UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La historiografía grecolatina y sus vicisitudes en la historiografía contemporánea

John Edison Mazo Lopera

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Medellín, Colombia

2017

La historiografía grecolatina y sus vicisitudes en la historiografía contemporánea

John Edison Mazo Lopera

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Historia

Director:

Ph.D. Juan Felipe Gutiérrez Flórez

Línea de Investigación:

Historiografía antigua

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Medellín, Colombia

2017

Agradecimientos

Al Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia-sede Medellín agradezco el acompañamiento durante este proceso de formación.

También agradezco al profesor Adolfo Hernández Rodríguez por su disposición para escuchar y responder a mis inquietudes durante el proceso de lectura, interpretación y escritura de mi trabajo.

Por último, elogio con profundo agradecimiento el acompañamiento intelectual y la extraordinaria disposición académica que me brindó el profesor Juan Felipe Gutiérrez Flórez quien, pese a todas las dificultades que representaba dirigir un tema tan desatendido, encaró con sincera emoción la prueba de este laberinto historiográfico. Su ecléctico ejemplo intelectual, su responsabilidad con el oficio de la historia, su disposición incansable para formular preguntas y la capacidad para disponer de la palabra justa en medio del diálogo, constituyeron el auténtico germen que abrió la posibilidad para el afortunado inicio y desenlace de esta investigación.

Resumen

La historiografía antigua es mucho más que un relato de historias político militares. Sus características filosóficas y retóricas manifiestan una antigua y elegante labor que desborda el apelativo francés que la escuela de *Annales* le impuso durante el siglo XX en tanto que *histoire événementielle*. Por esto mismo, bajo la observación de sus características, el antiguo régimen de historicidad merece una mirada diferente que permita a los historiadores contemporáneos reconocerla como un ejercicio retórico y espiritual donde la emoción de los lectores se excita mediante distintas estrategias para incitar al punto el deseo de conocer y el deseo de actuar. Acciones que corresponden y se orientan bajo la dirección del consejo fundamental de la ética antigua: "conócete a ti mismo".

Palabras claves: historia antigua, historia acontecimental, retórica, filosofía.

Abstract

Ancient historiography is much more than an account of military political histories. Its philosophical and rhetorical characteristics show an old and elegant work that overflows the French appellative that the school of *Annales* imposed to him during century XX as *histoire événementielle*. For this reason, under the observation of its characteristics, the old regime of historicity deserves a different look that allows contemporary historians to recognize it as a rhetorical and spiritual exercise where the emotion of the readers is excited by different strategies to incite to the point the desire of Know and the desire to act. Actions that correspond and are guided under the direction of the fundamental advice of ancient ethics: "know thyself".

Keywords: Ancient history, historical events, rhetoric, philosophy.

Contenido

Resumen 4

Introducción 8

1. Convenciones contra la historiografía grecolatina. 10

1.1 Exposición del problema. 10

1.2 Narración y acontecimiento. 11

2. Historia y retórica. 26

2.1 La educación y la investigación (Ἱστορία) en Grecia durante el siglo V a.C. 26

2.2 ¿La elección temática de los historiadores grecolatinos. 31

3. Historia y ética. 43

3.1 El principio fundamental de la ética antigua. 43

3.2 El compromiso ético de la historia (Ἱστορία). 49

4. El gran ensamble: historia, ética y retórica. 60

4.1 Estrategias narrativas para incitar en el público el deseo de conocer en las historias. 60

4.2 Estrategias narrativas para incitar en el público el deseo de actuar desde las *Vidas* (βίος). 73

5. Aplicación de la investigación en la *Historia de los animales*. 82

5.1 Discusiones éticas sobre la virtud de los animales. 84

5.2 Las características de los animales en *Περὶ ζῴων ἰδιότητος*. 97

Observaciones finales 119

Bibliografía 121

Lista de ilustraciones

Ilustración I: régimen de historicidad antiguo y moderno……..22

Ilustración 2: este esquema representa los tres ámbitos de la filosofía antigua: física, ética y lógica……..48

Ilustración 3: mapa conceptual sobre las partes del discurso……..62

Ilustración 4: mapa conceptual sobre los atributos de hechos y de personajes……63

Ilustración 5: actitudes del hombre ante la fortuna……76

Ilustración 6: los signos de la felicidad en la "Vida de Alejandro"……81

Introducción

Conviene al oficio de los historiadores interpretar los modos de pensar y escribir historias para opinar de otro modo sobre el pasado, el presente y el futuro. Entre esos modos, contamos con el "régimen de historicidad antiguo". Su aporte cuenta con más de dos mil años de tradición narrativa que se mueve entre investigaciones (ἱστορία) sobre acontecimientos políticos y militares, vidas, máximas, costumbres, animales, vegetales, geografía, actividades agropecuarias, entre otras curiosidades que los anticuarios grecolatinos reunieron en densas colecciones de "historias varias" (Ποικίλη ἱστορία).

La abundancia y variedad temática de la narrativa en la historiografía antigua es indiscutible. Sin embargo, contra ella se dirigen fuertes críticas, inspiradas en las "revoluciones historiográficas" de la escuela de Annales en Francia. Ellas conducen hacia a un dictamen peyorativo sobre las antiguas formas de pensar y hacer la historia, ya que su elección temática presuntamente se reduce a la narración de hechos políticos-militares y analíticamente no explican las grandes estructuras de las sociedades. En definitiva, su objeto es "la espuma" de la historia -como dice Braudel-, pues los acontecimientos políticos y militares son tan instantáneos y ligeros que no permiten identificar las prácticas y los movimientos económicos y sociales de la "lenta duración". Por eso, hoy identificamos despectivamente la historiografía antigua con el rótulo francés *histoire événementielle*.

Aquí debemos considerar que, tanto la historiografía antigua como la historiografía francesa del siglo XX, son dos regímenes de historicidad diferentes. Ambos intentan pensar y escribir historias a partir de sus horizontes fácticos de comprensión. Por eso, intentamos en principio: identificar en la historiografía del siglo XX, las críticas que lucen contra el régimen de historicidad antiguo. Después, planteamos que pese al coche entre ambos regímenes de historicidad, la narración y el acontecimiento siempre están presentes en la investigación (retornan). Luego, analizaremos el modo de tratar la narración y los acontecimientos en la historiografía antigua para oponernos a las críticas que se dirigen contra ella. En este caso, la historiografía grecolatina será nuestro eje en la discusión sobre el retorno y la importancia de la narración y el acontecimiento. También, se identifica la participación de la retórica en la historiografía antigua como base fundamental de sus técnicas narrativas para plantear que los historiadores grecolatinos eran expertos en el arte de escribir historias.

Al sentar las bases de esta discusión, planteamos en el orden de la investigación que, primero: la elección temática de los historiadores grecolatinos está basada en acciones político-militares por razones éticas y estéticas; segundo: que en el régimen de historicidad antiguo, la investigación (ἱστορία) es un ejercicio espiritual basado en el principio délfico "conócete a ti mismo"; tercero: que la ética, la retórica y la historia constituyen un gran ensamble que no se debe separar, ya que la narración en la investigación de historias incita al punto, tanto el deseo de conocer como la acción en los oyentes o lectores de historias. En ambos casos, investigamos a través de historias y biografías las estrategias retóricas y filosóficas para incitar en el público ambas acciones.

Ahora, con la intención de dar muestras efectivas de la variedad temática y las estrategias retórico-filosóficas en el régimen de historicidad antiguo, analizamos el tránsito de la investigación (ἱστορία) de vidas o biografías (βίος) hacia la investigación sobre las características de los animales (ζῷον) como *exumplum* para la vida. Por medio de estas historias vemos la importancia de discutir filosóficamente la manifestación de la virtud en los animales, ya que esta variación en la investigación (ἱστορία) no está desprovista de una larga tradición de discusiones sobre la ejemplaridad de la vida animal para recordar las verdades que uno necesita decirse a sí mismo. Así pues, por último, la exégesis que se aplica a la *Historia de los animales* sintetiza las líneas principales de esta investigación, analizando el gran ensamble entre la historia, la retórica y la ética en el régimen de historicidad antiguo.

Con respecto a lo anterior, aquí consideramos que la historiografía antigua es otra forma de pensar. Pues, la historia como maestra de la vida (*magistra vitae*) en el régimen de historicidad antiguo, se debe asumir propiamente como un discurso continuo que, a diferencia de la mayéutica socrática, el diálogo platónico y la

lógica aristotélica, plantea que se puede *aprender a discurrir de otro modo* mediante el conocimiento del *exemplum* que aportan los hechos. Allí el *exemplum* no es un modelo que se debe imitar a pie juntillas. Más bien, él hace parte un ejercicio retórico y filosófico para aleccionarse a uno mismo o a otros, mediante la actualización de las verdades que uno necesita decirse a sí mismo, especialmente que el ser humano debe aprender a vivir conforme a su naturaleza. Esta naturaleza no representa un fin específico, sino la ardua eventualidad y la frágil responsabilidad de ocuparse de sí para identificar y deliberar con inteligencia, sentimientos y emociones lo que dependen de uno mismo (la opinión) tanto en la vida pública como en la privada.

Cuidar, corregir y ampliar la opinión es el propósito de la historiografía antigua. Ella enseña a *discurrir de otro modo* mediante la ejemplaridad de los hechos. Unas veces utiliza los acontecimientos político-militares, otras veces recuerda el carácter de los hombres reflejado más en sus palabras que en sus acciones, también a través de investigación de la naturaleza para recordar el lugar que ocupamos en el cosmos o, incluso, mediante historias de animales, actualizando las verdades que debemos recordar o las opiniones que se deben corregir acerca de las cosas, los hombres y los dioses para conservar la salud del cuerpo y el alma en camino hacia la vida buena.

Desatender estas características en el régimen de historicidad antiguo constituye una prueba de la negligencia académica que nos inspira el rótulo francés que resume la historiografía antigua a un simple relato de acontecimientos. Por eso, durante esta investigación de maestría probaremos que los temas, las técnicas retóricas y el peso conceptual de la filosofía clásica respaldan el oficio de los historiadores grecolatinos como un ejercicio retórico y espiritual. Dicho de otro modo, pese a las vicisitudes que afronta la historiografía antigua con respecto a las afirmaciones peyorativas que la definen como historia acontecimental, propongo que se la comprenda de otro modo y que se considere la *historiografía grecolatina como un ejercicio retórico y filosófico*. Lo primero implica un ejercicio técnico y, lo segundo, un ejercicio espiritual.

No dudamos que este trabajo es una pequeñísima línea en el marco general de los estudios clásicos. No obstante, incluir la historiografía antigua en las reflexiones contemporáneas de nuestra academia, abre otras posibilidades de reflexión en torno a los modos de pensar y escribir historias. Por este motivo, al permitir que la historiografía antigua nos hable hoy, significa que estamos dispuestos a incluir en nuestras discusiones historiográficas una voz que a la vez es familiar y diferente.

1. Convenciones contra la historiografía grecolatina.

1.1 Exposición del problema.

¿Por qué y para qué analizar en Colombia la historiografía grecolatina? El tono de esta pregunta, al parecer, no es metodológico sino demandante. Mucho más, si admitimos que el oficio del historiador responde a un compromiso intelectual con el presente, tal como afirmó Germán Colmenares (1938-1990) al escribir en *Convenciones contra la Cultura* (1997) que, "el que hacer de los historiadores hace parte de la actualidad de su propio momento".[1] Pero, ¿cómo entender el compromiso intelectual del historiador cuando sus temas de investigación desbordan las convenciones de la historiografía nacional?

Con esta investigación de maestría que se ocupa de la historiografía grecolatina, sugiero que no nos alejamos de nuestra cultura y de nuestro compromiso intelectual del momento. Esto precisamente, porque imitando el ejemplo de Germán Colmenares, asumimos una posición crítica frente a las convenciones institucionales que asumen la historiografía antigua como un simple relato de acontecimientos menudos, es decir, *histoire événementielle.* Respecto a esta opinión, se sigue como consecuencia o como síntoma institucional, que los historiadores contemporáneos proscriban a la historiografía antigua de sus reflexiones en torno a los modos de pensar y escribir la historia. En otras palabras, mientras se debate y se reflexiona sobre los modos de pensar y escribir la historia, casi siempre se concede gran importancia a los modelos de la historiografía francesa, italiana, inglesa o norteamericana. Pero, no parece que la historiografía antigua- con sus más de dos mil años de tradición narrativa- tenga algún tipo de relevancia frente a estos debates por considerarse un modelo aparentemente cuestionable en términos narrativos, analíticos y temáticos. Y menos en América Latina donde la reflexión sobre la escritura y los modos de pensar la historia constituyen relativamente un eco de las últimas tendencias historiográficas junto con sus prejuicios sobre la narración de acontecimientos.

Con respecto a lo anterior, no dudamos que algunos modelos historiográficos europeos del siglo XX han inspirado una evidente "revolución" en los modos de pensar y escribir el pasado. Sin embargo, al parecer, la participación de la historiografía grecolatina permanece distante en las reflexiones historiográficas contemporáneas por convenciones institucionales que expresan cierto malestar contra aquellos modos hacer la historia. Ante esta situación, sospechamos que la historiografía grecolatina no se investiga como merece en nuestro contexto académico, precisamente porque aún persiste una fuerte resistencia contra la historia narrativa y acontecimental. Por lo tanto, parece necesario ubicar el problema con relación a los debates historiográficos del siglo XX y las convenciones que han heredado las academias de historia en nuestro contexto para comprender los motivos que se erigen contra la participación de la historiografía antigua en los debates contemporáneos acerca de los modos de pensar y escribir la historia. Esas convenciones que mencionamos constituyen las vicisitudes contemporáneas más relevantes de nuestro contexto y que representan una gran resistencia ante tres aspectos diferentes de la historiografía grecolatina, ya sea por:

- Su elección temática (acontecimientos político-militares).
- Su exposición de los acontecimientos (narración).
- Su modo de dar con la verdad (método descriptivo).

Estas críticas constituyen respectivamente lo que aquí denominamos como "las vicisitudes contemporáneas de la historiografía grecolatina". Vicisitudes cuyo fundamento crítico se sostiene sobre las bases de un *régimen historiográfico*[2] distinto al de los historiadores grecolatinos. Régimen que a su vez, dirige juicios que devienen en opiniones sucintas y peyorativas contra aquellos antiguos modos de pensar y escribir una

[1] Germán Colmenares. *Ensayos sobre historiografía*, TM Editores, Colombia, 1997, p. 88.

[2] Francois Hartog. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del tiempo*. Traducción de Norma Durán y Pablo Avilés. Universidad Iberoamericana, México, 2007, p. 61. (En adelante utilizaré el concepto "régimen de historicidad antiguo" o "régimen de la historiografía antigua" para referirme a lo mismo).

historia que hoy se denomina despectivamente *histoire événementielle*. Evidentemente, aquí estamos tratando dos regímenes historiográficos distintos, cuyas diferencias se presentan como una resistencia del uno frente al otro por motivos específicos. Al respecto, deseo cuestionar aquel título despectivo que ha marcado un hito en la historiografía contemporánea y que ha establecido un paradigma interpretativo que reduce el antiguo régimen historiográfico de los historiadores grecolatinos a un simple relato de acontecimientos. Para este propósito, planteo que se debe discutir si efectivamente la elección temática de los historiadores grecolatinos, su exposición narrativa y la ausencia de un método analítico justifican la resistencia y la omisión a la que se ha sometido aquel antiguo régimen historiográfico. Así pues, analizaremos a continuación aquella resistencia que mencionamos a partir de las opiniones de la historiografía contemporánea y del siglo XX para comprender el contexto de nuestro problema.

1.2 Narración y acontecimiento.

a. La gran desconfianza ante la historia narrativa y acontecimental.

Para iniciar este análisis podemos orientarnos con base en dos publicaciones del historiador británico Peter Burke (1937). La primera, se refiere a un libro que se titula *La revolución historiográfica francesa (1999)* y, la segunda, a un artículo que se llama "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración" (1996). Veamos entonces el siguiente fragmento donde Burke señala los comienzos de la historia acontecimental y narrativa, cuando escribe:

> Desde la época de Heródoto y de Tucídides, la historia se escribió en el Occidente en una variedad de géneros: la crónica monástica, la memoria política, el tratado sobre antigüedades, etc. Sin embargo, la forma dominante fue durante mucho tiempo la narración de sucesos políticos y militares, presentados como la historia de las grandes acciones de grandes hombres: los capitanes y los reyes.[3]

Con lo anterior, se destaca que la historia en Occidental a partir de Heródoto y Tucídides, se caracteriza por la narración de sucesos político-militares y las grandes acciones de capitanes y reyes. Así, el fragmento resuelve en apariencia, que las características narrativas de los historiadores griegos se concentran fundamentalmente en la narración de grandes acontecimientos en calidad de haber sido realizados por importantes personajes como capitanes y reyes. Sin embargo, ¿por qué algunos historiadores grecolatinos eligieron como temática para sus historias acciones políticas y militares? Esta cuestión jamás la enuncia ni la sugiere Peter Burke con sus publicaciones, sino que asume y persigue un propósito claro y distinto, al asumir la elección temática de los historiadores grecolatinos y sus formas de pensar y escribir la historia como prejuicios historiográficos que se vinculan directamente el título peyorativo de la llamada historia acontecimental (*histoire événementielle).*

Ahora, estos prejuicios son más claros cuando se relacionan directamente con la historia acontecimental que Fernand Braudel (1902-1985) criticó con la publicación de *La historia y las ciencias sociales* en 1968. Con aquel trabajo, el historiador francés rechazó la historia acontecimental -"corta duración"- a favor de la historia de "larga duración", cuyo estudio trata sobre los imperceptibles cambios de las dinámicas sociales y de las estructuras económicas de sociedades que ocupan lugares geográficos que se modifican muy lentamente. Explicar los cambios de "larga duración" y las estructuras económicas de las sociedades, representa para Braudel el verdadero objeto de la historia. Mientras que, por otra parte, la narración de acontecimientos políticos y militares se considerada como una actividad que no resuelve los verdaderos problemas de la historia, ofreciendo relatos tan simples y livianos como "la espuma del mar". En general, para Braudel y, según sus palabras, "este es el motivo de que exista entre nosotros los historiadores, una

[3] Peter Burke. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*. Traducción de Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 15.

fuerte desconfianza hacia una historia tradicional, llamada historia de los acontecimientos."[4] Desconfianza que evidentemente comparte la historiografía colombiana como se verá más adelante.

Retomando a Burke a partir de su artículo sobre la "Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración", podemos reunir seis características por las cuales se critica y rechaza la historia acontecimental a mediados del siglo XX:

- "Según el paradigma tradicional, el objeto esencial de la historia es la política."
- "Los historiadores tradicionales piensan fundamentalmente la historia como una narración de acontecimientos, mientras que la nueva historia se dedica más al análisis de estructuras."
- "La historia tradicional presenta una vista desde arriba, en el sentido de que siempre se ha centrado en las grandes hazañas de los grandes hombres, estadistas, generales y, ocasionalmente, eclesiásticos."
- "[…] según el paradigma tradicional la historia debería basarse en documentos."
- "Según el paradigma tradicional, expuesto de forma memorable por el historiador y filósofo R. G. Collingwood, «cuando un historiador pregunta "¿Por qué Bruto apuñaló a César?", quiere decir "¿En qué pensaba Bruto para decidirse a apuñalar a César?"». Este modelo de explicación histórica ha sido criticado por historiadores más recientes por varios motivos, principalmente porque no consigue dar razón de la variedad de cuestiones planteadas por los historiadores, interesados a menudo tanto por movimientos colectivos como por acciones individuales, tanto por tendencias como por acontecimientos."
- "De acuerdo con el paradigma tradicional, la historia es objetiva."[5]

Estas críticas contra la historia acontecimental responden al interés de la llamada "Nueva Historia". Esta última expresión data de 1912 cuando James Harvey Robinson publicó su obra con este mismo título, según afirma Burke.[6] Y aunque aquella fecha parece bastante remota, los combates por una "Nueva Historia" según el historiador británico, pueden ubicarse en diferentes países durante el siglo XVIII, especialmente en Escocia, Francia, Italia y Alemania.[7]

La "Nueva Historia" para algunos historiadores inicia con Marc Bloch y Lucien Febvre en Francia, después de la fundación de la revista *Annales* en 1929. Aun así, "en la Gran Bretaña de la década de 1930, Lewis Namier y R. H Tawney rechazaron la narración de sucesos en cualquier tipo de historia estructural." Y, "en torno al año 1900, Kart Lamprecht se hizo impopular en Alemania por su desafío al paradigma tradicional".[8] Así, parece que con estas referencias, Burke intenta demostrar que la "Nueva Historia" realmente fue un movimiento crítico en diferentes países europeos y durante distintos momentos de la modernidad en oposición a la historia acontecimental o tradicional. En general, este movimiento crítico se reconoce como una "revolución historiográfica" que, según Carlos Barros, "[…] derrocó, en buena medida, de su pedestal a la historia heredada del siglo XIX: narrativa, acontecimental, política, biográfica; positivista, descriptiva, historizante; historia desde arriba, superficial […]".[9] Con estas palabras, el historiador español ubica el problema de la historia tradicional en el siglo XIX, mientras que Burke se remonta a los inicios de las convenciones de la historia narrativa y acontecimental en la Grecia del siglo V a.C., con la aparición de la investigación (ἱστορία) de grandes hechos y hazañas político-militares como se observa en la primera referencia que se hizo más arriba.

---

[4] Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales* (1968, 1ª edición), traducción de Josefina Gómez Mendoza, Madrid, Alianza, 1970, p. 66.

[5] Peter Burke, "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro". En: *Formas de hacer historia*, Traducción de José Luis Gil Aristú, Madrid, Alianza, 1996, pp. 14-17.

[6] Cf. Ibídem. p. 20.

[7] Burke. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*. *Op. cit.* p. 15.

[8] Burke. "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro". *Op. cit*. pp. 19-20. Junto a estas referencias se pueden añadir otras que utiliza Burke: "en 1860 el erudito suizo Jacob Burckhardt publicó un estudio sobre *La civilización del Renacimiento en Italia* centrado en la historia cultural y que, más que narrar sucesos, describe tendencias". Y, "Los sociólogos del siglo XIX, como Auguste Comte, Herbert Spencer -por no mencionar a Karl Marx-, se interesaron en extremo por la historia, aunque despreciaran a los historiadores profesionales. El objeto de su interés eran las estructuras y no los acontecimientos y la nueva historia tiene con ellos una deuda que frecuentemente no se reconoce", p. 21.

[9] Carlos Barros. *Historiografía fin de siglo*. Tórculo, Santiago, 1996, p. 11.

Hasta aquí, parece que en torno al título de "historia tradicional" se comprenden dos cosas diferentes. Por una parte, aquella historia que inicia con Heródoto y Tucídides, narración que tiene por elección temática asuntos políticos y militares, junto con la narración de grandes personajes. Y por otro lado, la historiografía del siglo XIX que, a partir de la fórmula Rankeana (*wie es eigentlich gewesen*), postula la objetividad de la investigación y el rechazo de fuentes diferentes a los documentos oficiales y escritos.[10]

Ahora, si realmente este es el doble contexto a partir del cual se critica y rechaza la historia narrativa y acontecimental, concentrémonos solamente en observar las críticas que verdaderamente recaen sobre la historiografía antigua, así: primero, *la historiografía antigua es un relato de acontecimientos*; segundo, *especialmente sobre la base de acciones políticas y militares*; tercero*, privilegio narrativo que se concentra en las virtudes de grandes personajes y, que la historiografía contemporánea denomina una narración "desde arriba*"; y finalmente*, que la historiografía antigua concede cierta importancia a las intenciones individuales sin aproximarse a una explicación general de los acontecimientos*. Luego, en oposición a los modelos de la historiografía antigua, se deduce que la "Nueva Historia" es revolucionaria: primero, porque a diferencia de la narración de acontecimientos analiza estructuras; segundo, especialmente sobre la base de cambios geográficos y económicos de "lenta duración"; tercero, sin privilegiar grupos sociales ni grandes personajes; cuarto, explicando los grandes y lentos cambios de la historia, sin conceder gran importancia al carácter y las intenciones particulares de los individuos.

Así pues, hasta aquel contexto del problema en torno a las críticas que se hacen contra el análisis de la historiografía antigua. Sin embargo, una verdadera crítica debe iniciar con un debate que conceda al opositor la exposición de sus argumentos con el propósito de encontrar en ellos inconsistencias en el contenido. Aun así, los historiadores del siglo XX presentan sus críticas sin cuestionar de antemano los motivos o las razones que quizá permitan comprender la elección temática de los historiadores grecolatinos, enunciando opiniones que, en lugar de presentarse como verdaderas críticas, se plantean como "prejuicios historiográficos" que obedecen a ciertas preferencias institucionales sobre los modos de hacer y pensar la historia. De ahí que, ¿no constituye para nosotros un prejuicio institucional asegurar que la historiografía antigua es una historia "desde arriba" por el solo hecho de narrar personajes que cumplen funciones políticas y militares?

Del mismo modo, las academias de historia en algunos países europeos y latinoamericanos, siguen prejuicios como estos, imitando cierto proceder cuestionable, cuando asumen aquellas posiciones historiográficas sin el auxilio de la crítica, transformando la llamada "revolución historiográfica" en un prejuicio contra el estudio de la historiografía antigua. En este orden de ideas, este proceder también ha hecho parte del proceso intelectual de las academias de historia en Colombia. Precisamente, porque muchas veces estima demasiado y pretende imitar casi todas las contribuciones metodológicas de la escuela francesa de los *Annales* sin sopesar las consecuencias de sus prejuicios.[11] Admiración que, además, se respalda y refuerza con la ayuda de importantes historiadores que contribuyeron al cambio de la investigación en Colombia[12], tales como: Germán Colmenares, Jaime Jaramillo Uribe (1917-2015), Álvaro

[10] Cf. Jorge Lozano. *El discurso histórico*. Prólogo de Umberto Eco, Alianza, Madrid, 1994, p. 80-81.

[11] Para ofrecer un ejemplo que sea suficientemente claro, se puede señalar la consecuencia que se sigue de las críticas contra la historia narrativa del siglo XIX en Latinoamérica que se reúnen en *Las convenciones contra la cultura* de Germán Colmenares. Aquellas críticas contribuyeron a cambiar las formas de pensar y hacer la historia en Colombia. Sin embargo, mientras se avanzó en el análisis de la historia, imitando los trabajos de la historiografía francesa del momento, hubo cierto retraso en la capacidad literaria de los historiadores colombianos para hacer de sus investigaciones, lecturas más amables y comprensibles al lector común sobre la historia del país. En otras palabras, mientras se avanzó en análisis económicos y sociales con la "Nueva Historia" de Colombia, se retrocedió en capacidad literaria para comunicarla a otros lectores que no sean especialistas en el tema. Y si esto es cierto, ¿no es una convención contra la cultura transformar la historia en asunto de especialistas?

[12] Son muchas las razones por las que se asumió el modelo historiográfico francés en el contexto colombiano. Entre ellas, porque la historiografía colombiana necesitaba otra forma de pensar y hacer la historia ante las convenciones narrativas que generalmente resultaban en beneficio y legitimación de algunos sectores privilegiados de la sociedad. Y por otra parte, porque la historia del país durante el siglo XIX y principios del siglo XX fue un ejercicio de intelectuales comprometidos con linajes, partidos políticos y sociales que no permitían el desarrollo de la historia como ciencia

Tirado Mejía (1940), Jorge Orlando Melo (1942), Luis Antonio Restrepo, (1938-2002), entre otros que, bajo la inspiración de la llamada "revolución historiográfica francesa", participaron con la publicación de la *Nueva historia de Colombia (1976),*[13] conservando la expresión "Nueva Historia" que caracteriza el movimiento historiográfico francés del siglo XX; base intelectual de los departamentos de historia en Colombia.

Para finalizar esta parte y ofrecer una breve ilustración en nuestro contexto, en la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, se publicó un artículo a propósito de los "20 años de la carrera de historia". En él se encuentra nuevamente dicha convención contra la historia acontecimental y narrativa que comparten tanto la historiografía colombiana como la escuela de *Annales* al escribir las siguientes palabras:

> La fundación de la Carrera de Historia en la Sede de Medellín, coincidió con un momento de ruptura con la vieja historia y la consolidación de la Historia Social en Colombia, con la influencia del marxismo y de los aportes de la escuela francesa de los Annales. Fue esencial en este proyecto intelectual, la reivindicación de la historia social total y el combate contra una historia de los acontecimientos centrada en hechos políticos.[14]

Es evidente que en nuestro contexto intelectual, la academia de historia comparte aquellas afirmaciones peyorativas que critican la historia narrativa y acontecimental. Estas afirmaciones tienen como consecuencia el descuido relativo de aquellas historias que se caracterizan por la narración de acontecimientos políticos y militares. Y entre ellas también figura la historiografía antigua de la que se tiene usualmente una opinión anodina al calificarla simplemente como una historia narrativa de acontecimientos menudos.

Aun así, pese a este lamentable descuido y las severas críticas contra la historia acontecimental en Europa y en nuestro contexto, esta investigación propone un acercamiento al análisis de la historiografía grecolatina. Puesto que, no todas las críticas que se dirigen en contra de la historia acontecimental se acomodan a la historiografía antigua. Por ejemplo, afirmar que los historiadores antiguos pretendían ser objetivos no tiene justificación si reconocemos que muchos de ellos fueron educados por escuelas de retórica, donde el conocimiento es adoptado enteramente como una opinión con efectos de realidad (persuasión) ante el público. Y aunque es cierto que los historiadores clásicos dedicaron sus esfuerzos a la narración de acontecimientos políticos y militares, esto no constituye realmente una crítica, sino una observación que merece ser analizada, puesto que deben existir razones de peso técnico, ético-político y o filosófico para que los historiadores antiguos se ocuparan de aquellos asuntos que, además, se califican como inadecuadamente como narraciones "desde arriba".

Por lo demás, antes de intentar comprender las elecciones temáticas y las técnicas narrativas de los historiadores grecolatinos se debe reconocer que, de cierto modo, pese a las críticas mencionadas hasta el momento, la importancia del acontecimiento y la narración retornan a finales del siglo XX. Sobre este escenario, las formas pensar y escribir de los historiadores grecolatinos pueden cobrar importancia si entendemos el supuesto regreso de la narración y del acontecimiento en la historiografía contemporánea.

b. El retorno de la narración.

Durante la segunda mitad del siglo XX, algunos historiadores han dirigido fuertes críticas contra la "Nueva Historia" al reconocer la importancia y la necesidad de un posible retorno de la narración y el acontecimiento. Al respecto, el historiador británico Lawrence Stone (1919-1999) con la publicación *El pasado y el presente* (1981), plantea la discusión en torno al regreso de la historia narrativa. El tercer capítulo de aquella publicación se titula: "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y

---

independiente. Cf. Germán Colmenares. *Ensayos sobre historiografía*, TM Editores, Colombia, 1997, p. 88; Bernardo Tovar Zambrano. *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana.* Vol. I de II, Editorial universidad nacional, Bogotá, 1994, p. 67.

[13] "En 1976 el Instituto Colombiano de Cultura publicó un libro con el título La nueva historia de Colombia, constituido por 12 trabajos de 9 historiadores colombianos, compilados por el poeta Darío Jaramillo Agudelo". Ibídem., p. 71.

[14] Catalina Reyes. "20 años de la carrera de historia". En: *Historia y sociedad*, No.6, Universidad Nacional, Medellín, 1999, p. 9. (La negrilla hace parte del texto original).

vieja historia". Con él se plantean los motivos que durante el siglo XX justificaron el abandono y el cambio de la historia narrativa por una llamada "historia científica".

Ahora, esta última expresión, comprende tres significados diferentes. El primero responde a las aspiraciones científicas del marxismo; el segundo, se refiere a las nuevas metodologías de la escuela de *Annales* en Francia y, finalmente, Stone alude a los análisis estadísticos de la cliometría norteamericana.[15]

En palabras del historiador británico, el modelo marxista de la "historia científica" se define como "[…] un proceso dialéctico de tesis y antítesis, a través de un conflicto de clases, las cuales se crean por los cambios en cuanto al control de los medios de producción".[16] Con esta metodología se interesaron algunos historiadores en explicar las sociedades, no los individuos, confiando en explicar las leyes generales que explican los cambios históricos. Por otro lado, el segundo modelo de "historia científica" lo ofrece la escuela de *Annales* con las investigaciones de tono ecológico-demográficos.

> Según esta escuela, la variable fundamental en la historia son los cambios en el equilibrio ecológico entre el suministro de alimentos y la población, un equilibrio que deberá determinarse necesariamente mediante análisis cuantitativos a largo plazo sobre productividad agrícola, cambios demográficos y precios de alimentos. En esta clase de "historia científica" surgió de la combinación de un añejo interés en Francia por la geografía histórica y la demografía histórica, aunado a la metodología de la cuantificación.[17]

Por otra parte, el tercer modelo de "historia científica" aparece en Norteamérica con la cliometría y, según Stone, "[...] se basa en la afirmación, expresada con claridad y en voz alta por los "cliometristas", de que sólo su muy particular metodología cuantitativa puede aspirar a ser científica".[18] En general, las tres pretensiones científicas de la historia que emergen durante el siglo XX, atañen respectivamente, al marxismo entre los años treinta y cincuenta, la escuela de *Annales* en Francia durante los años cincuenta y sesenta, y finalmente, a la cliometría norteamericana entre el sesenta y el setenta.[19]

Es importante aclarar que tanto para Stone como para todos los historiadores que conocen los inicios del positivismo histórico, la pretensión científica de la historia aparece por primera vez en el siglo XIX con el historiador alemán Leopold Von Ranke. Con respecto al positivismo de aquel siglo, Stone confirma su posición al considerar que: "la primera "historia científica" fue formulada por Ranke en el siglo XIX, y tenía como base el análisis de nuestras fuentes. Se dio por hecho que una tendencia crítica textual de los registros no revelados hasta ese momento, que se hallaban sepultados en los archivos estatales, establecería de una vez por todas los hechos de la historia política".[20]

Siguiendo estas reflexiones, se comprende que las aspiraciones científicas de algunos historiadores durante el siglo XX, contribuyeron al abandono crítico de la historia narrativa. Abandono que representa un giro excepcional ante los dos mil años de historia narrativa que acompaña la tradición historiográfica de Occidente.

Ahora, el historiador británico dice entender que la narración es: "[…] la organización de cierto material según una secuencia ordenada cronológicamente, y como la disposición del contenido dentro de un relato único y coherente, si bien cabe la posibilidad de encontrar vertientes secundarias dentro de la trama".[21] Esta definición aclara la oposición que establece entre historia narrativa e historia estructural, ya que "la historia narrativa difiere de la historia estructural fundamentalmente de dos maneras: su ordenación es descriptiva

---

[15] Lawrence Stone. "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia". En: *El pasado y el presente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 97-98.
[16] Ibídem. p. 97.
[17] Ibídem. p. 98.
[18] Ibídem. p. 98.
[19] Cf. Ibídem. p. 99.
[20] Ibídem. p. 97.
[21] Ibídem. p. 95.

antes que analítica, y concede prioridad al hombre por sobre sus circunstancias. Por lo tanto, se ocupa de lo particular y lo específico más bien que de lo colectivo y lo estadístico".[22]

Siguiendo la definición y las características de la historia narrativa que nos ofrece Stone, se debe tener presente que la unidad del relato y su coherencia representa otra forma de comprender la historia. En este sentido, algunos historiadores del siglo XX han optado por el retorno de la historia narrativa por las siguientes razones:

1. "El extendido desencanto con respecto al modelo económico determinista de explicación histórica, lo mismo que a la clasificación jerárquica tripartita a que dio lugar".[23]
2. "Muchos historiadores creen hoy día que la cultura del grupo, e incluso la voluntad individual, son agentes causales del cambio, tan importantes, por lo menos potencialmente, como las fuerzas impersonales responsables de la producción material y el crecimiento demográfico".[24]
3. "El tercer acontecimiento que ha venido a asestar un duro golpe a la historia analítica y estructural es el registro mixto, empleado hasta la fecha por la que ha sido su metodología más característica -a saber, la cuantificación-".[25]
4. "Otra de las razones por la que varios de los "nuevos historiadores" estén volviendo a la narrativa, parece ser el deseo de hacer que sus hallazgos resulten accesibles una vez más a un círculo inteligente de lectores, que sin ser expertos en la materia se hallen ávidos por aprender lo revelado en estos nuevos e innovadores planteamientos, métodos y datos, pero sean incapaces de asimilar las indigestas tablas estadísticas, las frías argumentaciones analíticas y los enredados galimatías".[26]

Entre los historiadores que retomaron la narración como modelo literario para sus investigaciones historiográficas se cuenta a Georges Duby, Carlo Ginzburg, Emanuel Le Roy Ladurie, Edward Thompson, Norbert Elias, Philippe Ariès, Jean Delumeau, entre otros. Finalmente, Lawrence Stone admite que en la escuela de *Annales*, "el nuevo interés por la *mentalité* ha estimulado el regreso a las viejas formas de escribir la historia."[27] Reconociendo por obvias razones, algunas diferencias fundamentales entre la historia narrativa tradicional y la historia de las mentalidades cuando escribe:

- La historia de las mentalidades, "en primer lugar, se interesan casi sin excepción por las vidas, los sentimientos y la conducta de los pobres y los anónimos, más bien que de los grandes y poderosos".
- "En segundo lugar, el análisis resulta tan esencial para su metodología como la descripción, de manera que sus libros tienden a saltar, un poco desmañadamente, de un modo a otro".
- "En tercer lugar, están abriendo nuevas fuentes".
- "En cuarto lugar, bajo la influencia de la novela moderna y las ideas freudianas, exploran cuidadosamente el subconsciente en lugar de apegarse a los hechos desnudos; y bajo la influencia de los antropólogos intentan valerse del comportamiento para revelar el significado simbólico".
- "En quinto lugar, cuentan el relato acerca de una persona, un juicio, o un episodio dramático, no por lo que éstos representan por sí mismos, sino con objeto de arrojar luz sobre los mecanismos internos de una cultura o una sociedad del pasado".[28]

Es evidente que las reflexiones y la discusión en torno a la historia narrativa es un fenómeno que compromete las formas de escribir y pensar la historia en Occidente. Por lo que, plantear el retorno de la narración implica para los historiadores contemporáneos algunos problemas, tal como lo indica Burke:

> […] muchos estudiosos piensan ahora que la historiografía ha quedado también empobrecida por el abandono de la narración y ya se ha emprendido una búsqueda de nuevas formas de relato que sean apropiadas a las nuevas historias que los historiadores nos contarían. Entre estas nuevas formas se halla la micro narración, la narración hacia atrás y los relatos que se desplazan atrás y adelante entre mundos públicos y privados o

[22] Ibídem. p. 95-96.
[23] Ibídem. p. 101.
[24] Ibídem. p. 102.
[25] Ibídem. p. 104.
[26] Ibídem. p. 109.
[27] Ibídem. p. 114.
[28] Cf. Ibídem. p. 114.

> presentan los mismos acontecimientos desde múltiples puntos de vista […] Si estos procesos continúan desarrollándose, tendrán derecho a ser considerados no como un simple «renacimiento» de la narración, en palabras de Stone, sino como una forma de regeneración.

Con lo anterior, Burke discute el resurgir de la narración tradicional planteando que los historiadores deben adoptarla en tanto que sea una regeneración literaria de la descripción, pero "como medio de iluminar las estructuras."[29] En otras palabras, se admite el retorno de la narración siempre que sea un instrumento literario que se acomode a las necesidades demostrativas de las estructuras en la historiografía contemporánea. Con todo esto, se sugiere finalmente que la narración tan solo representa un instrumento para el verdadero objetivo de la historiografía, es decir, las estructuras económicas y sociales. Este asunto puede ser discutible, especialmente ahora cuando se habla de rupturas, discontinuidades y cambios, tal como lo sugieren las investigaciones de Michael Foucault (1926-1984), ya que la emergencia del acontecimiento implica variaciones que parecen acomodarse más a una historia que, en lugar de buscar series de hechos similares (estructuras), intenta desenmarañar "la mescolanza de la que uno está constituido".[30]

Por otro lado, Lawrence Stone presenta una crítica fundamental contra la historiografía "científica" al considerar que "los historiadores cuantitativos, analíticos y estructurales han encontrado que cada vez hablan más para sí mismos y para nadie más."[31] Con respecto a esta crítica, ¿no se puede pensar que la persuasión del público o de los lectores es uno de los fines más legítimos de la investigación y la narración de historias? El fin de la investigación historiográfica no debería recaer sobre sí misma, sino sobre otra cosa, es decir, el ser humano (lector). Sobre esta posición también se pronuncia el historiador francés Marc Bloch (1886-1944), al sugerir que "el objeto de la historia es esencialmente el hombre. Mejor dicho: los hombres."[32] Y aunque es cierto que el contexto de estas palabras en la *Introducción a la historia* (1949) es metodológico, no se deberían entender exclusivamente como la materia de la historia, sino también como el fin de la misma. Puesto que el discurso está dirigido al público como afirma Aristóteles: "[…] el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente".[33] En general, el fin de la investigación del discurso histórico no debe recaer sobre sí mismo, sino hacer parte de un juego relativo entre historiadores, historias y lectores, teniendo a estos últimos como uno de los propósitos fundamentales del discurso histórico.

