra*. Escipión Emiliano Africano Menor derrotó a Numancia gracias, y precisamente por, su virtud de ser paciente y templado. Después, subraya el autor, 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 conjunto de hechos realizados por Fabio, ni en el realizado por Africano Menor, el comportarse virtuosamente fue incompatible con librar una guerra o 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.

Séneca acepta y sugiere que todo general se debe de preparar para una guerra que pueda ser declarada contra la patria propia, es decir, habrá que prevenirse aun cuando la guerra no haya efectivamente comenzado. Tal planificación para la conflagración bélica real debe de realizarse de la misma forma que la preparación que lleva a cabo alguien que desea ser virtuoso y que ya ha avanzado en este camino, 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. He de decir en este punto que la ética senecana se asemeja, valga la comparación, con lo que aprecio como una filosofía de la Trans-Historia de la antigua Mesopotamia, es decir, con el pensamiento especulativo mesopotámico que estimaba que las calamidades, las destrucciones de ciudades, las muertes masivas, etc., aunque provocaban

pesares, nunca alteraban realmente el Orden del universo. La alteración del cosmos sí sería un mal; un Caos completo en el universo era el único mal para los mesopotámicos.

Dentro de este marco, 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" (Jacobsen, 1988, p. 200). 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"; en la *Odisea* Ulises continuamente lucha por hacer sus acciones congruentes con el orden, "la mise en harmonie de soi avec l'harmonie du monde" (Ferry, 2018, p. 14). Parece que Ulises hace lo que, según hemos expuesto, sugiere el estoicismo, a saber, hacer nuestras acciones congruentes con el Cosmos-Naturaleza, es decir, hacerlas virtuosas pues la virtud es el-ser congruente con la Naturaleza.

Un general —esto implica cualquier líder político en la antigua Roma, pues todos los políticos en algún punto de su carrera 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. En términos utilitarios, el vicio y la pasión no ayudan a triunfar militarmente: la guerra sin 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 tarea completamente inútil además de incorrecta (moralmente hablando). Para desarrollar su postura-teoría anterior, el filósofo latino pudo haber sido influido, más que por otra cuestión, por la experiencia histórica (una reflexión "historizante" o por una postura que anacrónicamente bien podemos denominar "historicista"): la práctica de la virtud, al menos la de la templanza y la de la justicia. La anterior 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.[624]

---

[624] 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 (*cf.* Ando, 2014, pp. 1-22).

> 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)
>
> 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. (*QNat*. 5, 18, 10)

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.

Así, las pasiones arruinaron planes militares hasta de individuos muy avezados en el campo bélico, como lo fueron Alejandro y Craso. En el caso del militar romano Craso, éste incluso perdería, literalmente, la cabeza en una de sus campañas contra los partos, en específico tras la desastrosa batalla de Carras del 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. En contraste, la literatura especializada actual sugiere que los romanos perdieron la batalla de Carras a causa de "una serie de decisiones hechas por Craso" pero también por "la magnífica estrategia militar y liderazgo de los partos que fue desplegada por sus generales" (Ben-

jamin, 2018, p.119).[625] El vicio de la avaricia de Craso es una cuestión que no pasa por alto Séneca para corroborar sus argumentos. A esta cualidad de Craso tampoco la pasó por alto previamente el emperador Octavio Augusto, quien un par de décadas después de Carras va a iniciar una campaña militar imperialista y de venganza contra los partos.[626] Y, precisamente, esta campaña augústea no parece haber sido criticada por Séneca, quien tenía por más virtuoso a Augusto y a quien seguramente (aunque no nos lo dice) le otorgaría un motivo justo (vengar Carras) para iniciar la guerra contra el Reino Parto.

Para finalizar, menciono una última recomendación práctica-moral senecana para ejercer *bien* la guerra y el imperialismo, ésta consiste en la insistencia de practicar cierto ocio, *otium*, incluso durante las actividades expansionistas. Ello en tanto que se pensaba 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 en varias ocasiones al lograr 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 afianzó al Imperio romano exitosamente gracias a que recurrió con frecuencia a la práctica del ocio y de otras actividades de distracción inocuas.

En conclusión, *la enseñanza práctica imperialista senecana consiste por igual 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.

Séneca encuentra ejemplos de hechos "hito-históricos" protagonizados por individuos que no practicaron el ocio en figuras como Livio Druso, quien nunca se permitió el descanso y con ello afectó su deber patriótico (*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

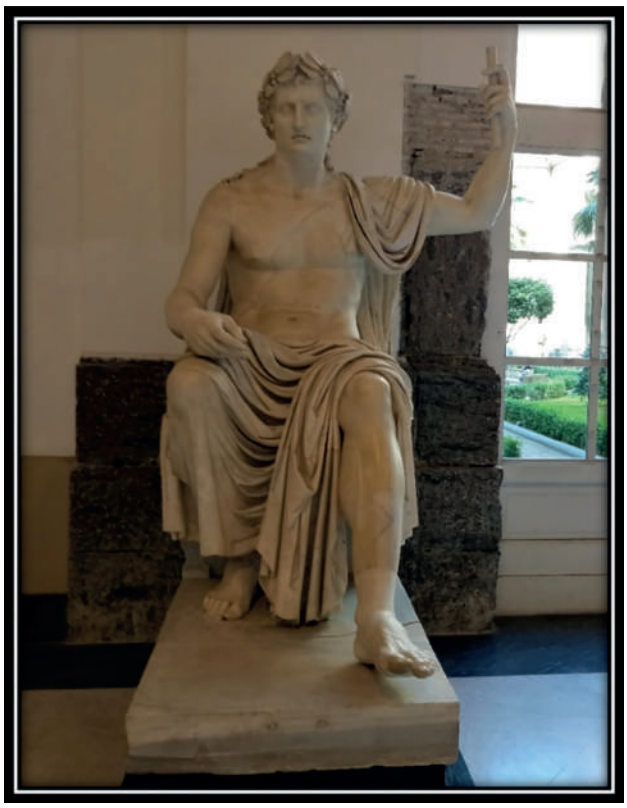
---

[625] Traducción libre propia de: "a series of por decisions made by Crassus"; "the Parthians' superb military strategy and leadership shown by their generals" (Benjamin, 2018, p.119).

[626] Campaña que fue "vendida" al público por Augusto como reconciliadora entre romanos tras la Guerra Civil (Williams, 2012, p. 15).

y de Demócrito […], de Aristóteles y Teofrasto" (*Brev. Vit.* 4, 5).[627] Es decir, Séneca sostiene que el descanso de las actividades políticas y militares por parte de los líderes —y especialmente aquel descanso que se logra mediante la lectura de textos filosóficos— es útil tanto para la patria como para su fuerza expansionista. Así, leer libros como el que usted tiene en sus manos es un acto patriótico.

Estatua antigua construida entre 45 y 50 e.c., con cabeza reconstruida en el siglo XVIII; representa a Octavio Augusto como Júpiter Capitolino, esto es, como la máxima deidad romana quien durante cientos de años fuera el símbolo del mayor poder.



Augusto fue un emperador concebido por Séneca como uno de los más egregios ejemplos de gobernante-militar y que llevó a cabo un imperialismo virtuoso. Un imperialismo sin pasiones, sin iras, sin excesos, con *clementia* y *otium*.

Fuente: foto de Francisco Miguel Ortiz-Delgado, Museo Archeologico Nazionale di Napoli, 2017.

---

[627] "*Hos in veris officiis morari licet dicamus, qui Zenonem, qui Pythagoran cotidie et Democritum* […], *qui Aristotelen et Teophrastum volent habere quam familiarissimos*" (*Brev. Vit.* 4, 5).

Glosario

Augurio de los siglos futuros (*saeclorum augurium futurorum*): En Cicerón, impulso que llevó a diversos personajes virtuosos a la realización de actos a favor de la patria, de su Estado, pensando en el porvenir y beneficio futuro de ésta. Tal impulso nace de la naturaleza inmortal del "alma" y que surge de forma especial en las personas con "ánimos altos".

Clío-símbolo: Un individuo, objeto, lugar, idea, concepto, fecha, que es interpretado, por cualesquiera personas, como importante, coyuntural, sobresaliente y/o transformador de/en el pasado humano en general o de/en un pasado humano en particular y, en consecuencia, frecuentemente interpretado como digno de ser recordado y, si se aplica, como digno de ser conservado.

Clío-simbólico/a: Perteneciente o relativo al clío-símbolo.

***Civilis prudentia*:** Prudencia política.

***Commutatio*:** En Cicerón, cambio de forma de gobierno (que en Cicerón son cuatro, democracia, aristocracia, monarquía y mixta). Las *commutationes* son trans-históricas y hay 12 tipos diferentes de ellas; invariabalemente son causadas por la degeneración moral, la caída de la virtud, en los gobernantes (y también en los ciudadanos) que sostienen o componen una forma de gobierno.

Disciplina-jistoría: La disciplina que investiga, teoriza y enseña sobre la realización de jistorías, así como estudia y enseña la construcción de narraciones-interpretaciones de la historia basadas en una(s) jistoría(s).

Disciplina-jistórico/a: Perteneciente o relativo a la disciplina-jistoría.

Expansionismo virtuoso (romano): Expansión territorial producto del imperialismo virtuoso (véase) romano.

Filosofía de la jistoría: Especulación filosófica en torno a la epistemología de la jistoría y en torno a la logo-jistoría.

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.

Filosofía de la Trans-Historia: Especulación filosófica y/o sistema filosófico que sustenta una interpretación trans-histórica de la historia.

Filosofía de la Trans-Hito-Historia: Forma o subvariedad de la "filosofía de la Trans-Historia" que consiste en la especulación filosófica y/o el sistema filosófico que sustenta/n una interpretación trans-histórica de la hito-historia, esto es, que sustenta/n la existencia de la/una Trans-Hito-Historia.
Filosofía de la Trans-Omni-Historia: Forma o subvariedad de la "filosofía de la Trans-Historia" que consiste en la especulación filosófica y/o el sistema filosófico que sustenta/n una interpretación trans-histórica de la omni-historia, esto es, que sustenta/n la existencia de la/una Trans-Omni-Historia.
Grafo-jistoría: Escritura de la/una texto-jistoría.
Historia: Hechos pretéritos realizados por el ser humano.
Historia trascendental: Trans-Historia.
Historiografía: El/un conjunto de texto-historias.
Historiográfico/a: Perteneciente o relativo a la historiografía.
Hito-historia: Hechos históricos interpretados, por una o más personas, como los más importantes, coyunturales y/o transformadores del pasado humano en general o de una parte del pasado humano.
Hito-histórico/a: Perteneciente o relativo a la hito-historia.
Imperialismo vicioso: Política-proceder estatal que tiene como objetivo el beneficio (egoísta) de unos cuantos integrantes de un Estado (un grupo inmoral gobernante) a través de la expansión territorial de tal Estado y/o la dominación interna de la política y la economía de estados vecinos. Política-proceder la cual generalmente se llevará a cabo a través de acciones viciosas, que atenten contra la virtud (con injusticia, ignorancia, inmoderación y cobardía-traición). Lo anterior implica que el expansionismo territorial y el dominio de los poderes extranjeros, por parte de un Estado, no tiene como objetivo el beneficio, *beneficium*, de este Estado, por ende, la violencia que se ejercerá contra el otro, la guerra que se librará contra el extranjero, será contraria a la virtud-justicia, será viciosa-injusta. Esta política-proceder librará guerras con causas injustas-viciosas las cuales un ciudadano o Estado no debería de pelear, y, además, a causa de ser motivadas por las pasiones (deseos, fobias, placeres, etc.) librará tales guerras de forma injusta-viciosa.
Imperialismo virtuoso: Política-proceder estatal que tiene como objetivo la protección (y beneficio) de un Estado a través de la expansión territorial de éste y/o la dominación interna de la política y la economía de estados vecinos, pero que siempre se llevará a cabo a través de acciones virtuosas o, al menos, que no atenten contra la virtud (la justicia, sabiduría, templanza y valentía). Lo anterior implica la postura de que ningún objetivo jus-

tifica los medios si éstos son contrarios a la virtud-justicia, por ende, se puede tener un objetivo de beneficio, *beneficium*, estatal que implique la violencia contra el otro, la guerra, mientras los gobernantes y ciudadanos nunca actúen-procedan contrariamente a la virtud-justicia. Esta política-proceder reconoce así la existencia de guerras con causas justas-virtuosas (*ius ad bellum*) en las cuales un ciudadano o Estado está obligado a pelear, pero donde este pelear también sea de una forma igualmente justa-virtuosa (*ius in bello*) (lo anterior sin importar que, si es victorioso, el resultado sería la expansión de un Estado y el dominio-sojuzgamiento de otros). Cicerón y Séneca estimaban que, si un gobierno adoptaba esta política-proceder generalmente triunfaría contra los demás Estados, como lo hizo Roma a través de la historia y lo que explicaría su poder y predominio internacionales-mundiales e indiscutibles ya para los siglos I a.e.c. y I e.c.

Indiferentes: En el estoicismo, las cuestiones que, a diferencia de la virtud o el vicio, verdaderamente no son ni buenas ni malas. En tanto que sólo la virtud es un bien, el único que lleva a la felicidad, y en tanto que sólo el vicio es un mal, el resto de las cuestiones en el universo son indiferentes con respecto al ser humano, no benefician ni perjudican verdaderamente al ser humano.

Jistoría: La investigación de la historia que aspira a conocer verazmente a ésta, a una parte de ella, y cuyo método básico de investigación consiste, indefectiblemente, en la utilización de todo tipo de fuentes, en la corroboración de la autenticidad de cada una de las fuentes utilizadas y en la comparación de todas las fuentes.

Jistórico/a: Perteneciente o relativo a la jistoría.

Jistoriografía: El/un conjunto de texto-jistorías.

Jistoriográfico/a: Perteneciente o relativo a la jistoriografía.

Logo-jistoría: Conocimiento producido y derivado exclusivamente de la/una jistoría.

Logo-jistórico/a: Perteneciente o relativo a la logo-jistoría.

No-sabio: En la filosofía estoica ortodoxa es la persona que no es virtuosa y, por ende, una persona que no ha adquirido la felicidad, porque está dominada por el vicio y las pasiones. Por ende, se trata de una persona que no es libre (de sus emociones, de los indiferentes, etc.) y que no tiene la imperturbabilidad, la *ataraxia*, propia de la sabiduría-virtud-eudaimonía.

No-virtuoso: No-sabio.

Omni-historia: La conjunción de los hechos pretéritos realizados por el ser humano y los hechos pretéritos realizados por no-humanos o acontecidos fuera del ámbito humano. Esto es, la conjunción de la historia y la para-historia como una unidad inseparable.

Omni-histórico/a: Perteneciente o relativo a la omni-historia.
Para-historia: Hechos pretéritos no-humanos.
Para-histórico/a: Perteneciento o relativo a la para-historia.
Pro-absoluto: Véase "sabio pro-absoluto".
Prudencia política (*civilis prudentia*): Concepto de Cicerón que consiste en el conocimiento, la sagacidad y/o la prudencia que permite prever la aparición de las condiciones (i.e., la ausencia de virtud en ciudadanos y gobernantes) que precipitan a la degeneración de un tipo de gobierno de un Estado; y, por ende, que permite prever el caótico y dañino cambio de tipos de gobierno al interior de un Estado, o la destrucción de éste.
Sabio/a (*sapiens*): En la filosofía estoica ortodoxa es, en oposición al no-sabio (al tonto, al ignorante), el único tipo de persona que es virtuosa y, por ende, la única que ha adquirido la felicidad. En Cicerón, la noción de sabio no es igual que la de los estoicos, se trata, en este autor, de una persona que podemos describir como equivalente al sabio pro-absoluto (véase) senecano, esto es, como una persona casi-siempre-virtuosa y que casi siempre actúa con perfección moral pero que en ocasiones falla. Se trata de una persona que sí podemos encontrar en la historia, en contraposición del "sabio" estoico en general o del "sabio absoluto" senecano, de quien prácticamente no hay ejemplos reales.
Sabio absoluto: Es, en Séneca, la persona sabia quien es poseedora definitiva de la virtud, quien nunca podrá perder su cualidad de virtuosa, quien nunca errará moralmente. Se comportará como una copia de Dios en tanto que sus acciones son siempre perfecta y moralmente correctas y, en consecuencia, es alguien que siempre será libre, sin necesidades, feliz (como un dios).
Sabio no-absoluto: En Cicerón, sabio pro-absoluto (*cf.*). Un sabio que, a diferencia del sabio absoluto (*cf.*) senecano, no es moralmente infalible porque, aunque posee la virtud, en ocasiones la puede perder. A este tipo de individuos sí es posible encontrarlos (en la hito-historia), a diferencia de los "sabios absolutos" descritos por Séneca o los "sabios", a secas, definidos por los estoicos.
Sabio pro-absoluto (*sapiens proliber*): Es, en Séneca, la persona que es casi-sabia en el sentido estoico ortodoxo, quien posee virtud, pero que la puede perder y de hecho la pierde; esto es, es alguien virtuoso y moral, pero no siempre, porque en ocasiones cae en los vicios y/o en las pasiones. Se trata, por ende, de una persona cuasi-perfecta, casi siempre libre (*proliber*), casi siempre feliz, que podemos encontrar con mucha más frecuencia en la historia, en contraste con el "sabio absoluto".
***Sapiens*:** Sabio/a.

Texto-historia: Obra escrita que se compone de una narración-interpretación de una parte de la historia donde esta narración-interpretación siempre tiene la intención de ser veraz, siempre explica el cómo y el por qué aconteció como aconteció aquella parte de la historia, pero nunca es producto de una(s) jistoría(s).
Texto-histórico/a: Perteneciente o relativo a la texto-historia.
Texto-jistoría: Obra escrita que se compone de una narración-interpretación de una parte de la historia, donde esta narración-interpretación siempre es producto de una(s) investigación(es) jistórica(s), siempre tiene la intención de ser veraz y siempre explica el cómo y el por qué aconteció como aconteció aquella parte de la historia investigada-narrada-interpretada.
Texto-jistórico/a: Perteneciente o relativo a la texto-jistoría.
Trans-Historia: La interpretación de la totalidad de la historia (véase "historia") como poseedora de un sentido, una lógica, un orden (ontológicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado en tanto que tal sentido-orden-lógica se proyecta hacia (los hechos humanos de) el presente y el futuro.
Trans-histórico/a: Perteneciente o relativo a la Trans-Historia.
Trans-Hito-Historia: La interpretación de la totalidad de la hito-historia (véase "hito-historia") como poseedora de un sentido, una lógica, un orden (ontológicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado tanto que tal sentido-orden-lógica se proyecta hacia (los hechos humanos de) el presente y el futuro.
Trans-hito-histórico/a: Perteneciente o relativo a la Trans-Hito-Historia.
Trans-Omni-Historia: La interpretación de la totalidad de la omni-historia (véase "omni-historia") como poseedora de un sentido, una lógica, un orden (ontológicos) específicos, los cuales abarcan más que el pasado tanto que tal sentido-orden-lógica se proyecta hacia (los hechos humanos de) el presente y el futuro.
Trans-omni-histórico/a: Perteneciente o relativo a la Trans-Omni-Historia.
Vicio: En el estoicismo, es una particular disposición del ánimo la cual es el sumo mal del ser humano, que es el único mal verdadero y, por ende, es la única cuestión que impide la felicidad humana o que lleva a la infelicidad.
Vicioso/a: No-sabio/a, poseedor de vicio, infeliz.
Virtud: En el estoicismo, es una particular disposición del ánimo la cual es el sumo bien del ser humano, que es el único bien verdadero y, por ende, es la única cuestión que lleva a la felicidad humana.
Virtuoso/a: Sabio/a, poseedor de virtud, feliz.

REFERENCIAS

Obras de autores antiguos

Amiano Marcelino (2010), *Historias I*, trads. Carmen Castillo García, Concepción Alonso del Real Montes y Álvaro Sánchez-Ostiz Gutiérrez, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1894), *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053%3Abekker+page%3D1094a%3Abekker+line%3D1>, consultado el 6 de enero de 2017.

Aristóteles (1957), *Πολιτεία*, edición W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

Aristóteles (1988), *Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1993), *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

Aulo Gelio (2000), *Noches áticas I*, trad. Amparo Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Aulo Gelio (2002), *Noches áticas II*, trad. Amparo Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (1902), *De oratore ad Quintum fratrem* (*Rhetorica*), ed. Augustus S. Wilkins, Oxford, Oxford University Press.

Cicerón, M. T. (1915), *De finibus bonorum et malorum*, ed. Th. Schiche, Leipzig, Teubner.

Cicerón, M. T. (1923a), *De divinatione*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

Cicerón, M. T. (1923b), *De senectute*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

Cicerón, M. T. (1979), *Disputas Tusculanas*, trad. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (1982), *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar.

Cicerón, M. T. (1987a), *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. Victor José Herrero-Llorente, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (1987b), *In Verrem*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (1990), *Verrinas,* en José María Requejo Prieto (trad.), *Discursos II*, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (1995), *Murena,* en Jesús Aspa Cereza (trad.), *Discursos V*, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (1996), *Cartas a Ático*, en Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (trad.), *Cartas II*, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (1999a), *Sobre la adivinación,* trad. Ángel Escobar, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (1999b), *Sobre el destino,* trad. Ángel Escobar, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (1999c), *Timeo,* trad. Ángel Escobar, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (2000a), *Las paradojas de los estoicos*, trad. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2000b), *Paradoxa stoicorum,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2002), *Sobre el orador*, trad. José Javier Iso, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (2005), *De fato*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2009a), *Acerca de los deberes*, trad. Julio Pimentel Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2009b), *De officiis ad Marcum filium*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2010a), *De inventione,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2010b), *De la invención retórica,* trad. Bulmaro Reyes Coria, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2010c), *De la república*, Julio Pimentel Álvarez, trad., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2010d), *De re publica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cicerón, M. T. (2011), *En defensa de Gayo Rabirio,* en José María Requejo Prieto (trad.), *Discursos VII*, Madrid, Gredos.

Diódoro Sículo (1814), *The Historical Library*, trad. G. Booth, Londres, W. McDowall.

Diógenes Laercio (1972), *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, ed. R. D. Hicks, Cambridge, Harvard University Press, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D1>, consultado el 22 de diciembre de 2017.

Diógenes Laercio (1990), *Los filósofos estoicos*, trad. López Eire, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.

Dionisio de Halicarnaso (1984), *Historia Antigua de Roma I-III*, trads. Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Madrid, Gredos.

Epicteto (1963), *Διατριβαι*, volúmenes I-IV, ed. Pablo Jordán de Urríes y Azara, Barcelona, Alma Mater.

Epicteto (2010), *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz, Madrid, Gredos.

Heródoto (1890), *The Histories of Herodotus*, trad. G. C. Macaulay, Londres/ Nueva York: Macmillan, disponible en <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/index.htm>, consultado el 5 de enero de 2017.

Heródoto (1920), *Ἱστορίαι*, Cambridge, Harvard University Press.

Heródoto (1981), *Historias I-II*, trad. Carlos Schrader, Madrid, Gredos.

Heródoto (1989), *Historias VIII-IX*, trad. Carlos Schrader, Madrid, Gredos.

Juliano (2002a), *Discursos I-V*, trad. José García Blanco, Madrid, Gredos.

Juliano (2002b), *Discursos VI-XII*, trad. José García Blanco, Madrid, Gredos.

Lucano (2004), *Farsalia,* trads. Rubén Bonifaz Nuño y Amparo Gaos Schmidt, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Macrobio (2006), *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, trad. Fernando Navarro Antolín, Madrid, Gredos.

Marco Aurelio (2005), *Meditaciones*, trad. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos.

Ovidio Nasón, P. (2008), *Metamorfosis I-II*, trads. José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, Madrid, Gredos.

Platón (1903) *Γοργίας,* en John Burnet (ed.), *Platonis Opera,* Oxford, Oxford University Press.

Platón (1903), *Πολιτεία,* en John Burnet (ed.), *Platonis Opera,* Oxford, Oxford University Press.

Platón (1987), *Gorgias,* en J. Calonge Ruiz (trad.), *Diálogos II,* Madrid, Gredos.

Platón (2015), *La república,* en Conrado Eggers Lan (trad.), *Diálogos IV,* Madrid, Gredos.

Plutarco (2006), *Marcelo,* en A. Pérez Jiménez y Paloma Ortiz (trads.), *Vidas paralelas III,* Madrid, Gredos.

Plutarco (2009), *Demetrio,* en Juan Pablo Sánchez Hernández (trad.), *Vidas Paralelas VII,* Madrid, Gredos.