Retomar la relación entre historiadores, historias y lectores responde a necesidades persuasivas que implican el arte de convencer a cierto auditorio. Arte que los historiadores antiguos conocían muy bien al ser educados por maestros de retórica con miras a la persuasión del auditorio mediante la narración de hechos y personas. Tales narraciones debían cumplir algunas características técnicas para agradar y complacer. En este caso, la verdad de la narración se entiende como un estado del alma (*pathos*) que se debe seducir mediante lo agradable y placentero de la narración. De ahí que sea pertinente reconocer y admitir que los historiadores antiguos sostenían una relación muy diferente con la verdad, ya que su intención no es la "objetividad científica", sino una especie de excitación de la verdad en el ánimo del auditorio. En este sentido, se debe admitir que la relación del historiador y la del público con respecto a la verdad fue considerada como un sentimiento o, por lo menos, que el oficio del historiador en aquel entonces consistía en atizar el *pathos* de la verdad. Enardecer este sentimiento en los oyentes implicó adoptar ciertas técnicas de persuasión que otorgaron un lugar privilegiado al auditorio, puesto que la verdad en la narración de historias solo se presenta allí donde exista realmente alguna relación entre la narración (oral o escrita) y el público (oyente o lector).

---

[29] Burke. "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro". *Op. cit.* p. 300.
[30] Santiago Diaz. "Foucault y Veyne: los usos del "acontecimiento "en la práctica histórica". En: *A Parte Rei*, No. 69, 2010, p. 9-10.
[31] Lawrence Stone, "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia". *Op. cit*. p. 109.
[32] Marc Bloch. *Introducción a la Historia* (1949 1ª edición). Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997, p. 25.
[33] Aristóteles. *Retórica.* Introducción y traducción de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999, L. I, 1358b.

Se puede admitir, por lo tanto, que la historiografía antigua acentúa y hace notar el descuido que se ha perpetuado en la historiografía moderna y contemporánea ante el juego de la persuasión que se debe establecer entre el discurso histórico y sus lectores, tal como lo señaló Lawrence Stone. Juego que hacía parte de la retórica clásica y los "historiadores narrativos" de la antigüedad.[34] Por este motivo, será pertinente con esta investigación proponer una discusión que permita, por un lado, identificar las características retóricas de la narración en la historiografía antigua. Y por otro, señalar la importancia del auditorio con respecto al *pathos* de la verdad en la narración de historias. Y de este modo, comprender que los juicios peyorativos relativos a la historia acontecimental, no responden al interés de explicar, sino al interés de suscitar estados anímicos en los lectores. Lo que implica reconocer una diferencia sustancial en aquella relación de los historiadores antiguos con la verdad de la investigación.

c. El retorno del acontecimiento.

Junto al retorno de la narración también se presenta el retorno del acontecimiento. Conforme al artículo publicado por el historiador francés Jacques Le Goff (1924-2014) en la revista *Prohistoria,* bajo el título: "Los retornos en la historiografía francesa actual" (1997). Se pueden enumerar seis retornos distintos en la historiografía francesa, producto de las reacciones contra las convenciones perpetuadas por la escuela de *Annales* en Occidente. Estas reacciones, siguiendo a Le Goff, han suscitado el retorno de la política, el retorno del acontecimiento, el retorno de la historia-relato, el retorno de la biografía y, finalmente, el retorno del sujeto.[35]

En particular, nos interesa que el acontecimiento reaparezca como problemática ineludible de la historiografía contemporánea, pese a las acusaciones de la escuela de *Annales* y las afirmaciones peyorativas que Braudel atribuyó al tiempo de "corta duración" que, según su opinión, se ocupa de "hechos menudos".[36] Para Braudel, tratar los acontecimientos menudos tan solo representa ocuparse de "la espuma de la historia" y, por lo tanto, la imposibilidad de explicar las estructuras económicas de las sociedades.[37]

Pese a estas duras críticas, parece que los historiadores contemporáneos, no pueden ignorar por más tiempo el retorno del acontecimiento. Justamente por la incursión de los medios de comunicación y el ferviente manejo de la información que facilita el avance de las tecnologías. Los acontecimientos se hacen ver y oír diariamente y casi de inmediato a través de instrumentos tecnológicos que permiten al público oyente y televidente conocer diferentes hechos a nivel mundial.

Le Goff opina que los historiadores no pueden rechazar la nueva aparición del acontecimiento en sus investigaciones, porque "el acontecimiento es un concentrado, un emergente de coyuntura y es por lo tanto, muy importante, ya que expresa y modifica las realidades históricas profundas normalmente regidas por los ritmos lentos de la larga duración."[38] En otras palabras, el acontecimiento es la expresión detallada de estructuras sociales y económicas cuya aparición se da en forma de hechos particulares regidos por el ritmo lento de la "larga duración".

Sin embargo, se puede notar que esta opinión de Le Goff inscribe nuevamente el acontecimiento bajo el orden de las estructuras, ubicando la importancia y el lugar del acontecimiento en función del tiempo de "larga duración". Con respecto a esta interpretación del acontecimiento será importante observar más adelante cómo y con qué fines los "historiadores narrativos" apreciaron el acontecimiento por sí mismo, sin relegar su importancia a estructuras económicas y sociales o como metarelato del tiempo. Mientras tanto, para profundizar y adelantar otro poco sobre la importancia del acontecimiento y su retorno, analicemos la

[34] La expresión "historiadores narrativos" es de Lawrence Stone. Cf. Op. Cit., Lawrence Stone, "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia". *Op. cit*. p. 96.
[35] Cf. Jacques Le Goff, "Los retornos en la historiografía francesa actual". En: *prohistoria*, Año I, número I, 1997, p. 35.
[36] Esta expresión es de Fernand Braudel. Cf., Braudel, *La historia y las ciencias sociales*. *Op. cit.* p. 66.
[37] Le Goff. "Los retornos en la historiografía francesa actual". *Op. cit.* p. 37.
[38] Ibídem. pp. 37-38.

interpretación de Pierre Nora en el artículo "La vuelta del acontecimiento" (1972), publicado en el plan general del libro que lleva por título *Hacer la Historia* (1974).[39]

Lo que se conoce actualmente como tecnologías de la comunicación es denominado por Pierre Nora como *mass* media, es decir, medio de comunicación de masas. Con respecto a ellos y el retorno del acontecimiento, señala: "en nuestras sociedades contemporáneas, es mediante estos medios, y mediante ellos solos, que nos sorprende el acontecimiento; y no puede evitarnos".[40] ¿Qué intenta decir Nora con el tono trágico de esta afirmación? ¿No está sugiriendo que el objeto del historiador, es decir, el acontecimiento, ahora pasa a ser objeto de los medios de comunicación?

Desde luego, los medios de comunicación elaboran y transmiten acontecimientos que se proyectan en tanto objetos de consumo para las masas. Esto es lo que representa para Nora la vuelta del acontecimiento, pero en un sentido totalmente distinto al tradicional. Puesto que la importancia del acontecimiento se banaliza con la reproducción masiva de sucesos (*fait divers*). "En todo acontecimiento -dice el historiador francés- la masa quiere injertar algo del suceso: su drama, su magia, su misterio, su rareza, su poesía, su tragicomicidad, su poder de comprensión e identificación, el sentimiento de la fatalidad que lo habita, su lujo o gratuidad".[41] En otras palabras, al identificarse el acontecimiento con los sucesos, los medios de comunicación imponen la historia como lo inmediatamente vivido.[42] En este sentido, Nora plantea la importancia de este problema como un retorno discutible para los historiadores contemporáneos, justo ahora cuando vuelve el acontecimiento después de que la historiografía entera conquistó su modernidad sobre la eliminación, la negación y la disolución del mismo.[43]

Por otra parte, el hambre de acontecimientos que ahora se genera en las masas es un síntoma que el historiador contemporáneo está llamado a pensar. Primero, porque el acontecimiento se ha transformado en algo monstruoso en vista de su reproducción masiva; [44] segundo, porque el acontecimiento, al asimilarse con un suceso banal, se le despoja de la capacidad de cambio, innovación o revolución. Sentido que es intrínseco al acontecimiento, ya que este "[…] no atestigua tanto lo que traduce como lo que revela, no tanto lo que es como lo que desencadena"; tercero,[45] porque la emergencia masiva de acontecimientos ofrecidos por los *mass* media impide comprender que, según Nora, "el acontecimiento tiene la virtud de atar en un haz significados dispersos";[46] es decir, en lugar de aparentar el espectro de un sin número de eventos o datos, el acontecimiento en virtud de su irrupción e importancia, reúne en su seno la posibilidad de comprender lo disperso, o lo que es lo mismo, comprender lo general mediante lo particular. Y finalmente, en lugar de representar un dato, el acontecimiento es la expresión del cambio, la transformación de lo ordinario y el gesto que amenaza la institucionalización del poder, tal como lo sugiere el historiador francés al afirmar que "todas las sociedades implantadas miran […] cómo perpetuarse mediante un sistema de noticias que tiene como objetivo final negar el acontecimiento, pues el acontecimiento es justamente la ruptura que pondría en tela de juicio el equilibrio sobre el que están fundamentadas".[47]

Ahora, tras la publicación de estas interpretaciones de Nora se suscitó un gran interés teórico sobre las implicaciones historiográficas de aquel rimbombante retorno del acontecimiento. Se puede notar además que el sentido del concepto ahora se refiere especialmente al "acontecimiento de tiempo presente". Es decir, el concepto ahora se utiliza para referirse a los acontecimientos más actuales con miras en la

[39] El artículo de Nora fue publicado en el año 1972 en *Communications* y, luego, fue retomado en *Faire de l´historie* en el año 1974.
[40] Pierre Nora. "La vuelta del acontecimiento". En: *Hacer la historia.* Vol. I de III, Laia, Barcelona, 1978, p. 223.
[41] Ibídem. p. 228.
[42] Cf. Ibídem. p. 227.
[43] Cf. Ibídem. p. 239.
[44] Cf. Ibídem. p. 226.
[45] Ibídem. p. 233.
[46] Ibídem. p. 237.
[47] Ibídem. p. 232.

posibilidad de una historia contemporánea. Con respecto esto, Michel Trebitsch (1948-2004) también opina que este concepto representa la clave para el análisis del tiempo presente.[48] Y más ahora cuando el acontecimiento moderno se produce y reproduce a escala mundial.[49] En este sentido, el concepto "estructura" se ve debilitado por la producción masiva de lo disperso, lo fractal, la emergencia y la fractura que en cada caso representa el acontecimiento contemporáneo.

Sin embargo, el verdadero problema del historiador consiste en preguntar sobre la percepción y la fabricación del acontecimiento en su trama textual, tal como lo sugiere François Dosse (1950): "este nuevo momento invita a seguir las metamorfosis del sentido en las mutaciones y deslizamientos sucesivos de la escritura historiadora, entre el acontecimiento mismo y la posición presente. El historiador se pregunta entonces sobre las diversas modalidades de fabricación y de percepción del acontecimiento, a partir de su trama textual".[50]

Estas palabras de Dosse parecen insinuar que el retorno del acontecimiento también implica el retorno de la narración. Desde luego, no podemos considerar como insospechadas las publicaciones que expresan el esfuerzo intelectual de historiadores, filósofos y semiólogos en torno a la escritura de la historia y el sentido del acontecimiento en la trama textual que, por lo además, coincide con la publicación de Nora después de los años setenta. Es evidente que las publicaciones de Paul Ricoeur (1913-2005), Roland Barthes (1915-1980), Chaïm Perelman (1912-1984), Michael de Certeau (1925-1986), Hayden White (1928), Paul Vayne (1930), entre otros, representa el esfuerzo intelectual de las últimas décadas que se sigue de la nueva aparición del acontecimiento y la narración para el oficio del historiador y las ciencias humanas en general.

Para terminar esta parte, también se puede considerar conveniente mencionar lo que François Hartog (1946) sugiere respecto al retorno del acontecimiento. Para este historiador francés, la "autopsia" representa un rasgo característico de la comprensión historiográfica tanto antigua como contemporánea, ya que,

> […] el acontecimiento así exorcizado "retorna" hoy, distinto, producido por los medios de comunicación de masas y el problema de la historia contemporánea se plantea nuevamente. Ahora bien, "el retorno del acontecimiento", ¿no es acaso el retorno del ojo? Tal vez eso quiso decir Nora al escribir: "La historia contemporánea podría comenzar simbólicamente con la exclamación de Goethe en Valmy: "Y podréis decir: ¡estuve ahí!", es decir, la autopsia.[51]

Por lo anterior, parece que se pueden reconocer algunos encuentros entre la historiografía antigua y los problemas de la historiografía contemporánea. En este caso, para Hartog la "autopsia" de los historiadores griegos, reclama comprender su función e importancia en la narración de historias. Sin embargo, ¿por qué retornar a los "historiadores narrativos" para comprender la importancia de la vista o la "autopsia"? Acaso, ¿la historiografía del siglo XX no había debilitado el sentido y la importancia de aquellas formas narrativas que tratan el acontecimiento como dato disperso? O, realmente, ¿aquellos relatos sobre acontecimientos militares y políticos implican formas narrativas de importancia para el oficio del historiador en la actualidad? ¿Por qué Hartog sugiere que el retorno del acontecimiento puede ser el "retorno del ojo"? ¿No diremos también que el retorno de la narración implica relativamente la reaparición de la retórica en la historiografía contemporánea? Y si esto es cierto, ¿se puede plantear nuestra discusión a partir de la historiografía antigua como respuesta a los debates contemporáneos sobre el acontecimiento y la narración?

Los "combates por la historia" se pueden sugerir a partir de distintos horizontes de comprensión. Recurrir a la historiografía antigua tan solo representa un intento entre muchos otros para comprender la historia,

---

[48] Michel Trebitsch. "El acontecimiento, Clave para el análisis del tiempo presente" (pp. 29-40). En: "*Cuadernos de Historia Contemporánea",* No. 20, 1998.
[49] Cf. Ibídem. p. 36.
[50] François Dosse. "El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix." En: *Historia y Grapa*, Universidad Iberoamericana, año 21, núm. 41, julio-diciembre 2013, p. 34.
[51] François Hartog. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*, traducción de Daniel Zadunaisky, Fundo de Cultura Económica, Argentina, 2002, p. 252.

asumiendo las diferencias y los aspectos comunes que se pueden presentar al investigar los distintos rostros de la historia que conocemos en Occidente. Si la historiografía antigua puede ofrecernos respuestas o reformular nuestras preguntas con mayor claridad, entonces, no se debe dudar o negar la posibilidad de investigar concretamente el régimen historiográfico de los historiadores grecolatinos con respecto al acontecimiento y la narración, asuntos que representan problemas fundamentales del quehacer intelectual de nuestro momento.

d. Consideraciones preliminares sobre el trato de los acontecimientos y la narración en el régimen de la historiografía antigua.

El especialista en historia antigua Paul Vayne (1930) con la publicación que lleva por título *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia* (1984), asume que el acontecimiento no es una cosa o una sustancia que exista por sí misma. En otras palabras: "*un acontecimiento no es un ser, sino una encrucijada de itinerarios posibles*."[52] Con esto Vayne intenta afirmar que para el historiador un acontecimiento jamás puede ser algo concreto o específico. Más bien, en vista de que "la historia es anecdótica"[53] y representa un cierto conocimiento adquirido mediante documentos o vestigios,[54] entonces, los acontecimientos de los que trata siempre serán el resultado de un punto de vista particular sobre las "fuentes" y el efecto inteligible de una trama narrativa. Con todo esto, Vayne concluye que, "la historia es relato de acontecimientos, y todo lo demás se sigue de esto."[55] Por lo tanto, quizá es oportuno cuestionar si efectivamente la discusión sobre el retorno de la narración y el retorno del acontecimiento constituyen auténticos problemas para la historiografía occidental. Pues, de acuerdo con Vayne, la historia siempre quiere contar algo y jamás puede escapar al trato concreto de los acontecimientos. De ser así, ¿qué relevancia amerita para nosotros el trato de los acontecimientos y la narración en el régimen de historicidad de los antiguos?

El acontecimiento como concepto lo utiliza Vayne para referirse a hechos que por su eventualidad y particularidad jamás se repiten. Más aún, dado el caso de una cierta repetición del acontecimiento, los historiadores están obligados a considerar que tal fenómeno es diferente por cuanto implica dos eventos o apariciones distintas. "Una cosa es que dos acontecimientos se repitan, e incluso que se repita exactamente, y otra que sigan siendo dos. Y esto es lo que cuenta para el historiador."[56] Debido a esto, el especialista francés asume que el acontecimiento es un asunto por excelencia de los historiadores. Asunto que, por lo demás, siempre será el efecto anecdótico de una narración. Pues, el oficio del historiador, dígase lo que se diga, inevitablemente consiste en relatar o contar algo.

Ahora, el acontecimiento como concepto también se puede asumir como sinónimo de eventualidad o novedad. Esta definición no implica que la regularidad sea su contrario. Y aunque estos conceptos parezcan opuestos, los trabajos de Michael Foucault sugieren que los acontecimientos como "eventualidad arqueológica" y como "regularidad discursiva" se entrecruzan. Pues, las novedades instauran otras formas de regular. [57] Estos conceptos pueden darnos luz sobre el trato de los acontecimientos y su narración en el régimen historiográfico de los antiguos: primero, porque el acontecimiento compromete la eventualidad del cambio y, segundo, porque los cambios entran en juego con los discursos filosóficos del momento acerca de ciertas cosas que dependen enteramente de uno mismo y otras muchas cosas que presuntamente dependen de la fortuna. Frente a esta situación, los discursos filosóficos, las historias oficiales y las biografías grecolatinas emplean los ejemplos del pasado para ejercitar la "imaginación moral" y ampliar la opinión entorno a la prudencia y las desgracias humanas.

---

[52] Paul Vayne. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Traducción de Joaquina Aguilar. Alianza, Madrid, 1984, p.27.
[53] Ibídem. p. 19.
[54] Ibídem. p. 15.
[55] Ibídem. p. 14.
[56] Ibídem. p. 18.
[57] Edgardo Castro. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, España, 2005, p. 22.

Por otro lado, al hablar sobre la ejemplaridad del pasado (*exemplum*), resulta importante aclarar cómo se entiende actualmente este concepto. Al respecto, en *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del tiempo* (2007), Francois Hartog afirma que, "el modelo de historiografía europea, la *historia magistra*, fue durante mucho tiempo, hasta fines del siglo XVIII, la manera de esclarecer el presente por el pasado, por la repetición de lo ejemplar".[58] Este es el modo habitual como se comprende el sentido del *exemplum* en el régimen de historicidad antiguo. Al respecto, se sabe que esta opinión se basa en el ensayo *Geschichte/Historie* (2004) de Reinhart Koselleck (1923-2006). En aquel trabajo se afirma que el sustantivo colectivo femenino *Historia* (*Geschichte*) solo aparece en Europa después del siglo XVIII,[59] mientras que la narración de historias particulares (*Historie*) hace parte de lo que se conoce como *historia magistra*.[60] Este último título se refiere a las historias particulares y al oficio del historiador que Occidente hereda de la tradición grecolatina junto con el fin o el propósito moral de sus narraciones. En otras palabras, la historia *magistra vitae* es un régimen de historicidad que se ocupa de narrar lo particular y su proyecto moral apunta hacia el pasado como ejemplo para el presente. Así, según Hartog, "en la *historia magistra*, el ejemplo relacionaba el pasado con el futuro a través de la figura del modelo para imitar."[61] El siguiente esquema aclara la diferencia fundamental entre el régimen de historicidad como *magistra vitae* y como sustantivo colectivo femenino *Die Geschichte:*

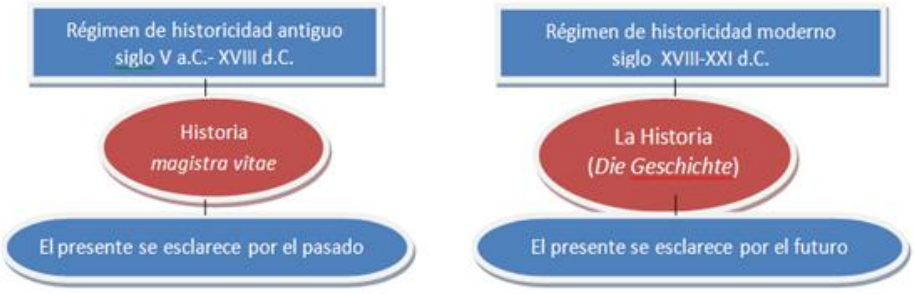

Ilustración 1: Régimen de historicidad antiguo y moderno.

Al respecto, considero que la función principal de la historia como *magistra vitae* no consiste propiamente en explicar o esclarecer nuestro presente a partir del pasado. Más bien, según la forma como los filósofos utilizan la historia en sus discursos y tratados, la historia *magistra vitae* sirve como una estrategia intelectual para ejercitar la imaginación moral. Imaginación que también se puede ejercitar con la poesía épica, trágica y cómica. Pero, en este caso se ejercita mediante la narración de sucesos alejados del presente. Lo importante no es lo que sucedió en cuanto tal, sino cómo esa narración puede ampliar el horizonte de las opiniones o la forma acostumbrada de discurrir sobre el dolor, el exilio, la muerte, los amigos, la guerra, la paz, el odio, la envidia, los oráculos, la prudencia, etc. Esto se hace más evidente en aquellos discursos filosóficos que utilizan historias para adiestrar la vida que se ejercita en la sabiduría. Por este motivo,

[58] François Hartog. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del tiempo*. Traducción de Norma Durán y Pablo Avilés. Universidad Iberoamericana. Op. cit. p. 61.

[59] Reinhart Koselleck. *Historia/historia.* Traducción de Antonio Gómez Ramos. Trotta, Madrid, 2004, p. 27.

[60] Ibídem. p. 147. "En los análisis, ya clásicos, Reinhart Koselleck, en Alemania en los años 1760-1780, mostró como la formación del concepto moderno de historia (*die Geschichte*) vació poco a poco de su sustancia a una concepción de la historia que conjugaba ejemplaridad y repetición. Por el contrario, la Historia, en singular (*die Geschichte*), que se entiende como proceso y se concibe como historia en sí, con su tiempo propio, abandona el *exemplum* y se fija en el carácter único del acontecimiento". Cf. Francois Hartog. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del tiempo Op. cit.* p. 98.

[61] Ibídem. p. 131.

propongo que el pasado como historia *magistra vitae* en el régimen de historicidad antiguo debe ser entendido aquí como un ejercicio de sabiduría práctica que persigue como propósito fundamental ensanchar las opiniones o los modos acostumbrados de discurrir ante las cosas, los hombres y los dioses. Tal ejercicio es un compromiso sin término fijo, pues requiere actualizar constantemente las verdades que uno necesita decirse a sí mismo o lo que se puede decir a otros mediante historias. En consecuencia, reitero que el *exemplum* no es un modelo para imitar "a pie juntillas", ni explica el presente por el pasado, sino que constituye otra forma de pensar los asuntos humanos. Pues, si bien Sócrates utilizó la mayéutica para pensar los problemas cotidianos de la vida, Platón el diálogo y Aristóteles la lógica (discursos discontinuos), los historiadores en cambio, los tratan mediante historias (discursos continuos). Y esto último, debido a que pensar mediante la otredad de vidas e historias, hermenéuticamente constituyen la posibilidad de contemplarse a sí mismo como un otro.[62]

e. La historiografía grecolatina como eje fundamental de la discusión sobre el retorno de la narración y del acontecimiento.

Sabemos que la importancia del acontecimiento en la narración de hechos inicia en la Grecia del siglo V a. C., con la aparición de un nuevo género literario, es decir, la historia (Ἱστορία). Retornar al inicio de la investigación y la narración de hechos tanto en Grecia como en Roma es una buena excusa para comparar y discutir nuestra situación historiográfica por varias razones: primero, la historiografía antigua coincide con la aparición de los maestros de la palabra (sofistas). Maestros interesados en las características de la narración y el arte de persuadir mediante estrategias del lenguaje; segundo, la historiografía antigua coincide con la aparición de la escuela de Isócrates durante el siglo IV a. C. Escuela que se opuso a las enseñanzas de Platón en torno a la esencia de las cosas y el conocimiento, considerando que los asuntos humanos siempre pueden ser de otro modo y, que las opiniones nunca se refieren a la esencia de las cosas, no por defecto epistemológico de la opinión, sino porque es una ilusión filosófica admitir que existan tales esencias; finalmente, la historiografía coincide con la aparición de los géneros discursivos y la importancia del público-oyente o lector- interesado en diversión, agrado y placer en la narración de hechos y personas. Satisfacer tales exigencias dio lugar a la invención de técnicas narrativas para persuadir, entretener y atizar los estados anímicos de los oyentes o lectores.

Estas características que mencionamos sobre la historiografía antigua y su relación con la retórica clásica ahora se ajustan a los nuevos problemas de la historiografía contemporánea mencionados en el aparte anterior en dos aspectos fundamentales: primero, la forma de la trama agrega sentido a la narración de historias (escribir historias) y, segundo, interpretar historias también implica imponer sentidos.[63]

Sobre lo segundo, o sea, que la interpretación de la historia implica cierta imposición de sentido, se acepta con más disposición en la actualidad, ya que la verdad y la unicidad de la interpretación son ilusiones inspiradas en las ciencias modernas y sus métodos de investigación. Sobre este asunto, Carlos B. Gutiérrez (1938), sugiere que uno de los problemas centrales de los historiadores alemanes durante el siglo XIX se concentró en el esbozo de una "conciencia metódica". En otras palabras, el supuesto éxito de las ciencias modernas radica en la "[…] clara conciencia que ellas tienen de sus tareas, de sus medios y su método, y en el hecho de que ven las cosas que traen al ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se funda su método."[64] En este sentido, el problema del método para "el saber histórico" es el embrollo que los historiadores modernos intentaron resolver con urgencia. Embrollo que consumió los esfuerzos filosóficos de Gustav Droysen (1808-1884) y Wilhelm Dilthey (1833-1911) en torno al problema del

---

[62] Cf. Paul Ricoeur. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 2006.

[63] Cf. Michel De Certau. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. Universidad Iberoamericana, México, 2006.

[64] Carlos B. Gutiérrez. "La reflexión hermenéutica en el siglo XIX: entre romanticismo y metodología". *Ideas y Valores*. No. 112, 2000, p. 15.

método para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Sin embargo, como apunta Gadamer, el problema de estas ciencias no radica en el método, sino en la historicidad de la comprensión:

> En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad, y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. *La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la vida cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*[65]

Por lo tanto, el problema de la historia no radica en la aplicación de un método similar al de las ciencias modernas, sino en la condición histórica de la comprensión, donde se deduce que "el saber histórico" no pretende el *hallazgo de sentido* mediante la descripción del "hecho", sino la *posición de sentido* o la interpretación. Esto mismo tan solo representa para la historiografía contemporánea la resonancia de aquella batalla intempestiva que afrontó Friedrich Nietzsche (1844-1900) contra el positivismo. Para este "maestro de la sospecha", la retórica es la esencia del lenguaje,[66] por cuanto el "sentimiento de asimilación" o la metáfora es el modo como los seres humanos inventan el conocimiento[67] y, por cuanto, el oscuro y extraño deseo de ser engañados abre la posibilidad de inventar narraciones creíbles y conceptos iguales para referirse a intuiciones contrarias y dispersas.[68] En este orden de ideas, los historiadores no deben buscar el sentido en la descripción del "hecho", sino querer o desear introducirlo como parte del juego de la interpretación que propone Nietzsche cuando escribe en los *Fragmentos póstumos*: "Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno <<solo hay hechos>>, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones."[69] Esta afirmación hoy se acepta como postulado fundamental de la investigación de historias y como punto de coincidencia frente a la retórica clásica.

Ahora, como se ha dicho más arriba, la trama en la narración de historias también configura el sentido. Sobre este punto se conocen muy bien las opiniones de Hayden White cuando sugiere que la narración de historias implica en cierta medida un *tipo de relato* trágico, romántico, satírico o cómico.[70] En general, junto a la *explicación formal* y la *explicación por implicación ideológica*[71] aparece la *explicación por la trama* como uno de los tres tipos de "efecto explicatorio" en la narración de historias.

> Se llama explicación por la trama a la que da el "significado" de un relato mediante la identificación del *tipo de relato* que se ha narrado. Si en el curso de la narración de su relato el historiador le da la estructura de trama de una tragedia, lo ha "explicado" de una manera; si lo ha estructurado como comedia, lo ha "explicado" de otra. El tramado es la manera en la que una secuencia de sucesos organizada en un relato se revela de manera gradual como un relato de cierto tipo particular.[72]

---

[65] Georg Gadamer. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 334. Cf. Carlos B. Gutiérrez. "Gadamer y Nietzsche". En: *Ideas y Valores*. No. 127, 2005, p. 63: **"**La interpretación se despliega en un lenguaje que pretende dejar hablar al tema de que se trata y que es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete; para hacer hablar al texto, la interpretación tiene por ello que plegarse a la situación hermenéutica respectiva y dar con el lenguaje que alcance a la situación: la comprensión es siempre aplicación. Tal es la razón para que no pueda haber una interpretación correcta en sí, ya que por mucho que se trate del mismo texto o del mismo asunto, éste, por hablar cada vez un lenguaje diferente, se nos presenta de situación en situación de manera distinta".

[66] Friedrich Nietzsche. *Escritos sobre retórica*. Trotta, Madrid, 2000, p. 93.

[67] Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Tecnos, Madrid, 1996, p. 28.

[68] Cf. Ibídem. p. 35.

[69] Friedrich Nietzsche. *Fragmentos Póstumos*. Vol. IV, (1885-1889). Traducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinares. Tecnos, Madrid*,* 2013*,* Lenguaje y Conocimiento, aforismo 7 [60].

[70] Hayden White. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traduccción de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 39.

[71] Hayden White entiende por *explicación formal* aquellas historias que implican argumentos de formismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo. Y respecto a la *explicación* por *implicación ideológica* entiende aquellos argumentos que se derivan del anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo. Cf. Ibídem. p. 9.

[72] Ibídem. p. 18.

Como se puede notar, la narración de historias implica cierto "efecto explicativo" que para White representa la "metahistoria" de toda narración historiográfica. En otras palabras, todo historiador utiliza argumentos con el objeto de suscitar "efectos explicativos" ya con *explicaciones formales*, ya con *explicaciones por implicaciones ideológicas* o mediante *explicaciones por la trama*. Tales explicaciones no implican, según White, que los historiadores conozcan categóricamente la infraestructura de sus narraciones, pues dice: "A diferencia de otros analistas de la escritura histórica, no considero que la infraestructura "metahistórica" de la obra histórica consista en los conceptos teóricos explícitamente utilizados por el historiador para dar a su narrativa el efecto de una "explicación".[73] Esta interpretación de White es interesante y a la vez conflictiva. Interesante en un doble sentido: primero, por cuanto considera que la narración de historias implica cierta infraestructura "metahistórica" y, segundo, por cuanto considera que esta infraestructura "metahistórica" no tiene que ser explícita para que el historiador pueda dar a su narrativa un "efecto explicativo". Y es conflictiva, por cuanto se concibe que esta infraestructura "metahistórica" representa una expresión *poética* de la historiografía y la filosofía de la historia, tal como lo indica más adelante cuando escribe: "Uno de mis objetivos primordiales, por encima del de identificar e interpretar las principales formas de conciencia histórica en la Europa del siglo XIX, ha sido establecer los elementos específicamente *poéticos* de la historiografía y la filosofía de la historia, en cualquier época que se practique."[74] Si esto es cierto, entonces, ¿se puede afirmar que la escritura de la historia depende de una capacidad que, además de ser *poética*, es inconsciente para el oficio del historiador?

Hasta este punto, se puede reconocer que los problemas de la historiografía contemporánea implican de algún modo el retorno de la retórica en la investigación y narración de historias. Primero, porque la interpretación de la historia implica cierta imposición de sentido y, segundo, porque la trama en la narración de historias también lo configura. Aquella, por cuanto la comprensión es una condición hermenéutica de la interpretación y, esta otra, por cuanto el oficio del historiador exige tejer argumentos o interpretaciones para que la narración produzca "efectos de explicación".

No obstante, aquí no compartimos completamente la posición de White respecto a la supuesta condición *poética* del historiador y la configuración *inconsciente* de la narración de historias. Por una parte, porque la narración de historias en el caso de los historiadores antiguos implica fundamentalmente *arte.* Lo cual obliga a admitir que el historiador conoce expresamente la materia, la forma y el propósito de la narración. En este sentido, la narración de historias está más cerca del arte que de la poética. Tal como lo indica Aristóteles en la *Metafísica*, cuando escribe: "los hombres de experiencia saben que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por el contrario, conocen por qué y la causa."[75] En este orden de ideas, contar historias exige conocer el arte de la narración. Y por otro lado, si la narración de historias es un arte que implica conocer las estrategias del lenguaje para persuadir al lector o al oyente con el propósito de suscitar "efectos explicativos", entonces se puede afirmar que, la inconsciencia-poética es lo que menos nos interesa aquí con respecto a las prácticas narrativas del historiador grecolatino. Por ello, para estudiar las técnicas retóricas que *deliberadamente* utilizaron los historiadores grecorromanos es necesario orientar nuestro análisis en torno a las características de la narración y la interpretación de acontecimientos en la historiografía grecorromana, proyectando de otro modo nuestras preguntas: por un lado, r*especto a la escritura de la historia*, ¿cuáles eran las características que deliberadamente utilizaron los historiadores grecorromanos en de la narración de hechos y de personas? Y, por el otro, r*especto a la interpretación de acontecimientos*, ¿por qué los historiadores grecorromanos adjudicaron mayor importancia a hechos políticos y militares? En su debido momento trataremos cada cuestión. Por ahora, trataremos a continuación la antigua relación entre historia y retórica.

[73] Ibídem. p. 9.
[74] Ibídem. p. 10.
[75] Aristóteles, *Metafísica.* Traducción y estudio de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 2004, Libro I, 981a, 25.

2. Historia y retórica.

2.1 La educación y la investigación (ἱστορία) en Grecia durante el siglo V a.C.

La historia nunca fue considerada por los griegos como una actividad profesional.[76] Incluso, Aristóteles niega que la historia implica un conocimiento general.[77] En consecuencia, si la historia no era un arte oficial y tampoco ofreció un conocimiento general, por lo menos se puede examinar si en Grecia o en Roma este ejercicio intelectual se deriva como actividad de alguna técnica o ciencia reconocida por la tradición intelectual de su momento.

Al respecto, sabemos que cada ciencia o arte tiene su propio objeto. Así, la epopeya, la comedia y la tragedia tratan sobre la fortuna o la desgracia de los héroes o lo humano; la filosofía se interesa por las causas y los principios de las cosas; la geometría sobre el espacio; la aritmética sobre el cálculo; la gramática sobre la escritura; la dialéctica sobre la discusión; la música sobre el ritmo y la melodía; la medicina sobre la salud; la arquitectura sobre el domicilio; la estrategia militar sobre la victoria en la batalla; la política sobre el comportamiento del hombre y la vida en comunidad; la adivinación sobre el presentimiento de las cosas futuras; etc. En cambio, el objeto de la investigación de historias parece que no tiene un compromiso claro durante el siglo V a. C. Desconcierto que emerge como consecuencia de la oposición entre los dos modelos historiográficos más importantes de la antigüedad, Heródoto y Tucídides.

Por una parte, Heródoto considera que sus historias se ocupan de las grandes y maravillosas hazañas de los griegos y de los bárbaros, tal como lo indica en el proemio a sus investigaciones:

> La publicación que Heródoto de Halicarnaso va a presentar de su historia, se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros. Con este objeto refiere una infinidad de sucesos varios e interesantes, y expone con esmero las causas y motivos de las guerras que hicieron mutuamente los unos y los otros.[78]

Este fragmento expresa que la historia, se ocupa de las grandes y maravillosas obras (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά), tanto de griegos como de bárbaros. Al respecto es apenas obvio que la introducción de lo maravilloso (tó θαῦμα) en la narración de historias, tiene como propósito ofrecer deleite al público con la exposición oral o escrita de los hechos (ἔργα). En este caso, parece que Heródoto no ha superado por completo o separado con precisión el objeto de la epopeya y la narración de historias. Por este motivo, pocos años después de la publicación de los *Nueve Libros*, Tucídides reprocha a Heródoto privilegiar lo maravilloso en lugar de conceder importancia a lo útil en sus investigaciones. Así pues, vemos que el autor de la *Guerra del Peloponeso,* sugiere que, "tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con la naturaleza de las leyes humanas, si éstos la consideran útil, será suficiente."[79] Este fragmento indica que, para Tucídides la historia o investigación se debe ocupar de los asuntos humanos en tanto que son parecidos o semejantes (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων). Esto implica admitir que la historia es útil para los hombres, ya que las acciones humanas presuntamente comparten por naturaleza cierta semejanza (παραπλῆσίος). En este sentido, la investigación de las actividades y las acciones humanas puede servir al hombre como ejemplo para el presente o quizá para el futuro, puesto que los seres humanos comparten la

[76] Cf. Arnoldo Momigliano. *La historiografía griega*. Traducción de José Martínez Gázquez, Crítica, Barcelona, 1984, p. 20.
[77] Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1974, 1451B ss.
[78] Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. Introducción de Edmundo O´Gorman, Porrúa, México, 200, Libro I, 1.
[79] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1990, Libro I, 22, 4.

misma naturaleza (cuerpo y alma racional).[80] En otros términos, para Tucídides la historia es útil por cuanto el hombre es ejemplo para el hombre.

Hasta ahora vemos que Tucídides y Heródoto plantean dos posiciones diferentes respecto a la utilidad o el deleite como propósito fundamental en la narración de historias. Sin mencionar extensamente, por lo demás, que este último se interesa por historias alejadas del presente, mientras que Tucídides se interesa por los acontecimientos casi contemporáneos. Sin embargo, serán los maestros de la palabra o los sofistas, los verdaderos encargados de enseñar y dirigir este nuevo oficio como parte del discurso epidíctico.[81] *Discurso que por esencia se ocupa de lo bello y que al punto incita al público hacia la imitación mediante la admiración de la virtud.* Este asunto será importantísimo para los sucesores de Heródoto y Tucídides, quienes bajo la orientación de la retórica, cuidarán el estilo de la narración para deleitar al público sin olvidar la utilidad de la historia como maestra de la vida.[82]

a. La educación y la investigación (Ἱστορία) en Grecia durante el siglo IV a. C.

El oficio del historiador está relacionado relativamente con el movimiento de los sofistas.[83] Se sabe que la educación de la juventud se encargó a maestros de la palabra quienes "[…] en un tiempo en que la educación estaba enfocada, principalmente hacia la música, la poesía y el ejercicio físico, introdujeron un tipo nuevo de educación, de carácter intelectual, impartido por maestros itinerantes muy solicitados y, por lo regular, bastante caros, que instruían a los jóvenes ricos de las ciudades"[84]. Más tarde, algunos hombres, daban continuidad a su educación bajo la dirección y la amistad de un filósofo. Este tipo de educación filosófica tuvo su importancia en las formas de pensar y escribir historias como se verá más adelante.[85] Por ahora, intentemos comprender el papel del sofista en la formación de los historiadores.[86]

Basta con identificar al sofista que marcó un cambio sustancial en la educación (*paideia*) de los griegos durante el siglo IV a. C. Nos referimos específicamente a Isócrates (436-338 a.C.), sofista "nacido en el seno de una familia acomodada, discípulo, según se dice, de los sofistas Pródico y Gorgias".[87] Su aporte a la educación de los griegos se basó en la formación de una escuela de retórica donde se impartían clases sobre el arte del discurso y la elocuencia. Isócrates enseñó a sus discípulos la importancia del debate, la discusión y, en general, la libertad de la palabra (*parrhêsia).* Por otra parte, en oposición y crítica a su contemporáneo

---

[80] Respecto a la naturaleza que comparten los seres humanos, se puede aludir al historiador Gayo Salustio quien expresa claramente a qué se refieren los historiadores cuando hablan de la naturaleza humana: "[…] el género humano está compuesto de cuerpo y de alma, de la misma manera todas nuestras cosas e inclinaciones responden las unas a la naturaleza física, las otras, a la espiritual." Cf. Gayo Salustio. *Guerra de Yugurta*. Traducción de Bartolomé Segura Ramos, Gredos, Madrid, 1997, 2.1.