Polibio (1893), *Ἱστορίαι,* eds. Theodorus Büttner-Wobst y L. Dindorf, Leipzig, Teubner.

Polibio (1981), *Historias I-IV,* trad. Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos.

Polibio (1981b), *Historias V-X,* trad. Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos.

Pseudo Cicerón (2000), *Invectiva contra Salustio,* trad. Bartolomé Segura Ramos, Madrid, Gredos.

Pseudo Salustio (2000), *Cartas a César,* trad. Bartolomé Segura Ramos, Madrid, Gredos.

Salustio Crispo (1919), *Catilina, Iugurtha, Orationes Et Epistulae Excerptae De Historiis,* eds. Axel W. Ahleberg, Leipzig, Teubner.

Salustio Crispo (2000), *Conjuración de Catilina,* trad. Bartolomé Segura Ramos, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (1658), *Quaestiones naturales,* en *L. Annaei Senecae philosophi. Tomus secundus,* disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=G-Gi5Yibgzp4C&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>, consultado el 5 de junio de 2019.

Séneca, L. A. (1913), *Apocolocyntosis,* eds. W. H. D. Rouse y M. A. Litt, Londres, William Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?-doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0028>, consultado el 3 de marzo de 2017.

Séneca, L. A. (1925), *Ad Lucilium Epistulae Morales,* volúmenes 1-3, ed. Richard M. Gummere, Cambridge/Londres, Harvard University Press/William Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0080>, consultado el 3 de marzo de 2017.

Séneca, L. A. (1928a), *De consolatione ad Marciam*, en John W. Basore (ed.), *Moral Essays: volume 1*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0018>, consultado el 10 de febrero de 2017.

Séneca, L. A. (1928b), *De constantia sapientis*, en John W. Basore (ed.), *Moral Essays: volume 1*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0013>, consultado el 16 de febrero de 2017.

Séneca, L. A. (1928c), *De ira,* en John W. Basore (ed.), *Moral Essays: volume 1*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0014>, consultado el 16 de febrero de 2017.

Séneca, L. A. (1928d), *De Providentia,* en John W. Basore (ed.), *Moral Essays: volume 1*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0012>, consultado el 17 de febrero de 2017.

Séneca, L. A. (1932a), *De consolatione ad Helviam*, en John W. Basore (ed.), *Moral Essays: volume 2*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0017>, consultado el 5 de febrero de 2017.

Séneca, L. A. (1932b), *De consolatione ad Polybium,* en John W. Basore (ed.), *Moral Essays: volume 2*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0019>, consultado el 2 de marzo de 2017.

Séneca, L. A. (1932c), *De otio,* en John W. Basore, ed., *Moral Essays: volume 2*, Londres/Nueva York, Heinemann, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0020%3Abook%3D8%3Achapter%3D1%3Asection%3D1>, consultado el 1 de marzo de 2017.

Séneca, L. A. (1986), *Epístolas Morales a Lucilio I*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (1991a), *De brevitate vitae,* en *Tratados Morales,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Séneca, L. A. (1991b), *De tranquillitate animi*, en *Tratados Morales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Séneca, L. A. (1991c), *De vita beata*, en *Tratados Morales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Séneca, L. A. (1996a), *Apocolocintosis*, trad. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (1996b), *Consolación a Marcia*, en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos. Apocolocintosis*, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (1996c), *Consolación a Polibio*, en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos. Apocolocintosis*, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (1996d), *Consolación a su madre Helvia*, en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos. Apocolocintosis*, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (1998), *Hércules delirante*, en Germán Viveros (trad.), *Tragedias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Séneca, L. A. (2008a), *Epístolas Morales a Lucilio II*, trad. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008b), *Sobre el ocio,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008c), *Sobre la brevedad de la vida,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008d), *Sobre la firmeza del sabio,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008e), *Sobre la ira,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008f), *Sobre la Providencia,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008g), *Sobre la tranquilidad del espíritu,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2008h), *Sobre la vida feliz,* en Juan Mariné Isidro (trad.), *Diálogos,* Madrid, Gredos.

Séneca, L. A. (2013), *Cuestiones naturales*, trad. José Román Bravo Díaz, Madrid, Gredos.

Tácito, C. (1900), *Dialogus de oratoribus*, en Henry Furneax (ed.), *Opera Minora*, Oxford, Clarendon Press.

Tácito, C. (1906), *Annales ab excessu divi Augusti*, ed. Charles Dennis Fisher, Oxford, Clarendon Press, disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cwork%2C-Tacitus%2C%20Annales>, consultado el 20 de agosto de 2018.

Tácito, C. (1999), *Historias III-V*, trad. José Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Tácito, C. (2008), *Diálogos sobre los oradores,* trad. José María Requejo Vicente, Madrid, Gredos.

Tito Livio (2000), *Historia de Roma desde su fundación*, trad. José Antonio Villar Vidal, Madrid, Gredos.

Veleyo Patérculo (2001), *Historia Romana*, trad. Ma. Asunción Sánchez Manzano, Madrid, Gredos.

Estudios modernos

Abbès, M. (2014), "Can We Speak of Just War in Islam?", en *History of Political Thought,* vol. 35, núm. 2, pp. 234-261, disponible en <https://www.jstor.org/stable/26226879?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents>, consultado el 15 de diciembre de 2019.

Adamson, P. S. (2015), "State of Nature: Human and Cosmic Rulership in Ancient Philosophy", en B. Kellner y A. Höfele (eds.), *Menschennatur und politische Ordnung*, Paderborn, Wilhelm Fink.

Adamson, P. S. (2016), "Eternity in Medieval Philosophy", en Yitzhak Y. Melamed (ed.), *Eternity. A History* (pp. 75-116), Nueva York, Oxford University Press.

Aguiar, M. (2018), "Sobre a Definição *de Res Publica* em Cícero (Rep. 1.39)", en *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 12, núm. 1, pp. 133-178.

Ando, C. (2014), "Pluralism and Empire: From Rome to Robert Cover", en *Critical Analysis of Law*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-22.

Angelo, R. M. D' (2008), "Per il testo e l'esegesi di Seneca *dial.*, 4, 25, 2: un *exemplum* sul sibarita Mindiride", en *L'Antiquité Classique*, vol. 77, pp. 227-235, disponible en <https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2008_num_77_1_3723>, consultado el 1 de agosto de 2018.

Anheim, É.; Lilti, A. y S. Van Damme (2009), "Quelle histoire de la philosophie?", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, núm. 1, pp. 5-11, disponible en <https://www.jstor.org/stable/40376863>, consultado el 2 de enero de 2020.

Ankersmit, F. R. (2004), "The Ethics of History: From the Double Binds of (Moral) Meaning to Experience", en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 43, núm. 4, pp. 84-102.

Antognazza, M. R. (2015), "The Benefit to Philosophy of the Study of Its History", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, núm. 1, pp. 161-184.

Arendt, H. (1970), *On Violence*, Nueva York, Harcourt.

Armitage, D. (2017), *Civil Wars. A History in Ideas*, Nueva York, Knopf.

Assman, J. (2012), *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Nueva York, Cambridge University Press.

Aygon, J. P. (2013), "*Redit memoria* … (v. 768): l'intériorisation du conflit tragique dans *Oedipus* de Sénèque", en *Vita Latina*, núm. 187-188, pp. 146-163, disponible en <https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2013_num_187_1_1759>, consultado el 29 de agosto de 2019.

Azoulay, V. (2009), "La gloire et l'outrage. Heurs et malheurs des statues honorifiques de Démétrios de Phalère", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, núm. 2, pp. 303-340.

Azoulay, V. (2014), "Repolitiser la cité grecque, trente ans après", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, núm. 3, pp. 689-719, disponible en <https://www.jstor.org/

stable/10.2307/annahistscisoc.69.3.689>, consultado el 30 de diciembre de 2019.

Badel, C. (2011), "Introduction. Les modèles impériaux dans l'Antiquité", en *Dialogues d'Histoire Ancienne. Supplément*, núm. 5, pp. 9-25, disponible en <http://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2011_sup_5_1_3491>, consultado el 23 de diciembre de 2018.

Baker, D. C. (2012), "The Roman Dominate from the Perspective of Demographic-Structural Theory", en *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution*, vol. 2, núm. 2, pp. 217-251.

Bakhouche, B. (1998), "Les astres à Rome: entre philosophie et divination", en *Vita Latina*, núm. 152, pp. 48-57, disponible en <https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_1998_num_152_1_1032>, consultado el 30 de agosto de 2019.

Bailey, D. T. J. (2014), "The Structure of Stoic Metaphysics", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 46, pp. 253-309.

Ballaci, G. (2011), "La concepción político-retórica de Isócrates, Cicerón y Quintiliano", en *Cuadernos sobre Vico*, núm. 25-26, pp. 136-144.

Barnes, J. (1997), *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden, Brill.

Barrow, R. H. (1981), *The Romans*, Harmondsworth, Penguin Books.

Barth, P. (1930), *Los estoicos*, trad. Luis Recusens, Madrid, Revista de Occidente.

Bénatouïl, T. (2009), "How Industrious Can Zeus Be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism", en Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (pp. 23-45), Nueva York, Oxford University Press.

Bengtson, H. (1975), "El imperio persa y los griegos alrededor del 520 a. C.", en Hermann Bengtson (ed.), Carlos Gerhard (trad.), *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua I* (pp. 2-23), Madrid, Siglo XXI.

Beniston, R. (2017), "Seneca's *Natural Questions*: Platonism, Physics, and Stoic Therapy in the First Century AD", tesis de doctorado, Durham, Universidad de Durham.

Benjamin, C. (2018), *Empires of Ancient Eurasia. The First Silk Roads Era, 100 BCE-250 CE*, Nueva York, Sheridan Books/Cambridge University Press.

Berno, F. R. (2019), "Apocalypses and the Sage. Different Endings of the World in Seneca", en *Gerión. Revista de Historia Antigua*, vol. 37, núm. 1, pp. 75-95.

Berryman, S. (2010), "Images of the Self in Marcus Aurelius", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 38, pp. 187-210.

Berthelet, Y. (2012), "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", en *Siècles. Cahiers du Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"*, núm. 35-36, disponible en <https://journals.openedition.org/siecles/1528>, consultado el 14 de septiembre de 2019.

Beuchot, M. (2016), *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blanton, R. E. (1987), "El florecimiento del Clásico en el Valle de Oaxaca", en Joseph B. Mountjoy y Donald L. Brockington (eds.), Zulai Marcela Fuentes Ortega (trad.), *El auge y la caída del Clásico en el México Central* (pp. 209-223), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bobbio, N. (1999), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Jorge Binaghi, trad., Barcelona, Altaya.

Boeri, M. D. (2007), "Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles", en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 39, núm. 115, pp. 97-111.

Boeri, M. D. (2009), "Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics", en Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (pp. 71-92), Nueva York, Oxford University Press.

Boeri, M. D. (2011), "'Felicidad' y 'alcanzar la felicidad'': Un giro importante en el eudaimonismo a la luz de la ontología estoica", en Carmen Trueba Atienza (ed.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas* (pp. 120-134), México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Boeri, M. D. y Salles, R. (eds.) (trads.) (2014), *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, Comentario Filosófico y Edición Anotada de los Principales Textos Griegos y Latinos*, Sank Agustin, Academia Verlag.

Boldyguin, G. V. (2013), "On the Meaning of History", en *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, vol. 3, núm. 6, pp. 325-333.

Borges, J. L. (2005), *Historia de la Eternidad*, Madrid, Alianza.

Boulby, M. (1976), "Nietzsche and the *Finis Latinorum*", en James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner y Robert M. Helm (eds.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, disponible en <https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469658100_oflaherty.1>, consultado el 6 de febrero de 2020.

Boys-Stones, G. R. (2010), "Hesiod and Plato's History of Philosophy", en George R. Boys-Stones y Johannes H. Haubold (eds.), *Plato & Hesiod* (pp. 31-51), Oxford, Oxford University Press.

Boys-Stones, G. R. (2013), "Seneca against Plato: *Letters* 58 and 65", en Anthony Long (ed.), *Plato and the Stoics* (pp. 128-146), Cambridge, Cambridge University Press.

Braicovich, R. S. (2014), "Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto", en *Praxis Filosófica*, núm. 39, pp. 157-170.

Braicovich, R. S. (2017), "Seneca's *Medea* and *De ira*: Justice and Revenge", en *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 11, núm. 2, pp. 106-109, disponible en <http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/123120/135418>, consultado el 3 de noviembre de 2018.

Bravo Díaz, J. R. (2013), "Introducción general", en *Cuestiones naturales*, Madrid, Gredos.

Brennan, T. (2005), *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*, Nueva York, Oxford University Press.

Brent, S. (2019), "Did the Romans Have a Future?", en *Journal of Roman Studies*, núm. 109, pp. 1-26.

Brisson, L. (2011), "La felicidad según Platón y la tradición platónica. Ser feliz es asimilarse al Dios", en Carmen Trueba Atienza (coord.), *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas* (pp. 23-31), México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Brodie, B. (1973), *War and Politics*, Nueva York, Macmillan Publishing Co.

Brugnoli, G. (1988), "Premessa al testo", en *Lettere*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli.

Brun, J. (1997), *El estoicismo*, trad. José Blanco Regueira, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Bruyn, G. (2016), "Briser les idoles païennes ou les sauvegarder ? Le sort des statues divines de Caesarea (Cherchel, Algérie) à la fin de l'Antiquité", en *Revue Historique*, fascículo 677, pp. 3-25, disponible en <https://www.jstor.org/stable/43884923>, consultado el 3 de febrero de 2020.

Bryant, J. M. (1996), *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.

Bubner, R. (2010), "¿Qué es la historia?", en Peter Storandt Diller (trad.), *Acción, historia y orden institucional, Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética* (pp. 95-142), México, Fondo de Cultura Económica.

Burckhardt, J. (1953), *Historia de la cultura griega I*, trad. Eugenio Imaz, Barcelona, Obras Maestras.

Burckhardt, J. (1961), *Reflexiones sobre la Historia Universal*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica.

Burckhardt, T. (2007), *Cosmología perennis*, trads. Jordi Quingles y Alejandro Corniero, Guanajuato, Instituto de Estudios Tradicionales.

Burkert, W. (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. Xavier Riu, Barcelona, El Acantilado.

Butler, S. (2002), *The Hand of Cicero*, Nueva York, Routledge.

Calame, C. (2012), "Vraisemblance référentielle, nécessité narrative, poétique de la vue: L'historiographie grecque classique entre factuel et fictif", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 67, núm. 1, pp. 81-101, disponible en <https://www.jstor.org/stable/23211237>, consultado el 6 de enero de 2020.

Campagno, M. (2015), "De la pertinencia del concepto de Estado para el pensamiento de las sociedades antiguas. Reflexiones sobre las capacidades de hacer del Estado egipcio antiguo", en *Pasado Abierto. Centro de Estudios Históricos*, núm. 1, pp. 21-37.

Cappelleti, A. J. (trad. y ed.) (1996), *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos.

Carbonell, C. O. (1986), *La historiografía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Carrier, R. (2016), *Science Education in the Early Roman Empire*, Durham, Pitchstone Publishing.

Casio, D. (2016), *Historia Romana,* Madrid, Editorial Gredos.

Castagno, J. P. (2018), "¿Se hicieron oír los 'sin voz'? La influencia política de la plebe en la historiografía sobre la república romana tardía", en *Pasado Abierto. Centro de Estudios Históricos*, núm. 8, pp. 272-283.

Castillo, A. del (1989), "La reforma serviana, punto de arranque de los cambios posteriores", en *Anejos de Gerión*, Madrid, Universidad Complutense.

Cauter, J. Van (2015), "Wisdom as a Meditation of Life: Spinoza on Bacon and Civil History", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, núm. 1, pp. 88-110.

Chamberland, G. (2011), "La mémoire des spectacles: l'autoreprésentation des donateurs", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, núm. 58, pp. 261-304.

Champlin, E. (2008), *Nerón*, trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica/Turner.

Chase, A. F.; D. Z. Chase y M. E. Smith (2009), "States and Empires in Ancient Mesoamerica", en *Ancient Mesoamerica*, núm. 20, pp. 175-182.

Chinchilla Pawling, P. (2000), "¿Aprender la historia o aprender historia?", en *Historia y Grafía*, núm. 15, pp. 119-150.

Cioran, E. M. (2012), *A Short History of Decay*, trad. Richard Howard, Nueva York, Arcade Publishing.

Cipolla, C. M. (1973), "Por una teoría general de la decadencia económica", en Blanca Paredes Larrucea (trad.), *La decadencia económica de los imperios* (pp. 13-126), Madrid, Alianza Universidad.

Conde, J. L. (1999), "Límites de la teoría del *decorum* en Cicerón", en A. Ma. Aldama, Ma. F. del Barrio, M. Conde, A. Espigares y Ma. J. López de Ayala (eds.), *La filología latina hoy. Actualización y perspectivas*, Madrid, Sociedad de Estudios Latinos.

Corbeill, A. (2002a), "Ciceronian Invective", en James M. May (ed.), *Brill´s Companion to Cicero: Oratory and Rhetoric* (pp. 197-218), Leiden, Brill.

Corbeill, A. (2002b) "Political Movement: Walking and Ideology in Republican Rome", en D. Fredrick (ed.), *The Roman Gaze: Vision, Power and the Body* (pp. 182-215), Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Corbeill, A. (2013) "The Intelectual Milieu of the Late Republic", en Catherine Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero* (pp. 9-24), Cambridge, Cambridge University Press.

Cornford, F. M. (1984), *De la religión a la filosofía,* Barcelona, Ariel.

Coulanges, F. de (2005), *La ciudad antigua,* México, Porrúa.

Cumont, F. (1987), *Las religiones orientales y el paganismo romano*, trad. José Carlos Bermejo Barrera, Madrid, Ediciones Akal.

Daniels, D. Von (2014), "How Plato Overcome the Cosmopolitans", en *History of Political Thought*, vol. 35, núm. 4, pp. 595-631, disponible en <https://www.jstor.org/stable/26226779?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents>, consultado el 24 de diciembre de 2019.

Degand, M. (2014), "Sénèque au risque du don: une éthique oblative à la croisée des disciplines", tesis de doctorado, Lovaina, Universidad Católica de Lovaina.

Degl'innocenti Pierini, R. (1999), "*Aurea mediocritas*: La morale oraziana nei cori delle tragedia di Seneca", en *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni* (pp. 39-57), Bolonia, Pàtron Editore.

Degl'innocenti Pierini, R. (2016), "La virtù come compagna e la 'compagnia' delle virtù in Seneca en ella tradizione filosófica", en *Prometheus. Rivista di Studi Classici*, núm. 42, pp. 123-143.

Degl'innocenti Pierini, R. (2018), "Cicerone in Seneca: Alcune riflessioni su un tema sempre attuale (con un'*Appendice* su: Cicerone *gradarius* in Seneca *ep*. 40, 11)", en *Ciceroniana on Line*, vol. 2, núm. 1, pp. 13-38.

Degl'innocenti Pierini, R. (2019), "Rutilio Namaziano e Seneca, paradossi e polemiche (a proposito dei vv. 439-452 e 515-526)", en *Prometheus. Rivista di Studi Classici*, núm. 45, pp. 261-274.

Desmond, W. (2008), *Cynics*, Berkeley, University of California Press.

Dilthey, W. (1978), *Teoría de la concepción del mundo*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica.

Dilthey, W. (1980), *Historia de la filosofía*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica.

Domańska, E. (1999), "Universal History and Postmodernism", en *Storia della Storiografia*, núm. 35, pp. 129-139.

Domańska, E. (2015), "Historia w kontekście posthumanistyki", en *Historyka. Studia Metodologiczne*, vol. 45, pp. 5-21, disponible en <https://www.academia.edu/17936819/Historia_w_konte%C5%9Bcie_posthumanistyki_Historyka_t_45_2015_5_21>, consultado el 20 de julio de 2017.

Donovan Ginsberg, L. (2013), "Wars More than Civil: Memories of Pompey and Caesar in the '*Octavia*'", en *The American Journal of Philology*, vol. 134, núm. 4, pp. 637-674, disponible en <https://www.jstor.org/stable/24559884>, consultado el 6 de enero de 2020.

Doyle, J. (2012), "Socratic Methods", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 42, pp. 39-76.

Duindam, J. (2019), "A Plea for Global Comparison: Redefining Dynasty", en *Past & Present*, vol. 242, pp. 318-347, disponible en <https://academic.oup.com/past/article/242/Supplement_14/318/5637696>, consultado el 2 de febrero de 2020.

Duncan, M. (2018), *The Storm Before the Storm. The Beginning of the End of the Roman Republic*, Nueva York, Public Affairs.

Durant, W. (1944), *Caesar and Christ, A History of Roman Civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325*, Nueva York, Simon and Schuster.

Dussel, E. (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, disponible en <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/58.Politica_liberacion_historia_Vol1.pdf>, consultado el 20 de febrero de 2017.

Dussel, E. (2011), *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2012), *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*, México, Kanankil Editorial, disponible en <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/65.Hacia_los_origenes.pdf>, consultado el 7 de enero de 2017.

Dussel, E. (2018), *Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity. From the Perspective of Philosophy of Liberation*, Alejandro A. Vallega y Ramón Grosfoguel (eds.), La Haya, Amrit Publishers, disponible en <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/70.Anti-Cartesian.pdf>, consultado el 22 de noviembre de 2019.

Eberle, L. P. (2016), "Law, Empire, and the Making of Roman Estates in the Provinces During the Late Republic", en *Critical Analysis of Law*, vol. 3, núm. 1, pp. 50-69.

Eliade, M. (1981), *Tratado de historia de la religión*, trad. Tomás Segovia, Barcelona, Biblioteca Era.

Eliade, M. (1985), *El mito del eterno retorno*, trad. Ricardo Anaya, México, Origen/Planeta.

Eliade, M. (1987), *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, trad. Willard R. Trask, Nueva York, Harcourt.

Elias, N. (1994a), "El cambiante equilibrio de poder entre los sexos", en Julia Varela (trad.), *Conocimiento y poder* (pp. 121-166), Madrid, Ediciones La Piqueta.

Elias, N. (1994b), *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Ediciones Península.

Elias, N. (2013), *Sobre el tiempo*, trad. Guillermo Hirata, México, Fondo de Cultura Económica.

Enciclopedia Universal Ilustrada (1916), tomo 19, Madrid, Espasa-Calpe.

Engberg-Pedersen, T. (1995), "El descubrimiento del bien: *oikeiôsis* y *kathêkonta* en la ética estoica", en Malcolm Schofield y Gisela Striker (comps.), Julieta Fombosa (trad.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística* (pp. 152-190), Buenos Aires, Manantial.

Espadas Burgos, M. (1961), *La periodización de la historiografía romana*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Evenepoel, W. (2007), "Cicero's *Laelius* and Seneca's Letters on Friendship", en *L'Antiquité Classique*, núm. 76, pp. 177-183, disponible en <https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_2007_num_76_1_2628>, consultado el 21 de noviembre de 2018.

Everitt, A. (2003), *Cicero: The Life and Times of Rome´s Greatest Politician*, Nueva York, Random House.

Fentress, E. (2006), "Romanizing the Berbers", en *Past & Present*, núm. 190, pp. 3-33.

Ferry, L. (2018), *Mythologie & philosophie 1. Le sens de grands mythes grecs*, Barcelona, Éditions J'ai Lu.

Finley, M. I. (1985), *Los griegos en la antigüedad*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Editorial Labor.

Finley, M. I. (1986), *El nacimiento de la política*, trad. Teresa Sempere, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Grijalbo.

Finley, M. I. (2006), "Los griegos", en Elena Cassin, Jean Bottéro y Jean Vercoutter (comps.), P. Buckley (trad.), *Los imperios del Antiguo Oriente III. La primera mitad del primer milenio* (pp. 255-306), México, Siglo XXI.

Flamerie de la Chapelle, G. (2010), "Sénèque et le problème philosophique de la victoire", en *L'Antiquité Classique*, vol. 79, pp. 287-295.

Florescano, E. (2012), *La función social de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Florescano, E. (2017), *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Debolsillo.

Fontana, J. L. (1999), *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica.

Fontana, J. L. (2002), *La historia de los hombres: el siglo XX*, Barcelona, Crítica.

Foucault, M. (1990), *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI Editores.

Fox, M. (2007), *Cicero´s Philosophy of History*, Nueva York, Oxford University Press.

Frankopan, P. (2017), *The Silk Roads. A New History of the World*, Nueva York, Vintage Books.

Frede, M. (1997), "Celsus's Attack on the Christians", en Jonathan Barnes y Miriam Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome* (pp. 218-240), Oxford, Clarendon Press.