[81] Alfonso Reyes utiliza la expresión "historiadores epidícticos" para referirse a los historiadores que escribieron narraciones sobre el pasado a la luz del discurso epidíctico y, junto a estos, también menciona a los "historiadores peripatéticos" orientados por el estilo científico de Aristóteles. Cf. Alfonso Reyes. "Los historiadores alejandrinos"*, e*n: *Obras Completas*, Tomo XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 179-181.

[82] Marco Tulio Cicerón. *Sobre el Orador*. Traducción y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002, Libro II, 9. 36.

[83] Antonio López Eire. "La influencia de la Retórica sobre la Historiografía desde el Helenismo a la Antigüedad Tardía." En: *Talia Dixit,* No. 3, 2008, pp. 1-2.

[84] Laurent Pernot*. La retórica en Grecia y Roma.* Traducción de Karina Castañeda Barrera y Oswaldo Hernández Trujillo, UNAM, México, 2013, p. 42.

[85] Para Momigliano la relación entre filosofía e investigación llevó a algunos griegos a transformar la historia en una suerte de novela filosófica. "La presión de la filosofía sobre los historiadores fue tal que indujo a muchos a transformar libros históricos en novelas filosóficas. Con su *Ciropedia* Jenofonte nos ha proporcionado el primer ejemplo de pseudobiografía pedagógica". Cf. Momigliano, *La historiografía griega*. *Op. cit.* p.18.

[86] Sobre la educación de los historiadores, debemos reconocer que "La formación del hombre antiguo culminaba habitualmente en la retórica: es la suprema actividad espiritual del hombre político bien formado." Cf. Friedrich Nietzsche. *Escritos sobre retórica*. Traducción de Luis Enrique Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000, 81. En este sentido, el historiador era un hombre cultivado en el supremo arte de opinar, narrar y debatir. Capacidades que lo comprometían directamente con la vida política.

[87] Ibídem., p. 55. También se pueden consultar los artículos de Alfonso Reyes sobre la importancia de Isócrates como maestro de los historiadores "epidícticos" en: Alfonso Reyes. "Los historiadores alejandrinos"*, Op. Cit.* pp. 173-181.

el filósofo Platón *(ca*. 427-347 a. C), Isócrates enseñó a los jóvenes griegos que la justicia y la verdad siempre hacen parte del debate, ya que en el mundo de los mortales no existe la verdad y lo bueno en general, sino la verdad y lo bueno para cada caso concreto en el aquí y el ahora. De ahí, la importancia y el provecho de la palabra como instrumento de discusión y persuasión para los problemas específicos de la *polis* griega o el foro romano.[88]

En consecuencia con la importancia de la revolución en la educación (παιδεια) griega, dirigida por Isócrates durante el siglo IV a.C., algunos jóvenes siguieron esta orientación sofística dedicando sus estudios a diferentes géneros del discurso:

> Ya sea el discurso judicial, ante ciudadanos que ejercían como jueces, el deliberativo ante conciudadanos que ejercían como consejeros de la política de la ciudad-estado o polis común, y el epidíctico o de aparato ante conciudadanos que en fechas señaladas lo escuchaban como espectadores a la vez que realizaban un acto de fe en la cohesión y compacidad de la *pólis.*[89]

Estos géneros comprenden tres sentidos diferentes con respecto al fin que buscan. Primero, el que delibera discute sobre lo conveniente y lo perjudicial; segundo, los que litigan discuten sobre lo justo o lo injusto; por último, los que elogian o censuran persiguen con su discurso lo bello y lo vergonzoso.[90] Ahora, el arte de la palabra o retórica, expresado como discurso deliberativo, judicial y epidíctico, en general siempre coincide en aquello que sucede muchas veces, pero que puede ser de otra manera. De ahí, la importancia de la discusión, la deliberación y el elogio. En este sentido, el discurso no trata sobre lo universal, claro y distinto. Por eso, quienes se ocupan de lo particular deben aprender a discutir, probar y persuadir con argumentos lo que más conviene a unos o a muchos respecto a lo justo y lo injusto, lo apropiado y lo perjudicial, lo bello y lo vergonzoso en cada caso.

Algunos jóvenes que participaron de la educación retórica impartida por la escuela de Isócrates y, que se ocuparon de la narración de historias, sabían muy bien que entre las palabras y las cosas existen enormes diferencias. De ahí la necesidad de investigar, argumentar y narrar hechos con base en causas verosímiles que justifiquen actos de hecho o de palabra. En este sentido, algunos autores afirman que los historiadores antiguos también eran oradores.[91] Y no es extraño afirmarlo cuando se identifica la formación y el estilo retórico que aplicaron a sus investigaciones algunos historiadores griegos y romanos como Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, Tácito, Plutarco, Claudio Eliano, entre otros.

Ahora, el estilo retórico de los historiadores grecolatinos también estaba acompañado por la intención pedagógica de sus investigaciones. Precisamente porque Isócrates no solo enseñó el arte de la palabra para la educación de la inteligencia. Su propósito también fue pedagógico y moral, tal como lo indica en el discurso *Sobre el cambio de fortunas*: "Considerad entre vosotros mismos si os parece que con estos discursos corrompo a los jóvenes y no que los empujo a la virtud".[92] Y también en *Contra los sofistas*: "Y que nadie piense que yo digo que la justicia es cosa enseñable; pues, en general, creo que no existe ciencia alguna que inspire la prudencia y la justicia a los que han nacido mal dispuestos para la virtud. Pero no dejo de creer que el estudio de los discursos políticos anima y ejercita muchísimo."[93] Estas palabras de Isócrates evidencian que su interés como maestro de los jóvenes griegos no solo es intelectual (vida teórica orientada hacia el conocimiento), ya que también tiene como propósito instruirlos en virtud (vida práctica orientada hacia la vida buena). De ahí que, para nosotros sea comprensible que los historiadores grecorromanos

---

[88] La retórica es en cierto modo, un arte *republicano* en el que "uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso sentir un cierto placer en la contradicción". Cf. Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. *Op. cit*. p.81.

[89] Antonio, Lopez Eire. "Lectura moderna de la retórica clásica" En: *Castilla: estudios de literatura*, Núm. 24, 1999. pp. 110.

[90] Cf. Aristóteles. *Retórica*. *Op. cit*. L. I, 1358b, 20.

[91] Pernot. *La retórica en Grecia y Roma*. *Op. cit.* p. 47.

[92] Isócrates. "Sobre el cambio de fortunas". En: *Discursos,* Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1982, 30.

[93] Ibídem., "Contra los sofistas", 21.

formados bajo la escuela isocrática, aspiren con sus narraciones instruir al lector o a los oyentes mediante los ejemplos del pasado. Ejemplos que debemos empezar a comprender como estrategias hermenéuticas de la antigua retórica y de la filosofía para ampliar la opinión sobre los hombres, las cosas y los dioses. Más claro: *no se trata de imitar por imitar cualquier acto ejemplar, sino de comprender a través del ejemplo otros modos de pensar los problemas cruciales de la vida humana para liberar la acción y la reflexión de sus modos acostumbrados de discurrir.*

En general, el arte de la palabra como parte de la formación del orador debe aprovechar tanto a la virtud del individuo como a la prosperidad y felicidad de la *polis*. Estos fueron los pilares filosóficos de la educación impartida por Isócrates, tal como lo señala Laurent Pernot (1955):

> Isócrates buscaba otorgar una formación completa, a la vez intelectual y moral, pues estaba convencido de que no es posible hablar bien sino a condición de pensar bien y de ser un hombre de bien. Realista, además, el maestro subrayaba que la educación no lo puede ser todo y que ella no da frutos a menos que encuentre un terreno favorable: las lecciones y los ejercicios debían apoyarse en los dones naturales. [94]

Es así como el historiador grecorromano formado bajo la tradición de la escuela isocrática insiste una y otra vez con reflexiones éticas a través de sus investigaciones. Un ejemplo evidente se encuentra en Dionisio de Halicarnaso (*ca.* 60 a. C.– *ca.* 7 a.C.), continuador de esta tradición bajo el Imperio romano, quien expresa abiertamente las intenciones pedagógicas de su *Historia Antigua de Roma,* al decir: "Los hombres comprenden más fácilmente lo que les conviene y lo que les perjudica cuando lo ven con muchos ejemplos, y dan fe de la prudencia y gran sabiduría de quienes los invitan a ello".[95]

Intenciones pedagógicas de este tipo también se encuentran en las biografías romanas, donde los ejemplos abundan, ya no en las acciones, sino en el carácter y las palabras de las *Vidas* que investiga Plutarco (*ca.* 46 o 50-120 d.C.). Cosa que se comprueba cuando escribe al emperador Trajano: "Acepta junto con mi buena voluntad también la utilidad de estas notas, si contienen algo conveniente para el recto entendimiento de los caracteres y gustos de dirigentes, reflejados más en sus palabras que en sus hechos".[96]

Otro ejemplo se observa en la *Historia de los animales* del sofista e historiador Claudio Eliano,[97] donde desarrolla sus investigaciones con intenciones pedagógicas y críticas. Especialmente cuando escribe las siguientes palabras en el epílogo de su trabajo: "[…] llegando a este punto de mi discurso, estoy profundamente disgustado de que, al paso que alabamos la piedad de los animales irracionales, tengamos que reprochar a los hombres su impiedad."[98]

Con todo lo anterior se hace evidente que el historiador grecorromano es un orador que busca con intenciones retóricas y pedagógicas contar narraciones de hechos o personas para corregir los vicios de sus lectores ampliando la opinión mediante ejemplos que sean de utilidad para la vida práctica. Por otra parte, se puede sugerir que para los oradores y, especialmente para los filósofos, *la historia constituyó un invento innovador para la transformación del individuo.* De ahí el uso que hace Séneca (4 a.C.- 65 d.C.) del pasado como técnica para el "cuidado de sí", al recomendarle a su discípulo y amigo Lucilio meditar en la vida virtuosa de hombres tales como Sócrates, Estilpón, Catón, Lelio y otros, con el propósito de actualizar la presencia de estas vidas virtuosas en medio de la soledad:

---

[94] Pernot. *La retórica en Grecia y Roma*. *Op. cit*. p. 66.

[95] Dionisio de Halicarnaso. *Historia antigua de Roma*, Traducción y notas de Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1989, Libro XI, 1.5.

[96] Plutarco. "Máximas de reyes y generales", En: *Obras Morales y de Costumbres*, Vol. III, Introducción, traducción y notas de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Cavero, Editorial Gredos, Madrid, 2002, 172C.

[97] Filóstrato. *Vidas de los sofistas*, Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria, Gredos, Madrid, 1999, 264b.

[98] Claudio Eliano. *Historia de los Animales*. Introducción, traducción y notas por José María Díaz-Regañón López, editorial Gredos, Madrid, 1984, Epílogo.

> Aprovecha, sin duda, imponerse un guardián y tener a quien dirijas la mirada, a quien juzgues que está presente en tus pensamientos. Por supuesto, es mucho más honroso vivir como a la vista de algún varón virtuoso siempre presente en nosotros; pero a mí me basta sólo con que realices cuanto vayas a realizar como si alguien te contemplase; todos los males nos los inspira la soledad […] Entre tanto protégete con el ascendiente que ejerza alguien sobre ti, bien sea este Catón, Estilpón, Lelio o cualquier otro cuya sola presencia lograría suprimir los vicios hasta de los depravados, mientras tú te vas transformando en un hombre tal que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar mal.[99]

Hasta aquí la cuestión recibe una respuesta provisional y sugerente al considerar la historia como una actividad literaria y pedagógica que se deriva del arte de la palabra impartida por la escuela de retórica fundada por Isócrates en el año 390 a.C. Además, las intenciones significativas de los historiadores grecolatinos prueban que la palabra era considerada como un poderoso instrumento de persuasión, tal como lo señala Gorgias en el *Encomio de Helena*: "La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión".[100] En este sentido, el arte de la narración y el uso de las palabras cobran gran importancia para los historiadores antiguos, ya que los hechos sólo pueden ser presentados por medio de palabras y, estas últimas, no están desprovistas de efectos persuasivos y pedagógicos ante el lector o el oyente.

b. El compromiso político de la retórica y la investigación (Ἱστορία).

Pues bien, la retórica enseñó a los oradores e historiadores grecolatinos que su oficio corresponde a un ejercicio intelectual sobre asuntos que siempre pueden ser de otro modo, tanto en sus causas como en sus efectos. De ahí que en sus trabajos, la palabra no exprese los hechos en sí, sino que sirva como instrumento persuasivo para designar lo que parece más justo, más conveniente, más bello y, en consecuencia más ejemplar en cada caso para ampliar nuestras opiniones. Tanto en los discursos como en la historiografía antigua predomina la opinión (*dóxa*) y la intención significativa de la argumentación con propósitos persuasivos y pedagógicos. Lo primero para agradar al público con la narración de historias tanto diversas como maravillosas y, lo segundo, para despertar en el público el deseo de imitar acciones o palabras que expresan lo más bello, lo más bueno y lo más conveniente para la vida pública y privada.

En general, el sentido y la importancia de la retórica consisten en persuadir sobre lo bueno, lo bello y lo conveniente. Sobre estos asuntos las personas del común jamás están de acuerdo, pero la retórica sirve como instrumento de unidad cuando la democracia está en peligro. Es decir, la retórica cumple su propósito cuando convence y reúne a muchos en torno a un asunto que despierta opiniones divididas. Por eso, Elio Aristides defiende la importancia de la retórica cuando escribe:

> […] si el persuadir es de la retórica, los oradores no dicen lo que agrade a la mayoría; pues, si dicen lo que agrada, no persuaden. Que uno no persuade sobre un mismo asunto a nadie con una opinión formada. En eso estriba la diferencia entre alcanzar una conclusión por sí mismo y ser persuadido. Y si hay que decirlo también, precisamente quienes hacen lo que les agrada a ellos mismos esos son persuadidos por sí mismos, no por los oradores. Ahora bien, no es capaz de persuadir quien no haya triunfado en la exposición de su opinión.[101]

La persuasión no se ejerce allí donde existen verdades absolutas, convicciones inmóviles o lo que agrada a la mayoría. La persuasión solo se refiere a lo que no se conoce, lo que no se admite inmediatamente o lo que no agrada; en otras palabras, se ocupa de lo que puede ser de otro modo. Así, el orador dirige a los oyentes a través de su exposición hacia una opinión común. Mas lo importante de la persuasión radica en la justicia y la igualdad, pues,

---

[99] Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Planea-DeAgostini, Argentina, 1995, *Ep.* 25, 5-6.

[100] Gorgias. *Sofistas testimonios y fragmentos.* Traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, 1996, "Encomio de Helena", 8.

[101] Elio Aristides. *Discursos* I, Introducción, traducción y notas de Fernando Gascó y Antonio Ramírez Verger, Gredos, Madrid, 1987, "Contra Platón: en defensa de la retórica", L.I, 200-201.

> […] los hombres no han nacido iguales, sino que se dividen en dos clases. La primera hace uso de la fuerza y tiene más recursos, y la llamaríamos superior-y no la designo superior en virtud, sino en fuerza-; la segunda es inferior y se pliega a la otra contra su voluntad por su imposibilidad de negarse, y la conocemos como la más débil. Esta fue la razón por la que los hombres por sí mismos o los dioses por los hombres inventaron algo que refrenara la fuerza bruta y fuera para todos como garantía de igualdad y justicia, de provecho tanto para la mayoría como para los que emplean la fuerza […] A raíz de esto, pues, se inventó la retórica, que llegó como la salvaguardia de la justicia y el lazo de vida para los hombres, con el fin de que los asuntos no se decidieran por la fuerza ni por las armas ni por tomar la delantera ni por el número ni por el tamaño ni por otra circunstancia desigual, sino que la razón determinara lo justo en un clima de paz. Así que este es el origen, naturaleza y deseo de la retórica: salvar a todos los hombres y alejar la violencia por medio de la persuasión.[102]

Por lo anterior, la retórica nace como una necesidad humana para garantizar la vida en comunidad. La palabra tal como dice Gorgias es el "pequeño soberano" que reúne, equilibra y establece la justicia entre los miembros de la sociedad. En este mismo sentido, la palabra es la que persuade a los hombres para compartir los mismos derechos, los mismos deberes, las mismas opiniones, el mismo pasado y las mismas virtudes. Todo esto siempre con miras hacia la vida buena.

Por otro lado, la retórica también tiene el deber y el poder de la palabra para defender la libertad y la democracia cuando los más poderosos impiden el debate acerca de las cosas que siempre pueden ser de otro modo. En este caso, los historiadores como oradores, pueden defender la sociedad ante los más poderosos a través de la libertad de la palabra con el propósito de no ser, no pensar y no hacer por más tiempo lo que se es, lo que se hace o lo que se piensa, contando o diciendo el pasado a favor de los menos fuertes o de los menos poderosos, ya que para la retórica los asuntos humanos siempre se pueden discutir.

Finalmente, los discursos de los historiadores grecorromanos educados en el arte de la palabra por las escuelas de retórica se pueden considerar como amigo de la libertad. Primero, ya que su discurso es como un amigo para la democracia y la integridad del individuo, tal como afirma Plutarco cuando dice: "Las palabras [discursos] mejores y más seguras afirman que son, como los amigos, las que se presentan con provecho en las desgracias y sirven de ayuda";[103] segundo, porque escribir historias es un ejercicio que incita al "cuidado de sí" mediante el ejemplo de las palabras o los hechos justos, bellos o convenientes. Y por último, el discurso de la historia puede ser considerado como un ejercicio de oposición ante los más fuertes cuando está en peligro la justicia y la igualdad de la democracia. Esto especialmente cuando los gobernantes no son presididos por ellos mismos o por otros. Este asunto lo trataremos a continuación.

2.2 La elección temática de los historiadores grecolatinos.

Ya se ha mencionado más arriba algunas de las referencias peyorativas dirigidas contra la historiografía antigua en tanto narración de acontecimientos menudos. Usualmente se entiende por *acontecimiento* la narración de hechos políticos y militares. Para Fernand Braudel y sus seguidores, la historia político-militar es como la "espuma de la historia", ya que la narración de acontecimientos no explica efectivamente los procesos de "larga duración" o las estructuras económicas de las sociedades.

Al respecto, también se mencionó muy brevemente el debate historiográfico que se amotinó ante el posible retorno del acontecimiento y la narración de historias. Sin embargo, tratar el acontecimiento y la narración en cada caso, no resuelven la cuestión esencial sobre la crítica a la historiografía antigua como narración de acontecimientos menudos, debido a que la controversia sobre la narración de acontecimientos, disipa o descuida injustamente las razones que motivaron a los historiadores grecolatinos a narrar hechos y personajes en contextos políticos y militares, pues su régimen historiográfico era completamente distinto al

[102] Ibídem. L. I, 205 ss.
[103] Plutarco. "Sobre el destierro", En: *Obras Morales y de Costumbres*, Vol. VIII, Introducción, traducción y notas de Rosa María Aguilar, Gredos, Madrid, 1996, 599a.

contemporáneo. En otras palabras, quiero decir que en lugar de lanzar una dura crítica contra la historiografía antigua y asumirla peyorativamente como *histoire événementielle*, se debe aclarar en primer lugar, ¿por qué los historiadores grecolatinos desde su régimen historiográfico escribieron puntualmente investigaciones basados en acciones políticas y militares? Basados en una respuesta a esta pregunta, cada quien estará en condiciones de criticar o acoger la historiografía antigua como un modelo valioso o reprochable para pensar y escribir la historia. De lo contrario, nos parece injusto y poco crítico despacharla peyorativa como una historia narrativa y acontecimental que presuntamente no explica nada.

a. La respuesta de Arnoldo Momigliano y Mosés I. Finley.

Para aclarar el interés de los historiadores grecolatinos por las acciones políticas y militares, Arnoldo Momigliano (1908-1987) sugiere que "todas las limitaciones, las deficiencias y las fallas de la escritura de la historia tradicional -la *histoire événementielle* en terminología francesa- se han cargado a la cuenta de Tucídides".[104] Es decir, la historia *événementielle* inicia con Tucídides, porque el autor de la *Guerra del Peloponeso* fue el primer modelo historiográfico que privilegia las acciones militares y políticas con base en investigaciones sobre un pasado casi inmediato.[105]

Este privilegio historiográfico parece que comprende dos motivos muy particulares según Momigliano. Primero, porque "en sus lineamientos generales, la historiografía "clásica"(es decir, la historiografía era clásica a los ojos de los propios griegos y romanos) era el reflejo del cambio",[106] y segundo, porque la "limitación a la historia política y militar era en sí misma una actitud hacia la religión".[107] Momigliano sugiere que la historia basada en acciones políticas y militares es una actitud aristocrática que repele la participación de lo divino o el destino en el escenario de la existencia humana, dejando afuera la incidencia de la superstición y las emociones religiosas como posible explicación del cambio. Y por otra parte, para explicar la preferencia político-militar de los historiadores grecolatinos, el historiador italiano propone que la importancia de los cambios políticos durante el siglo V a.C. fueron las causas de aquella preferencia historiográfica, ya que las guerras y las resoluciones políticas pueden cambiar repentinamente el destino de la democracia.

Tanto los historiadores griegos como romanos, según Momigliano, basados en el modelo historiográfico de Tucídides, privilegiaron la narración de acontecimientos políticos y militares, porque ellos reflejan los violentos y repentinos cambios de la sociedad.[108] En este sentido, si el objeto de la historia es la versatilidad de los acontecimientos, "después de Tucídides ya no hubo duda de que las guerras representaban el factor de cambio más patente."[109]

Ahora bien, las interpretaciones del historiador estadounidense Mosés I. Finley (1912-1986), parecen coincidir con algunas opiniones de Momigliano. Por una parte, Finley sugiere que la historia antigua surge en un momento de tensión intelectual y, por otro lado, opina que el inicio de la historia en Occidente se presenta como una opción inédita que ofrece nuevas respuestas sobre el pasado. Esto último cobra su importancia si comprendemos que la tradición épica para los helenos constituyó en principio la médula de su educación, ya que "el pensamiento histórico de Grecia nace con Homero y en torno a él se va modelando."[110] En general, como lo indica Finley, "el mito era su gran maestro en todas las cosas relativas al espíritu. Con él aprendían la moralidad y las reglas de la conducta, las virtudes de la nobleza, el criterio del justo medio y la amenaza de la *hybris;* de él sacaban información sobre la raza y la cultura e incluso la

[104] Arnoldo Momigliano. *Ensayos sobre historiografía antigua y moderna*. Traducción de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 124.
[105] Ibídem. p. 125.
[106] Ibídem. p. 145.
[107] Ibídem. p. 125.
[108] Cf. Ibídem. p. 151.
[109] Ibídem. p. 144.
[110] Alfonso Reyes, "Los historiadores alejandrinos". *Op. cit*. p. 173.

política."[111] En este sentido, no es extraño que la aparición de la historia se las viera en franca lid contra la poesía o, más bien, que la tradición épica enfrentara críticamente los inicios de la historia, midiendo y juzgando su conocimiento sobre la profunda demanda de universalidad o de verdad sobre la vida en general,[112] tal como lo planteó Aristóteles en el noveno libro de su *Poética*:

> La poesía es más filosófica y de mayor peso que la historia, pues que la poseía habla de aquello que es universal, la historia de lo que es particular. Al decir universal me refiero a que este o aquel tipo de hombre dirá o hará esas o aquellas cosas según su criterio de probabilidad o de necesidad, tal es el cómputo de la poesía, al añadir nombres propios a los caracteres. Con el vocablo particular, al contrario, entiendo lo que Alcibíades hizo y padeció.[113]

Esta exigencia de universalidad que juzgaba el conocimiento de la historia, realmente es una crítica de la cultura griega hacia aquel género literario que pretende ofrecer nuevas respuestas sobre el pasado. En otras palabras, las fuertes raíces de la cultura poética helena parece que se resisten a otra explicación sobre el pasado que no esté basada en la tradición de sus poetas. Además, aquel novedoso enfoque sobre el pasado insinuó a los griegos que la investigación debía ser enteramente laica y política, o sea, no mítica. Por lo tanto, la aparición de la historia como nuevo género literario tuvo como consecuencia una cierta resistencia a buscar fuera del mito otras respuestas sobre la cultura, la conducta y la moral.

En este orden de ideas, la novedad literaria de la investigación que propuso tanto Heródoto como Tucídides, relativamente estuvo orientada por las tensiones intelectuales de la época, junto al escepticismo contra las explicaciones del mito. Al respecto, Finley agrega que lo "[…] nuevo en Heródoto es no solamente la investigación sistemática que desarrolló al buscar las respuestas, sino el alcance en el que tales explicaciones son humanas y laicas y, en particular, políticas."[114] Y, sobre Tucídides opina que, "aceptó la necesidad de relatar los acontecimientos según una secuencia, pero de otra parte deseó extraer de ellos la esencia de la política y de conducta social, la naturaleza y las consecuencias del poder."[115] En general, ambos historiadores recurrieron a la investigación de acontecimientos políticos y militares, formulando un nuevo enfoque sobre la explicación del pasado.[116] Y al respecto, para Finley parece claro que la elección temática de estos historiadores que se ocupan de acciones políticas y militares, se funda y justifica sobre las bases de una oposición intelectual contra las explicaciones tradicionales del mito sobre el cambio y los sucesos humanos.

b. Otra interpretación sobre la elección temática de los historiadores grecolatinos.

Hasta el momento, las opiniones de Momigliano y Finley sobre la preferencia o elección temática de los historiadores grecolatinos parece que son tan comprensibles como verificables. Sin embargo, la cuestión se puede tratar de otro modo si la exigencia de la pregunta busca el fin o *aquello en vista de lo cual* se escribieron aquellas historias. Es decir, para intentar aclarar por qué los historiadores grecolatinos escribían sus investigaciones basados en acciones políticas y militares, se puede sugerir otra interpretación que

---

[111] Moses I. Finley. *Uso y abuso de la historia*. Traducción de Antonio Pérez-Ramos, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 15-16.
[112] Cf. Ibídem. p. 14.
[113] Cf. Ibídem. p. 11. Aquí cito el fragmento o referencia de la *Poética* que hace Finley.
[114] Ibídem. p. 40.
[115] Ibídem. p. 42.
[116] Es importante aclarar que en ambos casos no se trató de un pasado remoto, sino parcialmente lejano del presente. "Es evidente que todos estos <<grandes>> historiadores tendían en efecto a escribir exclusivamente o preponderantemente sobre hechos pertenecientes al próximo pasado. Heródoto escribió sobre las guerras médicas, un acontecimiento de la generación precedente; Tucídides escribió la historia de la guerra contemporánea del Peloponeso; Jenofonte se centró en la hegemonía espartana y tebana (404-362 a.C.) de la que había sido testigo; Polibio comenzó a trabajar en serio la segunda guerra púnica (218 a.C.) y descendió hasta su tiempo, hasta el 145 a.C., aproximadamente. Lo mismo se puede decir para Salustio, Livio, Tácito (que cubrió los cien años precedentes) y para Amiano Marcelino (que dedicó 13 libros al período 96-352 d.C. y los restantes 18 a la historia de veintiséis años solamente). La misma tendencia hacia los acontecimientos cercanos a lo contemporáneo debía aparecer en otros historiadores de gran reputación cuyas obras se encuentran ahora perdidas, excepto algunos fragmentos." Cf. Momigliano. *La historiografía griega. Op. cit.* pp. 47-48.

permita evocar su interés, ya no con base en las circunstancias de la época o por las tensiones intelectuales que propició el escepticismo ante las respuestas del mito, sino mediante la identificación del fin al que tienden aquellas historias. (Cuando hablamos del fin o *aquello en vista de lo cual,* no decimos otra cosa que el provecho o la utilidad de algo que sirve para vivir bien).

Según Aristóteles toda actividad o acción tiende a algún bien.[117] En este sentido, si reconocemos que hay muchas actividades y acciones, también se debe admitir que los fines son muchos. Así, "[…] el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza."[118] Este procedimiento se puede seguir hasta el infinito si continuamos preguntando por los fines de cada actividad o acción. Pero, si admitimos que el fin o el bien más perfecto y bueno es aquel que se busca por sí mismo y no por otra cosa, entonces, podemos evitar un esfuerzo innecesario. Pues, ocurre que tanto sobre el bien más perfecto, "el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz."[119] En otras palabras, parce que la felicidad es el bien al que tienden todas las actividades y acciones humanas. En este sentido, ¿también será posible admitir que la felicidad es *aquello en vista de lo cual* la investigación de historias se lleva a cabo como actividad intelectual?

Por otro lado, también parece que entre todas las ciencias y las actividades humanas existe una cierta disciplina que busca la felicidad ante todas las cosas. Esta disciplina parece que es la política, ya que,

> […] ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre.[120]

Según esto, la política es la disciplina que regula, estima y prescribe cuáles actividades o facultades deben ser útiles en la ciudad para buscar el bien humano, o sea, vivir bien. Pero, la actividad política será más perfecta y admirable si tiende hacia el bien general de toda la ciudad, tal como indica Aristóteles: "[…] es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν)."[121] Estas palabras de Aristóteles parecen indicar que entre todas las actividades y acciones humanas, la política es la más bella (καλός) y la más divina (θεῖος), porque es la única que se preocupa por la felicidad de todos los ciudadanos y no de uno en particular.

Decimos que el bien de la política consiste en procurar la felicidad de la ciudad. Y agrega Aristóteles en otro lugar: "Divididos, pues, 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, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma."[122] En este orden de ideas, la felicidad de la ciudad se expresa en los bienes exteriores, los del alma y los del cuerpo. Los bienes exteriores pueden ser los amigos, la riqueza, el poder político, la nobleza de linaje, los buenos hijos, etc.; los del cuerpo la salud, el placer, la belleza y la integridad; los del alma la prudencia, la inteligencia, la templanza, la magnanimidad, entre otros.[123] Estos bienes muchas veces son el producto de la costumbre, otras del arte o quizá de la fortuna. Sobre esto, Aristóteles escribe que el modo de ser del hombre es conforme a una cierta actividad del alma racional.[124]

---

[117] Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993, 1094a.
[118] Ibídem. 1094a, 5.
[119] Ibídem. 1095a, 15-20.
[120] Ibídem. 1094b, 1-5.
[121] Ibídem. 1094b, 5.
[122] Ibídem. 1098b, 10.
[123] Ibídem. 1099b.
[124] "Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera." Ibídem. 1097b, 10-15.

Por eso, será más seguro procurar la felicidad si se vive conforme a la virtud del alma racional, en lugar de esperar la felicidad de la fortuna vacilante o de otra cosa que no dependa de uno mismo. Por lo tanto, si la felicidad del hombre depende de la actividad conforme a la virtud del alma racional, entonces, "confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia."[125]

Ahora, bajo la orientación de estas ideas, parece comprensible que "la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles."[126] Primero, porque la felicidad depende de las buenas obras; segundo, porque las buenas obras dependen de los buenos hombres y, finalmente, porque los buenos hombres dependen de las actividades conforme a la virtud del alma racional. Dicho así, parece que la política es una actividad o disciplina que debe enseñar, producir y preservar la felicidad del ciudadano mediante las mejores acciones. Entonces, aquellas acciones políticas que alcancen la felicidad no para unos poco, sino para todos los ciudadanos en general, serán tan bellas como divinas. En este sentido, ¿no parece que el bien que procura la política es una de las preocupaciones éticas y estéticas más importantes de la antigüedad? Además, por todo lo que se ha dicho, ¿también será posible admitir que el bien que procura la política representaba para los historiadores grecorromanos lo más bello (καλός) y lo más divino (θεῖος)? Y si esto es así, ¿será creíble que la historiografía grecolatina exprese una cierta preocupación ética y estética por el "gobierno de sí" y de los otros? De cualquier modo, se ha dicho que la vida feliz depende de las buenas acciones, luego que las buenas acciones se siguen de buenos hombres y, según Séneca, hacerse bueno es una obra de arte.[127]

Pues bien, para insistir sobre la pregunta, ¿por qué los historiadores grecolatinos privilegiaron la narración de acciones políticas y militares?, conviene recurrir a un historiador que exprese su elección historiográfica para comprobar o corregir estas hipótesis. Al respecto, creemos que conveniente recurrir a Plutarco, ya que junto a las obras de su actividad historiográfica también le han sobrevivido los escritos que se publican como *Obras morales y de Costumbres*. Estos escritos nos permiten comprender relativamente por qué escribió *Vidas* basado en acciones políticas y militares como parte de su elección temática. Por eso, propongo que analicemos a continuación dos escritos que llevan por título: "Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes" y "A un gobernante falto de instrucción." Estos escritos manifiestan una preocupación constante de Plutarco por la política en tanto "gobierno de sí" y de los otros que, de algún modo, pueden ofrecer respuestas a nuestra cuestión inicial.

Primero, en "Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes", Plutarco sugiere que el discurso de los filósofos es importante para los dirigentes, porque gracias a la opinión sincera de los "amantes de la sabiduría", los gobernantes pueden encontrar prudencia, justicia, bondad y grandeza de alma.[128] Según este historiador griego, los discursos de los filósofos son provechosos para los dirigentes, ya que estos pueden ser ayudados por aquellos para superar los defectos o los excesos de la acción. En este caso, la libertad de la palabra (*parrhêsia)* es fundamental para que el discurso de los filósofos sea eficaz, por cuanto el dirigente que gobierna a otros, necesita que la sinceridad del filósofo lo ayude a comprender la importancia del gobierno sobre sí.[129] Por eso, dice Plutarco que, "la mayoría, sin razón, cree que el primer privilegio de gobernar consiste en no ser gobernado."[130] Esta suposición del vulgo, conduce a tremendos errores de gobierno cuando la cólera del dirigente se convierte en crimen, el amor en adulterio y la avaricia en confiscación.[131] De ahí, la importancia de que los dirigentes aprendan que no se pueden engañar a sí mismos con estas creencias del vulgo. Pero, si se engañan a sí mismos, considerando que el privilegio de

[125] Ibídem. 1099b, 25.
[126] Ibídem. 1099b, 25-30.
[127] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit*. *Ep.* 90. 44.
[128] Cf. Plutarco. "Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes". En: *Obras morales y de costumbres.* Tomo X, Traducción y notas de Mariano Valverde Sánchez, Helena Rodríguez Somolinos Y carlos Alcalde Martín, Gredos, Madrid, 2003, 776E.
[129] Cf. Michael Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II.* Curso en el Collège de France (1983-1984). Traducción de Horación Pons, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2010, p. 171.
[130] Plutarco. "A un gobernante falto de instrucción". *Op. cit*. 780C.
[131] Cf. Ibídem. 782C.

gobernar consiste en no ser gobernados, entonces, los discursos de los filósofos, basados en la sinceridad de la palabra, les ayudarán a corregir estas y otras opiniones que se alzan contra la democracia.

Por otra parte, sobre el gobierno de sí, Plutarco no recomienda la soledad, sino la compañía de los filósofos y sus palabras. Precisamente, porque el cuidado de sí en la antigüedad grecolatina era una actividad con el otro, tal como dice Michael Foucault en *El coraje de la verdad*: "el decir veraz sobre uno mismo, y esto en la cultura antigua (por lo tanto, mucho antes del cristianismo), fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aun una actividad con otro, una práctica de a dos."[132] Así pues, vemos claramente que el gobernante también necesita de otro y la sinceridad de sus palabras. En este caso, la compañía del filósofo y sus discursos cobra importancia política, por cuanto el dirigente también debe aprender a gobernarse a sí mismo para gobernar bien a otros.

Segundo, parece que es importante que el filósofo converse con los gobernantes, porque sus palabras y compañía protegen a muchos enmendando a uno que gobierna sobre todos. Sobre esto, Plutarco dice: "los filósofos que tratan con particulares hacen a éstos inofensivos, benignos y agradables para consigo mismos, pero el que aparta la perversión de un gobernante y encamina su voluntad hacia lo conveniente, en cierto modo hace filosofía con fines públicos y corrige la autoridad que a todos gobierna".[133] Si recordamos las palabras de Aristóteles en *Ética nicomaquea* sobre lo más hermoso y divino que representa hacer el bien a muchos, no se puede evitar admitir que en este caso, el filósofo salvaguarda el bien de un pueblo o de las ciudades, cuando enseña a los gobernantes lo conveniente. En este sentido, el filósofo enseña a gobernar sobre sí a quien gobierna sobre muchos. Y en general, esto parece que conduce hacia el bien supremo de la ciudad, es decir, el bienestar o la felicidad. Por eso mismo, Plutarco recuerda la amistad de Alcibíades y Sócrates, Anaxágoras y Pendes, Platón y Dión, Pitágoras y los mandatarios itálicos, Catón y Atenodoro, Escipión y Panecio.[134] Estos ejemplos ilustran la importancia de la amistad entre aquellos que gobierna sobre muchos y el ejemplo del filósofo que gobierna sobre sí mismo. En este sentido, tanto el uno como el otro conjugan y representan políticamente el modelo de la administración pública y privada. Pues, en este orden de ideas, el que dirige a muchos debe aprender a gobernar su vida y el filósofo que practica el cuidado de sí, puede ayudar a muchos enmendando al que gobierna sobre todos. *¿No es esto lo que Aristóteles llama lo más hermoso* (καλός*) y lo más divino (*θεῖος*)?*

Tercero, parece que es importante que el filósofo converse con los gobernantes, porque ellos le enseñarán la importancia de ser su propio amigo. Dice Plutarco que "la finalidad, tanto del discurso interior como del expresado, es la amistad, del primero hacia sí mismo y del segundo hacia otro."[135] Es cierto que el filósofo puede ser amigo del gobernante, pero no siempre estará presente para persuadirlo con sus discursos y ejemplos. Por eso, el cuidado de sí implica relativamente ser amigo uno mismo para atender las opiniones y los juicios que se tienen sobre las cosas. Tal como afirma Pierre Hadot (1922-2010) cuando escribe en la *Ciudadela interior* (2013): "Tenemos que repetirlo: la vida filosófica estoica consiste esencialmente en el dominio del discurso interior. Todo en la vida del individuo, depende de cómo se representa las cosas, es decir, de cómo se las dice a sí mismo."[136] Vemos que la amistad con uno mismo es una práctica estoica que Séneca también recomienda a su amigo Lucilio- político romano del siglo I d.C.- para que gobierne su vida: "Entre tanto te daré a conocer, ya que te debo el pequeño obsequio diario, la frase de Hecatón que hoy me ha encantado. Dice así: << ¿Me preguntas en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio amigo>>. Mucho ha aprovechado: nunca estará solo. Ten presente que un tal amigo es posible a todos." [137] En concreto, ¿por qué es importante ser amigo de uno mismo y cuidar las opiniones del discurso interior?

---

[132] Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. *Op. cit*. p. 22.
[133] Plutarco. "Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes". *Op. cit.* 778E.
[134] Ibídem., 777A.
[135] Ibídem., 777C.
[136] Pierre Hadot. *La ciudadela interior*. Introducción a las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Traducción de María Cucurella Miquel, Alfa Decay, Barcelona, 2013, p. 111
[137] Cartas a Lucilio. Op. cit. *Ep.* 6. 7.

Justamente porque las opiniones cambiantes hacen inconstantes las acciones.[138] En este sentido, la inconstancia es un defecto de la opinión y de la acción que impiden al dirigente ser dueño sí mismo. Por eso, la amistad del gobernador consigo mismo ayudará a que administre sus propias opiniones o su discurso interior, de tal modo que él mismo pueda enderezar su alma para gobernar sobre otros.

Ahora, podemos recurrir a dos ejemplos que ilustran con historias las palabras de Plutarco para aclarar todo lo anterior. En "A un gobernante falto de instrucción", escribe la siguiente historia: "El rey de Persia tenía a uno de sus ayudas de cámara encargado de entrar al alba y decirle: «levanta, rey, y ocúpate de los asuntos de los que el gran Oromasda ha querido que tú te ocupes». Sin embargo, el soberano bien instruido y sensato tiene dentro de sí la voz que así le habla y le exhorta."[139] En *Máxima de reyes y generales*, Plutarco también escribe lo siguiente sobre Filipo rey de Macedonia: "Le dijo a una anciana que insistía en ser juzgada por él y que a menudo lo molestaba, que no tenía tiempo. La anciana le espetó a gritos: <<entonces no seas rey>>. Éste, atónito ante lo dicho, al punto la atendió no solo a ella sino a todos los demás."[140] Si se leen estas historias fuera del contexto que proponemos, seguramente se puede decir que estos relatos caben dentro de lo que peyorativamente se asume como historia *événementielle.* Sin embargo, notamos que Plutarco narra estos breves acontecimientos en el contexto de su preocupación sobre el gobierno de sí y de los otros. Habla sobre Filipo el rey macedonio quien, pese a gobernar sobre otros, no sabe administrar su tiempo y, por este motivo, la justicia de su mando se entorpece cada vez que olvida custodiarse a sí mismo en cada momento. Lo mismo sucede en el caso del rey persa que necesita de otros para que le recuerden las actividades de su oficio como "gran rey". Al respecto, podemos recordar lo que Séneca escribe a su discípulo: "Obra así querido Lucilio: reivindica para ti la posesión de ti mismo, y el tiempo que hasta ahora se te arrebataba, se te sustraía o se te escapaba, recupéralo y consérvalo."[141] Esto parece aclarar un poco más uno de los posibles sentidos que tiene la breve historia de Plutarco sobre el rey macedonio y el rey persa, quienes no se poseen a sí mismos, ya que el tiempo se le sustrae en otras ocupaciones, extraviando de este modo la justicia y la diligencia matutina que exige el gobierno de los otros. En general, vemos que a los dirigentes que no saben administrar su propia vida cabe decirles a gritos: "<<entonces no seas rey>>". Esto enseña Plutarco al lector cuando la justicia se entorpece por los malos dirigentes, es decir, rechazar los mandatarios que pese a gobernar sobre muchos, no saben gobernar sobre sí mismos.