Freeman, P. (2009), *Julius Caesar*, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks.

Frey, H. (2000), "Zoroastro y la tradición occidental", en Herbert Frey (coord.), *La genealogía del cristianismo, ¿origen de Occidente?* (pp. 15-46), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Fukuyama, F. (1995), "*The End of History*, Five Years Later", en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 34, pp. 27-43.

Fukuyama, F. (2006), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press.

Gadamer, H.-G. (2012), *Verdad y método I*, trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Garcés Brito, M. (2015), "Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica", en *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 51, pp. 189-206.

García Cubas, A. (1986), *El libro de mis recuerdos: narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas, anteriores al actual estado social*, México, Porrúa.

García Valverde, J. M. (2007), "Cicerón y la filosofía helenística (algunas reflexiones sobre la originalidad y las fuentes del pensamiento ciceroniano)", en *Fragmentos de filosofía*, núm. 5, pp. 115-133.

Gartner, C. (2015), "The Possibility of Psychic Conflict in Seneca's *De Ira*", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, núm. 2, pp. 213-233, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2014.982071>, consultado el 1 de octubre de 2018.

Gibbon, E. (1782), *History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Volume 1*, Londres, disponible en <https://www.amazon.com.mx/History-Decline-Fall-Roman-Empire-ebook/dp/B0082ZJA9M>, consultado el 2 de noviembre de 2019.

Gildenhard, I. (2011a), *Cicero, Against Verres, 2.1.53–86. Latin Text with Introduction, Study Questions, Commentary and English Translation*, Cambridge, Open Book

Publishers, <http://www.jstor.com/stable/j.ctt5vjt10.1>, consultado el 23 de diciembre de 2018.

Gildenhard, I. (2011b), *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero´s Speeches*, Nueva York, Oxford University Press.

Gloyn, L. (2013), "Show Me the Way to Go Home: A Reconsideration of Seneca's *De Consolatione Ad Polybium*", en *The American Journal of Philology*, vol. 135, núm. 3, pp. 451-480, disponible en <www.jstor.org/stable/24560261>, consultado el 1 de febrero de 2020.

Goldsworthy, A. (2016), *Pax Romana. War, Peace and Conquest in the Roman World*, Yale, Yale University Press.

González, J. L. (2000), "Claves para Occidente: Pablo de Tarso y su aporte a la formación del imaginario cultural", en Herbert Frey (coord.), *La genealogía del Cristianismo. ¿Origen de Occidente?* (pp. 158-195), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

González Molina, Ó. J. (2020), "¿Qué es el hispanismo? La identidad en crisis en la cultura y la poesía del exilio republicano español", en Ángeles Ma. Del Rosario Pérez Bernal (coord.), *De la impotencia al poder-no. Tópicos de la resistencia en la cultura iberoamericana* (pp. 109-140), México, Editorial Torres Asociados.

González Valenzuela, J. (1980), "Sócrates y la praxis interior", *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 1, núm. 1, pp. 53-62.

González Y González, L. (1989), "De la múltiple utilización de la historia", en *Todo es historia*, México, Cal y Arena.

Gorman, J. (1992), *Understanding History. An Introduction to Analytical Philosophy of History*, Ottawa, University of Ottawa Press, disponible en <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1cn6rvj.1>, consultado el 5 de febrero de 2018.

Gottschalk, H. B. (1980), *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press.

Graver, M. (1999), "Philo of Alexandria and the origins of the Stoic προπάθειαι", en *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, vol. 44, núm. 4, pp. 300-325, disponible en <https://www.jstor.org/stable/4182626>, consultado el 2 de enero de 2020.

Graver, M. (2007), *Stoicism and Emotion*, Chicago, University of Chicago Press.

Griffin, J. (2012), "The Creation of Characters in the *Aeneid*", en Barbara K. Gold (ed.), *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome* (pp. 118-134), Austin, University of Texas Press.

Griffin, M. (1997a), "Cicero and Matius on Friendship", en Jonathan Barnes y Miriam Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome* (pp. 86-109), Oxford, Clarendon Press.

Griffin, M. (1997b), "Philosophy, Politics, and Politicians at Rome", en Miriam Griffin y Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society* (pp. 3-12), Nueva York, Clarendon Press.

Griffin, M. (2007), "Seneca's Pedagogic Strategy: *Letters* and *De Beneficiis*", en Richard Sorabji y Robert W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC – 200 AD. Volume 1* (pp. 89-113), Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London.

Grimal, P. (1980), "De la dictadura al principado (49 a. de C. – 14 d. de C.)", en Pierre Grimal (compilador), Marcial Suárez (trad.), *La formación del Imperio Romano. El mundo mediterráneo en la edad antigua III* (pp. 169-182), México, Siglo Veintiuno.

Grimal, P. (1992), *El helenismo y el auge de Roma*, trad. Marcial Suárez, México, Siglo Veintiuno.

Grimal, P. (1993), *La vida en la Roma antigua*, trads. Sandra Schumerini y Fernando Schumerini, Barcelona, Paidós.

Grimal, P. (2000), *El amor en la antigua Roma*, trad. Javier Palacio, Barcelona, Paidós.

Guard, T. (2013), "La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique", en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, núm. 8, pp. 81-92.

Guerra, F.-X. (1993), "El renacer de la historia política: razones y propuestas", en *New History, Nouvelle Histoire. Hacia una nueva historia* (pp. 221-245), Madrid, ACTAS.

Guthrie, W. K. C. (1994), *Los filósofos griegos*, trad. Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica.

Hammond, M. (1948), "Ancient Imperialism: Contemporary Justifications", en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 58-59, pp. 105-161.

Hanchey, D. (2013), "Cicero, Exchange, and the Epicureans", en *Phoenix*, núm. 67, pp. 123-129.

Hartog, F. (1995), "Temps et histoire: 'Comment écrire l'histoire de France?'", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 50, núm. 6, pp. 1219-1236.

Hartog, F. (2011), *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana.

Hartog, F. (2012), *Régimes d'historicité. Presentisme et expériences du temps*, París, Éditions du Seuil/Éditions Points.

Hasic, A. (2016), "La tensione tra interiore ed esteriore. Studio attorno all'idea di *securitas* in Seneca", tesis de doctorado, Padua, Università degli Studi di Padova/ Université Paris Sorbonne-Paris IV.

Heather, P. (2011), *La caída del Imperio Romano*, trads. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Crítica.

Heibges, U. (1969), "Cicero, a Hypocrite in Religion?", en *The American Journal of Philology*, vol. 90, núm. 30, pp. 304-312.

Heller, A. (2009), "La cité grecque d'époque impériale: vers une société d'ordres?", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, núm. 2, pp. 341-373.

Heller, A. (2013), "Les institutions civiques grecques sous l'Empire: romanisation ou aristocratisation?", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, núm. 59, pp. 203-242.

Heredia Chimeno, C. (2017), "The Social War as a Civil War: An Initial Step on the Analysis of Its Nature", en *De Rebus Antiquis*, núm. 7, pp. 18-34.

Hernández García, N. (2012), "Subjetividad y filosofía antigua: las prácticas de sí en el estoicismo imperial", tesis de doctorado, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Hicks, E. (1896), *Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament,* Nueva York, E. & J. B. Young & Co.

Hill, J. L. (2016), *After the Natural Law. How the Classical Worldview Supports Our Modern Moral and Political Values,* San Francisco, Ignatius Press.

Hiriyanna, M. (1978), *Essentials of Indian Philosophy,* Londres, Unwin Paperbacks.

Hobsbawm, E. J. (2002), "A Life in History", en *Past & Present,* núm. 177, pp. 3-16, disponible en <www.jstor.org/stable/3600876>, consultado el 25 de abril de 2020.

Holland, T. (2007), *Rubicón. Auge y caída de la República Romana,* trad. Claudia Casanova, México Editorial Planeta.

Holton, J. E. (2012), "Marco Tulio Cicerón", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), Leticia García, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla (trads.), *Historia de la filosofia política* (pp. 158-176), México, Fondo de Cultura Económica.

Humm, M. (2012), "Hiérarchie de pouvoirs et hiérarchie des magistratures dans la Rome républicaine", en Agnès Bérenger y Frédérique Lachaud (eds.), *Hiérarchie des pouvoirs, délégation de pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (pp. 105-134), Metz, Centre de Recherche Universitaire Lorrain d'Histoire Site de Metz.

Humm, M. (2013), "Aristote et les Romains: entre hellénisme et barbarie, une vision grecque de Rome du IV$_{e}$ siècle avant J.-C.", en Yves Lehmann (ed.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain* (pp. 425-462), Turnhout, Brepols.

Humm, M. (2014) "Espaces comitiaux et contraintes augurales à Rome pendant la période républicaine", en *Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques,* núm. 39, pp. 315-346.

Humm, M. (2015), "L'harmonie des sphères dans la pensée politique grecque et romaine: de l'utopie à la cité idéale", en *Politica Antica. Rivista di Prassi e Cultura Politica nel Mondo Greco e Romano,* núm. 5, pp. 41-74.

Hurlet, F. (2010), "Pouvoirs extraordinaires et tromperie. La tentation de la Monarchie à la fin fe la République Romaine (82–44av. J.-C.)", en Andrew J. Turner, James

Kim On Chong-Gossard y Frederik Juliaan Vervaet (eds.), *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World* (pp. 107-130), Leiden/Boston, Brill.

Hurlet, F. (2011), "(Re)penser l'Empire romain. Le défi de la comparaison historique", en *Dialogues d'Histoire Ancienne,* núm. 5, pp. 107-149, disponible en <http://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2011_sup_5_1_3496>, consultado el 26 de diciembre de 2018.

Hurlet, F. (2014), "L'aristocratie romaine face à la nouvelle Res Publica d'Auguste (29-19 av. J.-c.): entre réactions et négociations", en Roberto Cristofoli, Alessandro Galimberti y Francesca Rohr Vio (eds.), *Lo spazio del non-allineamento a Roma fra Tarda Repubblica e Primo Principato. Forme e figure dell'opposizione politica* (pp. 117-142), Roma, L'Erma di Bretschneider.

Hurlet, F. (2017), "Rejeter le contrôle de Rome. Les formes de résistance aux structures fiscales et administratives de l'Empire Romain", en Pascale Derron (ed.), *Économie et inégalité. Ressources, échanges et pouvoir dans l'Antiquité Classique* (pp. 197-225), Ginebra, Fondation Hardt.

Hus, A. (1987), *Los etruscos,* trad. Joaquín Gutiérrez Herus, México, Fondo de Cultura Económica.

Ibn Jaldún, A. Z. A. (1977), *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah,* trad. Juan Feres, México, Fondo de Cultura Económica.

Iglesias, J. M. (2003), *El estudio de la historia,* eds. Antonia Pi-Suñer Llorens, María Hernández, Juan Macías y Samantha Álvarez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2003.

Ikeda, D. (2000), "Una cuestión del corazón", en Paula Tizzano (trad.), *El nuevo humanismo,* México, Fondo de Cultura Económica.

Irwin, T. H. (1995), "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", en Malcolm Schofield y Gisela Striker (eds.), Julieta Fombosa (trad.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística* (pp. 211-250), Buenos Aires, Manantial.

Isenberg, A. C. (2002), "Historicizing Natural Environments: The Deep Roots of Environmental History", en Lloyd Kramer y Sarah Maza (eds.), *A Companion to Western Historical Thought* (pp. 372-389), Oxford, Blackwell.

Izutsu, T. (2004), *Sufismo y taoísmo. Laozi y Zhuangzi. Vol. II*, trad. Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela.

Irwin, T. H. (1995), "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", en Malcolm Schofield y Gisela Striker (comps.), Julieta Fombosa (trad.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística* (pp. 211-250), Buenos Aires, Manantial.

Jacobsen, T. (1988), "Mesopotamia", en Eli de Gortari (trad.), *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia* (pp. 167-284), México, Fondo de Cultura Económica.

Jaeger, W. (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica.

Jansen, M. E. R. G. N. (2015), "Primordial Times in Mesoamerican Memory. Monuments, Tombs, and Codices", en Ute Schüren, Daniel Marc Segesser y Thomas Späth (eds.), *Globalized Antiquity. Uses and Perceptions of the Past in South Asia, Mesoamerica, and Europe* (pp. 157-188), Berlín, Reimer/Verlag.

Jaspers, K. (1961), *The Future of Mankind*, Chicago, University of Chicago Press.

Jenkins, K. (2003), *Re-thinking history. With a New Preface and Conversation with the Author by Alun Muslow*, Nueva York, Routledge.

Johnson, R. J. (2017), "On the Surface: The Deleuze-Stoicism Encounter", en Abraham Jacob Greenstine y Ryan J. Johnson (eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* (pp. 270-288), Edimburgo, Edinburgh University Press, disponible en <http://www.jstor.com/stable/10.3366/j.ctt1g050w8.20>, consultado el 30 de marzo de 2018.

Jorgensen, C. (2010), *Great Battles. Decisive Conflicts that Have Shaped the World*, Hong Kong, Parragon.

Judson, L. (2015), "Aristotle´s Astrophysics", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 49, pp. 151-192.

Juliá, V., Boeri, M. D., y Corso, L. (1998), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba.

Kagan, D. (2003), *Sobre las causas de la guerra y la preservación de la paz*, trad. Josefina de Diego, México, Turner/Fondo de Cultura Económica.

Kamm, A. (2006), *Julius Cesar. A Life*, Londres/Nueva York, Routledge.

Kant, I. (1941), "El fin de todas las cosas", en Eugenio Imaz (trad.), *La filosofía de la historia*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

Kawamura, E. (1997), "Caos y cosmos en el zen", Guillermina Cuevas (trad.), en *Diógenes*, núm. 165, pp. 65-80.

Kennedy, G. (2013), "Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of *Libertas*", en *Political Studies*, vol. 62, pp. 488-501.

Kennedy, G. (2014), "*Senatus Populusque Romanus* Against the *Demos*: Roman Republicanism Versus Athenian Democracy", en Paschalis M. Kitromilides (ed.), *Athenian Legacies European Debates on Citizenship* (pp. 69-94), Firenze, Leo S. Olschki.

Khatchadourian, L. (2016), *Imperial Matter. Ancient Persia and the Archaeology of Empires*, Oakland, University of California Press, disponible en <http://www.jstor.com/stable/10.1525/j.ctt1ffjn7j.1>.

Klein, J. (2015), "Making Sense of Stoic Indifferents", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 49, pp. 227-282.

Kokkinia, C. (2011), "Games vs. Buildings as Euergetic Choices", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, núm. 58, pp. 97-130.

Kontonasios, P. (2014), "Cicero´s *Brutus*: A History of Rethoric or a History of Politics?", en *ETC. A Review of General Semantics*, vol. 71, n. 3, pp. 227-238.

Koselleck, R. (2018), "Sediments of Time", en Sean Franzel y Stefan-Ludwig Hoffman (trads. y eds.), *Sediments of Time. On Possible Histories*, Stanford, Stanford California Press.

Lane, M. (2012), "The Origins of the Statesman-Demagogue Distinction in and after Ancient Athens", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, n. 2, pp. 179-200.

Lango, J. W. (2014), *The Ethics of Armed Conflict. A Cosmopolitan Just War Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, disponible en <http://www.jstor.com/stable/10.3366/j.ctt9qdrf3.1>.

Laurence, R., y Smith, C. (1997), "Ritual, Time and Power in Ancient Rome", en *Accordia Research Papers*, pp. 133-151.

Le Doze, P. (2015), "Rome et les idéologies : réflexions sur les conditions nécessaires à l'émergence des idéologies politiques", en *Revue Historique*, fascículo 3, pp. 587-618, disponible en <https://www.jstor.org/stable/44784618>.

Leask, I. (2017), "Stoicism unbound: Cicero's *Academica* in Toland's *Pantheisticon*", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 25, núm. 2, pp. 223-243, disponible en <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09608788.2016.1230090>.

León-Portilla, M. (1974), «Casi cien años de grandeza del pueblo del sol», en Miguel León-Portilla (ed.), *Historia de México* (pp. 183-200), vol. 3, México: Salvat Editores.

León-Portilla, M. (1996), *Literaturas indígenas de México*, México, Mapfre/Fondo de Cultura Económica.

Levitt, M. S. (2019), "The Neglected Role of Inequality in Explanations of the Collapse of Ancient States", en *Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution*, vol. 10, núm. 1, pp. 31-53, disponible en <https://escholarship.org/uc/item/0jd753h6>.

Lewis, C. T. y Short, C. (1879), *A Latin Dictionary*, Nueva York, Harper and Brothers.

Lewis, M. E. (2009), "Gift Circulation and Charity in the Han and Roman Empires", en Walter Scheidel (ed.), *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires* (pp. 121-136), Nueva York, Oxford University Press.

Lichtheim, G. (1997), *El imperialismo*, trad. Fernando Santos Fontela, Barcelona, Altaya.

Liddell, H. G.; R. Scott y H. Stuart Jones (1940), *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, disponible en <www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=i(stori/a>.

Liddel, P. (2010), "*Metabole Politeion* as Universal Historiography", en Peter Liddel y Andrew Fear (eds.), *Historiae Mundi. Studies in Universal Historiography* (pp. 15-29), Londres, Duckworth.

Lima Neto, B. M. (2017), "Ascensão social e conflitos políticos na África proconsular: o caso dos *Aemilii e Sicinii* em Oea (Séc. II d.c.)", en *De Rebus Antiquis,* núm. 7, pp. 69-85.

Lintott, A. (1997), "The Theory of the Mixed Constitution", en Jonathan Barnes y Miriam Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome* (pp. 70-85), Oxford, Clarendon Press.

Long, A. A. (1984), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos,* trad. P. Jordán de Urría, Madrid, Alianza Editorial.

Long, A. A. (1996), *Stoic Studies,* Nueva York, Cambridge University Press.

Long, A. A. (2002), *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life,* Nueva York, Oxford University Press.

Long, A. A. (2008), "The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought", en *Daedalus,* vol. 3, núm. 137, pp. 50-58.

Long, A. A. y Sedley, D. N. (eds.) (trads.) (2005), *The Hellenistic Philosophers, Volume 1,* Cambridge, Cambridge University Press.

López Eire, A. (1990), "El estoicismo en el marco de la filosofía helenística", en *Los filósofos estoicos* (pp. 11-67), Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.

Macey, S. L. (1990), "The Concept of Time in Ancient Rome", en *International Social Science Review,* vol. 65, num. 2, pp. 72-79, disponible en <http://www.jstor.com/stable/41881921>.

Machado, L. N. (2018), "Caminhos aporéticos. Discurso, modo de vida e indeterminação na filosofia antiga", en *Modernos & Contemporâneos,* vol. 2, núm. 3, pp. 155-174, disponible en <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3324>.

Man, J. (2018), *Searching for the Amazons. The Real Warrior Women of the Ancient World,* Nueva York, Pegasus Books.

Mangas, J. (2001), "La Diosa Roma Eterna", en Julio Mangas y Santiago Montero (coords.), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas* (pp. 187-204), Madrid, Editorial Complutense.

Marcuse, H. (1993), *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Buenos Aires, Editorial Planeta.

Marincola, J. (2017), *On Writing History from Herodotus to Herodian*, Londres, Penguin Classics.

Marquez, X. (2011), "Cicero and the Stability of States", en *History of Political Thought*, vol. 33, núm. 3, pp. 397-423.

Marrou, I. (1948), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité: 2. Le monde Romain*, París, Éditions du Seuil/Éditions Points (edición de Kindle).

Martínez Lacy, R. (2004), *Historiadores e historiografía de la Antigüedad Clásica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Martínez Lacy, R. (2005), "La constitución política de Polibio como modelo político", en *Studia Historica. Historia Antigua*, núm. 23, pp. 373-383.

Martínez Sánchez, Á. (2014), "La idea de *humanitas* en M. T. Cicerón", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 62, pp. 123-138.

Maso, S. (2011), "The Risk in the Educational Strategy of Seneca", en *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 5, núm. 1, pp. 1-20.

Mattingly, D. J. (2011), *Imperialism, Power, and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press.

Mazzarino, S. (1961), *El fin del mundo Antiguo*, trad. Blanca P. L. de Caballero, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.

Mcconnell, S. (2012), "Cicero and Dicaearchus", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 42, pp. 307-350.

Mcevilley, T. (2002), *The Shape of Ancient Thought, Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Nueva York, Allworth Press/ School of Visual Arts.

Mclean, G. F. y ASPELL, P. J. (1996), *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, Washington, The Council for Research in Values & Philosophy.

Mcneill, W. H. (1995), "The Changing Shape of World History", en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 34, pp. 8-26.

Mennen, I. (2011), *Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*, Leiden/ Boston, Brill, disponible en <http://www.jstor.com/stable/10.1163/j.ctt1w76vsp.1>.

Miles, R. (2010), *Carthage Must Be Destroyed. The Rise and Fall of an Ancient Civilization*, Nueva York, Penguin Books.

Millar, F. (1992), "Egipto", en Fergus Millar (ed.), Mercedes Abad (trad.), *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes. El mundo mediterráneo en la edad antigua IV* (pp. 169-180), México, Siglo XXI.

Mingo Rodríguez, A. de (2011), "Vivir en público y *paideía* privada en las *Cartas a Lucilio* de L. A. Séneca", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 23, núm. 2, pp. 277-302.

Molina Ayala, J. (2018), "¿Por qué surgen los tiranos? Democracia y tiranía en el siglo V a.C.", en *Estudios. Filosofía, historia, letras*, vol. 16, núm. 124, pp. 75-90.

Momigliano, A. (1997) "La tradición y el historiador clásico", en Stella Mastrangelo (trad.), *Ensayos de historiografía antigua y moderna* (pp. 140-154), México, Fondo de Cultura Económica.

Momigliano, A. (2014), *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, trad. Gabriela Ordiales, México, Fondo de Cultura Económica.

Mommsen, T. (1876), *Historia de Roma. Tomo VIII*, Madrid, Francisco Góngora Editor.

Mommsen, T. (1968), *The Provinces of the Roman Empire. The European Provinces*, ed. T. Robert y S. Broughton, trad. W. P. Dickson, Chicago, University of Chicago Press.

Moreno García, J. C. (2014), "Penser l'économie pharaonique", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 69, núm. 1, disponible <https://www.jstor.org/stable/24772139>.

Moreschini, C. (1977), "Cicerone filosofo fonte di Seneca?", en *Miscellanea di studi in memoria di M. Barchiesi, Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, núm. 19, pp. 527-534.

Morin, M. S. (2011), "Pour une étude des contacts culturels en zone frontalière à l'époque romaine: quelques réflexions conceptuelles", en *Dialogues d'Histoire*

Ancienne, vol. 37, núm. 2, pp. 63-88, disponible en <https://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_2011_num_37_2_3271>.

Moses, A. D. (2005), "The Public Relevance of Historical Studies: A Rejoinder to Hayden White", en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 44, núm. 3, pp. 339-347.

Münkler, H. (2007), *Empires. The Logic of World Domination from Ancient Rome to the United States*, Malden/Cambridge, Polity Press.

Muñoz Camargo, D. (1892), *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Muñoz Oliveira, L. (2013), *La fragilidad del campamento. Un ensayo sobre el papel de la tolerancia*, México, Almadía.

Muñoz Oliveira, L. (2014), "Cicerón y la teoría de las capacidades de Nussbaum", en Leticia Flores Farfán y Rafael Ángel Gómez Choreño (coords.), *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua* (pp. 199-220), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Nandy, A. (1995), "History's Forgotten Doubles", en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History,* vol. 34, pp. 44-66.

Nicol, E. (1985), "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia", en *Teoría. Anuario de Filosofía*, año 2, núm. 2, pp. 17-28.

Nietzsche, F. (2000), *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2002), *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2014), *La ciencia jovial*, trad. Alfredo Brotons, Barcelona, Gredos.

North, J. A. (1990) "Democratic Politics in Republican Rome", en *Past & Present,* núm. 126, pp. 3-21, disponible en <https://www.jstor.org/stable/3600886>.

North, J. A. (2008), "Caesar at the Lupercalia", en *Journal of Roman Studies,* vol. 98, pp. 144-160, disponible en <https://www.jstor.org/stable/20430669>.

Nussbaum, M. C. (2002), *La terapia del deseo*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós.

Nussbaum, M. C. (2009), *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, Princeton University Press.

Nussbaum, M. C. (2016), *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice,* Nueva York, Oxford University Press.

Nussbaum, M. C. (2018), *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis,* Nueva York, Simon & Schuster.

Ober, J. (2015), *The Rise and Fall of Classical Greece,* Princeton, Princeton University Press.

Ogilvie, R. M. (1995), *Los romanos y sus dioses,* trad. Álvaro Cabezas, Madrid, Alianza Editorial.