Con todo lo anterior, parece que Plutarco manifiesta una cierta preocupación ante el peligro que corre el bien más bello y divino de la vida social en tanto gobierno de sí y de los otros. Por una parte, lo notamos preocupado por, ¿quién gobernará al que gobierna?[142] Para esto recomienda al dirigente los discursos de los filósofos, su amistad ejemplar y la amistad de sí mismo para cuidar con el discurso interior las opiniones que le rondan por la cabeza. De igual modo, el despliegue de su preocupación alcanza a los que son gobernados, ya que los vicios del dirigente estorban el bien o la felicidad de la comunidad. En este orden de ideas, parece que la elección temática de Plutarco sobre historias políticas y militares responde a una preocupación ética y estética en tanto que, el gobierno de sí y de los otros, representa políticamente el bien más bello y divino para la vida social.

Así pues, lo más bello y lo más divino es el bien general que procura la política. En general, como gobierno de los otros y, en particular, como gobierno de sí. Por este motivo, se puede considerar que en parte la historiografía antigua se ocupa de acciones políticas y militares, ya que el historiador parece responder al interés ético y estético de la vida social. De este modo, vemos que las buenas acciones sobre sí mismo y sobre otros son motivo de elogio en la historiografía antigua y el defecto o el exceso de la acción

---

[138] Sobre la importancia del discurso interior para administrar las opiniones personales dice Séneca: "Nuestra opinión cambia diariamente y se muda en la contraria, y la mayor parte de los hombres pasa la vida en este juego. Insiste, por tanto, en la obra comenzada y quizá te eleves o a la cumbre o a aquella altura que sólo tú sabes que no es todavía la cumbre". Ibídem., *Ep.* 20. 6.

[139] Plutarco. "A un gobernante falto de instrucción". *Op. cit.* 780D. Orasmada era una divinidad de los persas.

[140] Plutarco, "Máximas de Reyes y Generales", En: *Obras Morales y de Costumbres* I, Introducción, traducción y notas de Concepción Morales Otal y José García López, Editorial Gredos, Madrid, 1992, 179D, 31.

[141] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 1. 1.

[142] Cf. Plutarco, "A un gobernante falto de instrucción". *Op. cit.* 780C.

constantemente se reprochan. Por eso, dice Aristóteles en *Ética Nicomaquea*: "Así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas."[143] En este sentido, unos alcanzan las cosas buenas y hermosas para sí mismos, pero otros las alcanzan para todos. Esto último, dice Aristóteles, es lo más hermoso (καλός) y lo más divino (θεῖος). Respecto a esto, tenemos que la elección temática de los historiadores antiguos corresponde a la preocupación ética y estética de las acciones políticas y militares: "Por eso dicen que los reyes demuestran su excelencia más en las guerras y las expediciones militares que en la inactividad".[144] En otras palabras, los que gobiernan sobre otros demuestran en las actividades propias de su oficio las acciones que son buenas y hermosas para el provecho de muchos. Por lo tanto, no es la acción política y militar en sí misma la que se elogia o se reprocha, sino *aquello en vista de lo cual* se lleva a cabo, o sea el bien de muchos o la felicidad de la ciudad, esto último para la mentalidad de algunos griegos y romanos, parece ser en general lo más hermoso (καλός), lo más divino (θεῖος) y, también, algo meritorio de ser contado o narrado.

Por otra parte, no debemos pensar que el hombre ocioso, a diferencia del que gobierna sobre muchos, se interesa exclusivamente por su propio bien, ya que ocuparse de sí mismo, implica directamente cuidar de los otros. Así lo expresa Séneca cuando escribe a su amigo Lucilio: "<< ¿Eres tú>>, me replicas, <<quien me exhorta a evitar la multitud, buscar el retiro y atenerme a mi conciencia?, ¿dónde quedan aquellos aspectos vuestros que ordenan morir en medio de la acción?>>. ¿Cómo?, ¿crees que te aconsejo la indolencia? Me escondí y cerré las puertas con el fin de poder ser útil a muchos."[145] Y más adelante agrega: "Me he apartado no solo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro. Redacto algunas ideas que les puedan ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas."[146] Vemos claramente que Séneca afirma ocuparse de los otros cuando cuida de sí mismo y esto mismo también podemos notarlo en algunos historiadores grecolatinos que sugieren ser útiles a muchos cuando se ocupan de la historia, tal como lo indica Gayo Salustio Crisípo en *La Guerra de Yugurta,* cuando escribe:

> […] entre las otras actividades que se ejercen con el espíritu, es de gran utilidad muy en primer término el recuerdo de los hechos del pasado. Sobre sus virtudes, puesto que han hablado muchos, considero que debo pasar de largo, y a la vez para evitar que nadie crea que con alabanzas ensalzo yo mismo con todo descaro mi propia afición. Y pienso que, puesto que he decidido vivir alejado de la política, habrá quienes llamen esta importante y útil labor mía con el nombre de ociosidad, al menos quienes se figuran que el colmo de la energía es rendir pleitesía a la plebe y buscar su favor con convites. Si estos individuos recapacitaran sobre los tiempos en que yo conseguí los cargos y la calidad de los hombres que no pudieron lograr lo mismo, así como sobre la clase de hombres que llegaron después al senado, sin duda opinarán que he cambiado de idea razonadamente y no por desidia, y que mi ocio redundará en mayor beneficio para el país que la actividad de otros.[147]

Este fragmento reúne varios elementos que son importantes para comprender la elección temática de la historiografía antigua. Primero, como historiador se ocupa de los hechos del pasado porque son de gran utilidad, dice Salustio: "[…] entre las otras actividades que se ejercen con el espíritu, es de gran utilidad muy en primer término el recuerdo de los hechos del pasado"; segundo, que el ocio de su actividad intelectual ciertamente aprovecha a muchos aunque no se dedique a los negocios de la política y, al respecto afirma: "mi ocio redundará en mayor beneficio para el país que la actividad de otros" y, por último, que el recuerdo del pasado tiene sus virtudes. Sobre esto en unas líneas más adelante, agrega: "Pues yo he oído muchas veces que Quinto Máximo, Publio Escipión y otros ilustres varones de nuestra ciudad solían decir que cuando contemplaban los retratos de sus abuelos se les inflamaba el espíritu con gran vehemencia, instándoles a practicar la virtud."[148] En este sentido, el pasado, ya en imágenes de cera o, en este caso, mediante la investigación escrita, inflama el espíritu a practicar la virtud. En otros términos, atiza el anhelo

[143] Aristóteles. *Ética nicomaquea*. *Op. cit*. 1099a, 5.
[144] Plutarco, "Sobre si el anciano debe intervenir en política". *Op. cit.* 791A.
[145] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 8. 1.
[146] Ibídem. *Ep.* 8.2.
[147] Salustio. *Guerra de Yugurta*. *Op. cit.* 4.1-5.
[148] Ibídem. 4.5.

de imitar las buenas y las hermosas obras de quienes ayudaron a muchos cuando gobernaron sobre otros y, también, cuando gobernaron bien sobre sí mismos. Pues, constantemente se narran las características morales de reyes y generales, así:

> Tan pronto como Jugurta se hizo adolescente, corporalmente fuerte y guapo de cara, pero bastante más sobresaliente por su gran inteligencia, no se dedicó a echarse a perder con la buena vida y el ocio, sino, que siguiendo la costumbre de su raza, montaba a caballo, arrojaba dardos, competía a la carrera con los de su edad y, aunque aventajaba a todos en gloria, era sin embargo, querido por todos. Aparte de esto, se pasaba el mayor tiempo en la caza, hería el primero o entre los primeros al león y otras fieras, hacía más que nadie y hablaba de sí mismo menos que nadie.

Con esta descripción, Salustio da a entender que Yugurta[149] en su adolescencia sobresalía en las prácticas aristocráticas acordes con su edad. Es evidente que algunas cualidades no dependen de aquel joven, tales como la fuerza corporal y ser guapo de cara. Mientras que otras como la inteligencia, montar a caballo, arrojar el dardo y distinguirse en la carrera, requieren educación y costumbre. En este sentido, sobresalir en los ejercicios de la caza y la gimnasia, implica admitir que Yugurta era uno de los mejores adolescentes de su generación, porque se ocupaba en adiestrar el cuerpo y el alma. Esto último se sigue como consecuencia de la constancia y la templanza que se desarrolla en el alma mediante la educación del cuerpo. Así pues, tanto el alma como el cuerpo marchan a la par de la gimnasia y la cultura intelectual.[150] En general, se puede deducir que Salustio sugiere a sus lectores que Yugurta -el cartaginés que desafió el poder del Imperio romano- sobresalió durante su adolescencia en inteligencia y destreza física, porque cuidaba de sí mismo practicando los ejercicios del cuerpo y del espíritu que eran acordes con su edad. Sin embargo, más tarde, lo que fue motivo de elogio en este dirigente cartaginés, será reprochado por los vicios de su ambición política. Ambición que aprendió de los políticos romanos, y que Salustio critica diciendo: "En consecuencia, de manera harto injusta, su frivolidad y su desidia, los vicios peores, no hacen daño alguno a aquellos que los practican, y para la República, sin que sea culpable, son la destrucción."[151] Así pues, ¿con todo lo anterior, no es evidente que Salustio también comparte con Plutarco una cierta preocupación por el gobierno de sí y de los otros? ¿No se muestra con suficiente claridad que el bien más hermoso y divino corre peligro cuando los dirigentes gobiernan mal sobre sí mismos y, por lo tanto, de manera injusta hacen daño a la ciudad?

Hasta aquí, nos parece que Salustio considera que su historia sobre la *Guerra de Yugurta* es útil para los demás, porque a través de los ejemplos del pasado se puede ampliar la opinión sobre aquellas acciones que procuran a muchos el bien o la vida feliz y, también, los defectos y los excesos de la acción que injustamente causan daño a la República. En otras palabras, la historia presenta y elogia la importancia de las bellas y buenas acciones cuando constituyen el bien de muchos al ser el fruto de un buen gobierno sobre sí y sobre los otros. Así mismo, la historia enseña y reprocha las consecuencias de las acciones vergonzosas y perjudiciales para la cuidad, cuando constituyen el efecto del mal gobierno sobre uno mismo y sobre los demás.

Para finalizar, se puede recurrir a un tercer ejemplo que nos permita afianzar estas interpretaciones. Al respecto, las *Vidas de los Césares* del historiador romano Gayo Suetonio Tranquilo (70-130 d.C.) sirven como prueba para seguir demostrando que la preocupación de algunos historiadores grecolatinos se concentra en el gobierno de sí y de los otros como causa eficiente del bien general para la ciudad. Como propuesta para nuestro análisis tomemos la *Vida de Tiberio* (Tiberio Nerón Cesar: 42 a.C.- 37 d.C.). Este personaje fue el segundo emperador de Roma después de Augusto. Su estirpe se vincula con la ascendencia de los Claudios.[152] Según Suetonio, aquella dinastía favoreció y perjudicó la República con muchas acciones tan honorables como vergonzosas, ya que "la historia recuerda muchos servicios extraordinarios de muchos

[149] Es igual referirse a Yugurta o Jugurta.
[150] Cf. Henry-Irenee Marrou. *Historia de la educación en la antigüedad.* Akal, Madrd, 1971, p. 115.
[151] Salustio. *Guerra de Yugurta. Op. cit.* 85. 43.
[152] Tiberio también está emparentado la dinastía Livia, porque su abuelo materno fue adoptado por esta familia. Cf., L. III, 3.1.

Claudios a la República, y también otras muchas acciones suyas menos honorables."[153] Y con relación al emperador Tiberio, Suetonio también describe los servicios y los males que aportó con su gobierno, mientras estuvo al mando del Imperio.

Esquemáticamente, la narración sobre la *Vida de Tiberio* se puede dividir en dos partes. La primera, cuando Tiberio participa de la vida pública en Roma y, la segunda, cuando Tiberio elige una vida privada en la Campania.[154] En general, Tiberio fue un hombre dedicado a sus oficios civiles mientras estuvo bajo la custodia de Augusto[155] y los ojos vigilantes del pueblo y el Senado, pero cuando muere el emperador y "[…] se sacudió, por así decirlo, los ojos de la ciudad, descubrió por fin a la vez todos los vicios que había disimulado mal durante mucho tiempo."[156] Sobre esto, Suetonio dice que desde la infancia otros ya habían descubierto su malevolencia: Teodoro de Gádara, su preceptor de Retórica le decía "lodo amasado de sangre"[157] y, cuando ascendió al poder del Imperio, Augusto dijo desde su lecho de muerte: "<<Desdichado pueblo romano, que se verá sometido a unas mandíbulas tan lentas>>."[158]

Ahora bien, sobre la primera parte de la narración en la *Vida de Tiberio*, el historiador Suetonio reconoce su buen gobierno. Por una parte, el emperador es presentado como un hombre que goza de importantes bienes externos. Recordemos que Aristóteles habla de tres clases de bienes: los externos, los del cuerpo y los del alma. Sobre los bienes externos Aristóteles dice: "Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos: pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos."[159] En este orden de ideas, el historiador romano nos cuenta que Tiberio era de buena estirpe,[160] contrajo matrimonio con Julia, hija de Augusto,[161] se ocupó con habilidad en los oficios civiles[162] y realizó diferentes magistraturas como cuesturas, preturas y consulados.[163] En definitiva, parece que este emperador contaba con todos los bienes externos apropiados para alcanzar tanto el bien personal como el bien de muchos.

Por otro lado, Tiberio es presentado por Suetonio como un hombre que goza de bienes corporales. "Fue de cuerpo grueso y robusto y de una talla superior a la normal; ancho de hombros y de pecho y bien formado y proporcionado en todos los demás miembros hasta la planta de los pies […] Gozó de una salud excelente, que apenas sufrió merma alguna durante casi todo el período de su principado."[164] De igual modo, en esta primera parte de la narración sobre la *Vida de Tiberio*, Suetonio presenta a un emperador que cultivó los bienes de su inteligencia. Primero, practicando artes liberales griegas y latinas;[165] preocupado por la autonomía de su salud, rechazando el cuidado de médicos y consejeros;[166] odiando profundamente la adulación;[167] demostrando firmeza y tolerancia ante las injurias;[168] probando su moderación en el gobierno

[153] Ibídem. L. III, 2.1. De acuerdo con Suetonio, los Claudios que ayudaron a la República con sus servicios fueron: Claudio Códice, quien expulsó a los cartagineses de Sicilia y, Tiberio Nerón, quien interceptó a Asdrúbal y lo derrotó antes de que se uniera con Aníbal. En cambio, los que perjudicaron la República fueron: Claudio Regiliano, Claudio Druso y Claudio Pulcro. El primero ocasionó la segunda secesión de los patricios de la plebe; el segundo, intentó ocupar Italia con ayuda de sus clientes y, el último, se burló de los auspicios y, en consecuencia, fue derrotado en campaña naval. Cf. Ibídem. L. III, 2.1-2.
[154] La Campania es una región al Sur de Italia que se extiende por la costa del mar Tirreno.
[155] El emperador Augusto adoptó a Tiberio, quien lo sucedió en el año 14 d.C.
[156] Suetonio. "Vida de Tiberio". *Op. cit.* L. III, 42.1.
[157] Ibídem. L. III, 57.1.
[158] Ibídem. L. III, 21.2
[159] Aristóteles. *Etica nicomaquea. Op. cit*. 1099b.
[160] Suetonio. "Vida de Tiberio". *Op. cit.* L. III, 3.1.
[161] Ibídem. L. III, 7.2.
[162] Ibídem. L.III, 8.1. Los oficios civiles comprenden la oratoria y el litigio.
[163] Ibídem. L. III, 9.3.
[164] Ibídem. L. III, 68.1-3.
[165] Ibídem. L. III, 70.1.
[166] Ibídem. L. III, 68.4.
[167] Ibídem. L. 27.1.
[168] Ibídem. L. 28.1.

al conferir libertad al Senado y los magistrados[169] y, por último, parecía seguir con rigor un plan de vida diario.[170] Así, vemos con base en todo lo anterior, un emperador completamente provisto de bienes externos, corporales y espirituales capaz de alcanzar el bien para muchos y para sí mismo. Tanto así, que Suetonio recuerda algunas palabras de Tiberio cuando declaraba con frecuencia: "<<que en una ciudad debían ser libres la lengua y el pensamiento>>".[171] Sin embargo, esta primera parte de la narración sobre la *Vida de Tiberio* expresa un contraste radical con el hombre perverso que llegó a ser cuando se apartó en la soledad de la Campania. Y al igual que en la *Vida de Calígula*, ante su repentino cambio, cabe citar las palabras de Suetonio cuando dice: "hasta aquí he narrado su vida como príncipe, ahora narraré lo que aún queda de ella como monstruo".[172]

Pues bien, sobre la segunda parte de la narración en la *Vida de Tiberio*, el historiador Suetonio reconoce su muy perverso gobierno. Cuando logra liberarse de sus actividades como emperador y de los ojos del pueblo, recurre a la Campania y a sus vicios ocultos. En estas condiciones, Suetonio presenta la otra cara de un Tiberio solitario y sádico. Lo vemos con poco menos de tres amigos viles,[173] insaciable en la prostitución y hambriento de confiscaciones,[174] amante del vino y los banquetes,[175] mal esposo, mal padre, mal abuelo[176] y cruel en demasía.[177] Sobre sus perversiones Suetonio reúne las siguientes historias:

> Se abrasó en una infamia todavía mayor y más vergonzosa, hasta el punto de que apenas se puede contar u oír, y menos aún creer, pues se decía que instruía a niños de tierna edad, a los que llamaban pececillos, para que se movieran y jugaran entre sus muslos mientras nadaba, excitándole poco a poco con la lengua y con mordiscos; e incluso que acercaba a niños más crecidos, pero aún lactantes, a su pene como a una tetilla, más propenso sin dudad a este tipo de placer por su temperamento y por su edad […] Se dice también que un día que realizaba un sacrificio, prendado del semblante del acólito que le ofrecía la cajita de incienso, no pudo abstenerse de llevárselo a parte, cuando apenas había acabado la ceremonia, y allí mismo violarle a él y al flautista, su hermano; y que, poco después, porque se reprochaban mutuamente aquella deshonra, hizo quebrar a los dos las piernas.[178]

Finalmente, el historiador romano lo presenta como un hombre hastiado de sí mismo.[179] Sobre esto, Suetonio recupera el fragmento de una carta que Tiberio dirige al Senado donde expresa arrepentido: "Que los dioses y las diosas me hagan perecer peor de lo que siento que perezco cada día, senadores, si yo sé que debo escribiros, cómo lo escribiré, o qué no debo escribir en este momento".[180] Incapaz de corregirse a sí mismo y de gobernar a otros con justicia, muere a los setenta y seis años de edad como un hombre aborrecible. Su deceso fue celebrado por el pueblo romano con gran alboroto y gritos callejeros, diciendo: "<<¡Tiberio, al Tiber!>, otros rogaban a la madre tierra y a los dioses Manes que no otorgaran al muerto sede alguna sino entre los impíos".[181]

Con todo lo anterior, se puede observar con claridad que Suetonio presenta -como suele hacerlo en las *Vidas de los césares*- dos momentos diferentes en la vida de este príncipe romano. El primero está colmado de virtud, es decir, buenas y hermosas acciones que benefician al Imperio como consecuencia del buen gobierno de sí y de los otros. Mientras que el segundo, está colmado de las perversiones que reflejan el mal gobierno de su vida y la mala administración del Imperio. Todo esto contrasta efectivamente con la primera

---

[169] Ibídem. L. 30-32.
[170] Ibídem. L. 72.3.
[171] Ibídem. L. 28.1.
[172] Ibídem. "Vida de Calígula", L. IV, 22.1.
[173] Ibídem. L. III, 42. 1.
[174] Ibídem. L. III, 43-49.
[175] Ibídem. L. III, 42.
[176] Ibídem. L. III, 50-52.
[177] Ibídem. L. III, 58.
[178] Ibídem. L. III, 44.
[179] Ibídem. L. III, 67.1.
[180] Ibídem. L. III, 67.1.
[181] Ibídem. L. III, 75.1.

parte de la narración, ya que por falta cuidado sobre sí, Tiberio se transformó particularmente en un mal para sí mismo y para los demás en general.

Ahora, si observamos la *Vida de Tiberio* a la luz de las *Cartas a Lucilio,* podemos encontrar que el emperador comete todos los desaciertos que Séneca recomienda evitar a su discípulo. Así, vemos que Tiberio se aleja de los negocios públicos para dedicarse a una vida de soledad en la Campania. Mientras que Séneca recomienda a Lucilio evitar la soledad hasta que no se encuentre preparado para afrontarla, ya que "todos los males nos los inspira la soledad";[182] por otra parte, Tiberio se rodeó de pocos y malos amigos que lo acompañaban constantemente en sus banquetes. En cambio, Séneca cita a Lucilio las palabras de Epicuro que dicen: "<<Debes examinar con quiénes comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo>>";[183] por otro lado, ante la muerte de Druso y Germánico, Tiberio pierde interés por el gobierno. Sin embargo, para que Lucilio sea un hombre constante, Séneca le recomienda despreciar los cambios de la fortuna, ya que la felicidad solo depende de nuestras acciones y opiniones sobre las cosas. Por eso, el filósofo escribe a su discípulo: "cuida de que ningún acontecimiento te deprima";[184] finalmente, Tiberio se entrega al goce de su prosperidad practicando la lujuria e impulsando a otros hacia la prostitución. Sin embargo, ante la prosperidad, el filósofo recomienda la moderación, ya que el exceso se manifiesta fácilmente ante las posibilidades que brindan las riquezas.[185] Sobre esto último, dice Séneca: "la prosperidad es cosa turbulenta; ella misma se atormenta, perturba el cerebro y no de la misma forma: excita a cada uno pasiones diversas, en éstos el despotismo, en aquellos la lujuria; a unos los hincha, a otros los ablanda y los destruye en su totalidad."[186]

Como se puede observar, Suetonio expresa con sus *Vidas* una preocupación semejante a la de Séneca. Es evidente que este último escribe a su amigo Lucilio un epistolario que se puede asumir como un ejercicio autobiográfico, mientras que Suetonio escribe biografías sobre emperadores. Pero, en ambos casos, la preocupación filosófica del uno y las cuestiones historiográficas del otro, coinciden temáticamente en las acciones virtuosas y reprochables que en cada caso benefician o perjudican a muchos ciudadanos como consecuencia del buen o el mal gobierno de sí y de los otros. En ambos casos, se hace patente que el bien público y el privado están arriesgados ante las acciones buenas y hermosas o las viles y reprochables. Por otra parte, vemos que el filósofo recomienda directamente a su discípulo ejercitarse en acciones virtuosas, mientras que el historiador las sugiere con ejemplos del pasado. De cualquier modo, ya sea un filósofo o un historiador, podemos notar que para ambos, la preocupación fundamental de su actividad es lo más hermoso (καλός) y lo más divino (θεῖος), o sea, el bien general de la vida social o política como consecuencia del gobierno sobre sí y el gobierno de los otros.

Para concluir esta parte, recordemos nuestro problema, ¿por qué en el régimen de la historiografía antigua se privilegian las acciones políticas y militares? Al respecto, basados en las palabras de Aristóteles, encontramos: primero, que toda actividad o acción tiende a algún bien; segundo, que entre todas las ciencias y las actividades humanas existe una cierta disciplina que busca la felicidad ante todas las cosas; tercero, que la política es aquella disciplina que regula, estima y prescribe cuáles actividades o facultades deben ser útiles en la ciudad para buscar el bien público y, finalmente, que el bien de la política consiste en procurar la felicidad de la ciudad. Todo esto nos lleva a pensar que la política es un problema público y una preocupación constante por lo más hermoso y lo más divino, es decir, el bien de la vida social. Sin embargo, esto no solo es una preocupación general por los asuntos públicos, también lo es sobre la vida privada. Esto se demuestra a través de los escritos y las historias de Plutarco, Salustio y Suetonio, evidenciando la importancia de empezar a gobernar bien sobre uno mismo y, luego, sobre los demás. En este orden de

[182] La soledad solo es provechosa a condición de que el hombre sea un hombre de bien y no se atreva a obrar mal aunque nadie lo observe. Cf. Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit*. *Ep.* 25.5.
[183] Ibídem. *Ep.*19. 10.
[184] Ibídem. *Ep.*10. 4.
[185] Sobre la correspondencia entre los excesos y la abundancia de riquezas, dice Séneca citando las palabras de Posidonio: "[…] las riquezas son causa de males no porque ellas causen el mal, sino porque estimulan a los que están dispuestos a causarlo". Ibídem. *Ep.* 87.31.
[186] Ibídem. *Ep.*36.1.

ideas, la historiografía antigua con su elección temática expresa cierta preocupación ante el peligro que corre el bien más bello y divino de la vida pública y privada en tanto que su fatalidad se fundamenta sobre las bases del buen "gobierno de sí" y de los otros. Tal fragilidad se enuncia en la historiografía antigua mediante ejemplos políticos y militares para ampliar y ejercitar la opinión sobre los asuntos humanos. Así, notamos que en la *Guerra de Yugurta*, se acata la trascendencia de los ejercicios físicos como síntoma de la vida que se ejercita en el buen gobierno de sí misma. En la *Vida de Tiberio*, notamos la importancia que amerita tomar en consideración los peligros de la soledad, las pasiones y la amistad. Asuntos que exigen cuidado y meditación constante por parte de aquellos que intentan alcanzar una vida que se ejercitan en la sabiduría.

3. Historia y ética.

Es cierto que la historia contemporánea no tiene que ser moral. Aún así, en el régimen de historicidad antiguo debemos reconocer que el ideal de la vida buena se basa en el compromiso práctico del consejo délfico "conócete a ti mismo". Esta máxima divina inspira en el ejercicio de la investigación, el deber de intervenir sobre uno mismo o sobre el público, incitando respectivamente el deseo de conocer (alma) y el deseo de actuar (cuerpo).

3.1 El principio fundamental de la ética antigua.

Se ha dicho que el bien solo es consecuencia de buenas obras y, las buenas obras, proceden de hombres buenos. También se ha mencionado que hacerse bueno constituye una obra de arte. Esto significa de algún modo, que para los griegos y los romanos, nadie se hace bueno por naturaleza ni de repente. Pues, el arte implica técnica y, la técnica, implica a su vez, conocimiento teórico y conocimiento práctico.[187] Así, hacerse un hombre bueno con el propósito de alcanzar la felicidad para sí y para otros, implica técnicas o ejercicios que no se pueden abandonar al capricho de la fortuna. Justamente, porque hacerse un hombre de bien implica inteligencia, deseo y determinación para conocer, querer y deliberar sobre las acciones y las actividades más convenientes con respecto a uno mismo y los demás. Sin embargo, ¿qué se puede conocer? ¿Qué conviene desear? ¿Qué se debe hacer? Resolver estas preguntas a través de un método seguro y con implicaciones universales, quizá representa una actitud acorde con las aspiraciones científicas de la mentalidad moderna. En cambio, afrontarlas a partir del conocimiento práctico y meditativo de cada quien y en compañía del otro es una característica de algunos griego y romanos, al recibir y compartir como principio divino el consejo délfico: "conócete a ti mismo" (γνῶθι σεαυτόν).

Esto que se dice respecto a la ética antigua tiene relación con la historiografía grecolatina, por cuanto las narraciones de hechos y de personajes constantemente relatan "la fragilidad del bien" en el ser humano, cuando se enfrenta a las novedades del mal en el devenir de los acontecimientos. En otras palabras, ¿es posible ser un hombre de bien en medio del sufrimiento y las contrariedades de la fortuna? Esta inquietud representa uno de los problemas fundamentales de la ética y la historiografía antigua. Especialmente, cuando las experiencias humanas llegan al extremo del sufrimiento como consecuencias de la guerra y los abusos del poder. De ahí que, hasta cierto punto, para nosotros sea comprensible que la elección temática de los historiadores grecolatinos preste atención a la "fragilidad del bien" cuando el ser humano se encuentra en situaciones extremas de hambre, sed, frío, calor, dolor, desesperación, soledad, tortura, fraude, calumnias, amenazas y muerte.[188] Así, parece que el acontecimiento en la historiografía grecolatina casi siempre refleja la tensión moral del hombre ante las novedades del mal. Por eso, la guerra y los hombres de milicia representan la máxima expresión de esta preocupación ética.

---

[187] "¿A qué esperas? La sabiduría nadie la alcanza por azar". Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit*. *Ep.* 76.6.

[188] La frase que se refiere a la "fragilidad del bien" se adopta en esta investigación como alusión al trabajo de Marta Nussbaum que lleva este mismo nombre. Cf. Marta Nussbaum. *La fragilidad del bien*. *Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Traducción de Antonio Ballesteros. La balsa de la Medusa, Madrid, 2004.

Ahora, sabemos que todos los seres humanos comparten y experimentan los sufrimientos de la vida. Aun así, según la historiografía grecolatina, los hombres de milicia parece que los viven al extremo de lo soportable ante las novedades del mal en el devenir de los acontecimientos. Por eso, sus ejemplos ilustran de un modo general, el instante crucial en el que un ser humano se enfrenta a los eventos más terribles de la existencia y cuando debe aprender a reconocer, desear y elegir lo mejor para sí mismo y para los demás. Desde luego, no es una casualidad leer en los tratados filósofos y en la historiografía grecolatina que los mayores ejemplos de virtud se refieren a hombres de milicia como Catón, Estilpón, Lelio, Escipión y otros. Al parecer, esto se explica porque la guerra constituye el mejor escenario donde se percibe la fragilidad humana, cuando se juega intensamente contra los sufrimientos del cuerpo y del alma. En este orden de ideas, parece que algunos filósofos e historiadores grecolatinos junto con su público encontraron los mejores ejemplos para la vida feliz en aquellos hombres que se arriesgaron al extremo del sufrimiento humano en medio de la guerra y, que empezaron a descubrir la posibilidad de ser hombres de bien, aunque la fortuna se ensañara contra ellos. Así, probablemente, este descubrimiento fascinó a algunos griegos y romanos de tal manera, que incitó la investigación y la narración de historias con acento en las acciones militares y políticas en correspondencia con aquella preocupación ética que recomienda ocuparse de uno mismo. Sin embargo, ¿realmente uno puede ser un hombre de bien o feliz en medio de sufrimientos y bajo las contrariedades de la fortuna? Esta cuestión es un debate muy antiguo, más lo que resulta novedoso, consiste en que un hombre utilice técnicas o ejercicios para el cuerpo y para el alma con el propósito de soportar y menospreciar los sufrimientos de la vida.

Así pues, a partir de la filosofía y la historiografía antigua se puede reconocer que el género de vida militar representó un caso admirable al sugerir que se puede ser un hombre de bien o un hombre feliz en medio de las necesidades y los sufrimientos de la guerra. Aun así, los escenarios de la historiografía grecolatina no siempre se refieren a los campos de batalla. Pues, también suele aparecer la vida de ciudad y los males que le son propios. Esto especialmente bajo el imperio romano, cuando el dominio de los príncipes logró cierta estabilidad a lo largo y ancho del mar Mediterráneo, propiciando la oportunidad de observar y disfrutar detenidamente los placeres y los afanes de la urbe. De cualquier modo, los males de la guerra no siempre son semejantes a las necesidades de la vida política en la ciudad. En este caso: algunos hombres intentaron curar aquellos males mediante ejercicios o técnicas espirituales que tomaron como referencia explicativa los antiguos ejemplos de la vida militar.[189] No porque este género de vida haya sido el mejor, sino porque, efectivamente, su ejemplo pudo contribuir a demostrar con más claridad que gran parte de la vida feliz es el resultado de la costumbre física y mental. Por eso mismo, algunos políticos, historiadores y filósofos utilizaron los antiguos ejemplos de la vida militar.[190] Pues, si en las extremas circunstancias de la guerra algunos soldados y generales fueron hombres buenos, entonces, también se puede ser un hombre de bien en medio de la ciudad. Donde muchas veces, el sufrimiento solo se sigue como consecuencia de falsas opiniones sobre las cosas, tal como lo sugiere Epicteto (55-135 d.C.): "*los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas*."[191] Sobre esto mismo, se nota entonces un interés de la filosofía antigua por ciertas actitudes y actividades militares que manifiestan la posibilidad de soportar o corregir las opiniones comunes sobre el sufrimiento humano. Más aún, algunos hombres intentaron afirmar que, en lugar de la milicia, la filosofía podía aliviar con más prontitud los dolores de la vida como lo indica

[189] La vida militar constituyó uno de los mejores ejemplos para comprobar que gran parte de los juicios que se tienen sobre los males humanos se pueden despreciar o corregir con ideas o costumbres. En este sentido, si esto fue posible a partir del genero de vida militar, entonces, Cicerón afirma que los frutos pueden ser mejores si se elige la vida filosófica: *"En una vida dedicada a la acción o, como en el caso de Neoptólemo, a la vida militar, unos pocos conceptos son de suyo a menudo de mucha utilidad y producen unos frutos que, si no son tan abundantes como los que pueden recogerse de un conocimiento completo de la filosofía, pueden contribuir, no obstante, en alguna medida, a liberarnos en ocasiones del deseo, de la aflicción, o del miedo*." Cicerón. *Disputaciones tusculanas*. Traducción de Alberto Medina González. Gredos, Madrid, 2005, L.II.2.

[190] Cf. Ibídem. L.I.2.

[191] Epicteto. *Manual. Fragmentos*. Introducciones, traducción de Paloma Ortiz García. Gredos, Madrid, 1995, cap. 5.

Cicerón: "*¿Un hombre docto y sabio no podrá hacer lo que un soldado veterano es capaz de hacer? Mejor aún, mucho mejor sin duda*."[192]

En general, la vida militar en la historiografía grecolatina siempre fue un buen ejemplo para demostrar que el sufrimiento de la vida no debe ser una excusa para obrar el mal. De ahí que, desde la filosofía, Séneca también recuerde a su discípulo los antiguos ejemplos de la guerra para advertirle que la vida en cualquier circunstancia siempre es un asunto de milicia: "*Atqui vivere, Lucili, militare est*".[193] Pero, el enemigo de esta peculiar guerra que se libra en la ciudad no es el cartaginés, el hispano, el galo, el celta o el britano, sino uno mismo en cada caso. Uno mismo es y debe entenderse como un desconocido y un enemigo doméstico.[194] De ahí, que algunos griegos y romanos concibieran el consejo délfico como una necesidad fundamental para la vida buena y adoptaran la investigación como una estrategia intelectual para comprender en qué casos y bajo qué circunstancias es difícil ser un hombre feliz y cuáles han sido las mejores estrategias para custodiar la fragilidad de la vida humana. En este sentido, parece que es posible reconocer una cierta relación entre historia y ética. Por eso mismo, debemos entender, en primer lugar, las estrategias intelectuales y físicas que se deben practicar para satisfacer el consejo délfico "*nosce te ipsum"*. Y más tarde, se comprenderá el mismo asunto a partir de la historiografía grecolatina.

En *Sobre el sumo bien y el sumo mal* (1987), Marco Tulio Cicerón (107-43 a.C.) plantea que el consejo délfico "*nosce te ipsum*" es una exigencia de la naturaleza humana.[195] En ninguna parte del diálogo se indica que este consejo se recomendó a los que consultan el oráculo, tal como lo sugieren otras interpretaciones.[196] Más bien, el orador romano plantea, en el contexto del diálogo, que la naturaleza humana es la que nos exige conocernos a nosotros mismos y, por otra parte, que al ser un consejo tan elevado, se le atribuyó a Apolo pítico:

> Hay que penetrar, pues, en el conocimiento de la naturaleza y escudriñar a fondo lo que ella reclama; de otra manera, no podemos conocernos a nosotros mismos. Máxima ésta que, por ser demasiado elevada para que pareciese provenir de un hombre, se atribuyó a un dios. Y así es Apolo Pitio quien nos ordena conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, conocernos a nosotros mismos consiste en conocer las facultades de nuestro cuerpo y de nuestra alma, y seguir aquel género de vida que disfrute por completo de esas facultades.[197]

Si nuestra interpretación está de acuerdo con las palabras de Cicerón, debemos entender que el orador no está diciendo que el consejo "*nosce te ipsum*" lo refirió primeramente el dios, sino que siendo un consejo tan excelso, se acordó en atribuirlo a Apolo y no a un hombre. Y según parece, esto último es lo más seguro, pues un hombre sabio fue el primero en aconsejar a otros diciendo: "conócete a ti mismo". Sobre este asunto, Diógenes Laercio cuenta que Tales de Mileto fue el primero en referirlo.[198] De cualquier modo, este consejo según Cicerón, ya sea dado por el dios o por un hombre, implica una exigencia que proviene de la naturaleza humana. ¿Qué quiere decir la expresión "naturaleza humana" para Cicerón? Lo mismo que ser humano. Precisamente, porque la naturaleza humana no es una sustancia diferente al hombre, sino que ser hombre implica ser particularmente de cierto modo. Por eso Cicerón, pone en la boca de su amigo Pisón las

---

[192] Cicerón. *Disputaciones tusculanas. Op. cit*. L.II.40.

[193] "Así pues, Lucilio, la vida es un asunto de soldados". Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit*. *Ep.* 96.5.

[194] "En una palabra: se mantiene en guardia frente a sí mismo como si se tratara de un enemigo y un conspirador." Cf. Epicteto. *Manual. Fragmentos. Op. cit*. cap. 48. 3.

[195] Marco Tulio Cicerón. *Del supremo bien y del Supremo mal.* Traducción de Víctor-José Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987, L. 5.24.

[196] Michael Foucault. *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*, traducción e introducción de Miguel Morey, Paidos, Barcelona, 1990 p. 51.

[197] Marco Tulio Cicerón. *Del supremo bien y del Supremo mal*. *Op. cit*. L. 5.44.

[198] Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007, Libro I, 40.

siguientes palabras: "[…] entiendan que, si alguna vez digo "la naturaleza del hombre", es al "hombre" a quien me refiero, pues no hay en esto ninguna diferencia."[199]

Ahora, en el contexto del diálogo, el orador romano junto con sus interlocutores Torcuato, G. Valerio, Quinto, M. Pisón, Lucio Cicerón (primo de Cicerón) y otros, intentan comprender en qué consiste el sumo bien. Todos ellos, al igual que las escuelas filosóficas más antiguas, están de acuerdo en que el sumo bien es la vida feliz. Pero, no todos están de acuerdo en cómo conseguirla. Los seguidores de Epicuro dicen que es el placer; los discípulos de Jerónimo de Rodas creen que la vida feliz consiste en la ausencia de dolor; mientras que los estoicos y los antiguos filósofos (Platón y Aristóteles) afirmaron que la felicidad consiste en vivir conforme a la naturaleza o la virtud.[200]

La disputa de Cicerón y sus amigos se desarrolla a lo largo de cinco libros que reúnen tres jornadas diferentes. En la primera, se plantea y discute la doctrina de Epicuro; en la segunda, se expone y se debate sobre el complejo lenguaje de los estoicos; Y en la tercera, se discuten los argumentos de la Academia y los peripatéticos. En estas jornadas, la inquietud central siempre consiste en el modo de alcanzar la vida feliz. Unos dicen, repetimos, consiste en el placer, otros en la ausencia de dolor y, algunos piensan que consiste en vivir conforme a la naturaleza o la virtud.

De acuerdo con el diálogo, la felicidad solo se puede alcanzar si comprendemos cuál es la naturaleza del hombre y cuál es el fin que busca conforme a ella. Según Aristóteles -esto también lo sabía Cicerón- en *Acerca del alma* (1983), cada ser o ente está compuesto de materia y de forma.[201] La materia es la potencia y la forma el acto. Y según parece, cada ser vive conforme a la potencia de ciertas facultades. Así, los vegetales conforme a la facultad nutritiva crecen y se reproducen sin necesidad de desplazamiento; los animales conforme a la facultad sensitiva crecen y se reproducen cambiando de lugar y, finalmente, el hombre vive conforme a la facultad racional que comprende las anteriores.[202] Sin embargo, nutrirse, sentir, crecer, desplazarse y reproducirse parece que no representan particularmente o en conjunto el único y el más perfecto de todos los fines para el animal que habla. Ahora, si esto es cierto, observemos cómo Cicerón intenta resolver el problema.

Primero, el filósofo y orador romano sugiere que el consejo délfico "Conócete a ti mismo" es una máxima que se sigue como consecuencia del amor a sí mismo. Todo animal se ama a sí mismo. Pero, ¿qué implica esto? Acaso, ¿implica que todos los animales quieren conocerse a sí mismos? De ningún modo, más bien, en principio quiere decir que todo animal desea lo mejor para sí.[203] Pero, ¿el ser humano quiere lo mejor para sí de la misma forma que todos los animales? Parece que no, porque el animal y el ser humano son diferentes según su naturaleza. El primero participa de facultad sensitiva y nutritiva, mientras que el otro participa de ambas cosas y de alma racional. En este orden de ideas, cada ser según su naturaleza busca diferentes fines, es decir, no es el mismo fin el que busca el animal y el que busca el ser humano. Entonces, ¿cuál es el fin del animal? Parece que este persigue y desea todo lo que lo beneficia y, por lo tanto, rechaza todo lo que lo perjudica.[204] ¿Qué desea el animal de tal modo que lo beneficie? Aquellas cosas que lo ayudan a alimentarse, crecer y reproducirse. Ahora, ¿si el animal racional se ama a sí mismo y busca aquello que lo beneficia, entonces, el fin supremo del hombre consiste en alimentarse, crecer y reproducirse? Como ser viviente esto le conviene, pero como animal racional parece que busca otros fines. De ahí, que este animal que participa de alma racional, se vea en la necesidad de conocerse a sí mismo como consecuencia del impulso natural que le es propio para comprender cuáles son los fines para los que ha nacido.[205] En

[199] Marco Tulio Cicerón. *Del supremo bien y del Supremo mal*. *Op. cit*. L. 5.33.
[200] Ibídem. L. 5.20.
[201] Aristóteles. *Acerca del alma.* Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1983, L. II, 412a.
[202] Ibídem. L. II, 413b, 10.
[203] Al respecto, Séneca menciona que los animales solo tienen una conciencia de su constitución, pues se evidencia que buscan lo mejor para sí y rechazan lo que les perjudica. Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.*121.
[204] Marco Tulio Cicerón. *Del supremo bien y del Supremo mal*. *Op. cit.* L. 5.28.
[205] Ibídem., L. 5.41.

definitiva, la naturaleza del ser humano se ama a sí misma, desea lo mejor para sí y lo incita para que comprenda cuáles son los fines que debe buscar según su naturaleza.

Vemos que según lo anterior, el animal racional debe conocerse a sí mismo. Lo que implica: primero, conocerse según su sustancia, es decir, como compuesto de materia y forma (cuerpo). Y segundo, según su esencia, es decir, según su naturaleza o alma (ser pensante). De ahí que, según la sustancia, se dé la inquietud por uno mismo como cuerpo y, según la esencia, se dé como ser pensante. Sin embargo, se debe aclarar que esta división entre alma y cuerpo no es otra cosa que una división según la razón y no de hecho, porque decir naturaleza humana (alma-cuerpo) y ser humano es lo mismo, tal como se mencionó más arriba en palabras de Pisón. Por lo tanto, conocerse a sí mismo es una máxima que se sostiene sobre la base del deseo natural del animal racional que implica amarse a sí mismo como cuerpo y como alma. De ahí que, la máxima "*nosce te ipsum*" comprende a la vez amarse plenamente como cuerpo y amarse plenamente como ser pensante. En otras palabras, desear y buscar lo mejor para sí mismo como cuerpo y como alma.

Ahora, ¿qué implica el "*nosce te ipsum"* como consecuencia del amor sobre la naturaleza de uno mismo en tanto que se es cuerpo y alma? Todo animal se ha dicho, se ama a sí mismo y, por lo tanto, procura lo mejor para sí según su naturaleza. El ser humano se ama y desea conocerse a sí mismo, porque anhela lo mejor para sí según su naturaleza. Sin embargo, ¿cuál parece ser el fin del ser humano según su naturaleza? ¿Qué puede ser lo mejor para su cuerpo y para su alma? La respuesta más general y la más satisfactoria para estas preguntas, afirma que el ser humano ante todo busca la felicidad.[206] ¿Pero qué es la felicidad? Sobre esto existen muchos desacuerdos tal como se dijo: primero, según Epicuro, la felicidad consiste en el placer que produce la virtud; según Jerónimo de Rodas, la felicidad consiste en la ausencia de dolor; según Aristóteles y su escuela (peripatéticos), la felicidad consiste en vivir conforme a la naturaleza; según Zenón y su escuela (estoicos), la felicidad consiste en vivir conforme a la virtud. Y así, cada escuela filosófica investiga cómo ser feliz o un hombre de bien.

Según Cicerón, la vida feliz para el ser humano no solo consiste en el placer y en la ausencia de dolor, porque estos fines también los buscan los animales irracionales.[207] Por lo tanto, solo queda por deducir que posiblemente, la felicidad o el sumo bien consisten propiamente en vivir conforme a la naturaleza o la virtud. Si esto es cierto, entonces, parece que el ser humano como animal que piensa, puede ser feliz cuando conoce[208] y, en tanto cuerpo, puede ser feliz cuando actúa o realiza actividades encaminadas hacia un fin práctico.[209] Así, el animal racional, según su naturaleza compuesta de alma y cuerpo: primero, parece que ha nacido para conocer y esto lo hace feliz, tal como indica Aristóteles en *Metafísica: "Todos los seres humanos tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de ello."*[210] Y segundo, parece que el animal que habla también busca conocer aquellos bienes que estén encaminados a la utilidad, de donde se deduce que ha nacido para actuar y esto también lo hace feliz.[211] Así también lo indica Séneca cuando recomienda a Lucilio que, "*prolonguemos la vida: su cometido y razón de ser es la acción".*[212] En conclusión, conocer y actuar son las acciones que en

206 "Parece pues que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos." Aristóteles. *Ética nicomaquea*. *Op. cit.* L. I, 1097b.

[207] No solo Cicerón como peripatético afirma esto, sino también los filósofos estoicos. Por eso mismo, Séneca afirma: "el placer constituye la felicidad propia del animal." Esto con el propósito de diferenciar la felicidad que buscan los animales y la felicidad que busca el animal racional. Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 92.6.

208 "En efecto, es tan grande nuestro innato amor de aprender y de saber, que nadie puede dudar que la naturaleza humana se deja arrebatar hacia estas actividades sin que la atraiga ninguna utilidad." Marco Tulio Cicerón. *Del supremo Bien y del Supremo Mal.* Op. cit. L. 5.48.

209 "[…] hay indicios de la naturaleza todavía más claros, incluso evidentes e indudables, de que en todo animal, pero sobre todo en el hombre, el alma desea siempre hacer algo, y de ningún modo puede soportar un reposo perpetuo". Cf. Cicerón. *Del supremo bien y del Supremo mal*. *Op. cit.* L. 5.55.

[210] Aristóteles*. Metafísica*. Traductor Francisco Larroyo. Porrúa, México, 2004, L. A, Cap. I. (para las ediciones de estudio se puede encontrar en *Metafísica*, 980a).

211 Cicerón. *Del supremo bien y del Supremo mal*. *Op. cit*. L.5.58.

[212] Séneca. Cartas a Lucilio. Op. cit. *Ep.* 122.3.

general convienen al ser humano para que sea un animal feliz en correspondencia con su naturaleza física y racional.

Para finalizar esta parte, queda por analizar específicamente qué tipo de conocimientos y qué tipo de acciones debe comprender y realizar el animal que piensa para vivir conforme a su naturaleza física y racional. Pues, es obvio que así como existen diferentes tipos de acciones y actividades para el cuerpo, así también los hay para el alma (pensamiento). Ahora, entre todas estas actividades se deben elegir las más perfectas o las mejores con miras hacia la felicidad. En este sentido, a partir de la opinión de Cicerón en sobre el *Sumo bien y el sumo mal,* podemos comprender que el hombre debería, si es que ama la sabiduría, dedicarse a tres actividades específicas para el cuerpo y para el alma:

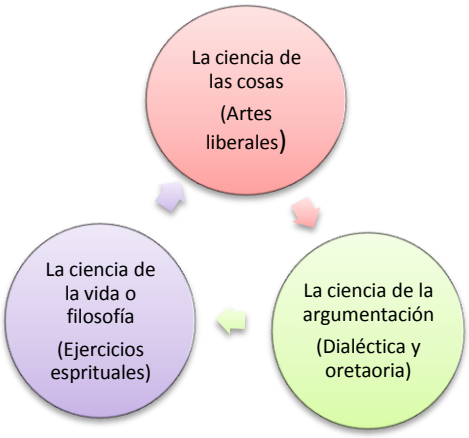

Ilustración 2: Este esquema representa los tres ámbitos de la filosofía antigua: física, ética y lógica.[213]

En primer lugar, la ciencia de las cosas se debe investigar para descubrir qué es y qué lugar ocupa el animal racional en el cosmos (física); en segundo lugar, la ciencia de la argumentación se debe ejercitar para reconocer qué opiniones sobre las cosas son verdaderas, falsas o confusiones del lenguaje (lógica);[214] y finalmente, la ciencia de la vida o la filosofía consiste en aprender a intervenir sobre uno mismo por medio de ejercicios espirituales (ética).[215] Sobre lo primero, es decir, sobre la ciencia de las cosas, algunos filósofos dedicaron sus esfuerzos a la astronomía, las matemáticas, la geometría, las partes de los animales, etc., con el propósito de comprender el lugar que ocupa el ser humano en la totalidad del cosmos y cuáles son los fines que persigue cada ser según su naturaleza; sobre lo segundo, muchos otros filósofos escribieron tratados sobre lógica, gramática, dialéctica y retórica para tratar el complejo uso que se hace de las palabras en el discurso continuo (oratoria) y en el arte del discurso mediante preguntas y respuestas (diálogo).[216] Así, lo primero, contribuye a ocuparse de uno mismo como parte de la naturaleza; lo segundo, a ocuparse de uno mismo como animal que utiliza razonamientos y, lo tercero, a ocuparse de uno mismo a partir de su conducta. En conclusión, todo lo anterior aparentemente es lo que representa para un romano o para un griego culto el consejo délfico "conócete a ti mismo", observando de este modo, la unidad del animal que

[213] En las *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón sugiere que de estas ciencias nacerá lo que él denomina como el "triple fruto del espíritu": "*De aquí nacerá aquel famoso fruto triple del espíritu, consistente el primero en el conocimiento de la realidad y en la explicación de la naturaleza, el segundo en el discernimiento de lo que hay que buscar y rehuir y en una norma de vida racional, el tercero en juzgar la coherencia y contradicción de cada cosa, en lo que reside no solo la sutileza de la argumentación, sino también la veracidad del juicio*." Cicerón. *Disputaciones Tusculanas. Op. cit.* L.V.68.

[214] Marta Nussbaum, partiendo de los tratados filosóficos de Epicteto considera que el estoicismo plante como parte de la educación en lógica tres elementos fundamentales: el primero, trata sobre el significado de los términos; el segundo, el estudio de los silogismos y, por último, los enigmas y las paradojas. Véase, Martha Nussbaum. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Paidós, Barcelona, 2003, p. 434.

215 Michael Foucault llama a estos ejercicios "tecnologías del yo", este concepto según su opinión, se refiere a las formas como un individuo actúa sobre sí mismo. Cf. Michael Foucault. *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines, Op. cit.* p. 49.

216 Laurent Pernot. *La retórica en Grecia y Roma. Op. cit*. p. 97.

habla en tanto cuerpo y en tanto alma, buscando en cada caso la felicidad a través del *conocimiento* y la *acción*.

3.2 El compromiso ético de la historia (ἱστορία).

Hasta aquí parece que es posible empezar a tratar con más claridad el compromiso ético de la historia a partir del consejo délfico "conócete a ti mismo". Por eso, retomamos nuevamente el problema ético para intentar comprender, por qué la historia constituye un ejercicio espiritual.[217] Tal como se sugirió hasta el momento, aquel consejo implica ejercicios prácticos y teóricos. En este sentido, parece que la investigación de historias como ejercicio espiritual, a la vez implica ejercicios teóricos y efectos prácticos. De este modo, pretendemos demostrar que la historia antigua, en su momento, como ejercicio espiritual, intentó incitar el conocimiento del pasado. Y por otra parte, procuró incitar a la acción. Por ahora, intentaremos desarrollar los argumentos que demuestren, por un lado, que la historia se presenta como un ejercicio espiritual para conocer el pasado y, en segundo lugar, que la historia es un ejercicio espiritual que incita a la acción para encarar el presente mediante la imitación del bien. Y como ambos ejercicios intentan responder a la inquietud fundamental de la ética, entonces, parece necesario discutir por ahora, si efectivamente la historia antigua representó para algunos filósofos e historiadores grecolatinos un ejercicio espiritual.

a. Los ejercicios espirituales de la filosofía antigua según las *Tecnologías del yo* de Michael Foucault.

Hasta aquí se mencionaron dos cosas fundamentales: primero, que el animal racional desea conocer y, segundo, que el animal racional desea actuar. Satisfacer ambos deseos requiere comprender cuáles son las mejores acciones o las mejores actividades para ser feliz. Por lo tanto, se mencionó que el consejo délfico "*nosce te ipsum*", implica: primero, ocuparse de la naturaleza mediante la ciencia de las cosas para comprender qué es el animal racional y cuáles son los fines que persigue según su naturaleza; segundo, ocuparse del razonamiento mediante la ciencia de la argumentación para comprender qué tipo de opiniones son verdaderas, falsas o confusiones del lenguaje y, por último, conocerse a sí mismo implica ocuparse de la conducta mediante técnicas o ejercicios espirituales para intervenir sobre uno mismo.

Sobre el último punto, es decir, sobre los ejercicios espirituales para intervenir sobre uno mismo, cabe hacer mención de las conferencias de Michael Foucault (1926-1984) que se reúnen bajo el título *Tecnologías del Yo* (1990). En estas conferencias, el filósofo francés opina que el consejo délfico "conócete a ti mismo" siempre estuvo asociado a la exhortación filosófica que recomienda "cuidar de sí".[218] En este sentido, el consejo del dios no es una abstracción, sino una máxima con implicaciones prácticas.[219] Por eso mismo, Foucault agrega: "uno ha de preocuparse por el alma: esta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad, y no el cuidado del alma como sustancia."[220]

Ahora, algunas prácticas que Foucault menciona como parte de las "tecnologías del yo" en la antigüedad, consisten en: 1) Meditar: este ejercicio es utilizado para examinarse a sí mismo, administrando los errores

[217] "La historia es maestra de la vida", afirma Cicerón. Si esto es cierto, la historia puede ser un ejercicio espiritual para que el animal racional aprenda a conocer y aprenda a actuar. No de cualquier modo, sino conociendo lo mejor y obrando el bien conforme a su naturaleza. Marco Tulio Cicerón. *Sobre el orador*. Traducción de José Javier Iso. Gredos, Madrid, 2002, L. II, 9.
[218] Michael Foucault. *Tecnologías del Yo. Op. cit.* p. 50.
[219] Ibídem. p. 51.
[220] Ibídem. p. 59.

que se comenten y recordando las verdades que son útiles para la vida;[221] 2) Imaginar el mal: este ejercicio es útil para enfrentar los reveses de la fortuna,[222] especialmente, cuando la meditación (*melete*) hace uso de la imaginación para representarse una gran desgracia que puede ocurrir: "*Imagínate, sea cual fuere el acontecimiento que temes, que se ha de realizar indefectiblemente; y ese mal, no importa el que sea, tú mismo supéralo mentalmente y evalúa tu temor".*[223] De este modo, el estoico se adiestra para esperar y aceptar los designios de la fortuna,[224] tal como lo ilustra Epicteto con su oración matutina: "*Condúceme, Zeus, y tú, Destino, / al lugar que me tenéis señalado. / Que yo os seguiré diligente.";*[225] 3) Escribir: este ejercicio Foucault lo menciona refiriéndose especialmente a la correspondencia epistolar entre amigos. Según su opinión, el propósito de este ejercicio consistió en actualizar las verdades que uno necesita decirse a sí mismo,[226] ya que las cartas también hacen parte de un ejercicio autobiográfico.[227] Por eso mismo, afirma que, "el sí mismo es un objeto de lo cual hay que escribir";[228] 4) La interpretación de los sueños: aunque esta técnica no se desarrolla ampliamente en las *Tecnologías del yo*, por lo menos, sí se mencionan dos libros que pueden contribuir a su comprensión. El primero de ellos se refiere a *La Interpretación de los sueños* de Artemidoro y, el segundo, se refiere a los *Discursos sagrados* de Elio Aristides. Sobre este último, Foucault sugiere que los sueños eran útiles para recibir consejos de los dioses. Y sobre el primero, menciona que los sueños para los antiguos eran un objeto de preocupación porque ellos anunciaban el futuro;[229] 5) La gimnasia: esta técnica hace alusión a una serie de ejercicios físicos que someten el cuerpo a duras pruebas de abstinencia sexual, alimentación y restricción de algunas comodidades cotidianas.[230] Estos ejercicios tenían como propósito disponer el cuerpo para que resista las incomodidades que puede deparar un futuro incierto y los caprichos de la fortuna; 6) Ejercicios sofísticos y éticos: estos ejercicios los menciona Foucault refiriéndose al juego de preguntas y respuestas que hacen parte de las prácticas entre maestro y discípulo. Así también, menciona los "ejercicios ambulatorios" que se refieren a los paseos matutinos en los que el filósofo intenta observar sus propias reacciones durante el día. Y más adelante, agrega que otro ejercicio consiste en "el control de las representaciones" con el que se intenta recordar los principios de la acción.[231]

En general, Michael Foucault no menciona ni sugiere en sus conferencias que la historia sea un ejercicio espiritual de la filosofía antigua. Según parece, esto se debe a que su propósito intelectual se refirió especialmente a lo que hemos denominado aquí "la ciencia de la vida", que trata sobre la preocupación de la conducta. En otras palabras, parece que Foucault llama *Tecnologías del yo* a una parte muy específica de los ejercicios que implican el conocimiento de sí o el cuidado de sí.

Ahora, no solo cuida de sí quien practica ejercicios de meditación, escritura, interpretación de los sueños, ejercicios gimnásticos y otros que menciona el historiador francés, sino también, aquel que investiga en

---

[221] Ibídem. p. 71.
[222] Ibídem. p. 61.
[223] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op cit. Ep.* 24.5.
[224] Al ejercicio que intenta imaginar desgracias con el propósito de prepararse en caso de que ocurran, se denomina *praemeditatio malorum*. Según Foucault, imaginar desgracias implica tres casos: primero, que los acontecimientos futuros ocurran, no como puedan ocurrir, sino que pueden ocurrir de la peor forma; segundo, que no ocurrirán en un tiempo lejano, sino en aquí y ahora; tercero, "se hace esto no para experimentar sufrimientos inexplicables, sino para convencerse a uno mismo de que no son verdaderas desgracias." Foucault. *Tecnologías del yo. Op. cit.* pp. 75-76.
[225] Epicteto. *Manual. Fragmentos. Op. cit.* Cap. 53.
[226] Foucault. *Tecnologías del yo. Op. cit.* p. 61.
[227] Para los estoicos de los siglos I y II d.C., tenerse a sí mismo como objeto de estudio y objeto de narración autobiográfica implicó describir detalles minuciosos e incluso insignificantes sobre sí mismo. Y al respecto, opina Foucault que, "Cicerón sólo cuenta las cosas importantes, pero en la carta de Aurelio estos detalles (inútiles) son importantes porque se refieren al tú: lo que tú has pensado, lo que tú has sentido." Ibídem. p. 64.
[228] Ibídem. p. 62. Según Foucault, este tipo de ejercicio epistolar y autobiográfico se realizó con más frecuencia durante los siglos I y II d. C.
[229] Ibídem. pp. 78-79.
[230] Ibídem. p. 77.
[231] Ibídem. p. 78.

general.[232] Como se ha venido exponiendo, el cuidado de sí o el conocimiento de sí, implica tres ciencias diferentes y complementarias, tal como lo expone Cicerón en *Sumo bien y el sumo mal*. Aun así, si esta interpretación sobre las *Tecnologías del yo* parece demasiado arriesgada, también se puede recurrir a los trabajos de Pierre Hadot (1922-2010),[233] quien de un modo más preciso, aclara que el conocimiento teorético siempre hizo parte de la vida filosófica, o mejor dicho, de la "vida ejercitándose en la sabiduría".[234] En otras palabras, quiero decir que el conocimiento de sí o el cuidado de sí, implica tanto ejercicios prácticos como conocimientos teoréticos. Con lo cual, se deduce que la investigación en general constituyó un ejercicio espiritual de la filosofía antigua. Y cuando digo "investigación", no solo me refiero a la investigación de los números, el movimiento de los astros, las partes de los animales, los razonamientos, el comportamiento, etc., sino también a aquella investigación (Ἱστορία) que trata sobre las actividades y acciones humanas alejadas del presente. Así, solo resta comprender en qué casos, cómo y por qué se hizo efectivo este tipo de ejercicio.

b. La historia como ejercicio espiritual para incitar la acción y encarar el presente.

Para introducir la discusión con respecto a cómo la historia antigua llegó a constituir un ejercicio espiritual, podemos leer el siguiente fragmento que se encuentra en las *Meditaciones* (1977) de Marco Aurelio (121-180 d.C.), y los comentarios que inmediatamente agrega Pierre Hadot en su estudio *La cuidadela interior* (2013):

> *Ya no es momento de vagabundear. No releeré más las notas (hypomnémata) que habías tomado, los hechos elevados de los romanos y de los griegos, los extractos de obras que te habías reservado para tu vejez.* (III, 14) Se ve aquí la actividad intelectual a la que Marco Aurelio se entregó durante toda su vida. Ya en su juventud, cuando todavía era alumno de Frontón, copiaba asiduamente extractos de autores latinos. Seguramente después se tomó la molestia de elaborar <<para su vejez>> una antología de citas edificantes, cuyas huellas, por otro lado, encontramos en algunas páginas de las Meditaciones. También había elaborado un libro de historia: <<Los hechos elevados de los romanos y de los griegos>>.[235]

A partir de este fragmento, se observa como Hadot sugiere que el emperador Marco Aurelio utilizó la historia durante toda su vida como un ejercicio espiritual. En este sentido, se puede decir que, cierta parte de las *Meditaciones* de Marco Aurelio consistió en escribir y releer "los hechos elevados de los romanos y de los griegos". ¿Por qué un emperador como Marco Aurelio decidió tomar parte en estos ejercicios filosóficos? Al respecto, Hadot sugiere que la vida filosófica de cierto modo es un medio para librarse de la corrupción.[236] Así, "cuando el filósofo se da cuenta de que es totalmente impotente para proporcionar el más mínimo remedio a la corrupción de la ciudad, ¿qué puede hacer sino practicar la filosofía, solo o con otros?"[237] Del mismo modo, "[…] incluso Marco Aurelio, quien, aunque emperador, también expresó su sentimiento de impotencia ante la incomprensión y la inercia de sus súbditos".[238] De este modo, el emperador-filósofo, quizá ante la corrupción del imperio, decide consagrar su vida a los ejercicios espirituales del estoicismo con el propósito de transformarse y preservarse como un hombre bueno o feliz. En este caso, la historia se utiliza como ejercicio espiritual. Lo que aún no sabemos con claridad se refiere al modo como la utilizó para tales propósitos espirituales.

---

[232] "La filosofía es contemplativa y práctica: contempla y actúa a la vez." Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Epístola*. 95.10. Al respecto, Séneca menciona en la epístola 94.47 que la doctrina siempre está acompañada por el ejercicio de la enseñanza.

[233] Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane azenave Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica, México, 1998; *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio. Siruela, Madrid, 2006; *La filosofía como forma de vida*. Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona, Alpha Decay, 2009.

[234] Ibídem., Hadot, 1998, p. 100.

[235] Pierre Hadot. *La ciudadela interior*. Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona, Alpha Decay, 2013, p. 83. (La cursiva no hace parte del texto original. Aquí solo se utiliza para diferenciar y separar el comentario del autor y la cita de las *Meditaciones*).

[236] Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua? Op. cit.* p. 107.

[237] Ibídem., p. 108.

[238] Ibídem., p. 108.

Al respecto, una posible evidencia que nos ayuda a comprender por qué algunos filósofos o emperadores como Marco Aurelio utilizaron la historia como ejercicio espiritual, se encuentra en la dedicatoria que Plutarco consagra al emperador Trajano en las *Máximas de reyes y generales*. En esta colección de máximas, se nota que el historiador griego aspira a que el príncipe encuentre "primicias filosóficas" y notas útiles para la vida práctica, pues le escribe: "*yo te ofrezco a ti sencillos regalos como dones de amistad y primicias comunes de filosofía. Acepta junto con mi buena voluntad también la utilidad de estas notas, si contienen algo conveniente para el recto entendimiento de los caracteres y gustos de dirigentes, reflejados más en sus palabras que en sus hechos*."[239] Con esta dedicatoria Plutarco intenta persuadir a Trajano de que, entre otras cosas, un buen emperador no solo es aquel que sabe gobernar a otros, sino aquel que sabe gobernarse a sí mismo. De ahí, las sutiles referencias a sentencias como las de Agesilao el grande: "*Se sentía enaltecido por el hecho de esforzarse más que ningún otro y por el de gobernarse a sí mismo más que por ser rey*";[240] Catón el viejo: "*Solía decir que el peor gobernante era el que no podía gobernarse a sí mismo*";[241] Agis, hijo de Arquidamo: "*Al preguntarle qué ciencia se practicaba más en Esparta, dijo: «El saber gobernar y ser gobernado»*";[242] y Anaxándridas: "*Cuando alguien preguntó por qué ponían los campos en manos de los hilotas y no los cuidaban ellos mismos, dijo: «Porque los adquirimos, no para ocuparnos de ellos, sino de nosotros mismos>>*".[243] Estas máximas de tono político-militar, reflejan expresamente la preocupación de Plutarco por el gobierno de sí y de los otros. Por lo tanto, ¿no es evidente que este historiador griego, además de comunicar a su emperador la historia del pasado a través de máximas, también intenta incitarlo a practicar el buen gobierno que en cada caso debe iniciar en uno mismo? En el caso del emperador Trajano, el auto gobierno se lo sugiere Plutarco a través de biografías. Mientras el emperador Marco Aurelio, se incitaba a sí mismo con la ayuda de "los hechos elevados de los romanos y de los griegos". Sin embargo, ¿por qué incitar a otros o seducirse a uno mismo con ejemplos del pasado? Según Cicerón, el doble método para descubrir la verdad se puede dar a través de *razonamientos* o mediante *ejemplos*. Esto último se ilustra con hechos y, aquello otro, con el uso palabras:

> […] El método para descubrir la verdad es doble, no solo en las cosas que parecen males, sino también en las que parecen bienes. O examinamos la naturaleza y la magnitud del hecho en sí, como hacemos a veces respecto de la pobreza, cuyo peso logramos aligerar, demostrando mediante la argumentación, cuan exiguas y escasas son las necesidades naturales, o, abandonando las sutilezas de la argumentación, pasamos a tratar de los ejemplos.

El *exemplum* constituye aquí un instrumento de persuasión que busca convencer a otros o a uno mismo sobre el valor que se atribuye a los acontecimientos y a nuestro comportamiento ante los cambios. Esta técnica de persuasión la menciona Cicerón como parte de las estrategias argumentativas para dirigir un discurso de consolación. Así, el valor del *exemplum* cobra su importancia en tanto que permite al lector o al oyente *ampliar los horizontes de su opinión* sobre las desgracias o el dolor de los que sufren. En otras palabras, el *exemplum* permite *apartar el pensamiento de su modo acostumbrado de discurrir* al reflexionar sobre las vicisitudes humanas, la importancia de no admirarse de nada cuando suceda y, pensar antes de que suceda, que no hay nada que no pueda suceder.[244] De acuerdo con Cicerón, practicar este ejercicio utilizando ejemplos, permite hallar el remedio de un triple consuelo:

1. Atenúa o disipa las penas al tener en mente que las desgracias siempre nos pueden suceder.
2. Permite comprender que los avatares humanos deben ser soportados con talante humano.
3. Dispone nuestra mente para considerar que no existe mal alguno donde no hay culpa ni responsabilidad.[245]

---

[239] Plutarco. "Máximas de reyes y generales*". Op. cit.* 172C.
[240] Ibídem., 210F.
[241] Ibídem., 198F.
[242] Ibídem., 215D.
[243] Ibídem. 217A.
[244] Cf. Cicerón. *Disputaciones Tusculanas. Op. cit.* L.III.30.
[245] Cf. Ibídem. L.III.34.

Con respecto a lo anterior, algunos filósofos e historiadores también utilizaron con estos propósitos la biografía y la historia. Del mismo modo, puede ser posible que Marco Aurelio utilizó "los hechos elevados de los romanos y de los griegos" con el propósito de apartar su pensamiento del modo acostumbrado de discurrir de los príncipes romanos ante la barbarie de su época. Y probablemente, la dedicatoria de Plutarco al emperador Trajano intenta ampliar en su momento las opiniones del príncipe sobre el vago sentido que definen y que ponen en peligro las actividades del gobierno.

Ahora, si pasamos a las cartas de Séneca a Lucilio, también podemos encontrar la oportunidad de verificar que la historia antigua constituyó un ejercicio espiritual. Anteriormente, se mencionó que los mayores ejemplos de la vida feliz se ilustran a través del género de vida militar, porque constituyen uno de los mejores ejemplos de la virtud o la vida feliz. Recordemos que la vida militar ilustra la posibilidad de ser un hombre de bien aunque se sufran las mayores desgracias de la fortuna. Explicar con claridad esta interpretación implica retomar la importancia del gobierno de sí. En especial, para tratar de analizar los modos como Séneca utiliza la historia en tanto ejercicio espiritual.

Pues bien, los testimonios de la vida militar son recurrentes en las *Cartas a Lucilio* como los mayores ejemplos de virtud. *"Así pues, luchemos, invoquemos la ayuda de algunos. <<¿A quién, preguntas, acudiré>>?, ¿a éste o a aquél?>>. Tú, en verdad, dirígete también hacia los antiguos que están a nuestra disposición; pueden auxiliarnos no solo los presentes, sino los que ya fueron."*[246] En parte, este fragmento explica por qué algunos filósofos grecolatinos utilizaron la historia como ejercicio espiritual, ya que aprendieron a través de ella, algunos ejemplos sobre la importancia de gobernarse a sí mismos. Relativo a esto, en la Epístola 99.17, Séneca también dice que: "*Hay que aprender lo que se debe hacer de quien lo hace*". Y quienes enseñan lo que se debe hacer a partir del contexto de esta epístola, a excepción de Sócrates, son los militares. Justamente, porque ellos han enseñado con la experiencia de su vida que los males del cuerpo y del alma no son insuperables: "*Debes decirte: <<de todos los males que parecen terribles ninguno hay insuperable>>. Uno por uno lo han superado ya muchos: el fuego Mucio, la Cruz Régulo, la cicuta Sócrates, el destierro Rutilio, la muerte provocada por la espada Catón: superemos también nosotros alguna dificultad*."[247] También han enseñado que todo lo humano es pasajero. "*Pues es mortal todo bien de los mortales*" y, que "*Cualquier cosa de la que te proclamas señor está junto a ti, no es tuya: nada hay inmutable para el mudable, nada eterno e indestructible para el frágil*".[248] Estas palabras del filósofo romano intentan explicar además, que el género de vida militar ha demostrado que, el ser humano no es dueño de ningún bien ya sean riquezas, esposas, hijos e incluso el imperio. Aquí, el género de vida militar sugiere que se pueden soportar los sufrimientos e, incluso, que se pueden menospreciar los bienes que traen consigo la apariencia de la felicidad. Por eso mismo, según Séneca, militares como Fabricio Luscinio, Elio Tuberón y Sextio son ejemplos de una vida buena. Más aún, lo admirable de estas referencias históricas, consiste en el reconocimiento de que estos hombres no llegaron a ser buenos de repente, sino que llegaron a serlo practicando el arte militar, gobernando su cuerpo, las pasiones del alma, su opinión sobre las desgracias y contribuyendo al bien general de los ciudadanos. Si esto es así, ¿también puede ser feliz o un hombre de bien el que se ejercita en la sabiduría?

En general, cada escuela filosófica imitó y aconsejó a sus seguidores los mejores ejercicios para ser feliz. Especialmente aquellos que se refieren al dominio del cuerpo y del alma. Vemos así, que la gimnasia, por ejemplo, fue una práctica muy común tanto en el adiestramiento militar como en la vida filosófica. Por eso, la atención de algunos historiadores hacia este tipo de prácticas representa una excelente oportunidad para dedicar hermosas descripciones como la que sigue a continuación respecto a la vida militar de Aníbal el Cartaginés:

> Era de lo más audaz para afrontar los peligros, y de lo más prudente en medio mismo del peligro. No había tarea capaz de fatigar su cuerpo o doblegar su moral. El mismo aguante para el calor y el frio; su manera de comer y beber, atemperada por las necesidades de la naturaleza, no por el placer; el tiempo de vigilia y de

[246] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 52.7.
[247] Ibídem. *Ep.* 98. 12.
[248] Ibídem. *Ep.* 98.10.

> sueño, repartido indistintamente a lo largo del día o de la noche; el tiempo que le quedaba libre de actividad era el que dedicaba al descanso, para el cual no buscaba ni muelle lecho ni silencio: muchos lo vieron a menudo echado por el suelo, tapado con el capote militar, en medio de los puestos de guardia o de vigilancia militar. No se distinguía en absoluto entre los de su edad por la indumentaria, si llamaban la atención sus armas y sus caballos. Era, con diferencia, el mejor soldado de caballería y de infantería a un mismo tiempo; el primero en marchar al combate, el último en retirarse una vez trabada la pelea.[249]

Este fragmento biográfico expresa claramente la importancia que atribuyeron los historiadores grecolatinos a la descripción de un personaje capaz de dominarse o gobernarse a sí mismo cuando se encuentra arriesgado a los mayores peligros de la vida militar. La descripción de un cuerpo infatigable capaz de soportar tanto el frio como el calor, la sed y el hambre, la vigilia y el sueño, indiferente a las comodidades del lecho y las circunstancias del momento, indican expresamente que los romanos se enfrentaron a un hombre capaz de gobernar su cuerpo y los dolores propios de la guerra. Esta indiferencia ante las dificultades no se explica como característica bárbara de un ser inhumano, sino como consecuencias del adiestramiento o las técnicas militares del momento. Aníbal, dice Tito Livio, desde niño se habituó a la vida militar, o sea, al arte de la guerra.[250] Por lo tanto, su actitud ante los sufrimientos de la vida, solo se puede interpretar como efectos del arte militar.

En el mismo sentido, Séneca encuentra ejemplos semejantes para convencer a su discípulo de que la vida es una milicia en la que se debe ejercitar el cuerpo y el alma mediante ejercicios filosóficos. Tales ejercicios representan el arte de hacerse a sí mismo un hombre bueno o un hombre feliz. Aquí, se observa que la filosofía empieza a imitar los ejemplos de la vida militar para introducirlos en la vida de ciudad. Pues, de cualquier modo, ya sea en el campo de batalla o en la ciudad, el filósofo debe aprender a observar sus deseos, juicios y comportamientos ante los hombres y ante las cosas a partir de cuatro virtudes generales: 1) Templanza; 2) Fortaleza; 3) Prudencia y, 4) Justicia.[251] La templanza para *dominar las pasiones*; la fortaleza para *dominar los temores*; la prudencia para *prever las obras a realizar* y, la justicia, para *repartir a cada cual lo que es debido*.[252] En general, estos son los principios morales que representan las virtudes del hombre feliz. Principios que Séneca admira porque son efectos que se siguen como resultado del arte militar o el arte de la vida que se ejercita en la sabiduría. Pero, seguir estos principios para obrar el bien no es una tarea fácil, porque obrar el bien exige inteligencia, deseo y acción. Lo primero para comprender en qué consiste el bien, el mal o la felicidad;[253] lo segundo, para desear hacer efectivo en uno mismo el bien[254] y, lo tercero, para obrar conforme a la verdad.[255] En este orden de ideas, leemos en Séneca:

> Cuando hubieres ya progresado tanto que tengas respeto hacia ti mismo, te será permitido despedir al preceptor. Entre tanto protégete con el ascendiente que ejerza alguien sobre ti, bien sea este Catón, Escipión,

---

[249] Tito Livio. *Historia de Roma desde su fundación.* Libros XXI-XXV. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Gredos, Madrid, 1993, L. XXI. 4.

[250] Cf., Ibídem. L. XXI. 3.

[251] Cicerón también menciona estas virtudes en las *Disputaciones Tusculanas*, aclarando **sobre la fortaleza** que: "Grande es el poder que hay en las virtudes; despiértalas, si es que duermen. La primera que vendrá en tu ayuda será la fortaleza, que te hará tan animoso que despreciaras y no tendrás en consideración alguna todo lo que al ser humano le puede acontecer"; **sobre la templanza**: "Luego vendrá en tu ayuda la templanza, que coincide con la moderación que hace un momento yo he denominado frugalidad, que no consentirá que tú hagas nada vergonzoso"; **Sobre la justicia**: "Ni siquiera la justicia, que parece que en esta cuestión juega un papel insignificante, te permitirá realizar estas acciones; ella dirá, no obstante, que tú eres injusto en un doble sentido, no solo porque deseas lo ajeno, desde el momento en que siendo un simple mortal pretendes la condición de los inmortales, sino también porque llevas a mal haber restituido lo que habías recibido en usufructo"; **Sobre la prudencia**: "¿Y qué vas a responder a la prudencia cuando ella te ensene que la virtud, al igual que es autosuficiente para una vida digna, lo es también para una vida feliz? Si la virtud dependiese de su relación con las cosas externas, en lugar de tomar de sí misma su origen y su finalidad, sin tener que buscar nada en ninguna parte, al abarcar ella todo lo que le es propio, no comprendo por qué habría que adornarla con palabras tan vehementes o buscarla con tanto empeño." Cicerón. *Disputaciones Tusculanas. Op. cit*. L.III.36-37.

[252] Cf. Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit*. *Ep.* 120.11.

[253] Cf. Ibídem. *Ep.* 95. 35.

[254] Cf. Ibídem. *Ep.* 12. 11.

[255] Cf. Ibídem. *Ep.* 94. 45.

> Lelio o cualquier otro cuya presencia lograría suprimir los vicios hasta de los depravados, mientras te vas transformando en un hombre tal que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar el mal.[256]

Aquí, aparecen nuevamente los hombres de milicia. Séneca ofrece a su discípulo los motivos suficientes para recordar aquellos hombres y sus historias. El propósito de aquellas palabras apunta hacia la vida feliz obrando el bien. Pero, algunos hombres no pueden obrarlo si están solos. Resultando de este modo, un mal para sí mismos. Entonces, se hace necesario imponerse un preceptor *imaginario* que, por su solo recuerdo y admiración, estimule a obrar el bien en medio de la soledad. Aquí vemos que Séneca utiliza la historia como ejercicio espiritual. Su recomendación consiste en recordar a los hombres de bien como si fueran preceptores o maestros. Y desde luego, este tipo de ejercicio exige conocer y discernir qué es una buena obra, quién la practica y en qué momentos.[257] Todo esto con el propósito de traer sobre uno mismo el recuerdo del bien y el estímulo suficiente para imitarlo. No a través de máximas, que también hicieron parte de los ejercicios filosóficos para estimular las buenas acciones,[258] sino a través de historias que ilustran (*exempla*) lo que uno mismo a veces no logra imaginar sobre las desgracias humanas. En otras palabras, la historia antigua representó, por así decirlo, un estímulo narrativo para obrar el bien y *apartar el pensamiento de su modo acostumbrado de discurrir,* ampliando la opinión que se tiene sobre las cosas mediante la narración de hechos y acciones alejados del presente. Al respecto, algunos filósofos e historiadores grecolatinos, educados por las escuelas de retórica, se interesaron por las técnicas de la argumentación y de la narración para provocar en uno mismo o en los demás el deseo de conocer y de obrar estudiando los antiguos ejemplos. Por eso, veremos más adelante cuáles fueron las estrategias narrativas que utilizaron los historiadores grecolatinos para incitar en el público el deseo de conocer y obrar.