Olivera, D. A. (2018), "Imperio y democracia en el pensamiento político griego", en *De Rebus Antiquis,* núm. 8, pp. 17-43.

Olmstead, A. T. E. (1960), *History of the Persian Empire,* Chicago, Phoenix Books/ University of Chicago Press.

Onfray, M. (2002), *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros,* trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós.

Ortiz Delgado, F. M. (2017), "¿La 'Primera Guerra Mundial' fue la 'Primera Guerra' de escala mundial? A cien años del fin de la Gran Guerra", en *Revista Expedições. Teoria da História e Historiografia,* núm. 3, pp. 213-239, disponible en <https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/6227>, consultado el 20 de junio de 2018.

Ortiz Delgado, F. M. (2018), "Diferenciación entre la libertad/esclavitud metafísica y la libertad/esclavitud jurídico-político-social", en *Revista Filosofía Universidad Industrial Santander,* vol. 2, núm. 17, pp. 85-108, disponible en <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/8584>.

Ostler, N. (2006), *Empires of the World: A Language History of the World,* Nueva York, Harper Perennial.

Palti, E. J. (1997), "La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia, y la historia de un desencuentro", en *Diánoia,* vol. 43, núm. 43, pp. 95-124.

Parenti, M. (1999), *History as Mystery,* San Francisco, City Light Books.

Pavón, P. (2017), "La femme: objet et subjet de la justice romaine", en Olivier Hekster y Koenraad Verboven (eds.), *The Impact of Justice on the Roman Empire. Proceedings of the Thirteenth Workshop of the International Network Impact of Empire* (pp. 196-211), Gent: Brill, disponible en <http://www.jstor.com/stable/10.1163/j.ctvrxk2q4.14>.

Payne, R. (2013), "Cosmology and the Expansion of the Iranian Empire, 502-628 CE", en *Past & Present*, núm. 220, pp. 3-33, disponible en <https://www.jstor.org/stable/24543620>.

Pérez Lagarcha, A. (2018), "Preservación del orden versus propaganda; 'cultura de guerra' o 'culto a la guerra' en los textos militares faraónicos", en Fernando Carmona y José Miguel García (eds.), José Javier Martínez García (coord.), *Guerra y violencia en la literatura y la historia* (pp. 7-16), Murcia, Universidad de Murcia.

Pernot, L. (2013), *La retórica en Grecia y Roma*, trads. Karina Castañeda Barreda y Oswaldo Hernández Trujillo, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Picos Bovio, R. (2013), "Marco Tulio Cicerón: Apuntes para una filosofía de la amistad", en *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 45, pp. 49-82.

Pilatowsky, M. (2014), *Las voces desterradas: Reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Estudios Superiores Acatlán/Plaza y Valdés.

Pimentel Álvarez, J. (2004), *Diccionario latín-español, español-latín*, México, Porrúa.

Pina Polo, F. (2012), "Cicerón: triunfo y frustración de un *homo novus*", en *De Rebus Antiquis*, núm. 2, pp. 180-221.

Pina Polo, F. (2014a), "I, Cicero: Reflections Upon Myself", en *Autorretratos: La creación de la imagen personal en la Antigüedad* (pp. 101-114), Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Pina Polo, F. (2014b), "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.)* (pp. 443-456), Bordeaux, Ausonius.

Pina Polo, F. (2016a) "*Cupiditas Pecuniae*: Wealth and Power in Cicero", en Hans Beck, Martin Jehne y John Serrati (eds.), *Money and Power in the Roman Republic* (pp. 165-177), Bruselas, Éditions Latomus.

Pina Polo, F. (2016b), "Prestige et perte de prestige des perdants dans la Rome républicaine", en Robinson Baudry y Frédéric Hurlet (eds.), *Le Prestige à Rome à la fin de la République et au début du Principat, Collection Colloques de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès* (pp. 233-247), núm. 13, París, Éditions de Boccard.

Pina Polo, F. (2018), "How Much History Did the Romans Knew? Historical References in Cicero's Speeches to the People", en Kaj Sandberg y Christopher Smith (eds.), *Omnium Annalium Monumenta: Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome* (pp. 205-233), Leiden/ Boston, Brill.

Pina Polo, F. (2019), "The Rhetoric of Xenophobia in Cicero's Judicial Speeches: *Pro Flacco*, *Pro Fonteio* and *Pro Scauro*", en F. Marco Simón, Francisco Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo* (pp. 115-126), Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Pines, Y. (2008), "Imagining the Empire?", en Fritz-Heiner Mutschler y Achim Mittag (eds.), *Conceiving the Empire. China and Rome Compared* (pp. 67-89), Nueva York, Oxford University Press.

Pomper, P. (2005), "The History and Theory of Empires", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 44, núm. 4, pp. 1-27.

Potter, D. (2011), "Holding Court in Republican Rome (105-44)", en *The American Journal of Philology*, vol. 132, núm. 1, pp. 62-63, disponible en <https://www.jstor.org/stable/41237381>.

Pragg, J. R. W. (2007), "*Auxilia* and *Gymnasia*: A Sicilian Model of Roman Imperialism", en *Journal of Roman Studies*, vol. 97, pp. 68-100, disponible en <https://www.jstor.org/stable/20430572>.

Prost, F. (2011), "Pyrrhon chez Cicéron", en *Vita Latina*, núm. 183-184, pp. 33-53, disponible en <https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2011_num_183_1_1710>.

Rajak, T. (1984), "Was There a Roman Charter for the Jews?", en *Journal of Roman Studies,* vol. 74, pp. 107-123.

Ranger, J.-P. (2009), "La question de l'animal politique : une mise en dialogue entre Aristote et Épicure", en *Revue canadienne de science politique,* vol. 42, núm. 1, pp. 237-258.

Raunig, G. (2010), *A Thousand Machines. A Concise Philosophy of the Machine as Social Movement,* trad. Aileen Derieg, Los Ángeles, Semiotext(e).

Renfrew, C. (2002), *L'énigme indo-européenne. Archéologie et langage,* trad. Michèle Miech-Chatenay, Manchecourt, Champs/ Flammarion.

Reshotko, N. (2012), "Socratic *Eudaimonism* and Natural Value", en *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 6, pp. 1-25.

Reydams-Schils, G. (2017), "'Becoming like God' in Platonism and Stoicism", en Troels Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism* (pp. 142-158), Cambridge, Cambridge University Press.

Ricœur, P. (1984), *Temps et récit. Tome 2. La configuration dans le récit de fiction*, París, Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (2001), *Histoire et vérité,* Lonrai, Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (2003), *La mémoire, l'histoire, l'oublie,* Lonrai, Éditions du Seuil.

Riggsby, A. M. (2018), "Cicero, Documents and the Implications for History", en Kaj Sandberg y Christopher Smith (eds.), *Omnium Annalium Monumenta: Historical Writting and Historical Evidence in Republican Rome* (pp. 257-275), Leiden/Boston, Koninklijke Brill.

Rist, J. M. (1995), *La filosofía estoica,* trad. David Casacuberta, Barcelona, Crítica.

Roberts, D. D. (2010), "Weakening and Strengthening History", en *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, vol. 2, núm. 3, pp. 133-145.

Roby, C. A. (2014), "Seneca's Scientific Fictions: Models as Fictions in the *Natural Questions*", en *Journal of Roman Studies*, vol. 104, pp. 155–180, disponible en <www.jstor.org/stable/43286870>.

Rodríguez-Mayorgas, A. (2010), "Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic", en *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichita,* vol. 98, pp. 89-110.

Rogacz, D. (2017), "In the Shadow of the Decay. The Philosophy of History of Mencius and Xunzi", en *Asian Studies,* vol. 5, núm. 1.

Román, R. (2017), "Indifference and Commitment as Ethical-Intellectual Approach: Epicurus, Pyrrho and Seneca", en *Convivium,* núm. 29-30, pp. 79-98.

Romero, J. L. (2012), *Estado y sociedad en el Mundo Antiguo,* México, Fondo de Cultura Económica.

Romm, J. (2012), *Ghost on the Throne. The Death of Alexander the Great and the Bloody Fight for His Empire,* Nueva York, Vintage Books.

Rosenstein, N. (2008), "Aristocrats and Agriculture in the Middle and Late Republic", en *Journal of Roman Studies,* vol. 98, pp. 1-26, disponible en <https://www.jstor.org/stable/20430663>.

Rowe, C. (1979), *Introducción a la ética griega,* trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica.

Rowe, G. (2013), "Reconsidering the *Auctoritas* of Augustus", en *Journal of Roman Studies,* vol. 103, pp. 1–15, disponible en <www.jstor.org/stable/43286777>.

Russell, B. (1957), *Understanding History and Other Essays,* Nueva York, Philosophical Library.

Russell, D. (2010), "Virtue and Happiness in the Lyceum and Beyond", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 38, pp. 143-186.

Sabine, L. (2013), "Tempora et philosophie dans le De officiis de Cicéron", en *Vita Latina,* núm. 187-188, pp. 39-59, disponible en <https://www.persee.fr/doc/vita_00427306_2013_num_187_1_1753>.

Sadek, M. (2009), "Mešana ustava (res publica mixta) pri Ciceronu", en *Keria: Studia Latina Et Graeca,* vol. 2, núm. 11, pp. 29-41.

Salles de Almeida, R. (2003), "Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* vol. 24, pp. 253-272.

Salles de Almeida, R. (2009), *Los estoicos y el problema de la libertad,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Salles de Almeida, R. (2013), "La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas", en *Anuario Filosófico*, vol. 46, núm. 1, pp. 49-77.

Salles de Almeida, R. (2014a) "Epictetus and the Causal Conception of Moral Responsability and What is *eph´hêmin*", en Pierre Destrée, Ricardo Salles y Marco Zingano (eds.), *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy* (pp. 107-120), Sankt Augustin, Academia Verlag.

Salles de Almeida, R. (2014b) "Roman Stoicism", en James Warren y Frisbee Sheffield (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (pp. 541-553), Nueva York, Taylor & Francis.

Sampson, G. C. (2019), *Rome, Blood & Power*, Padstow, Pen & Sword.

Sánchez, P. (2003), "Les prêts de Sénèque aux Bretons et la révolte de Boudicca: calomnie ou cas exemplaire de romanisation forcée?", en *Museum Helveticum*, núm. 65, pp. 32-63.

Sandbach, F. H. (1975), *The Stoics*, Londres, Chatto & Wind Ltd.

Sarton, G. (1993), *Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B.C.*, Nueva York, Dover Publications.

Sauvé Meyer, S. (2009), "Chain of Causes. What is Stoic Fate?", en Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (pp. 71-92), Nueva York, Oxford University Press.

Scheidel, W. (2009a), "From the 'Great Convergence' to the 'First Great Divergence'", en Walter Scheidel (ed.), *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires* (pp. 11-23), Nueva York, Oxford University Press.

Scheidel, W. (2019), *Escape from Rome. The Failure of Empire and the Road to Prosperity*, Princeton, Princeton University Press.

Scheidel, W. y Steven, J. F. (2009), "The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire", en *Journal of Roman Studies*, vol. 99, pp. 61-91, disponible en <https://www.jstor.org/stable/40599740>.

Sedley, D. (2012), "Cicero and the Timaeus", en Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC* (pp. 187-205), Cambridge, Cambridge University Press.

Sellars, J. (2007a), "*Aiôn* and *Chronos*: Deleuze and the Stoic Theory of Time", en *Collapse*, núm. 3, pp. 177-205.

Sellars, J. (2007b), "Stoic Cosmopolitanism and Zeno's *Republic*", en *History of Political Thought*, vol. 28, núm. 1, pp. 1-29.

Sellars, J. (2007c), "Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period", en Richard Sorabji y Robert W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC - 200 AD. Volume 1* (pp. 115-140), Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/ University of London.

Sellars, J. (2014), "Seneca's Philosophical Predecessors and Contemporaries", en Gregor Damschen y Andreas Heil (eds.), *Brill´s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist* (pp. 97-112), Leiden/Boston, Brill.

Sellars, J. (2015), "Marcus Aurelius and the Tradition of Spiritual Exercises", R. Fletcher y W. H. Shearin (eds.), en *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, disponible en <https://www.academia.edu/9050018/Marcus_Aurelius_and_the_Tradition_of_Spiritual_Exercises>.

Setaioli, A. (2013), "La philosophie comme thérapie, transformation de soi et style de vie chez Sénèque", en *Vita Latina*, núm. 187-188, pp. 200-221, disponible en <https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2013_num_187_1_1762>.