Ahora, observemos en las *Cartas a Lucilio*, la importancia de conocer el pasado para encarar el presente. Las preocupaciones fundamentales de este enfrentamiento se pueden enumerar del siguiente modo: 1) Contra el temor a las desgracias; 2) Contra las falsas opiniones y, 3) Contra los excesos del imperio. Al respecto, indica Séneca:

> Si quieres liberarte de toda preocupación, imagínate, sea cual fuere el acontecimiento que temes, que se ha de realizar indefectiblemente; y este mal, no importa el que sea, tú mismo sopésalo mentalmente y evalúa tu temor; comprenderás, sin duda, que o no es grave, o no es duradero lo que te asusta. Ni tendrás necesidad de mucho tiempo para reunir los ejemplos que te reconforten: toda época los ha producido. En cualquier período de la historia interna o externa, cuyo recuerdo evocares, encontrarás personalidades de gran prominencia y de gran energía (…) Analiza cada uno de estos infortunios y recuerda a quienes los desdeñaron; no tendrás necesidad de ir buscándolos, sino de seleccionarlos. Su propia condena Rutilio la acogió como si tan sólo le apenase la injusticia del proceso. El destierro de Metelo lo soportó con energía, Rutilio hasta con placer. El uno hizo a la República la merced de su regreso, el otro denegó el suyo propio a Sila, a quien entonces nada se le denegaba. En la cárcel Sócrates disertó y no quiso salir de ella aun teniendo quienes le garantizaban la fuga; permaneció a fin de quitar a los hombres el temor a dos males gravísimos: la muerte y la cárcel.Mucio puso su mano en el fuego. ¡Cosa amarga es quemarse!, ¡cuánto más amargo que uno lo sufra siendo él su propio verdugo! Tienes ante la vista a un hombre sin instrucción, desprovisto de todo adoctrinamiento ante la muerte o el dolor, revestido tan solo de la fortaleza de un soldado.[259]

Séneca con estas palabras recomienda a Lucilio -*que teme enfrentar el resultado de un proceso que se adelanta en su contra*-, meditar sobre el temor a las desgracias para prepararse ante ellas y comprender que nunca son tan graves o tan duraderas. Por otra parte, utiliza nuevamente la historia y lo incita con ejemplos para que recuerde la condena de Rutilio, el destierro de Metelo, la reclusión de Sócrates y el sufrimiento de Mucio. Todo esto, según los ejercicios filosóficos de Séneca, estimula a Lucilio para obrar el bien pese a enfrentar sufrimientos tan extremos como la cárcel, el destierro y la muerte. Así pues, la imaginación y la

---

[256] Ibídem. *Ep.* 25. 6.

[257] Marta Nussbaum, utilizando a Nikidión como personaje imaginario (femenino), sugiere que los estoicos utilizaron ejemplos (*exempla*) del pasado para reconocer aspectos de la vida que uno mismo no se logra imaginar. En este sentido, la historia es otra forma de comprender las desgracias humanas y disponerse mentalmente para enfrentarlas. Cf. Martha Nussbaum. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. Op. cit*. p. 422.

[258] Sobre la utilidad de los preceptos. Cf. Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit*. *Ep.* 94.

[259] Ibídem. *Ep.* 24.2-5.

memoria de las cosas pasadas en la ciudad o en el extranjero (*In quamcumque partem rerum vel civilium vel externarum memoriam*) ejercitan el alma contra la violencia de los tiranos cuando amenazan a sus súbditos con dolor, violencia e injusticia.[260] Aquí, la vida de Sócrates, Rutilio, Mucio y Metelo no son historietas dignas de imitación por sí mismas, sino que constituyen ejemplos (*exempla*) para que el temor de Lucilio encuentre alivio al ensanchar sus opiniones sobre el destierro, la reclusión y el sufrimiento en general. Claro, Séneca no trata de persuadirlo para que sea un suicida o un mártir al imitar aquellos hombres, sino que aprenda a poner remedio al gran temor que le suscitan estos excesos del poder. En otros términos, si los romanos acostumbran responder con temor ante las amenazas del imperio, Séneca invita a que Lucilio discurra de un modo diferente y que amplíe sus opiniones con los ejemplos de Sócrates, Rutilio, Mucio y Metelo para que actúe con tranquilidad e indiferencia ante el dolor, la cárcel, el destierro y las injusticias del imperio. Si esto es así, entonces, la historia constituyó para Séneca un ejercicio para ampliar los horizontes de la opinión y los juicios del pensamiento ante la incertidumbre de las desgracias. En este orden de ideas, la historia como maestra de la vida, representa un ejercicio hermenéutico para ampliar los límites de la comprensión.

Ahora, vemos que parte del "cuidado de sí" contra el temor a las desgracias del presente, consiste en imaginar lo peor y recordar las experiencias de otros hombres para desenmascarar la supuesta gravedad del mal. Adiestrarse en estos ejercicios supone "el no amar demasiado la vida, ni odiarla en demasía".[261] Desde luego, Séneca no recomienda desear la muerte, pero admite que se debe aprender a "despreciar la vida".[262] La crudeza de esta afirmación en el contexto de sus cartas significa que: "*a menudo vivir bien implica no vivir mucho tiempo*".[263] Por eso, despreciarla induce a reconocer, según Séneca, que "*la vida no es un bien, ni un mal: es la ocasión para el bien o para el mal*".[264] En este sentido, las historias de los hombres que obraron el bien en el pasado, confirman la importancia de aprender a vivir, no de cualquier modo, sino obrando el bien. Mas, cuando no es posible dar continuidad a la vida obrando el bien- que constituye el propósito fundamental de la vida racional- entonces, parece que es preferible, según el filósofo romano, aceptar la muerte: "*valorémosla por su actividad, no por su duración*".[265] De otro modo, dadas las circunstancias, cuando es posible vivir, o sea, obrar bien, se debe aprender a través de la historia a menospreciar las desgracias de la cárcel, el destierro y la injusticia del tirano, porque estas cosas no dependen de uno mismo, sino de la fortuna. Por eso se insiste en que, vivir bien o ser un hombre de bien, parece que es una elección que está en nuestras manos, tal como lo sugiere Epícteto:

> De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno.[266]

En segundo lugar, con relación a las palabras de Epicteto, aquí cabe mencionar el modo como se enfrentan las falsas opiniones. Se ha dicho que los hombres de milicia soportaron las inclemencias de la guerra, despreciando los dolores del cuerpo. Tal desprecio ante los sufrimientos no es otra cosa que un adiestramiento físico y mental contra la opinión, porque ningún objeto es algo *en* o *por* sí mismo, sino una opinión sobre las cosas. De esta manera, el frio o el calor, la vigilia o el descanso, las heridas, la sed y el hambre jamás constituyen males por sí mismos, sino para la opinión de los que temen estos sufrimientos.[267] En este sentido, también la pobreza y la humillación, los ultrajes y las calumnias, los enemigos públicos, la enfermedad o la muerte de un pariente, jamás deben representar por sí mismos algún tipo de mal en medio de la vida citadina. Esto justamente, porque todo depende de la opinión que se tenga sobre las cosas o,

---

[260] Cf. Ibídem. *Ep.* 24.16.
[261] Ibídem. *Ep.* 24. 24.
[262] Ibídem. *Ep.* 111. 5.
[263] Ibídem. *Ep.* 101.15.
[264] Ibídem. *Ep.* 99.12.
[265] Ibídem. *Ep.* 93.4.
[266] Epicteto. *Manual. Fragmentos. Op. cit*. Cap. I. 1-3.
[267] "Es el alma la que para sí valora todas las cosas." Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 55. 8

como escribe Séneca: "*no importa tanto lo que ves, sino la manera de verlo*".[268] Tales palabras, confirman una de las sentencias más contundentes que aparecen en las *Cartas a Lucilio*: "*Cuánto tiempo viva no depende de mí, pero que viva plenamente todo el tiempo de mi existencia depende de mí*" [269] En este caso, vivir plenamente implica discernir el valor que se conceden a las cosas a partir de nuestras opiniones. Incurrir en el exceso o en el defecto de nuestros juicios sobre los objetos representa lo mismo que caer en el error o declinar hacia la infelicidad.[270] Al respecto, Séneca considera que,

> Entre las causas de nuestros males se cuenta el que vivimos siguiendo el ejemplo de los demás y no nos gobernamos por la razón, antes bien somos arrastrados por la costumbre. Lo que no querríamos imitar si lo hicieran pocos, cuando empiezan a hacerlo más lo secundamos como si fuera más honesto porque es más frecuente; y el error ocupa para nosotros el puesto de la verdad cuando se generaliza.[271]

Con estas palabras, se puede deducir que frecuentemente se incurre en el error cuando las falsas opiniones sobre las cosas han llegado a constituirse como costumbres. Y <<*entre nuestros males se cuenta el que vivamos siguiendo el ejemplo de los demás*>>, sin gobernarnos a nosotros mismos y sin juzgar el valor que se concede a los objetos a partir de la opinión. De ahí, la importancia de la historia para *apartar el pensamiento de su modo acostumbrado de discurrir.* En este orden de ideas, también resulta comprensible el siguiente fragmento que rescata Plutarco sobre las máximas de Agesilao el grande: "*Cuando alguien lo exhortaba a tomar un descanso y le decía que, por lo incierto de la fortuna, jamás encontraría momento de esto, le respondía: «Yo acostumbro a ejercitarme de modo que encuentro cambio en ningún cambio*.»[272] Al parecer, Agesilao demuestra con sus palabras el carácter de un hombre adiestrado y capaz de enfrentar las opiniones corrientes sobre las supuestas oportunidades de la fortuna. En este caso, se habla de la aparente quietud en la guerra como una ocasión extraordinaria parar gozar de un descanso físico. Pero, Agesilao responde al interlocutor: <<*yo acostumbro a ejercitarme de modo que encuentro cambio en ningún cambio*>>. En otras palabras, aunque las circunstancias aparenten una fortuita calma en medio de la guerra, la fortuna caprichosa siempre estará dispuesta a arrebatar lo que le pertenece. Por eso, acostumbrarse a ver cambio en donde aparentemente no lo hay, permite que Agesilao asegure en sus manos lo que depende de él mismo. Ver cambios donde no hay cambios es una bella expresión que indica la importancia de acostumbrarse a no abandonar la felicidad donde todo puede ser de otro modo o en aquellas cosas que no dependen de uno mismo.

En otro caso, Plutarco enseña con sus historias que las opiniones sobre la superstición también pueden llegar a constituir un obstáculo para la felicidad. Con relación a esto, el historiador griego escribe el siguiente fragmento donde Lúculo, contra todos los pronósticos, asume que su destino no depende completamente de la opinión militar y augural:

> Lúculo avanzaba en Armenia con diez mil hoplitas y mil jinetes contra Tigranes que poseía un ejército de ciento cincuenta mil hombres el día seis de Octubre, día en el que, años atrás, las fuerzas de Cepión fueron aniquiladas por los cimbrios. Como alguien dijera que los romanos temían y ofrecían sacrificios expiatorios aquel día, contestó: «Entonces hoy lucharemos con valor para convertir este día nefasto y triste en uno alegre y agradable a los romanos.»[273]

La narración de esta breve historia presenta a un hombre que contra todos los pronósticos, asumió que la felicidad de los romanos no dependía completamente de las opiniones augurales y militares sobre la cantidad, el momento y el lugar. En aquellas circunstancias, el ejemplo de Lúculo sugiere que algunas veces el éxito depende de nuestro propio juicio sobre las cosas. Por lo tanto, no incurrir en el defecto de la acción por causa del temor al número de los enemigos o los presagios desfavorables, representa ampliamente el

---

[268] Ibídem., *Ep.* 71. 25.
[269] Ibídem., *Ep.* 93.7.
[270] Cf. Galeno. *De las pasiones y los errores del alma*. Traducción de Liliana Cecilia Molina González. Universidad de Antioquia, Medellín, 2013, p. 6.
[271] Séneca. *Cartas a Lucilio*. *Op. cit. Ep.* 123.6.
[272] Plutarco. "Máximas de reyes y generales". *Op. cit.* 210B.
[273] Ibídem., 203A.

modo como la historiografía grecolatina sugiere la importancia de encarar las opiniones más comunes. Pues, se sabe que era importantísimo para los romanos consultar los presagios y seguir los consejos enviados por los dioses antes de iniciar cualquier guerra, tal como lo plantea Cicerón en *Sobre la adivinación* (1999), cuando pone en boca de su hermano Quinto la mención del cónsul Gayo Flaminio al ser derrotado tras despreciar las señales divinas: "*Flaminio, según su costumbre, hizo caso omiso del hecho cuando se le anuncio. Así es como, en el transcurso de aquellas tres horas, el ejército fue abatido y el propio Flaminio aniquilado*."[274] Sin embargo, algunas veces, como lo indica la historia de Lúculo, *apartar el pensamiento de su modo acostumbrado de discurrir* constituye una de las actitudes más importantes de la vida feliz y de los antiguos éxitos. Solo que, en el caso de Flaminio, su costumbre desembocó en un exceso de confianza. Mientras que la decisión de Lúculo representa la necesidad de apartar algunas veces el pensamiento de su modo habitual de discurrir.

Si bien la historia representa una posibilidad hermenéutica para ampliar la opinión o actualizar la importancia de juzgar cada cosa por uno mismo, se debe tener presente que en la historiografía grecolatina la mesura es un elemento crucial de la actividad humana. Con esto intento expresar que en la historiografía antigua, no siempre es adecuado cambiar de opinión como en el caso de Flaminio y, que no siempre es adecuado seguir las opiniones comunes como en el caso del Lúculo. Esta fuerte tensión entre lo que conviene y lo que no en ambas historias, constituye una importante expresión narrativa sobre la fragilidad de la vida humana, ya que no existen estrategias perfectas para eludir las desgracias. Lúculo venció decidiendo por sí mismo, pero cuando Flaminio hizo lo mismo, fue derrotado. Este fue imprudente al acostumbrar asignar a sus opiniones personales un valor excesivo. Mientras que el otro, advierte la importancia de escuchar y de juzgar por sí mismo en el momento oportuno. De cualquier modo, en la historiografía antigua la fragilidad de las decisiones humanas debe estar acompañada por la experiencia de la tradición, la inteligencia individual, el deseo personal o colectivo, la deliberación pública o privada y el discernimiento del momento justo para la acción. Atender todo esto a la vez no es posible para el ser humano, pero decidir atender algunas de ellas dependiendo de las circunstancias es una posibilidad para el individuo y la sociedad.

Por último, analicemos los modos como se encaran los excesos del imperio. Al respecto, propongo identificar en las *Cartas a Lucilio* los casos más recurrentes y su correspondencia con la historia. En este sentido, debemos examinar en conjunto los excesos de la riqueza, los excesos del comportamiento y los abusos del poder. Una de las preocupaciones fundamentales de la vida citadina aparece en Roma con la ambición de los bienes. Al respecto, Séneca escribe: "¡*Oh cuán miserable es por los bienes ambicionados, cuán miserable por los bienes conseguidos! Añade las preocupaciones cotidianas que torturan a cada cual en razón de cuanto posee. Mantener la posesión del dinero supone mayor tormento que adquirirlo*."[275] Poseer y ambicionar riquezas supone, según este filósofo romano, que las preocupaciones cotidianas aumentan al doble. Primero, porque los acaudalados deben proteger lo que poseen y, segundo, porque "todo lo que no consiguen es para ellos pérdida".[276] En este sentido, Séneca en las *Cartas a Lucilio* sugiere que del exceso de riquezas se sigue un gran mal. Y mucho más, cuando ellas suponen a la vez dominio y poder. Así, "la prosperidad es cosa turbulenta; ella misma se atormenta, perturba el cerebro y no de la misma forma: excita en cada uno pasiones diversas, en estos el despotismo, en aquellos la lujuria, a unos los hincha, a otros los ablanda y los destruye en su totalidad."[277] Por eso, la recomendación general del filósofo romano consiste en admitir que las riquezas no constituyen un bien por sí mismo, debido a que la verdadera riqueza se encuentra en la posesión y el gobierno de uno mismo.[278] En otras palabras, el único bien verdadero es aquel que no depende de la fortuna, debido a que las riquezas son inconstantes por el capricho de la diosa.[279] Mientras que la vida feliz, que se sigue del "cuidado de sí", depende exclusivamente de uno mismo

[274] Cicerón. *Sobre la adivinación*. Gredos, Madrid, 1999, L.I.77.
[275] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op.cit. Ep.* 115. 16.
[276] Ibídem. *Ep.* 115.16.
[277] Ibídem. *Ep.* 36.1
[278] "reivindica para ti la posesión de ti mismo". Cf. Ibídem. *Ep.* 1.1.
[279] Nada procura tanta comodidad y bienestar que las riquezas. Sin embargo, "en la vida encontramos comodidades e incomodidades, unas y otras no dependen de nosotros". Ibídem. *Ep.* 92. 16.

cuando se sabe, se desea y se practica razonablemente el bien que conviene a cada cual según su naturaleza. Esto último indica que el dominio o la posesión de sí mismo con miras hacia el bien o la vida feliz tienen como propósito un fin específico. Sin embargo, "el que posee mucho, ambiciona más, lo que prueba que todavía no posee suficiente." En otras palabras, la ambición de riquezas no comprende el fin y, por eso mismo, no es algo conforme a la naturaleza. Aun así, Lucilio pregunta: ¿cuál es el límite que conviene a las riquezas? Séneca responde: "primero tener lo necesario, luego lo suficiente".[280] Aquello, respecto a lo que exige la naturaleza y, esto otro, respecto a la mesura de la acción y el deseo. De cualquier modo, lo que parece necesario no se acrecienta, luego tampoco la vida feliz.[281] Pues, "los deseos de la naturaleza son limitados."[282] Por consiguiente, Séneca escribe a Lucilio: "Aléjate, por tanto, de la vanidad, y cuando quieras saber si lo que pides responde a un deseo natural o a una ciega codicia, examina si puede detenerse en algún punto: si habiendo avanzado un gran trecho, siempre le queda otro más largo, ten por seguro que tal deseo no es natural."[283]

En este caso, la historia para Séneca también confirma lo que él mismo menciona con tanta insistencia: "*Después de vencer a Darío y los indos, Alejandro, se siente pobre*".[284] Pues, "*a nadie el dinero lo ha hecho rico*."[285] Y más bien, parece que todo lo inunda con mayor codicia. Lo mismo sucedió al emperador Tiberio, cuando Suetonio cuenta que su ambición junto con el abuso del poder imperial se trasformaron en confiscación:

> Más tarde, a medida que avanzaba el tiempo, tornó su espíritu también a las rapiñas. Se sabe con certeza que Gneo Léntulo Augur, que poseía un censo elevadísimo, fue incitado por él a fuerza de miedo y angustia a suicidarse y dejarle al morir como único heredero; que fue condenada Lépida, una nobilísima matrona, para congraciarse con Quirirno, un ex cónsul muy rico y sin hijos, que, tras haberla repudiado después de veinte años de matrimonio, la acusaba de haberle propinado un veneno en otro tiempo; además, que fueron confiscados los bienes de algunos príncipes de las Galias, de las Hispanias, de Siria y de Grecia por un tipo de acusaciones tan banal y tan desvergonzado, que a algunos no les imputó otro delito que el de tener parte del patrimonio en dinero; que a muchas ciudades y a muchísimas personas particulares les fueron quitadas también sus antiguas exenciones y el derecho a explotar las minas y a cobrar impuestos; e incluso, que fue robado a traición y asesinado el rey de los partos Vonones, quien, expulsado por sus súbditos, se había refugiado en Antioquía con un inmenso tesoro, como confiándose a la protección del pueblo romano.[286]

En este fragmento de las biografías de Suetonio, se describen ampliamente los excesos del poder cuando el emperador da rienda suelta a sus ambiciones. Esto último no solo representa los defectos del emperador, sino también los del pueblo. Pues, el vulgo romano muchas veces amó a sus malos gobernantes.[287] Reflejando así la mutua complacencia entre el que gobierna mal y los que son mal gobernados. De ahí, las recomendaciones de Séneca a Lucilio: "*no cambio de opinión: huye de la multitud, huye de los pocos, huye de hasta uno solo*".[288] Esto especialmente, cuando el exceso de las costumbres del vulgo tienen la apariencia de bienes. "*Proclamo a gritos: evitad cuanto complace al vulgo, cuanto el azar nos procura: manteneos desconfiados y recelosos de todo bien fortuito: tanto una fiera como un pez son engañados por el cebo que les atrae*".[289] Con respecto a estas palabras, parece que el vulgo se complace en los excesos del comportamiento que trastornan el apetito en gula, la sed en embriaguez, el descanso en inactividad, la comodidad en ambición, la sexualidad en orgía y la utilidad en ostentación. Así, en oposición a todas estas costumbres, Séneca propone: primero, advertir el fin que persigue cada cosa para descubrir su utilidad. Y segundo, si estas cosas no convienen, entonces, se debe dominar la pasión que las desea, corregir las falsas

---

[280] Ibídem. *Ep.* 2. 6.
[281] Cf. Ibídem. *Ep.* 92. 24.
[282] Ibídem. *Ep.* 17.9.
[283] Ibídem. *Ep.* 17. 9.
[284] Ibídem. *Ep.* 119. 7.
[285] Ibídem. *Ep.* 119. 9.
[286] Suetonio. "Vida de Tiberio." En: *Vida de los césares.* Traducción de Vicente Picón, Cátedra, Madrid, 2006, L. III. 49.
[287] Ibídem. L. IV, 9.1; 13.1.
[288] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op.cit*. *Ep.* 10.1.
[289] Ibídem., *Ep*. 8. 3.

opiniones que afectan el ánimo y prever las enfermedades que se siguen de los comportamientos deficientes o exagerados.

En conclusión, parece que la ética antigua y su relación con el devenir de los acontecimientos, está referida especialmente a la novedad del mal o de los infortunios. Frente a esto, se inventaron estrategias espirituales para tratar las pasiones, los temores, las obras a realizar y repartir a cada cual lo que es debido. En este sentido, la historiografía antigua se utilizó como ejercicio espiritual para ilustrar los casos más extremos del sufrimiento humano en los que la novedad del mal exige adoctrinamiento y ejercicio para aprender a custodiar "la fragilidad del bien" en el ser humano. Del mismo modo, la historiografía antigua al ilustrar estos casos, supone la capacidad de incitar a obrar el bien cuando el público reconoce en la narración motivos suficientes para imitarlo. Esta mutua relación entre la ética antigua y la historiografía grecolatina admite reconocer que el ser humano y la novedad del mal en el devenir de los acontecimientos exigen investigar qué, cuándo, dónde, por qué y cómo debería comportarse uno mismo ante los dioses, ante los hombres y ante las cosas.

4. El gran ensamble: historia, ética y retórica.

Como se ha observado, la historiografía antigua se relaciona estrechamente con la ética y la retórica, formando lo que aquí llamaremos un "gran ensamble". Primero, porque la retórica introduce en la investigación estrategias narrativas para incitar el deseo de conocer el pasado y, segundo, porque la ética antigua pretende que el animal racional también sea incitado al punto a imitar los ejemplos de la vida feliz. En este orden de ideas, vamos a tratar a continuación las estrategias narrativas que utilizaron los historiadores grecolatinos para incitar el deseo de conocer. Y luego, vamos a tratar de analizar las estrategias narrativas para incitar en el público el deseo de actuar.

4.1 Estrategias narrativas para incitar en el público el deseo de conocer en las historias.

Con el propósito de comprender cuáles fueron las estrategias narrativas que sirvieron a los historiadores grecolatinos para incitar en el público el deseo de conocer, analizamos *La Invención retórica* (1997) de Marco Tulio Cicerón. Orientado por este ensayo del orador y filósofo romano, aspiramos averiguar el lugar que ocupa la narración de historias en los discursos retóricos. Luego, observaremos la importancia de los sucesos asombrosos para seducir al público y, finalmente, estudiaremos las estrategias narrativas de los historiadores grecolatinos para enunciar la verdad cuando el historiador es testigo presencial y cuando no.

a. El lugar de la historia como narración en los discursos retóricos.

Por su materia, la retórica se desarrolla en tres clases de discursos: el discurso epidíctico, el discurso judicial y el discurso deliberativo. "El *demostrativo* es el que se emplea en alabanza o censura de alguna persona determinada; el *deliberativo,* reservado a la discusión de cuestiones políticas, se usa para expresar opiniones; el *judicial,* usado ante los tribunales, implica la acusación y defensa, o bien la demanda y la réplica."[290] Esta clasificación que menciona Cicerón se relaciona con la *Retórica* de Aristóteles.[291] Quien además, por tradición, coincide y reconoce que la retórica tiene cinco partes: la *invención,* la *disposición,* el *estilo,* la *memoria y* la *representación.*

> La *invención* consiste en la búsqueda de argumentos verdaderos o verosímiles que hagan creíble nuestra causa; la *disposición* sirve para ordenar adecuadamente los argumentos hallados; el *estilo* adapta las palabras

[290] Marco Tulio Cicerón. *La invención retórica.* Traducción de Salvador Núñez. Gredos, Madrid, 1997, L.I.7.
[291] Cf. Aristóteles. *Retórica. Op.cit*. L.I. 1358b, 5.

> apropiadas a los argumentos de la invención; la *memoria* consiste en retener firmemente las ideas y palabras. La *representación* es el control de la voz y del cuerpo de manera acorde con el valor de las ideas y palabras.[292]

Por otro lado, Cicerón opina que existen seis *partes del discurso* que comprenden: el *exordio,* la *narración,* la *división,* la *demostración,* la *refutación y* la *conclusión.*[293] Al respecto, nos interesa averiguar si en la parte del discurso que corresponde a la *narración* hay indicios suficientes para comprender el lugar de la historia en los discursos retóricos. Con miras en este propósito, resaltamos las palabras del orador romano sobre el concepto que utiliza en *La Invención retórica* al hablar especialmente sobre la *narración*. Al respecto, Cicerón escribe: "La *narración* es la exposición de hechos como han ocurrido o como se supone que han ocurrido."[294] Y más adelante, el orador romano define tres clases de narraciones:

> La primera incluye la propia causa y el fundamento de la controversia. La segunda contiene una digresión externa a la causa y tiene como finalidad acusar, comparar, divertir de manera acorde con el tema que se discute o amplificar. La tercera clase es totalmente ajena a las causas civiles; su único objetivo es agradar pero sirve también como útil ejercicio para adiestrarse en el hablar y en el escribir.[295]

Con relación a este análisis, la tercera clase de narración que menciona el orador romano, se subdividen en dos clases: la primera, se concentra especialmente en *hechos* y, la segunda, especialmente en las *personas*.[296] A su vez, la exposición narrativa de hechos comprende: relatos legendarios, relatos históricos y relatos de ficción. Este último, narra hechos imaginados pero que pudieron haber ocurrido; el otro, expone hechos reales alejados del presente; mientras que el relato legendario, narra hechos que no son verdaderos ni verosímiles.[297] Así pues, en general, parece que el lugar que ocupa la historia en las *partes del discurso* se sigue de la *narración*. En este sentido, la historia se comprende como un "relato de hechos reales alejados del presente" y, que se divide en: narración de *hechos* y narración de *personas*.

Esta división implica tratar respectivamente *los atributos* de cada elemento narrativo. Y en consecuencia, los *atributos de hechos* en la narración. Cicerón menciona que unos son *intrínsecos* a la acción, otros en conexión a las *circunstancias*, otros *accesorios* a ella y otras *consecuencias* de su realización.[298] Así pues, los *intrínsecos* son aquellos que no se pueden separar de la acción. En este caso, se investiga la causa del hecho, cómo se llevó a cabo, por qué motivo y con qué finalidad.[299] Al analizar las *circunstancias* se trata el *lugar*, el *tiempo*, el *modo*, la *ocasión* y la *posibilidad*.[300] Sobre las circunstancias *accesorias* del hecho se trata de comparar si las acciones son *mayores*, *menores*, *semejantes* o *contrarias* a otros casos.[301] Con respecto a la *consecuencia* se analizan los resultados de la acción investigando si el hecho suele suceder o es un caso excepcional, si los hombres lo rechazan o lo tienen por costumbre.[302] El siguiente mapa conceptual, puede ayudarnos a ilustrar lo que se ha mencionado hasta aquí y lo que sigue a continuación.

---

[292] Marco Tulio Cicerón. *La invención retórica. Op. cit*. L. I.9.
[293] Ibídem. L. I.20.
[294] Ibídem. L.I.27.
[295] Ibídem. L.I.27.
[296] Ibídem. L.I. 27.
[297] Cf. Ibídem. L.I. 27.
[298] Cf. Ibídem. L.I.37.
[299] Cf. Ibídem. L.I.37.
[300] Cf. Ibídem. L.I.38.
[301] Cf. Ibídem. L.I.41-42.
[302] Cf. Ibídem. L.I.43.

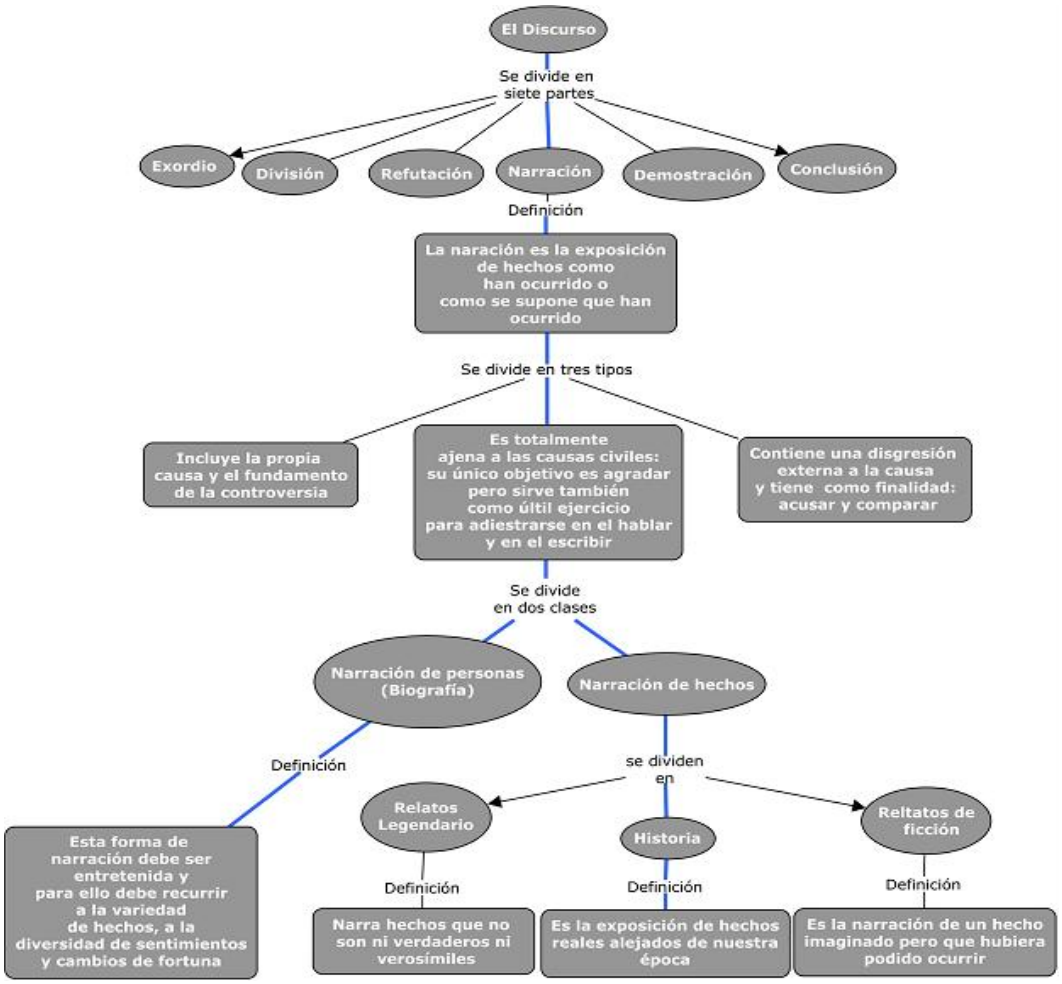

Ilustración 3: *mapa conceptual sobre las partes del discurso*.[303]

Por otro lado, los *atributos de personas* en la narración de historias suelen referirse al *nombre,* la *naturaleza,* la *clase de vida,* la *condición,* la *manera de ser,* los *sentimientos,* la *afición,* la *intención,* la *conducta,* los *accidentes* y las *palabras.*[304] El *nombre* designa la apelación del personaje; la *naturaleza* si es hombre, animal o dios.[305] "En lo referente a la *clase de vida,* hay que considerar con quién, cómo y bajo la dirección de quién ha sido educado, qué maestros tuvo en las artes liberales y qué preceptores para la vida, qué amigos tiene, a qué ocupación, oficio o profesión se dedica, cómo administra su patrimonio, cuáles son sus costumbres familiares."[306] Sobre la *condición* se investiga si es rico, pobre, libre, esclavo, ciudadano particular, si ocupa algún cargo público, si es famoso, afortunado o lo contrario.[307] La *manera de ser* comprende si tiene una virtud mental o física por naturaleza o por ejercitarse en algún arte.[308] "Los *sentimientos* son los cambios temporales en la mente o en el cuerpo producido por algún motivo, como la alegría, el deseo, el temor, la pena, la enfermedad, la debilidad y otros que se incluyen en esta categoría."[309] La *afición* se refiere al oficio u ocupación constante del personaje. La *intención* si realiza cierta actividad razonadamente o al contrario. "La *conducta,* los *accidentes* y las *palabras* se han de analizar en tres momentos del tiempo: qué ha hecho,

[303] La línea azul se utiliza resaltar el lugar que ocupa la historia en las *partes del discurso.*
[304] Cf. Ibídem. L.I.34.
[305] Cf. Ibídem. L.I.35.
[306] Ibídem. L.I.35.
[307] Ibídem. L.I.35.
[308] Ibídem. L.I.36.
[309] Ibídem. L.I.36.

[o] qué le ha ocurrido, [o] qué ha dicho; o qué hace, qué le ocurre, qué dice; o qué va a hacer, qué le va a ocurrir, qué dirá."[310]

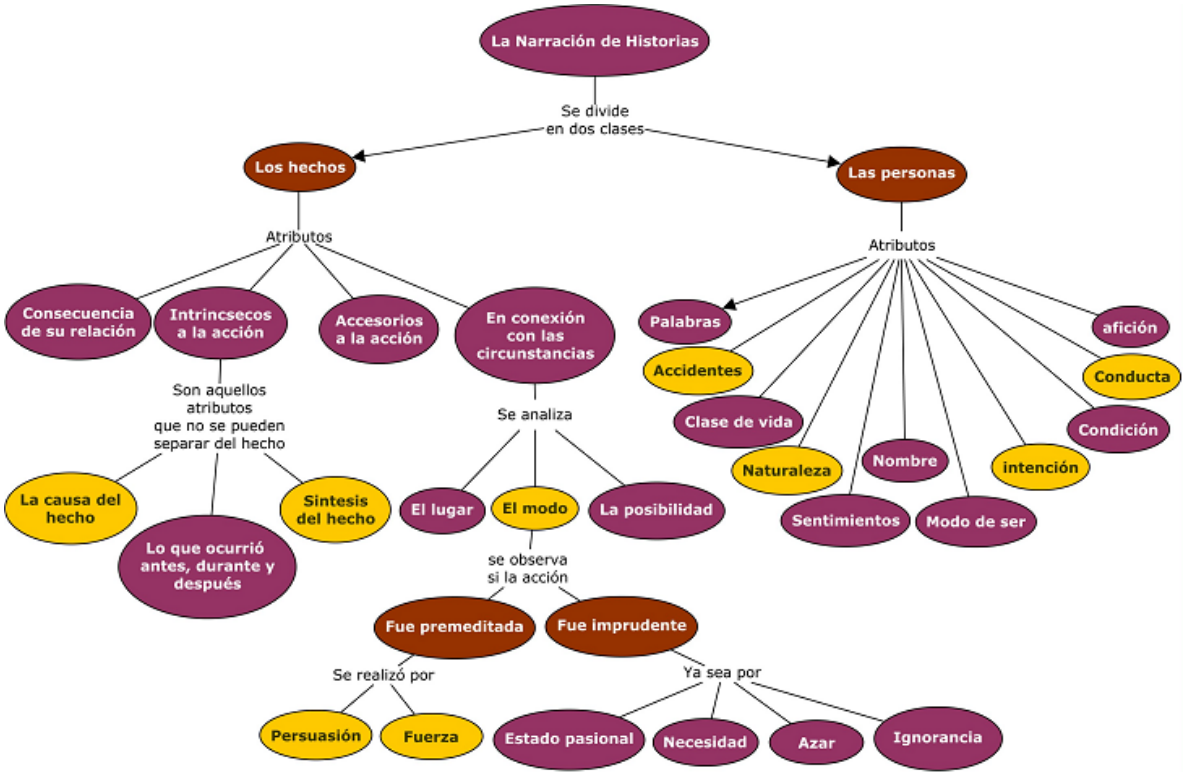

Ilustración 4: *mapa conceptual sobre los atributos de hechos y de personajes*

Por todo lo anterior, parece que la historia con relación a las *partes del discurso*, tuvo su lugar como narración de hechos reales alejados del presente. Según esto, la narración de historias puede tratar hechos o personajes con sus respectivos atributos. De igual modo, al ser una "narración que se ocupa de asuntos ajenos a las causas civiles", nos sugiere cierta relación con los discursos demostrativos o epidícticos. Pues, uno de sus propósitos fundamentales consiste en *agradar* elogiando las acciones bellas.[311] Sobre este aspecto, Cicerón también da continuidad a la tradición retórica de Isócrates, al sugerir que la historia persigue específicamente, el agrado del oyente o el lector.[312] Y esto de ningún modo significa que la historia representó un oficio sin importancia para el historiador y su público. Más bien, agradar, entretener y alcanzar el favor del auditorio o los lectores, constituyó para el orador y el historiador grecolatino las bases fundamentales de la elocuencia y la persuasión.[313] De no ser así, el orador romano jamás haría mención de las estrategias narrativas para despertar la atención, la simpatía y el favor del público, diciendo:

[310] Ibídem. L.I.36.

[311] Aristóteles afirma que la materia del discurso epidíctico es la virtud, el vicio, lo bello y lo vergonzoso. En estos casos, se intenta elogiar lo bello, lo útil y las facultades que producen, conservan y procuran grandes servicios. En este sentido, el discurso epidíctico intenta persuadir al público, utilizando los "lugares comunes" de la virtud para agradar. Cf. Aristóteles. *Retórica. Op. cit*. L.I.1366a, 25.

[312] Al tratar sobre "la narración de hechos que no se ocupan de asuntos civiles", Cicerón afirma que: "su único objetivo es agradar pero sirve también como útil ejercicio para adiestrarse en el hablar y en el escribir". Ibídem. L.I.27.

[313] Quintiliano también menciona que la historia fue un instrumento intelectual para aprender a leer, escribir y memorizar importantes acontecimientos con el propósito de buscar argumentos adecuados al discurso. Cf. Quintiliano, Marco Fabio. *Sobre la formación del orador*, Edición Bilingüe Latín-Español, Libros I-III, Traducción y comentarios de Alfonso Ortega Carmona, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca, 1996, L.II, Cap. VII, 2.

> Haremos que los oyentes estén atentos si mostramos que los asuntos que vamos a tratar son importantes, novedosos e increíbles; o que afectan a todos los ciudadanos, a los oyentes, a algunos hombres ilustres, a los dioses inmortales o a los intereses generales del Estado; también si prometemos ser breves al exponer la causa y damos a conocer el punto a juzgar, o los puntos, si se trata de varios.[314]

Incluir en la narración de historias atributos de hechos y de personas, tal como se mencionó más arriba, representa uno de los esfuerzos más interesantes de la antigua retórica para suscitar en el público el deseo de conocer, utilizando como dice Cicerón, la *variedad* de hechos y de sentimientos para que la narración sea entretenida.[315] En este caso, reiteramos que el propósito fundamental de la retórica, al intentar agradar y entretener al público, representa una estrategia psicológica para incitar a conocer. En otros términos, la fatiga del público es una de las grandes amenazas para el éxito de cualquier discurso. Afrontarla mediante estrategias narrativas como la variedad de atributos y características en hechos y personas, permitió rehabilitar el temple anímico del oyente o el lector para actualizar la atención o el deseo de conocer. Así pues, hasta el momento, queda claro que incorporar la variedad en la narración de historias, constituyó una estrategia retórica para ayudar a que el oyente o el lector deseen conocer historias y se sostengan en aquel temple anímico (*pathos*) que abre las posibilidades para leer o escuchar con atención. Esta última anotación cobra su importancia cuando se admite que el conocimiento no es un proceso exclusivamente mental, sino también, una *experiencia emocional* que incluye cierta disposición para el asombro (θαυμάζειν) o como dice Aristóteles: "*lo que en un principio movió a los hombre a hacer las primeras indagaciones filosóficas, fue, como lo es hoy, la admiración*".[316] Lo admirable o lo asombroso es un elemento crucial para comprender las estrategias narrativas de la historiografía antigua. Por lo tanto, analicemos a continuación la trascendencia de este elemento retórico.

b. Los sucesos asombrosos y los "lugares comunes" en la narración de historias.

En la historiografía antigua lo maravilloso (*thôma)* constituye uno de los elementos más importantes para seducir el deseo de conocer en el público.[317] Al respecto, François Hartog en su trabajo *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro* (2002), plantea que "El relato de viaje, si aspira ser un informe fiel, debe incluir una sección de "*Thôma*" (maravillas, curiosidades).[318] En otras palabras, incluir una sección de acontecimientos maravillosos representó para el historiador antiguo una exigencia narrativa con el propósito de satisfacer las necesidades de su público.[319] Si esta exigencia no se satisface, el investigador no será fiel a su oficio, puesto que la narración de historias tiene como propósito agradar y deleitar a los lectores o los oyentes, tal como lo indicamos al analizar una parte de la *Invención retórica* de Cicerón, cuando se refiere especialmente a la narración de historias*: "su único objetivo es agrada […] Esta forma de*

---

[314] Cicerón. *La invención retórica. Op. cit.* L.I.23.

[315] "Esta forma de narración debe ser entretenida y para ello recurriremos a la variedad de hechos, a la diversidad de sentimientos -severidad, amabilidad, esperanza, temor, desconfianza, deseo, disimulo, duda, compasión-, a los cambios de fortuna -accidentes imprevistos, alegrías inesperadas, desenlaces felices-." Ibídem. L.I, 27.

[316] Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.*2004, p. 9. Sobre la importancia del temple anímico para la actividad del pensamiento, Martin Heidegger menciona que el asombro fue la disposición anímica por excelencia para los antiguos, la fe para los medievales, la duda y la crítica para la modernidad. Confirmando de este modo que el pensamiento siempre ha sido ante todo cierta disposición del ánimo. Claro está que el filósofo alemán piensa el problema del *pathos* según las exigencias particulares de su interpretación sobre el Ser. Véase. Martin Heidegger. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder, Barcelona, 2004, pp. 57-64.

[317] Lo maravilloso representa temáticamente cierta continuidad con el resto de la literatura grecolatina, ya que el *Thôma* está presente tanto en el mito (epopeya, tragedia y comedia) como en la historiografía antigua. En este sentido, la relación entre lo maravilloso y el asombro están presentes en estas formas literarias, iniciando propiamente con el mito tal como lo indica Aristóteles en *Metafísica* 982b, 15: "*Pero el que se plantea un problema o se admira* (Θαυμάζων)*, reconoce su ignorancia.* (*Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito* (μύθος) *se compone de elementos maravillosos* (θαυμασίων))."

[318] Hartog, François. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. Traducción de Daniel Zadunaisky, Fundo de Cultura Económica, Argentina, 2003, p. 222.

[319] Ibídem. p. 227.

narración debe ser entretenida y para ello recurriremos a la variedad de hechos, a la diversidad de sentimientos."[320]

Por ahora, observamos que los *Nueve Libros de la Historia* sirven a François Hartog para demostrar que los relatos maravillosos constituyen un "lugar común" en el discurso histórico de Heródoto. Así, el proemio del libro "Clío", confirma su posición cuando el historiador griego dice:

> La publicación que Heródoto de Halicarnaso va a presentar de su historia, se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros. Con este objeto refiere una infinidad de sucesos varios e interesantes, y expone con esmero las causas y motivos de las guerras que hicieron mutuamente los unos y los otros.[321]

En la *Historia* de Heródoto los sucesos grandes y maravillosos (ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά) hacen parte fundamental de la narración junto con los sucesos variados e interesantes. Sobre este punto, Hartog hace la siguiente precisión: "Para calificar el *Thôma*, Homero y Hesíodo utilizan el adjetivo "grandioso" (*mégas*), pero esta grandiosidad del *Thôma* no se mide; efectivamente, en asociación con *mégas* aparece *deinós*, terrible, formidable. El "milagro" es, pues, grandioso o terrible, y grandioso porque es formidable. Por el contrario, en la Historia, la representación del *Thôma* suele ser la cifra."[322] Con estas palabras, el historiador francés intenta discurrir sobre la importancia de evaluar, medir y contar como operaciones necesarias para narrar cosas maravillosas. Pues, según parece, "una manera de introducirlas en el *lógos,* de explicarlas o dar cuenta de ellas, es dar su número y medida."[323] Así, "*difusamente -dice Heródoto- vamos a hablar del Egipto, pues de ello es digno aquel país, por ser entre todos maravilloso y por presentar mayor número de monumentos que otro alguno, superiores al más alto encarecimiento*."[324] De un modo semejante, se clasifica lo menos maravilloso de lo más asombroso.[325] O según el caso, "El *Thôma* también puede ser la singularidad de la cual no se acierta a dar una explicación, la excepción: tal es el caso de las mulas de la Élida",[326] o las ovejas de Arabia, según Heródoto: "*Y pasando a otro asunto, hay en Arabia dos castas de ovejas muy raras y maravillosas, que no se ven en ninguna otra región*."[327]

Por otra parte, tal como lo indica Aristóteles en *Retórica*, tanto lo *raro* como lo *difícil* hacen parte de los "lugares comunes" en el discurso epidíctico: "*Y puesto que lo más difícil y lo más raro es mayor, también las ocasiones, las edades, los lugares, los tiempos y las facultades harán grandes las cosas*."[328] En otras palabras, una estrategia narrativa para introducir o hacer comprensible lo maravilloso en el *lógos* (discurso) consiste en tratar lo *raro* y lo *difícil*. En este orden de ideas, usualmente, lo *raro* se aplica a cosas o animales, mientras que lo *difícil* se refiere al éxito de las acciones humanas ante circunstancias adversas. Lo *raro* en gran parte de la historiografía antigua se traduce como portentos, sucesos prodigiosos o presagios que anuncian desgracias.[329] En cambio, lo *difícil* está vinculado con las acciones humanas que comprometen virtudes como: valentía, justicia, liberalidad, magnanimidad, magnificencia, sensatez o prudencia. En este caso, por ejemplo, se puede observar en los *Nueve libros de la historia*, el modo como Heródoto narra la valentía de Dieneces el espartano, dispuesto a morir bajo la nube espesa de flechas persas como si fuera una oportunidad para luchar bajo la sombra. Sin lugar a dudas, este caso excepcional de valentía, ante la adversidad de las circunstancias, constituye una narración que aprovecha lo *difícil* como estrategia retórica para agrandar la importancia de la acción e incitar en el público la admiración ante el suceso:

---

[320] Cicerón. *La invención retórica. Op. cit.* L.I.19.
[321] Heródoto. *Los Nueve Libros de la Historia*. *Op. cit*. 2000, L.I.
[322] Hartog. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. *Op. cit.* p. 225.
[323] Ibídem. p. 227.
[324] Heródoto. *Los nueve libros de la historia. Op. cit.* L.II, 35.
[325] Hartog. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. *Op. cit.* p. 224.
[326] ibídem. p, 224.
[327] Heródoto. *Los nueve libros de la historia. Op. cit.* L.III, 113.
[328] Aristóteles. *Retórica. Op. cit*. 1365a, 19-20.
[329] Véase. Miguel Raquena. *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta.* PUV, Universidad de Valencia, 2003.

> Y siendo así que todos aquellos lacedemonios y tespienses se portaron como héroes, es fama con todo que el más bravo fue el espartano Dieneces, de quien cuentan que, como oyese decir a uno de los traquinios, antes de venir a las manos con los medos, que al disparar los bárbaros sus arcos cubrirían el sol con una espesa nube de saetas, dióle por respuesta un chiste haciendo burla de la turba de los medios: díjole: -que no podía el amigo traquinio darle mejor nueva, pues cubriendo los medos el sol se podría pelear con ellos a la sombra sin que les molestase el calor. Este dicho agudo, y otros como éste, dícese que dejó a la posteridad en memoria suya el lacedemonio Dieneces.[330]

En la narración, Heródoto permite hablar a su personaje, profiriendo un dicho tan agudo que alcanzó fama. Recordemos que los griegos otorgaron gran estima a los dichos como si fueran signos de la sabiduría (σοφία), sentimiento que se remonta hasta el recuerdo de los Siete Sabios de Grecia. [331] En el relato, aquel dicho se sostiene además, sobre la reputación de la valentía como una virtud característica de los espartanos que contribuyó a defender la libertad ante las invasiones bárbaras. Por otro lado, Aristóteles sugiere que: "l*a virtud es, por lo que parece, la facultad de producir y conservar los bienes y, también, la facultad de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos*."[332] En este sentido, las virtudes son capacidades humanas que pueden producir, conservar y procurar grandes servicios a un individuo en particular o a muchos en general. Así, lo que produce, conserva y procura beneficios siempre parece ser algo preferible por sí mismo. Y, según el filósofo griego: "e*s bello lo que, siendo preferible por sí mismo, resulta digno de elogio*".[333] Así, la virtud o las acciones que procuran grandes servicios constituyen motivos de elogio o de profunda admiración. Argumento que utiliza Heródoto para incitar el deseo de conocer en sus oyentes, basado en una historia que excita la admiración ante lo *difícil* de las circunstancias y la belleza de una acción que se estima por conservar y procurar grandes servicios al pueblo.

Con todo esto, se nota que el discurso de los historiadores antiguos emplea con frecuencia los "lugares comunes" del discurso epidíctico para tratar lo admirable o lo asombroso (*Thôma*). Entonces, tal parece, de acuerdo con Aristóteles, que un griego se admiraba ante los argumentos o los discursos que se basan en premisas como:

- Lo que agradará a los amigos y resultará odioso a los enemigos.
- Aquello que no constituye un exceso es bueno, y aquello que es mayor de lo que resulta preciso es malo.
- (Es digno de preferencia) lo que se hace como se quiere.
- (Preferible es) también lo propio y lo que nadie tiene y lo que es extraordinario, pues así es más grande el honor.
- Lo que es conforme con uno mismo; o sea, lo que conviene a cada uno por su linaje o por sus facultades y lo que se echa de menos por pequeño que sea, puesto que el poder tenerlo es no menos objeto de preferencia.
- Aquello para lo que se tiene buena disposición natural y experiencia, pues cabe pensar que se realice más fácilmente con éxito.
- Todo lo que no sería objeto de preferencia de ningún hombre malo.[334]

De modo similar, constituyen "lugares comunes" para tratar las acciones dignas de elogio, las siguientes premisas:

- Obras de la valentía o signos suyos o acciones realizadas valerosamente.
- Son bellas todas las cosas cuyo premio es el honor, y todas las que procuran más honor que dinero.
- Las que se realizan por la patria con olvido de uno mismo.

---

[330] Heródoto. *Los nueve libros de la historia. Op. cit*. L.VII, 226.
[331] Cf. García Gual, Carlos., *Los siete sabios (y tres más),* Madrid, Alianza, 1989, pp. 13-19.
[332] Aristóteles. *Retórica. Op. cit*. 1366a, 37 ss.
[333] Ibídem. 1366a, 33.
[334] Ibídem. 1362b, 32 - 1363a, 37.

- (Son bellas) todas las que de suyo corresponden más a después de la muerte que al período de la vida, ya que las que (se hacen) mientras se está vivo, (se hacen) más por causa de uno mismo.
- Cuantas obras (se realizan) en beneficio de los demás, pues (en ellas se da) menos el provecho propio.
- Cuantas constituyen éxitos relacionados con otros y no con uno mismo.
- Los actos de beneficencia, porque no (se hacen) para uno mismo.
- (Son bellas) las cosas por las que se contiende sin temor.
- Vengarse de los enemigos y no admitir con ellos componendas, porque lo justo es corresponder con el mismo pago y lo justo es bello.
- La victoria y la fama (se cuentan) también entre las cosas bellas, ya que, aun en los casos en que no producen ningún fruto.[335]

Para finalizar esta parte, reiteramos que lo asombroso (*Thôma*) en la historiografía grecolatina se encuentra estrechamente relacionado con premisas o "lugares comunes". Según Chaïm Perelman, "casi es un lugar común la insistencia sobre la forma en que nuestras esperanzas y deseos determinan nuestras convicciones".[336] Así, también, en el discurso de los historiadores grecolatinos se utilizan premisas -como lo menciona Aristóteles en *Retórica*- para incitar el agrado o la aprobación del público a partir de lo que previamente era admitido por la tradición. Las razones para utilizar estas estrategias retóricas son bastante evidentes: primero, porque convencer al auditorio exige tratar los argumentos más convenientes; segundo, porque el desarrollo de la argumentación en la narración y su éxito, necesariamente implican la aprobación del auditorio y, tercero, porque la argumentación en la narración de historias racionaliza el gusto, la afición, los deseos o las necesidades del momento, aportando casos o ejemplos para incitar la aprobación del auditorio. En este orden de ideas, para ilustrar lo que decimos, vemos que Plutarco no tiene que explicar demasiado el argumento de sus narraciones biográficas, porque ellas se sostienen sobre las premisas o "lugares comunes" que previamente admiten sus lectores. Así, en la "Vida de Demóstenes", se nota que el biógrafo griego, utiliza la buena opinión que se tiene sobre las costumbres para imprimirle a la narración cierta fuerza persuasiva que incita la admiración cuando se menciona que los defectos de su personaje se corrigen por efectos del hábito o la práctica, dice:

> Para remediar los defectos corporales, empleó estos medios, según refiere Demetrio de Falero, que dice haber alcanzado a oír a Demóstenes, cuando ya era anciano, que la torpeza y balbucencia de la lengua la venció y corrigió llevando guijas en la boca y pronunciando períodos al mismo tiempo; que en el campo se ejercitaba la voz corriendo y subiendo a sitios elevados, hablando y pronunciando al mismo tiempo algún trozo de prosa o algunos versos con aliento cansado, y finalmente, que tenía en casa un grande espejo y que, puesto enfrente, recitaba, viéndose en él, sus discursos.[337]

Posiblemente, la superación de lo *difícil* también constituye uno de los argumentos que luce esta breve narración, ya que se refiere al éxito que obtiene Demóstenes tras superar las adversidades de su constitución física. Mejorarse a sí mismo mediante el hábito, representa aquí un caso admirable, puesto que en esta narración, lo *difícil* es superado gracias a la costumbre de la educación.

Plutarco también utiliza "lugares comunes" para manifestar que la buena fortuna, la descendencia, la astucia o los amigos pueden contribuir a la vida feliz. Pero estas historias serán analizadas con mayor atención más adelante. Por ahora, intentemos analizar otras estrategias que utilizaron los historiadores grecolatinos para enunciar la verdad en sus investigaciones.

c. La enunciación de la verdad cuando el historiador es testigo de vista o de oído.

[335] Ibídem. 1366b, 30 - 1367a, 24.
[336] Chaïm Perelman. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducción de Julia Sevilla Muñoz. Gredos, Madrid, 1989, p. 114.
[337] Plutarco. "Demóstenes". En: *Vidas paralelas*. Tomo II de II. Traducción de Antonio Ranz Romanillo. El Ateneo, Buenos Aires, 1952, XI.

Según Hartog, "existe un vínculo entre *Thôma* y enunciación."[338] Afirmar o sugerir que algo es maravilloso no solo exige partir de aquellos "lugares comunes" que hemos mencionado y que previamente son admitidos por el público. Pues, una cosa es el argumento y otra muy distinta la forma de llevarlo a través del discurso. Para esto, Heródoto utilizó diferentes formas de enunciar la verdad en sus historias. Con relación a esto, en primer lugar, el ojo o la "autopsia" constituye uno de los elementos narrativos en el marco general de su estrategia retórica, puesto que Heródoto se presenta a sí mismo como un narrador-observador que garantiza la fidelidad de su investigación mediante la formulación predicativa de un "yo vi". En otros términos, la *ópsis* constituye la posibilidad de llevar fielmente al discurso histórico lo que nadie ha visto hasta el momento. Por eso, ya en palabras de Hartog, "describir es ver y hacer ver; significa decir lo que viste, todo lo que viste y nada más que lo que viste."[339]

Desde luego, para los antiguos historiadores la vista (*ópsis*) era fundamental para la investigación. Así también, esto parece indicarlo Jorge Lozano en *El discurso histórico* cuando escribe: "El conocimiento histórico, se reconoce, está relacionado con la observación".[340] Y más adelante agrega:

> La vista, de hecho, fue considerada como instrumento fundamental de conocimiento de los filósofos jónicos a Aristóteles, también para los médicos y los historiadores. En Aristóteles es explícito: <<Nosotros preferimos la vista al resto: La causa es que la vista es, de todos los sentidos, el que nos hace adquirir más conocimiento y que nos descubre más diferencias>>.[341]

Para Heródoto, "ver" es lo mismo que "hacer ver" a su público lo que ha observado en otros lugares. Sin embargo, como segunda estrategia retórica, cuando el historiador no es testigo ocular, enuncia en su discurso que "ha escuchado", por lo que debemos entender que mediante los oídos conoce lo que no pudo ver. En otras palabras, el historiador sabe lo que está narrando porque escuchó lo que otros dicen. Aún así, podemos dudar y preguntar con insistencia si, ¿para el griego no es más digna y perfecta la vista que el oído? Esto parece ser cierto. Aun así, cuando el historiador no "ha visto", puede recurrir a la autoridad de los que "dicen" algo sobre algo o, simplemente, considerar que lo dicho por la tradición es verdadero. Claro está que, la autoridad del testimonio conocido mediante el oído, solo es posible en una sociedad donde la importancia de la palabra oral permanece viva.

La siguiente historia muestra que Heródoto utiliza el oído como una estrategia retórica para enunciar la verdad: "*Cerca del país de dichos gizantes, según cuentan* (λέγουσι) *los cartagineses, está la isla Ciraunis*."[342] Esta forma de enunciación sugiere que, ante la imposibilidad de la "autopsia", los oídos toman relativamente el lugar de la vista. Y Heródoto no es el único que lleva a cabo este procedimiento retórico, pues vemos que ocho siglos después, Claudio Eliano lo aplica para escribir sus diecisiete libros sobre la *Historia de los animales:*

- "Yo me limito a decir lo que he visto (ὄψιν) y oído (ἀκοὴν)" (L. XI, 40).
- "He oído (ἀκούω) decir que un perro se enamoró de Glauce la citarista. Otros dicen que no fue un perro, sino un cordero, y, según otros un ganso" (L. I, 6).
- "Muchos hablan (λέγουσι) del tamaño del cocodrilo cuando está completamente hecho o cuando sale del cascarón" (L. II, 33).
- "Aristóteles dice" (λέγει Ἀριστοτέλης) que los cuervos conocen la diferencia entre un país próspero y un país árido" (L.II, 49).
- "Ἵππου δὲ τῆς Λιβύσσης πέρι Λιβύων λεγόντων ἀκούω τοιαῦτα" "Sobre los caballos de Libia, he aquí lo que yo he oído a los libios" (L.III, 2).
- "ἀκούω τὸν Σκυθῶν βασιλέα" "He oído que el rey de los escitas […]" (L. IV, 7).

---

[338] Hartog. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. *Op. cit.* p. 226.
[339] Ibídem. p. 236.
[340] Jorge Lozano. *El discurso histórico*. Op. cit. p.16.
[341] Ibídem. p. 23.
[342] Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. *Op. cit.* L. IV, 195. (Las palabras en negrita no hacen parte del texto original).

Ahora, ya sabemos que presentarse como alguien que ve (*ópsis*) y escucha (*akoé*) representa dos formas diferentes para enunciar la verdad en la historiografía antigua. Sin embargo, Jorge Lozano, basado en la investigación de Hartog, considera que la vista fue el elemento fundamental de la investigación antigua. Ambos autores sustentan sus argumentos con base en las palabras de Aristóteles, cuando dice en *Metafísica*: <<*Nosotros preferimos la vista al resto: La causa es que la vista es, de todos los sentidos, el que nos hace adquirir más conocimiento y que nos descubre más diferencias*>>.[343] Según este fragmento, la vista es preferible a los demás sentidos porque permite comprender más diferencias en las cosas. Esta idea sugiere entonces, que el ojo es preferible a cualquier sentido, puesto que permite conocer más y mejor respecto a lo que se muestra ante los ojos. No obstante, debemos discutir tal afirmación, puesto que Aristóteles menciona unas líneas más delante la primacía del oído como fundamento esencial del aprendizaje.

Es cierto que el ojo permite percibir más diferencias con respecto a las cosas, pero el sentido del oído junto a la memoria permite aprender. Así lo indica Aristóteles cuando escribe más adelante: "*La capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria el sentido del oído*".[344] Al respecto, el filósofo alemán, Georg Gadamer, agrega el siguiente comentario: "[…] el que es interpelado tiene que oír, quiera o no. No puede apartar sus oídos tal como aparta la vista mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver y oír es para nosotros importante porque el fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles".[345] ¿Qué intenta decir Gadamer cuando menciona la primacía del oír sobre la vista en la *Metafísica* de Aristóteles? ¿Acaso es cierto que Aristóteles concede al oído cierta primacía sobre el ojo, contrario a lo que afirma Jorge Lozano basado en la investigación de Hartog?

Sabemos que la vista es un sentido que permite descubrir diferencias en las cosas, mientras que el oído, por otra parte, se vincula con la esencia fundamental del animal que habla, es decir, el *lógos*. Vínculo que implica necesariamente oír al otro o la tradición para aprender. En este sentido, el oído es la condición de posibilidad para escuchar y comprender la voz del otro y las opiniones que proceden de la leyenda, el mito y las historias de los mayores. Es cierto que el ojo es un sentido que abre la posibilidad de encontrar diferencias en las cosas, pero el oído implica una experiencia del lenguaje (*lógos*) en tanto que se escucha para comprender al otro cuando habla.

Con respecto a lo anterior, la supuesta supremacía del oído sobre el ojo en la *Metafísica* de Aristóteles, según el comentario de Gadamer, permite discutir las afirmaciones de Jorge Lozano sobre la importancia de la "autopsia" en la historiografía grecolatina. Primero, porque es cierto que el ojo permite comprender diferencias en las cosas, pero el oído vincula al historiador con la tradición y, segundo, aunque la vista permite comprender más aspectos sobre los fenómenos que están ante los ojos, el oído es realmente el sentido que junto a la memoria, permite aprender lo que "se dice" y se opina a partir de la comunidad. En este orden de ideas, es posible que algunos historiadores grecolatinos aprovecharan las capacidades de la vista para agregar elementos diferentes en sus narraciones, mediante la descripción detallada de experiencias como testigos oculares. Sin embargo, la primacía del oído sobre el ojo recae específicamente en la disposición general de aprender, mediante la experiencia del oído ante lo que "se dice" y lo que "se cuenta" en la leyenda, el mito y los relatos de historias. Lo que en general, implica aceptar que, el oído a diferencia del ojo, representa la condición fundamental del investigador para aprender, comprender y, finalmente, escribir historias que sientan sus bases sobre el recuerdo de arduas tradiciones.

---

[343] La vista constituyó uno de los sentidos más importantes para la investigación. Tanto Hartog como Jorge Lozano utilizan diferentes fuentes para demostrarlo y, entre ellas, la *Metafísica* de Aristóteles constituye la fuente que expresa con más claridad y de forma directa que la vista es fundamental para conocer las diferencias en las cosas. Cf. Jorge Lozano. *El discurso histórico. Op. cit.* p.23; Hartog. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. *Op. cit* p. 248.

[344] Op. Cit., Aristóteles, *Metafísica. Op. cit*. L.I, 980b, 23-25.

[345] Georg Gadamer. *Verdad y método. Op. cit.* p. 553.

Hasta aquí, según se ha dicho, parece que en la interpretación Hartog como en la de Jorge Lozano, la "autopsia" es más importante que el testimonio basado en el oído. Y por otro lado, al atender la interpretación de Gadamer sobre el mismo fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles en torno a la primacía del oído sobre el ojo, nos vemos expuestos ante dos posiciones totalmente diferentes, puesto aquellos opinan que los griegos conceden cierta primacía al ojo, mientras que Gadamer afirma que Aristóteles concede la primacía al oído, al ser un sentido que vincula directamente al animal racional con el lenguaje y la tradición. Ambos opiniones parten de la *Metafísica* de Aristóteles para plantear interpretaciones diferentes. Al respecto, debemos acomodarnos a una de ellas o plantear otra.

Sabemos que, tanto el oído como la vista son importantes para la investigación de historias. Solo que el testimonio visto y oído será más verosímil si el historiador depende exclusivamente de *sí mismo* como testigo *suficiente* para otorgar crédito a su narración. Sobre la perfección de lo que depende de *sí mismo* y no de otra cosa, Aristóteles escribe: "*el bien perfecto parece ser suficiente*."[346] En este sentido, si el bien de la narración de historias consiste en agradar al público y, la narración de historias depende de la verosimilitud de los testimonios para agradar, entonces, el bien en la narración de historias será perfecto siempre que el historiador no dependa de otros para enunciar la verdad de sus historias. Por eso, se puede sugerir que el ojo no es más verosímil que el oído, sino que lo verosímil radica enteramente en la *suficiencia* del testimonio. Suficiencia que se fundamenta en la posibilidad de enunciar la verdad a través de dos formas diferentes. La primera recurre a la autoridad de la vista (*opsis*), mientras que, la segunda, recurre a la autoridad de la tradición mediante el oído (*akoé*). En ambos casos, las estrategias para convencer al público son completamente diferentes: la "autopsia" utiliza, tal como se dijo, la cantidad y lo extraño, mientras que el testimonio basado en el oído (*akoé*) se caracteriza por introducir un catálogo de opiniones convergentes y divergentes para hacer notorio el contraste de la tradición y los juicios del historiador. Todo esto lo hacen los historiadores con el propósito de asegurar a su público que la investigación de *vidas* o historias no es el producto de la imaginación poética o de fábulas carentes de realidad efectiva.[347]

Por lo tanto, la vista no es superior al oído, ni el oído superior al ojo en la investigación de historias, sino que la verosimilitud de las mismas depende enteramente de la suficiencia del testimonio. Suficiencia que reposa en la experiencia directa del historiador o cuando él mismo escucha, conoce y aplica su inteligencia a los relatos de la tradición. Es así como se comprende que ser testigo presencial o conocer la tradición implica que el historiador en calidad de narrador es fiel o verdadero, ya que no depende de otros al ser testigo presencial o conocer críticamente la tradición escrita y oral. En ambos casos, él mismo se enuncia como un testigo que ve o escucha la ardua tradición. Cuando esto sucede, la vista y el oído se utilizan como formas enunciativas mediante las cuales el narrador se presenta como testigo fiel de la verdad, afirmando que él escribe historias porque *sabe* algo. De este modo, en primer lugar, recurre a su experiencia directa para garantizar la fidelidad del relato mediante la enunciación de un "*yo vi*" o, por otro lado, manifiesta que conoce diferentes tradiciones al enunciarse como un "*yo oí",* que aplica su inteligencia para escuchar lo que otros "*dicen*" y juzgar cada testimonio.

Ahora, puntualicemos más la cuestión, ¿qué sucede realmente cuando el historiador no es testigo ocular de los hechos? El historiador que no es testigo presencial necesita rectificar lo que escucha, no porque el oído sea menos fidedigno que el ojo, sino porque la variedad de lo que otros "dicen" o "cuentan" representa un gran abanico de opiniones que exige, en primer lugar, conocer la variedad de los relatos y, por otra parte, juzgar cuál de ellos resulta ser el más creíble.

Por un momento, podemos llegar a pensar que el efecto persuasivo del historiador es mayor cuando se presenta ante el público como testigo presencial de los hechos. Sin embargo, las estrategias narrativas de

[346] Aristóteles. *Metafísica. Op.cit.* L. I, 1097b, 5.

[347] Plutarco prefiere optar por la variedad de opiniones y otorgar algunas veces credibilidad a la versión mayoritaria. Sin embargo, en el caso de las versiones poéticas o fabulosas que comparte gran parte de la tradición, no permite que se identifiquen aquellas narraciones con las obras del discurso histórico. Pues, lo primero se refiere a inventos, mientras que lo segundo, trata sobre una investigación racional con base testimonios, razonamientos y juicios. Cf. Plutarco. "Teseo". *Op. cit.* 1995, I.1-3.

los historiadores grecolatinos sugieren que al utilizar otros medios, también se pueden conseguir los mismos efectos en el arte de la persuasión. Desde luego, reconocemos que un investigador basado en testimonios ajenos algunas veces será sospechoso, no porque su narración se base en testimonios de oídas, sino porque su actividad racional y las posibilidades de juzgar se oscurecen ante la ignorancia, el miedo o la adulación, como lo indica Tácito en el Libro I de los *Annales*:

> Las fortunas y adversidades del viejo pueblo romano han sido historiadas por escritores ilustres, y tampoco a los tiempos de Augusto les faltaron ingenios que los narraran, hasta que al crecer la adulación se fueron echando atrás. Así, la historia de Tiberio y de Gayo y la de Claudio y Nerón se escribió falseada por el miedo mientras estaban ellos en el poder.[348]

De ahí que, la investigación de historias remotas exija oír con más atención lo que "se dice" y "se cuenta", evaluando con más rigor las opiniones *coincidentes* y *divergentes* de la tradición para demostrar cuáles pueden ser creíbles. Es así como procede Plutarco en las *Vidas Paralelas,* al cargar enteramente sobre las posibilidades del oído (*akoé*) el compromiso de discernir la verdad entre las opiniones paradójicas que proceden de la tradición oral y escrita. De este modo, observaremos a continuación, el modo como adopta en sus investigaciones otras estrategias para garantizar la fidelidad de la narración.

Primero, cuando el historiador no es testigo presencial de los hechos recurre a la tradición mediante lo que "se dice" y lo que "se cuenta". Al respecto, François Hartog en el *Espejo de Heródoto* sugiere que, "después de la *ópsis* viene la *akoé*: ya no *yo vi* sino *yo oí*."[349] En otras palabras, Hartog plantea que, cuando el historiador no es testigo presencial de los hechos, debe apelar al oído como condición de posibilidad para comprender la tradición. De modo que, "El *yo oí* toma la posta del *yo vi* cuando éste no es o deja de ser posible."[350] Esto es precisamente lo que sucede en la narración de *Vidas,* por lo que el oído es fundamental para que el historiador intervenga en la narración, propiciando otra forma de garantizar a su público la fidelidad de las historias que él conoce porque escuchó o investigó lo que "se dice" y lo que "se cuenta". Esta estrategia narrativa que utilizan los historiadores grecorromanos es una forma de enunciar la verdad, ya que el historiador sugiere que *sabe* lo que narra como consecuencia de haber oído lo que "se dice". De modo que, él mismo interviene en la narración cuando se presenta implícitamente como un oyente que *sabe* y *escribe,* porque ha oído lo que "se cuenta" a partir de la tradición. Presentarse como oyente implica, pues, aportar a la narración aquel efecto de persuasión que el público espera de una narración de historias, en tanto que, el investigador cuenta hechos que no se ha inventado (fábulas), sino que investiga y conoce porque escucha la tradición, la confronta y la pone a prueba en el conjunto general de las evidencias.

Ahora, tal como se ha dicho, ante la imposibilidad de la "autopsia", el oído se convierte en la única condición de posibilidad para conocer y comprender la tradición. En este orden de ideas y, en segundo lugar, el historiador se presenta como alguien que conoce completamente la variedad de las opiniones entre lo que "se dice" y lo que "se cuenta". Para aclarar y sostener esta afirmación leamos los siguientes fragmentos en la *Vida de Rómulo* para observar la estrategia narrativa de Plutarco, al incluir la variedad de las opiniones sobre una misma historia: primero, "*unos dicen* (λέγουσι) *que Roma, hija de Italo y de Leucaria, o, según otra tradición, de Telefo el de Hércules, casada con Eneas, fue la que puso nombre a la ciudad*" (Plut. *Rom.* 2, 1); segundo, sobre el ministro que llevó al rio los niños Rómulo y Remo para evitar que Emulo, rey de Alba, los quitara de en medio, escribe Plutarco: "*Dicen* (λέγουσιν) *que este ministro se llamaba Faustulo; pero otros (*οἱ δὲ*) piensan que éste era el nombre del que los recogió*" (Plut. *Rom*. 3.4); tercero, sobre el rapto de las mujeres sabinas, Plutarco agrega: "*Dicen* (λέγουσι) *algunos que el mismo Rómulo, siendo belicoso por índole, y excitado además por ciertos rumores de que el hado destinaba a Roma para hacerse grande, criada y mantenida con la guerra, se propuso usar violencia contra los Sabinos*" (Plut. *Rom.* 14.1).

Estos fragmentos demuestran claramente que Plutarco está tratando con cierta tradición de la que solo puede afirmar que "algunos dicen", porque él mismo no fue testigo presencial. Como historiador, no puede

---

[348] Cornelio Tácito. *Annales*. Traducción de José L. Moralejo. Gredos, Madrid, 1979. L.I.2.
[349] Hartog. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. *Op. cit* p. 254.
[350] Ibídem. p.254.

evitar escuchar las voces coincidentes y divergentes de la tradición. Tal como dice Gadamer: "[…] el que es interpelado tiene que oír, quiera o no". Del mismo modo, quiera o no Plutarco, las historias sobre los orígenes de Roma coinciden y divergen entre lo que "se dice" y lo que "se cuenta". Como historiador tiene que escuchar e investigar la variedad de las narraciones que hacen parte de la tradición que los alberga como tierra natal en lo más propio de sus historias y los orígenes de Roma.

En tercer lugar, por lo anterior, vemos que en las *Vidas paralelas*, Plutarco también utiliza constantemente la tensión entre lo que "se dice" y lo que "se cuenta" para convencer a su público de que es un investigador fidedigno, porque conoce y diferencia lo verosímil de lo fantástico en medio del variado abanico de la opinión tradicional. Sobre esto mismo, en la *Vida de Licurgo,* el biógrafo griego expresa como estrategia retórica cierta dificultad para conciliar la tradición y, al mismo tiempo, procura evocar todas las historias (catálogo de opiniones) cuando coinciden y cuando disienten sobre lo mismo para que el auditorio comprenda que él como investigador está en camino hacia la verdad en el complejo ámbito de los opiniones y de los relatos divergentes:

> Nada absolutamente puede decirse que no esté sujeto a dudas acerca del legislador Licurgo, de cuyo linaje, peregrinación y muerte, y, sobre todo, de cuyas leyes y gobierno, en cuanto a su establecimiento, se hacen relaciones muy diversas, siendo el tiempo en que vivió aquello en que menos se conviene. Algunos dicen (λέγουσιν) que floreció contemporáneamente a Ifito, y que con él estableció la tregua Olímpica […] los que han dado la cronología y sucesión de los reyes de Esparta, como Eratóstenes y Apolodoro, lo hacen no pocos años anterior a la primera Olimpíada. Timeo sospecha que hubo en Esparta en diversos tiempos dos Licurgos y los sucesos de ambos por la excelencia se confundieron en uno, habiendo casi alcanzado el más antiguo los tiempos de homero, y aun algunos dicen que llegó a ver a este poeta (Plut. *Lyc.* 1.1).

En la *Vida de Teseo* sucede algo similar en cuanto a las opiniones sobre el origen de su nombre: "Fue, pues, hijo el que Etra dio a luz, y algunos dicen (λέγουσι) que desde luego se le dio el nombre de Teseo, tomando la postura de aquellos indicios, que en griego es *Tesis*; mas otros dicen que no lo tuvo sino más adelante en Atenas por haber sido adoptado de Egeo." (Plut. *Thes*. 4.1) Como se puede observar, el contraste de las opiniones se manifiesta una y otra vez mediante lo que unos dicen y lo que otros piensan. Esto mismo se enuncia utilizando expresiones como: "dicen" (λέγουσι); "pero otros" (οἱ δὲ); "sin embargo dicen" (καὶ λέγουσι μὲν); "mas algunos piensan que" (ἔνιοι δέ φασι), etc.

A propósito de las opiniones coincidentes y divergentes de la tradición, Plutarco expone la historia de la cerda que murió a manos de Teseo y sobre la que se tienen dos opiniones diferentes: "pues la cerda Cromyonia a la que llamaban la Faia, no era una fiera temible, sino furiosa y difícil de vencer [...] con todo otros dicen (ἔνιοι δέ φασι), que la llamada Faia era mujer mala, ladrona y matadora, residente de Cromyón, a la que se le daba la denominación de cerda por sus costumbres y su vida, y que ésta fue la que murió a manos de Teseo". (Plut. *Thes*. 9.1) Aquí se puede observar notoriamente que existen dos opiniones diferentes sobre la cerda que mató Teseo. Por una parte, unos dicen que era un animal, otros cuentan que, por ser una mujer mala y ladrona, se le consideraba una cerda. Sobre el asunto no se llega a una conclusión específica, sino que Plutarco se conforma con narrar la disparidad de historias que hacen parte de la tradición. Al abstenerse de emitir un juicio sobre estas historias, Plutarco está confirmando que su investigación es seria, ya que se abstiene de emitir juicios donde no hay suficientes pruebas. Es decir, frente a la imposibilidad de una conclusión clara y razonable a partir de testimonios, Plutarco da muestras de inteligencia al evitar concluir algo donde nada es seguro. Sin embargo, otras historias si le permiten deducir conclusiones verosímiles como se verá a continuación.

La diversidad de opiniones sobre un personaje pueden llegar a ser tan numerosas que Plutarco no duda en expresar a su público la complejidad de la investigación: "estas son las contradicciones que hay sobre el asunto" (ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀντιλογίας) (Plut. Thes. 10.3). Indicando de este modo, que escribir *Vidas*, por una parte, exige atender y, a la vez, presentar el embrollo de lo que "se dice", reconociendo la dificultad de oír (ακούω) la tradición y, por otra parte, se puede observar que Plutarco como narrador, se está enunciando implícitamente como un investigador de historias que, pese a disentir entre ellas, no son producto de su imaginación, sino que hacen parte de la tradición. Sobre esto, también se puede considerar

que presentar tal diversidad de opiniones en la narración de *Vidas,* juega a la vez como estrategia retórica para sugerir al púbico que la verosimilitud de una historia solo se puede comprender si se conoce la variedad de los relatos y se analizan en el conjunto de las evidencias, tal como sucede con las historias sobre el viaje de Teseo y las Amazonas, historias de las que se puede deducir algo verosímil si se analizan en el conjunto de las mismas:

> Hizo viaje al Ponto Euxino, según Filócoro y algunos otros, militando con Hércules contra las Amazonas, y recibió de Antíope, su reina, como premio de su valor; pero los más, y entre ellos Ferédices y Helánico y Herodoro, dicen que fue más adelante cuando Teseo hizo esta navegación con tropas de su mando, y tomó como cautiva a Antíope, lo que es más verosímil, porque no se dice de ningún otro (οὐδεὶς γὰρ ἄλλος ἱστόρητα) que llevase cautiva a una Amazona (Plut. *Thes*. 26.1).

Con estas historias se aplica claramente el principio del tercero excluido, es decir, algo es o no es. En este sentido, para averiguar si Teseo recibió como premio de su valor la reina de las Amazonas o si la llevó cautiva como cuentan otros, solo se puede deducir mediante el razonamiento que aparece implícito en la narración de Plutarco:

> Primera premisa: Teseo recibió como premio a la reina de las Amazonas.
> Segunda premisa: Teseo llevó cautiva a la reina de las Amazonas.
> Tercera premisa: se cuenta que Teseo fue el único en llevar una Amazona cautiva.
> Conclusión: Teseo no recibió como premio la reina de las Amazonas.

Así pues, Plutarco elabora sus *Vidas* mediante las complejas posibilidades que le ofrece la tradición a través de lo que "se dice". El historiador participa en la trama de la narración al referir que "se dice" y "se cuenta" algo, enunciando implícitamente un "*yo oí"* que sustituye al *"yo vi",* cuando este no es posible. Las *Vidas* representan fundamentalmente un conjunto de opiniones divergentes y convergentes que se contrastan entre sí mediante expresiones tales como: "pero otros" (οἱ δὲ); "sin embargo dicen" (καὶ λέγουσι μὲν); "mas algunos piensan que" (ἔνιοι δέ φασι). Por último, la tradición requiere investigación rigurosa por parte del historiador con el propósito de deducir lo más verosímil a partir del conjunto general de lo que "se dice" y "se cuenta". En este sentido y, con base en estos elementos, vemos que la narración puede ser creíble para el público por cuanto no es una fábula o el efecto de la imaginación poética del historiador, sino el efecto de la ardua investigación mediante el contraste y el examen de la tradición. En otras palabras, todo el análisis que ha elaborado el historiador tiene como propósito persuadir al público de que él mismo no se ha inventado aquellas narraciones, sino que las conoce y las escribe porque las escuchó y las comparó en camino hacia la verdad a partir de lo que "se dice" y "se cuenta" desde la tradición.