Setaioli, A. (2014), "Seneque, *De ira* 2.18-26", en *Prometheus. Rivista di Studi Classici*, vol. 40, núm. 1, pp. 241-261, disponible en <https://oaj.fupress.net/index.php/prometheus/article/view/977/977>.

Shepherd, M. (2018), "On the Difficult Case of Loving Life: Plato's *Symposium* and Nietzsche's Eternal Recurrence", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, núm. 3, pp. 519-539.

Sjoberg, L. (2014), "Just War without Civilians", en Caron E. Gentry y Amy E. Eckert, (eds.), *The Future of Just War. New Critical Essays* (pp. 148-163), Athens, University of Georgia Press, disponible en <http://www.jstor.com/stable/j.ctt46nbn3.12>.

Solaro, G. (2013), "I Greci e la competitività. Su Nietzsche e dintorni", en *Politica Antica. Rivista di Prassi e Cultura Politica nel Mondo Greco e Romano*, vol. 3, pp. 107-120.

Solomon, R. C. (2001), "Progreso", en Carmen García Trevijano (trad.), *Enciclopedia Oxford de filosofía*, Madrid, Editorial Tecnos.

Sorabji, R. (2002), "Epictetus on *proairesis* and Self", en R. Scaltsas y Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus* (pp. 87-98), Nueva York, Oxford University Press.

Sorabji, R. (2003), *Necesidad, causa y culpa*, trad. Ricardo Salles, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Sorabji, R. (2012), *Gandhi and the Stoics. Modern Experiments on Ancient Values*, Nueva York, Oxford University Press.

Stadter, P. A. (2002), "Historical Thought in Ancient Greece", en Lloyd Kramer y Sarah Maza (eds.), *A Companion to Western Historical Thought* (pp. 35-59), Oxford, Blackwell.

Staley, G. A. (2010), *Seneca and the Idea of Tragedy*, Nueva York, Oxford University Press.

Steel, C. E. W. (2001), *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Nueva York, Oxford University Press.

Stephens, W. O. (2007), *Epictetus and Happiness as Freedom*, King´s Lynn, Continuum.

Stephens, W. O. (2018), "Refugees, Exiles, and Stoic Cosmopolitanism", en *Journal of Religion and Society*, (suplemento) núm. 16, pp. 73-91.

Stone, M. (1999), "Tribute to a Statesman: Cicero and Sallust", en *Antichton*, núm. 33, pp. 48-76.

Strauss Clay, J. (2015), "Commencing Cosmogony and the Rhetoric of Poetic Authority", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, núm. 61, pp. 105-148.

Stull, W. (2013), "On Encountering Cephalus in *De Senectute*", en *The American Journal of Philology*, vol. 134, núm. 1, pp. 37-47, disponible en <https://www.jstor.org/stable/41809505>.

Styfhals, W. (2015), "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 76, núm. 2, pp. 191-213, disponible en <https://www.jstor.org/stable/43948734>.

Sullivan, W. P. (2016), "Consent in Roman Choice of Law", en *Critical Analysis of Law*, vol. 3, núm. 1, pp. 157-174.

Suspène, A. (2016), "De l'amitié républicaine à l'amitié du prince: Une approche politique de l'amicitia romaine (fin de la République-Haut Empire)", en *Parlement(s). Revue d'Histoire Politique*, vol. 11, pp. 33-56.

Sverdloff, M. (2015), "Retóricas de la decadencia: los tópicos de los discursos sobre la declinación desde la antigüedad hasta la modernidad", en *Nova Tellus*, vol. 32, núm. 2, pp. 9-55.

Swain, S. (1997), "Plutarch, Plato, Athens, and Rome", en Jonathan Barnes y Miriam Griffin (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle in Rome* (pp. 165-187), Oxford, Clarendon Press.

Tamm, M. y Simon, Z. B. (2020), "More-than-Human History: Philosophy of History at the Time of the Anthropocene" (borrador), en Jouni-Matti Kuukkanen (ed.), *Philosophy of History: Twenty-First-Century Perspectives* (pp. 1-23), Londres, Bloombsbury, disponible en <https://www.academia.edu/41173661/More-than-Human_History_Philosophy_of_History_at_the_Time_of_the_Anthropocene>.

Tchernia, A. (1995), "Moussons et monnaies: les voies du commerce entre le monde gréco-romain et l'inde", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 50, núm. 5, pp. 991-1009, disponible en <https://www.jstor.org/stable/27585010>.

Terrenato, N. (2008), "The Cultural Implications of the Roman Conquest", en Edward Bispham (ed.), *Roman Europe: 1000 BC- AD 400* (pp. 234-264), Nueva York, Oxford University Press.

Terrenato, N (2014), "Private *Vis*, Public *Virtus*. Family Agendas During the Early Roman Expansion", en Tesse D. Steck y Jeremia Pelgrom (eds.), *Roman Republican Colonization. New Perspectives from Archaeology and Ancient History* (pp. 45-59), Roma, Palombi Editore.

Thomas, Y. (2000), "La división de los sexos en el derecho romano", en George Duby y Michelle Perrot (eds.), Marco Aurelio Galmarini (trad.), *Historia de las mujeres. La Antigüedad* (pp. 136-205), Madrid, Taurusminor/Santillana/Alfaguara.

Thomson, G. (1988), *Los primeros filósofos*, trads. Margo López Cámara y José Luis González, México, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México.

Thorsteinsson, R. M. (2010), *Roman Christianithy & Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Nueva York, Oxford University Press.

Thuillier, J. P. (2011), "L'organisation des ludi circenses: les quatre factions (République, Haut Empire)", en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, núm. 58, pp. 173-220.

Tolfo, T. (2017), "Considerações sobre a República Romana na obra *De Res Publica* de Marco Tulio Cícero", en *Revista Expedições. Teoria da História e Historiografia*, vol. 8, núm. 3, pp. 146-158, disponible en <https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/4542>.

Topolski, J. (1985), *Metodología de la historia*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra.

Toynbee, A. (1951), *A Study of History*, Nueva York, Oxford University Press.

Toynbee, A. (1953), *Civilization on Trial*, Londres, Oxford University Press.

Toynbee, A. (1985), *Estudio de la historia*. Tomos I, II y III, trad. Luis Grasset, México, Origen/Planeta.

Toynbee, A. (1988), *Los griegos: Herencias y raíces*, trad. José Esteban Calderón, México, Fondo de Cultura Económica.

Tran, N. (2013), "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.)", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68, núm. 4, disponible en <https://www.jstor.org/stable/10.2307/annahistscisoc.68.4.999>.

Trapp, M. (2007), "Cynics", en Richard Sorabji y Robert W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC - 200 AD. Volume 1* (pp. 189-203), Londres, Institute of Classical Studies/ School of Advanced Study/University of London.

Trueba Atienza, C. (2004), *Ética y tragedia en Aristóteles*, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.

Trueba Atienza, C. (2006), "*Phrónēsis* y verdad práctica", en Teresa Santiago y Carmen Trueba Atienza (coords.), *De acciones, deseos y razón práctica* (pp. 69-88), México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Trueba Atienza, C. (2009), "La teoría aristotélica de las emociones", en *Signos Filosóficos*, vol. 11, núm. 22, pp. 147-170.

Turchin, P. (2007), *War and Peace and War. The Rise and Fall of Empires*, Nueva York, Plume.

Udoh, F. E. (2020), *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine*, Providence, Brown Judaic Studies, disponible en <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzgb9hm.7>.

Veillard, C. (2015), *Les stoïciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*, París, Les Belles Lettres.

Veyne, P. (1995), *Séneca y el estoicismo*, trad. Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.

Vogt, K. M. (2008), *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in Early Stoa*, Nueva York, Oxford University Press.

Vogt, K. M. (2014), "I Shall Do What I Did: Stoic Views on Action", en Pierre Destrée, Ricardo Salles y Marco Zingano (eds.), *What is Up to Us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy* (pp. 107-120), Sankt Augustin, Academia Verlag.

Voltaire, F. M. A. (1967), *Diccionario filosófico*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Compañía General de Ediciones.

Voltaire, F. M. A. (1990), *Filosofía de la historia*, trad. Martín Caparrós, Madrid, Editorial Tecnos.

Wagner, R. H. (2016), *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press,

Walzer, M. (2015), *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, Basic Books.

Ward, R. (1795), *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.

Waterfield, R. (2009), "Introduction", en *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*, Suffolk, Oxford University Press.

Watson, G. (1996), "The Natural Law and Stoicism", en Anthony A. Long (ed.), *Problems in Stoicism* (pp. 216-238), Londres, The Athlone Press.

Weber, M. (1978), *Historia económica general*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1980), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. José Chávez Martínez, México, Premia Editora.

Weinstein, F. (1990), *History and Theory after the Fall. An Essay on Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press.

Wenley, R. M. (1924), *Stoicism and Its Influence*, Boston, Marshall Jones Company.

White, H. (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica.

White, H. (2005), "The Public Relevance of Historical Studies: A Reply to Dirk Moses", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 14, núm. 3, pp. 333-338.

White, S. A. (1995), "Cicero and the Therapists", en J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, Clarendon Press.

Whitmarsh, T. (2015), *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

Wilberding, J. G. (2016), "Eternity in Ancient Philosophy", en Yitzhak Y. Melamed (ed.), *Eternity. A History* (pp. 14-55), Nueva York, Oxford University Press.

Williams, G. D. (2012), *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*, Nueva York, Oxford University Press.

Wilson, E. O. (1999), *Consilience. The Unity of Knowledge*, Nueva York, Vintage Books.

Wing-Tsit Chan (1975), "El espíritu de la filosofía oriental", en Jorge Hernández Campos, Jorge Portilla (trads.), *Filosofía del Oriente* (pp. 9-48), México, Fondo de Cultura Económica.

Worthington, I. (2016), *Ptolemy I. King and Pharaoh of Egypt*, Chelsea, Oxford University Press.

Wynne, J. P. F. (2014), "Learned and Wise: Cotta the Sceptic in Cicero's *On the Nature of the Gods*", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 47, pp. 245-274.

Yakobson, A. (1992), "*Petitio et Largitio*: Popular Participation in the Centuriate Assembly of the Late Republic", en *Journal of Roman Studies*, vol. 82, pp. 32-52.

Yakobson, A. (2012), "Political Rhetoric in China and in Imperial Rome: the Persuader, the Ruler, the Audience", en *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, núm. 34, pp. 195-208.

Yakobson, A. (2015), "Cicero, the Constitution and the Roman People", en *Ancient History Bulletin*, vol. 29, núm. 3-4, pp. 157-177.

Yoyotte, J. (1978), "El pensamiento prefilosófico en Egipto", en Brice Parain (comp.), María Esther Benítez, Santos Juliá, Gregorio Morán y Román Oria (trads.), *Historia de la filosofía I. El pensamiento prefilosófico y oriental* (pp. 10-29), México, Siglo XXI.

Zamora, J. M. (2017), "Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (οικέιοσισ): La propuesta de Hierocles", en *Praxis Filosófica*, núm. 45, pp. 11-27.

Zea, L. (1984), *Filosofía de lo americano*, México, Editorial Nueva Imagen.

Zea, L. (2014), *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zetzel, J. E. G. (1998), "*De Re Publica* and *De Rerum Natura*", en Peter Know y Clive Foss (eds.), *Style and Tradition. Studies in Honor of Wendell Clausen* (pp. 230-247), Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner.

Zetzel, J. E. G. (2001), "Citizen and Commonwealth in *De Re Publica* Book 4", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 76: Cicero´s Republic*, vol. 45, pp. 83-97.

Zetzel, J. E. G. (2013), "Political Philosophy", en Catherine Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero* (pp. 181-195), Cambridge, Cambridge University Press.

Zetzel, J. E. G. (2015), "Philosophy Is in the Streets", en Gareth D. Williams y Katharina Volk (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy* (pp. 50-62), Nueva York, Oxford University Press.

Zhang, Y. (2014), "The Idea of Order in Ancient Chinese Political Thought: a Wightian Exploration", en *International Affairs*, vol. 90, núm. 9, pp. 166-183, disponible en <https://www.jstor.org/stable/24538258>.

Imperio, virtud e historia trascendental en Roma: Cicerón y Séneca
se terminó de editar en formato eBook en mayo de 2025;
para su formación se eligió la familia tipográfica Arno pro display
diseñada por Robert Slimbach.