4.2 Estrategias narrativas para incitar en el público el deseo de actuar desde las *Vidas* (βίος).

Atendamos a continuación otra cuestión que atañe a la importancia del oído en las *Vidas* de Plutarco, ya no como una forma de enunciar la verdad, sino como condición de posibilidad para generar en los oyentes el deseo de imitar vidas ejemplares mediante la acción (πράξις). Desde luego, el oído en las *Vidas Paralelas* de Plutarco es fundamental para comprender el alcance de este sentido como recurso historiográfico en la narración de personas. Por un lado, porque el oído permite al historiador comprenderse en la tierra natal de la tradición a la que pertenece. Y por otro, porque la importancia del oído en la narración de *Vidas* recae en el efecto que produce en los oyentes o lectores al punto de querer imitar la vida ejemplar de sus personajes. Oír o leer la narración de *Vidas* implica en cierto sentido un efecto que impulsa al oyente o al lector hacia la imitación de la acción prudente. Este conocimiento es provechoso para el espectador en tanto que el conocimiento profundo de obras (ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου) mediante la narración de personajes, representa una técnica tal que, ella misma impulsa e incita el ansia de actuar (πράξις) en los espectadores con miras hacia la imitación de vidas virtuosas o prudentes. Aquí, la narración de *Vidas*, desempeña una especie de arte retórico en el que su fin no solo es el agrado y el placer tal como lo hemos estudiado, sino también, atizar en el público el deseo de actuar (πράξις). En este sentido, la narración de *Vidas* no sólo es retórica, sino

también ética. Por lo tanto, es necesario analizar el siguiente problema: ¿cuáles son las estrategias narrativas para incitar en el público el deseo de actuar?

a. El elogio de la acción.

Lo asombroso o admirable (*Thôma)* en la narración de hechos y de personajes también está presente en el régimen de la historiografía antigua con el propósito de incitar en el público el deseo de actuar. En este caso, se introducen diferentes argumentos en el discurso (*lógos*) para conducir hacia buen término el elogio de la acción. Este buen término del que hablamos no está orientado solamente hacia el deseo de conocer, sino también hacia el deseo de actuar. Pues, el historiador con su narración debe intentar seducir y atizar el ansia de actuar (πράξις). Tal propósito parece estar emparentado con los ideales de la filosofía o, como dice Hadot, "la vida ejercitándose en la sabiduría". Podemos observar esta actitud en algunos filósofos que no están interesados en el conocimiento por sí mismo, sino en la contemplación y en la actualización de la verdad como parte fundamental de la vida práctica en el aquí y el ahora: "*la virtud comprende dos aspectos: la contemplación de la verdad y la actualización de la misma*"[351]. Sobre esto, Séneca se manifiesta que "la filosofía, por su parte, es especulativa y práctica: contempla y actúa a la vez".[352] Con relación a esta actitud que complementa la actividad teorética y la vida práctica, Plutarco reprocha las investigaciones que tienen como único objetivo incitar exclusivamente el deseo de conocer mediante la narración de sucesos fabulosos o imaginarios.[353] Séneca también impugna y "advierte además que el discurso empeñado en la verdad debe mostrarse sin adorno y sencillo; aquel que gusta al pueblo no contiene verdad alguna. Pretende conmover a la turba y embelesar con su ímpetu al oyente irreflexivo, no se presta a un examen, se esfuma".[354] Pues bien, ambas opiniones no representan un rechazo de la elocuencia, sino de aquellos discursos que carecen de un fin práctico para la vida que se ejercita en la sabiduría. En este orden de ideas, leamos con atención las siguientes palabras de Plutarco en la "vida de Pericles":

> Antístenes cuando, al oír que Ismenias era bueno como flautista, dijo: <<Pero como hombre malo; no sería tan buen flautista>>. Y Filipo se dirigió a su hijo, que en un banquete había tocado la lira deliciosamente como un auténtico experto, y le dijo: << ¿No te da vergüenza tocar tan bien la lira?>>. Pues basta con que un rey emplee su tiempo libre en oír tocar a otros; y mucho cultiva a las musas quien se convierte en espectador de otros que compiten en tales cosas. El trabajo manual de las ocupaciones vulgares contiene en sí mismo, como testigo de su indiferencia hacia las nobles, el esfuerzo derrochado en las cosas inútiles. Ningún joven bien nacido desea ser Fidias al contemplar el Zeus de Pisa, ni Policleto ante la Hera de Argos ni tampoco Anacreonte, Filemón o Arquíloco, porque le gusten sus poemas. Pues no necesariamente, porque la obra produzca placer con su encanto, merece nuestro interés su artífice. Por eso tampoco aprovechan a sus espectadores aquellas obras ante las que no se genera el deseo de imitarlas ni ese ardor que impulsa el ansia y el deseo por igualarlas.
> En cambio la virtud con sus hechos nos coloca al punto en situación tal que, según estamos admirando (θαυμάζεσθαι) las obras, deseamos imitar a sus autores. Y es que de los bienes de la fortuna, queremos la posesión y disfrute, y de los que se deben a la virtud, los hechos; y aquellos queremos recibirlos nosotros de otros, pero estos preferimos que los reciban otros de nosotros. La belleza autentica atrae activamente hacia ella y crea dentro de nosotros un impulso a la acción, formando el carácter del espectador no con la imitación, sino con el conocimiento profundo de su obra (ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου), que induce a preferirla. Decidimos, por tanto, también nosotros empleamos en la escritura de las *Vidas* (τοὺς βίους) y hemos compuesto como decimo este libro que contiene la *Vida* de Pericles y la de Fabio Máximo, el que combatió contra Aníbal. Estos hombres se asemejaron en las demás virtudes, pero sobre todo en autocontrol y justicia; y, por su capacidad para asumir las imprudencias de sus pueblos y colegas en el mando, fueron del mayor provecho para sus patrias. Si acertadamente apuntamos en la dirección correcta, se puede juzgar por nuestro relato.[355]

A la narración de historias va unido un efecto de imitación que se atiza en el público mediante la narración de *Vidas*. Imitación que no se reduce al placer o al agrado ante la belleza de la acción, sino que implica un conocimiento (ἱστορίᾳ) útil para la vida práctica, por cuanto estimula el deseo actuar (πράξις) conforme a la

[351] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit., Ep.* 94. 45.
[352] Ibídem. *Ep.* 95.10.
[353] Cf. Plutarco. "Teseo". *Op. cit.* 1952, I.
[354] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 40.4.
[355] Plutarco. "Pericles". *Op. cit.* 2008. 1.5-2.5.

virtud de la vida prudente. En otras palabras, la narración de historias no solo compromete ciertas técnicas narrativas para agradar y complacer al público, también exige presentar un conocimiento crítico sobre las acciones humanas (ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου), de tal modo que, al punto se despierte en el público el deseo de actuar conforme a la virtud de las *vidas* que han sido útiles para el buen gobierno o el buen vivir.

Sabemos que lo maravilloso (*Thôma*) representa un "lugar común" en la narración de historias. Y que, por una parte, su efecto es retórico en tanto que pretende complacer al público con historias extraordinarias y diversas. Por otro lado, junto a lo maravilloso (*Thôma*) de las acciones que son admiradas (θαυμάζεσθαι) por el público, va unido al punto el deseo de imitarlas, tal como dice Plutarco: "[…] la virtud es tal en sus obras, que con el admirarlas (θαυμάζεσθαι) va unido al punto el deseo de imitar a los que las ejecutan". En este sentido, el efecto de la narración de hechos y de personajes no sólo es retórico sino también ético. Con respecto a esto, empezamos a comprender que las técnicas narrativas de los historiadores antiguos implica un dominio tal que, en principio atice el temple anímico de los oyentes o lectores con el objeto de persuadirlos con historias agradables y entretenidas y, por último, que estimule la acción (πράξις) de los oyentes mediante la admiración (θαυμάζω) de la virtud. Sin embargo, cuando hablamos de imitar la vida ejemplar (*exemplum*), se debe entender algo más que una simple imitación "a pie juntillas" de la acción virtuosa. Pues, lo ejemplar en las acciones elogiables no constituye la posibilidad de repetir la vida de un personaje tal cual como ha sido presentado por el historiador. Más bien, la vida es ejemplar por cuanto dispone el ánimo del oyente para comprender de otro modo los asuntos humanos. En otras palabras, la vida ejemplar es eficaz en cuanto dispone al oyente para comprender que sus opiniones pueden discurrir de otro modo y que sus actos se pueden adecuar a ellas. Así, las vidas ejemplares constituyen la posibilidad de actualizar la verdad que uno necesita decirse mediante la asimilación de "sí mismo como otro".

En general, la acción se elogia para que actualice las verdades que uno necesita escuchar a través de la narración de otras vidas. En este caso, se comprueba lo dicho cuando Séneca expresa claramente en las *Cartas a Lucilio* que tanto los preceptos como las vidas de los hombres de bien aportan nuevas convicciones y corrigen las depravadas.[356] De manera similar, vemos que insiste en contemplar la verdad, pero esto también implica su constante actualización, pues "la virtud comprende dos aspectos: la contemplación de la verdad y la actualización de la misma". [357] En el contexto de la epístola 95, el filósofo dice que la verdad se conoce mediante la enseñanza, pero su actualización se atiza mediante la amonestación o la observación de vidas ejemplares que incitan a la acción. Sobre la importancia de actualizar la verdad, parece que no basta con enseñarlo, demostrarlo o contarlo una vez y para siempre, ya que es imprescindible repetir, insistir y recordar indefinidamente una y otra vez las mismas verdades que se necesitan escuchar. Unas veces se pueden aprender con máximas, luego se pueden recordarlas mediante el diálogo o el ejercicio socrático de las preguntas y respuestas, quizá después de un tiempo sea un poco más eficaz recordarlas a través de historia o de vidas, ya que en este caso la lucha constante desde uno mismo y para uno mismo es contra la obviedad de lo evidente o el desgaste de la verdad que ya se sabe: "todas las verdades que son saludables deben examinarse a menudo, meditarse a menudo, a fin de que no sólo estén en nuestro conocimiento, sino a nuestra disposición. Añade, asimismo, que hasta lo evidente puede resultar más evidente". [358] En este caso, el elogio de las acciones virtuosas en la historiografía antigua solo representa un intento entre muchos otros para hacer de lo evidente algo más evidente. En el régimen de historicidad de los antiguos la repetición de la vida ejemplar y la insistencia en el elogio de la virtud como ideal para la *eudaimonia* solo representan su compromiso filosófico con la claridad de las verdades que uno necesita decirse a sí mismo.

b. Los signos de la felicidad.

Otra estrategia para incitar en el público el deseo de actuar consiste en exponer los signos de la felicidad. Para los filósofos la *eudaimonia* solo se considera como una consecuencia de la virtud. En cambio, los historiadores grecolatinos suelen entrecruzar en la vida de sus personajes no solo la virtud (άρετή), sino

[356] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 94. 30-40.
[357] Ibídem. *Ep*. 94. 45.
[358] Ibídem. *Ep.* 94.26.

también la buena fortuna (τύχη) como señales de *eudaimonia*. Respecto a los bienes que provienen de la fortuna se admite que son pasajeros, pues la fortuna es caprichosa o envidiosa (φθόνος).[359] Pero, los bienes que son producto del esfuerzo y la educación (παιδεία) son permanentes, ya que "la fortuna no arrebata lo que no otorga" (*quod non dedit fortuna, non eripit*). [360] Aún así, los historiadores se permiten el encuentro de la virtud y la fortuna como señales de felicidad al conjugarse en la vida de un personaje noble (γενναίος). Caso contrario sucede con los hombres desafortunados y viles (ἀγεννης).

Al respecto, en las *Vidas Paralelas* de Plutarco, se observan algunos signos de la felicidad como efecto de las actitudes (πράξις) del hombre noble (γενναίος) ante la fortuna. En general, estas actitudes se caracterizan por su desconfianza ante el éxito y su templanza ante las desgracias. Lo primero, recuerda que el hombre noble es prudente ante los éxitos que proporcionan bienes materiales y los del cuerpo, ya que la fortuna está al acecho para arrebatar las alegrías del mortal y tornar todo los bienes en desgracias:

> *"El hado mío, en la inconstante rueda*
> *de Fortuna, se vuelve de continuo,*
> *cambiando siempre su presente estado:*
> *como el aspecto de la varia luna,*
> *que dos noches no puede ser el mismo,*
> *sino que hoy de lo obscuro nueva sale,*
> *embelleciendo y redondeando el rostro,*
> *y cuando mayor luz y brillo ostenta*
> *otra vez cae, y toda desaparece*."[361]

Respecto a la templanza ante las desgracias, el hombre noble se presenta indiferente ante los sufrimientos de la vida. Su único auxilio frente a los embates de la fortuna es la virtud que proporciona la educación. El siguiente esquema nos permite comprender concretamente el asunto:[362]

Ilustración 5: actitudes del hombre ante la fortuna.

En los extremos del esquema vemos las posibilidades de la acción: éxito o fracaso. Tanto lo uno como lo otro es consecuencia de la vida noble (γενναίος) o la vida vil (άγεννης). La vida del hombre noble es producto de la educación (παιδεία); capacidad que le otorga la posibilidad de ser prudente y reflexivo ante las aparentes alegrías del éxito. Mientras que la falta de educación del hombre vil se expresa como cobardía ante el fracaso. Ante este extremo, el hombre virtuoso afrontará la muerte con nobleza y dignidad, pero, el hombre

[359] Aurelio Pérez Jiménez. "Actitudes del hombre frente a la Tyche en las "Vidas paralelas" de Plutarco." En: *Boletín del instituto de estudios helenísticos*. Vol. 7, No. 1, 1973, p. 105.
[360] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep.* 60.18.
[361] Plutarco. "Demetrio", *Op. cit.* 2009, 35.
[362] El autor del esquema es Aurelio Pérez Jiménez, catedrático de filología clásica de la Universidad de Málaga. Aurelio Pérez Jiménez. "Actitudes del hombre frente a la Tyche en las "Vidas paralelas". *Op. cit.* p. 103.

vil se considera a sí mismo humillado al suponer que no recibe lo que merece. En términos generales, la *παιδεία* en el hombre noble, asegura los bienes que la fortuna no le puede arrebatar y, la posibilidad de aprender algo nuevo cuando no sabe (ἀπαιδεία), ampliando su opinión ante la vida, es decir, la manera de comportarse ante los dioses, los hombres y las cosas.[363] Dicho todo esto, propongo analizar a continuación la "Vida de Alejandro" en las *Vidas paralelas* de Plutarco para exponer lo que aquí denominamos los signos de la felicidad.

La "vida de Alejandro" inicia con una disertación de Plutarco sobre la intención de las *Vidas*. Su propósito con las biografías consiste en pintar el carácter de sus personajes a través de lo que dicen o hacen en un momento específico o en circunstancias insólitas. Las grandes batallas y los momentos cruciales para la victoria no le interesan, pues éste es el objeto común de la investigación oficial (Ἱστορία) y no el de las biografías.

Según Plutarco, al biógrafo le incumben aquellos sucesos en los que un dicho o una "niñería" manifiestan el carácter de sus personajes, "*Porque no escribimos historias, sino vidas; ni es en las acciones más ruidosas en las que se manifiestan la virtud o el vicio, sino que muchas veces un hecho de un momento, un dicho agudo y una niñería sirve más para pintar un carácter que batallas en que mueren millares de hombres, numerosos ejércitos y sitios de ciudades*."[364] Dicho así, las *Vidas* anuncian un nuevo intento historiográfico. Decir la virtud de otro modo y encontrarla en acontecimientos que para la historia oficial constituyen lo indiferente, lo pequeño o lo insignificante. Esto representa "La apuesta biográfica" de Plutarco como un nuevo intento historiográfico que permite descubrir los signos de la vida feliz en los pequeños detalles de la vida.

Al plantear su objetivo, pasa a relatar la vida de Alejandro Magno. Los detalles que a continuación expone se resumen en bienes del cuerpo y del alma. Los del cuerpo comprenden el linaje, la belleza, la salud, la riqueza, el placer, los amigos y el honor; los del alma incluyen el valor, la moderación o frugalidad, la magnanimidad, la benevolencia y la justicia. Plutarco también se interesa por contarle a su público los ejercicios gimnásticos que practica Alejandro para perfeccionar su educación, los ejercicios de abstinencia, las lecturas que estimulan su vida militar, los cartas que escribió a sus conocidos y los diarios de su vida privada, los banquetes que celebró para ejercitar la palabra y la opinión, los lugares y las personas que visitó para alentarse en medio de riesgos[365], las visiones que tuvo en sueños, sus propias interpretación sobre los presagios, las palabras que escuchó de los adivinos, los consejos de sus amigos, el control de una bestia (Bucéfalo)y las señales de los dioses y la buena fortuna que lo acompañó durante su corta vida.

Según todo esto, por una parte, se deduce que la felicidad en la "Vida de Alejandro" incluye lo que depende de sí mismo y, por otro lado, lo que depende de la fortuna. Los signos de la felicidad que conciernen a la fortuna inician con la narración acerca del linaje, las visiones y los prodigios que anuncian su nacimiento: "Que Alejandro era por parte de padre Heráclida, descendiente de Carano, y que era Eácida por parte de madre, trayendo origen de Neoptolemo, son cosas en que generalmente convienen todos." La primera señal que menciona Plutarco sobre el nacimiento de un niño afortunado es la de cierto linaje que se remonta hasta el bravo Aquiles y el fuerte Hércules, ya que Filipo su padre, desciende de los heraclidas y, su madre

[363] Séneca. *Cartas a Lucilio. Op. cit. Ep*. 95.54.
[364] Plutarco. "Alejandro". *Op. cit.* 1952, I.
[365] No trataremos ampliamente este detalle, pero Plutarco lo menciona como experiencias de Alejandro en su travesía hacia la gloria (felicidad) Cf. Plutarco. "Alejandro". En: *Vidas paralelas*. Traducción de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzman Hermida. Gredos, Madrid, 2007, 14. (En adelante citaré dentro del texto esta edición como Plut. *Alex*).

Olimpíade es descendiente de la casa de Neoptolemo hijo de Aquiles. Sobre esto, parece que ningún historiador de la época tenía dudas, por eso Plutarco afirma que todos convienen en lo mismo.

Luego, pasa a relatar las visiones y portentos que acompañan el anuncio de su nacimiento. "Pues bien, la novia (Olimpíade), antes de la noche en que ambos se encontraron en la cámara nupcial, creyó que tronaba, que un rayo caía sobre su vientre y que del golpe se encendía un gran fuego, que después de fragmentarse en llamas en todas direcciones terminaba por extinguirse" (Plut. *Alex.* 2.3).[366] El rayo es un símbolo representativo de Zeus, el dios que en la mitología griega suele ayuntarse con mujeres hermosas. En este caso, Plutarco no ofrece una interpretación de la señal, ni menciona al dios, pues el biógrafo algunas veces solo se conforma con narrar lo que conoce a partir de la tradición. En cambio, sobre el siguiente sueño agrega la interpretación del adivino: "Por su parte Filipo, algún tiempo después de la boda, se vio a sí mismo en sueños colocando un sello sobre el vientre de su mujer, y según le pareció, el relieve de dicho sello consistía en la imagen de un león." Y a continuación incluye la interpretación de Aristandro de Telmeso quien "proclamó que la mujer estaba encinta, pues no se sella lo que esta vacio, y también que llevaba en su seno un niño valeroso y con la naturaleza propia de un león" (Plut. *Alex.* 2.4-6).

Por último, Plutarco cuenta que "se pudo ver también, en cierta ocasión, a una serpiente extendida junto al cuerpo de Olimpíade mientras ésta dormía" (Plut. Alex. 2.6). Sobre esta historia hay muchas opiniones de la tradición. Por eso, Plutarco se encarga de presentar cada contraste como parte de una investigación inteligente, seria y crítica:

> Pero hay otra versión al respecto, según la cual todas las mujeres de la comarca son afectas desde muy antiguo a los ritos órficos y a las celebraciones orgiásticas de Dionisos, recibiendo la denominación de Clodonas y Mimálonas; que sus prácticas se parecen en muchos aspectos a las de las Edonides y a las de las mujeres tracias del Hemo (de aquí proviene, al parecer, el uso de la palabra *threskeuein* aplicado a los ritos exagerados e imprudentes); y que Olimpíade, que ansiaba más que las otras los raptos y se comportaba de forma más bárbara en los delirios, llevaba consigo en las celebraciones báquicas grandes serpientes domesticadas que con frecuencia, deslizándose fuera de la hiedra y de las cestas sagradas y enroscándose en los tirsos y en las coronas de las mujeres, llenaban de estupefacción a los varones (Plut. *Alex.* 2.7-9.).

En general, notamos que el biógrafo se interesa por los relatos que anuncian la bienaventuranza de un niño precedido por el celebérrimo linaje de Hércules y Aquiles. Además, incluye en sus narraciones las visiones de sueños portentosos que vaticinan el nacimiento de un gran personaje. Más aún, su estrategia biográfica no solo es retórica, pues notamos que Plutarco también reúne las creencias del pueblo griego asociado entorno al poder imperial. Esta asociación hace parte de lo que Miquel Requena denomina "estructuras ideológicas relativas al poder".[367] Es decir, en algunos relatos los historiadores grecolatinos incluyen las estructuras ideológicas relativas a la concepción popular del poder.[368] Entre esas asociaciones se puede observar la vinculación del nacimiento de Alejandro con acontecimientos extraordinarios, tal como se ve a continuación:

1. Y a Filipo, que acababa de tomar Potada, le llegaron al mismo tiempo tres noticias: que los ilirios habían sido derrotados por Parmenión en una gran batalla, que uno de sus caballos de carreras había vencido en Olimpia y que había nacido su hijo Alejandro. Filipo se alegro de estas noticias, como es natural, y los adivinos aumentaron más todavía su regocijo al declarar que el niño nacido en conjunción con tres victorias habría de ser invencible. (Plut. *Alex.* 3.8-9).

[366] El paréntesis es una aclaración que no hace parte del texto original.
[367] Miquel Requena. *Lo Maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta. Op. cit.* p. 20.
[368] Cf. Ibídem. p. 45.

2. Nació pues Alejandro el día seis del mes de Hecatombeón, que los macedonios llaman Loo, el mismo día en que se prendió fuego al templo de Artemis en Éfeso; y por cierto que Hegesias de Magnesia hizo al respecto una consideración capaz por su frialdad de apagar tal incendio, pues dijo que era natural que hubiera ardido por completo el templo, puesto que Artemis estaba ocupada en el parto de Alejandro. (Plut. *Alex.* 3.5-7).

De modo similar, esta estructura ideológica se repite cuando el personaje de la narración somete un animal indómito. Al respecto, Plutarco registra la asombrosa destreza de Alejandro para domar a Bucéfalo (Plut. *Alex.* 6.1-8). Luego, agrega: "*se dice que su padre lloró de alegría y que, al desmontar su hijo, le beso en la frente y le dijo: <<Hijo mío, búscate un reino a tu medida, pues Macedonia es demasiado pequeña para ti>>* (Plut. Alex. 6.8). Estas palabras manifiestan inequívocamente que en la historiografía antigua existe una asociación ideológica de la soberanía con la dominación de una bestia, ya que

> El simbolismo del caballo como emblema de la soberanía en la Antigüedad se halla confirmado en numerosas anécdotas trasmitidas por los autores clásicos. En algunas de ellas puede también apreciarse que su consideración como atributo real es inseparable al uso exclusivo del objeto por parte del monarca, lo cual significa que el caballo del soberano constituye, al igual que el trono, el cetro, la corona o el vestido imperial, un elemento consustancial a la idea de posesión del poder absoluto.[369]

Por otro lado, vemos que no todas las señales de la felicidad en la vida de Alejandro dependen de la fortuna. Primero, porque Alejandro es hombre educado o noble (γενναίος) y, segundo, porque practica ejercicios espirituales para gobernar sobre sí mismo. Lo primero se hace explícito cuando se cuenta que el joven macedonio se encomendó a un estricto pedagogo (Leónidas) y a un reconocido filósofo (Aristóteles) al que Filipo le encomienda educar a su hijo en el arte de vivir (Plut. *Alex.* 7.1-3).

Desde luego, muchos maestros también se ocuparon de la educación de Alejandro. Sin embargo, por encima de todos ellos estaba Leónidas, varón de carácter austero y pariente de Olimpíade. Que si bien no rechazaba el nombre de pedagogo, nombre que designa una tarea noble y hermosa, en razón de su dignidad y parentesco, era llamado por los demás <<educador y preceptor de Alejandro>>. Mientras tanto, el que realmente asumía el cargo y denominación de pedagogo era Lisímaco, oriundo de Acarnania (Plut. *Alex.* 5.7-8).

Sobre la importancia de la educación (παιδεία) impartida por Leónidas, Plutarco nos cuenta que este pedagogo le enseñó a cuidar su alimentación, es decir, no comer demasiado, ni cualquier tipo de alimentos. De ahí que el biógrafo incluya la siguiente anécdota:

> Ada, a la que adopto por madre y nombro reina de Caria; pues como ella, en señal de afecto, le enviase cada día gran cantidad de viandas y pasteles y hubiese terminado por mandarle a los cocineros y pasteleros de mejor reputación, le respondió Alejandro que no necesitaba nada de eso, pues tenía los mejores cocineros que le había dado su pedagogo Leónidas: para el desayuno, un paseo antes del alba, y para la cena, haber hecho un desayuno frugal (Plut. *Alex.* 22.7-10).[370]

Sobre la importancia de la educación impartida por Aristóteles, Plutarco nos cuenta que este filósofo le enseñó a cuidar su cuerpo con la medicina. Tanto así, que Alejandro prescribe a sus amigos enfermos los tratamientos y el régimen que debían seguir (Plut. *Alex*. 8.1-2). Sin embargo, Alejandro aprendió de

[369] Ibídem. p. 52.

[370] Alejandro también se acostumbró a visitar la cocina para informarse sobre la adecuada preparación de sus alimentos. "*Llegado al destino de la etapa, mientras se dirigía al baño o a ungirse de aceite, se informaba con los panaderos y cocineros de si la cena estaba preparada. Comenzaba a cenar a una hora avanzada, después de anochecer, y lo hacía recostado; y era admirable su atención y cuidado en la mesa para que la comida se repartiese con equidad y diligencia*" (Plut. *Alex*. 23.5-6).

Aristóteles específicamente el arte de vivir bien, tal como dice el biógrafo griego: "*Al principio admiraba a Aristóteles y le tenía, según decía el mismo, no menos amor que a su padre, pues si del uno había recibido el vivir, del otro el vivir bien*."[371] Probablemente, las enseñanzas de Aristóteles incitaron en Alejandro la costumbre de leer y escribir diarios (Plut. Alex. 42). Usualmente el joven macedonio se incitaba a sí mismo leyendo la Ilíada para animarse como hombre de milicia, edición que le preparó el mismo Aristóteles. "Consideraba la *Iliada,* y así la llamaba, como un viatico de la virtud militar, y se hizo con la edición preparada por Aristóteles, la llamada <<edición del estuche>>, que tenia siempre bajo la almohada junto con su puñal, según cuenta Onesicrito" (Plut. *Alex*. 8.2). Leer un libro de poesía épica constituyó un ejercicio espiritual para Alejandro en tanto que, aquellas letras poéticas incitaban su virtud militar. En otras palabras, mediante la poesía épica Alejandro encontró un modo para decirse a sí mismo lo que un militar necesita recordar.

En medio de los banquetes solía rodearse de amigos ancianos y jóvenes. Tomaba una copa de vino y se demoraba frecuentemente en beberla, pues concentrado en las opiniones se entretenía no tanto bebiendo cuanto hablando (Plut. *Alex.* 23.1). Este ejercicio aristocrático de la época, manifiesta la importancia de conversar con los amigos sobre asuntos privados o de interés general. Recordemos que el banquete no es un lugar de grosera distracción, sino una especie de encuentro festivo para ejercitar el arte de dialogar con amigos en medio de un entorno jovial.[372] Con esto quiero decir que no se trata de un banquete abyecto, sino de una especie de ejercicio aristocrático y filosófico que Alejandro practica para dar continuidad a su incesante educación.

Los momentos de ocio en la "Vida de Alejandro" se relatan como oportunidades para realizar ejercicios gimnásticos propios de la vida militar. "Cuando estaba sin ocupaciones, nada más levantarse hacia un sacrificio a los dioses y a continuación desayunaba sentado; después pasaba la jornada cazando, dictando justicia, arreglando algún asunto militar o leyendo. Y más adelante agrega, "Si el ejército iba de marcha sin demasiadas prisas, durante el camino se entrenaba tirando con el arco o bien subiendo y bajando del carro en marcha; muchas veces, por diversión, cazaba zorros y pájaros, como puede verse en sus Diarios." (Plut. *Alex.* 23.3-4). Al respecto, también se debe reconocer que la exposición a las fatigas y los sufrimientos militares constituye un ejercicio que adiestra el cuerpo para que soportar con fortaleza inalterable los dolores de la guerra (Plut. *Alex.* 41).

Sobre los sueños y visiones que le sobrevinieron en vida, Plutarco muestra que Alejandro se dominaba ante los presagios. Esta actitud (πράξις) es elogiable en las *Vidas*, por cuanto Alejandro expulsaba el temor de los vaticinios participando activamente frente a la interpretación de los adivinos. Usualmente los filósofos critican la adivinación cuando se convierte en un motivo de temor, al someter en un estado de pasividad las capacidades de la razón y la deliberación. En cambio, Alejandro se interesa por el mensaje de los dioses, pero no permite que su capacidad racional y deliberativa se torne pasiva aunque los presagios sean desfavorables (Plut. *Alex*. 25). Esta actitud representa plenamente el carácter de un hombre educado, pues ante los embates de la fortuna, su virtud contrarrestaba las desgracias. (Plut. *Alex.* 43).

Ahora, al declinar la vida de Alejandro, sus temores ante los presagios aumentan (Plut. Alex. 75). Con un ejército debilitado y como extranjero en tierras bárbaras, las intrigas de sus enemigos se hacen más fuertes. Junto a esto, se agrega la muerte de sus amigos más cercanos, incluyendo a Bucéfalo- símbolo de su soberanía- (Plut. *Alex.* 61.1-2). Estas circunstancias, junto a una fuerte desconfianza ante los consejos de los adivinos, parecen debilitarlo hasta encontrar la muerte en una bebida presuntamente ponzoñosa (Plut. *Alex.*

[371] Plutarco. "Alejandro". *Op. Cit.* 1952, VIII.
[372] Téngase presente *El Banquete* de Platón y *El Banquete de los siete sabios* de Plutarco.

75. 3-6.). Sin embargo, Plutarco no se extiende demasiado sobre el deceso del rey macedonio. Su propósito historiográfico llega al culmen de la narración cuando el personaje pierde el ánimo para continuar la búsqueda de una gloria que heredó y cultivó por sí mismo. Aquel ánimo debilitado contrasta con las palabras del joven Alejandro al ver a su padre regresar con la victoria militar: "<<*Ay, amigos, mi padre va a conquistarlo todo y no va a dejarme ocasión de acometer ninguna gran hazaña en vuestra compañía*>>. *Y es que, no ansiando el placer ni la riqueza, sino la virtud y la gloria, consideraba que cuanto más recibiera de su padre, tanto menos podría conseguir por sí mismo*." (Plut. Alex. 5.5). Estas palabras expresan el deseo de un joven comprometido con la ardua aspiración de ser por sí mismo la fuente de sus propias glorias y alegrías. Sus hazañas en las *Vidas* de Plutarco no se cuentan como las victorias del gobernador del mundo conocido hasta entonces, sino como las de un militar que aprendió a gobernar su propia vida mediante actividades y ejercicios espirituales y de milicia que marcaron el rumbo de una existencia que más allá de las señales que le vaticinaron el favor de los dioses y el auxilio de la fortuna, supo descubrir en el cuidado y en el gobierno de sí los signos de su propia felicidad. De ahí que, el biógrafo griego utilice las actitudes (πράξις) de Alejandro para incitar en su público el deseo de actuar, imitando semejante compromiso con uno mismo. Desde luego, no se trata de imitar el ejemplo de Alejandro para ser como Alejandro, sino de verse a sí mismo como otro para vivir una existencia auténticamente propia. En otras palabras, el *exemplum* de Alejandro constituye otra forma de incitarse a buscar el sumo bien que consiste en vivir mi propia existencia en conformidad con la naturaleza humana (hablar/pensar-actuar)[373] Así pues, la "Vida de Alejandro" en las *Vidas paralelas* constituye una buena excusa para recordar y actualizar esta verdad y alentar el deseo de intervenir sobre uno mismo mediante ejercicios o actividades que permitan educar el cuerpo y el alma para buscar por sí mismos la vida buena.

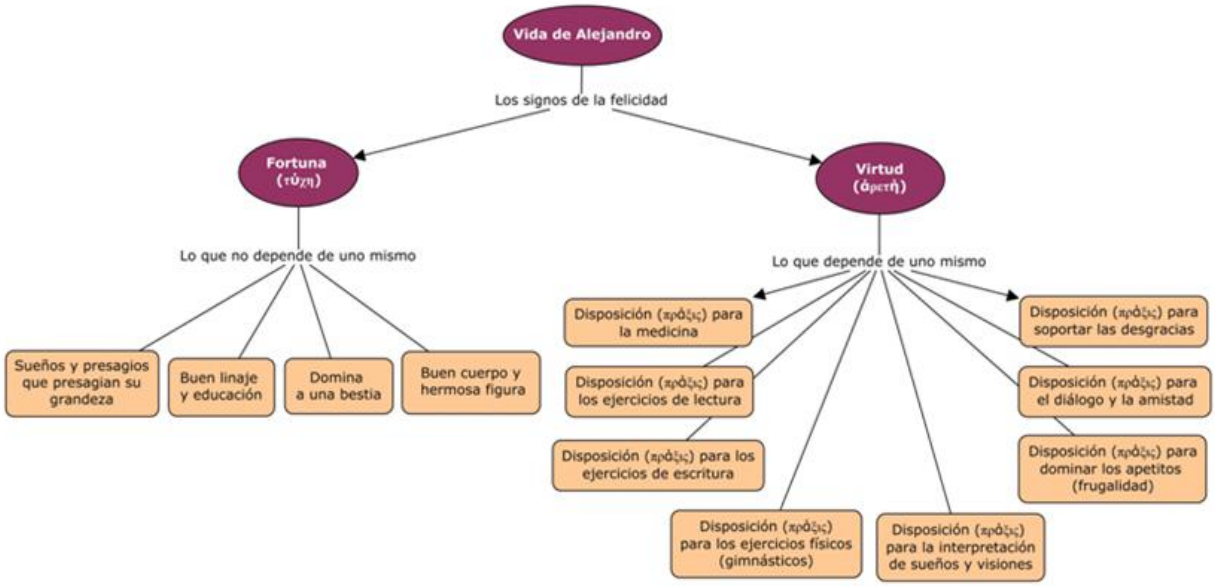

Ilustración 6: Los signos de la felicidad en la "Vida de Alejandro"

[373] Cf. Cicerón. *Disputaciones Tusculanas. Op. Cit*. L.V.82.

5. Aplicación de la investigación en la *Historia de los animales*.

A continuación plantamos una síntesis de nuestra investigación al realizar una aplicación exegética con base en la *Historia de los Animales*. Nuestra propuesta sobre el gran ensamble entre historia, ética y retórica se observa claramente al aplicar esta interpretación en la obra de Claudio Eliano. Esta aplicación exegética prueba: primero, una diferencia temática en la historiografía antigua; segundo, la importancia de la variedad como estrategia retórica para incitar en el público el deseo de conocer y, por último, el elogio de la vida animal como estrategia para incitar en el público el deseo de actuar.

En el régimen de historicidad antiguo hay cierta discontinuidad temática. Si las *Vidas* de Plutarco constituyen una apuesta historiográfica representativa, no podemos pasar por alto las historias de los animales con el propósito de mostrar que efectivamente los historiadores grecolatinos innovaron el contenido de sus investigaciones. Pues, como materia de investigación (ἱστορία) el modo de existencia y la constitución morfológica de los animales (ζῷον) representó para la filosofía otro modo de comprender la naturaleza y el lugar que ocupamos en ella como "animal político" (ζῷον πολιτικόν). Aquí nuevamente aparece el cruce de las historias con las inquietudes filosóficas. Confluencia que no resulta extraña, puesto que la preocupación por la vida buena implica investigar cuál es la naturaleza de cada cosa y cuáles son los fines que persigue. De este modo, la pregunta, ¿qué hay que hacer para ser feliz?, apunta hacia la vida contemplativa y la investigación (ἱστορία) de la naturaleza como un modo de pensar y ampliar la opinión sobre el supremo bien.

Los filósofos grecolatinos desde Aristóteles hasta Plinio el viejo intentaron reunir en bastas investigaciones detalles sobre el modo de existencia de los animales. A su vez, Plutarco y Claudio Eliano se encargaron de incorporarles opiniones estoicas sobre la asombrosa y misteriosa existencia de los animales como ejemplos para la vida. En este caso, la vida del animal político no es protagonista, ya que los animales toman el papel de *exemplum* para la vida feliz. Incluso, se les considera como *exemplum* por antonomasia, puesto que los animales jamás se apartan de su naturaleza. En cambio, el ser humano, aunque participa de alma racional, muchas veces dirige sus acciones con brutalidad. De ahí que, los animales aunque no participan de alma racional, por su misteriosa inteligencia para vivir conforme a la naturaleza de su especie, representaron ejemplos dignos de investigar para recordar al ser humano la verdad acerca de su fragilidad y el fin que debe perseguir como animal que piensa y habla.

Sobre los animales como modelo de vida para los filósofos hay registros que comprueban esta antigua forma de contemplarse a "sí mismo como otro". En este caso, el "otro" ya no es una vida política (βίος), sino una existencia plenamente animal (ζῷον). Al respecto, Dión de Prusa (40-120 d.C.), cuenta que el cínico, Diógenes el perro, utilizaba como estrategia filosófica la comparación entre las costumbres de los griegos y el comportamiento natural de los animales para reprochar la estupidez de las convenciones humanas:

> Se burlaba de ellos, cuando con sed pasaban por delante de las fuentes y cuando indagaban por todas partes en busca de un vendedor de vino de Quíos o de Lesbos, y solía decir: <<Estas gentes son mucho más estúpidas que las bestias, porque los animales cuando tienen sed nunca pasan de largo ante una fuente o un arroyo cristalino, y cuando tienen hambre no desprecian las hojas mas tiernas ni la hierba capaz de nutrirlos. >>[374]

[374] Dión de Prusa. "<<Diógenes>> o <<la tiranía>>". En: *Discurso* VI. Traducción de Gaspar Morocho Gayo. Gredos, Madrid, 1988, 13.

Del mismo modo, Diógenes "aseguraba que los hombres, en razón de su molicie, suelen llevar una vida más desdichada que las bestias."[375] Sus palabras y reproches contra las costumbres de los griegos constantemente recurren al ejemplo de los animales para comparar a los unos con los otros. De hecho, Dión como simpatizante de los cínicos, también hace uso de estas comparaciones para denunciar la estupidez de muchas opiniones y acciones humanas en comparación con el uso coherente de las tendencias animales:

> En ninguna especie de animales, se podría encontrar tan gran disensión, ni hay especie que tenga tan grandes contradicciones dentro de ella misma. Eso no pasa, por ejemplo, con los caballos, los perros, los leones, los bueyes o los ciervos, sino que de la misma manera se alimenta, se reproducen y crían, tienen las mismas tendencias y sienten aversión hacia las mismas cosas. Pues, en general, siguen únicamente lo que es agradable y huyen de lo que es doloroso. Pero el hombre, dotado por la naturaleza de razón, pero siendo inferior por su pobreza de juicio y su indolencia, está lleno en su interior de opiniones y de errores.[376]

Recurrir al ejemplo de la vida animal también representa una estrategia filosófica de los peripatéticos. En las *Disputaciones Tusculanas,* finalizando las jornadas de discusión, Cicerón plantea lo siguiente: *"¿Pero es que las bestias no soportan el frio, el hambre, las carreras y las caminatas por los montes y los bosques? ¿No luchan por sus crías hasta el punto de dejarse herir, sin temer ni los ataques ni los golpes? Yo no hablo de lo que soportan y sufren los ambiciosos por alcanzar el honor, de los que anhelan el elogio por causa de la gloria, de los que arden de amor por satisfacer su pasión*." Estas palabras comparan la buena disposición de los animales para alcanzar lo que les conviene según su naturaleza y los excesos que realizan los hombres cuando ambicionan bienes que desconocen límites. Tal comparación no es otra cosa que un ejercicio filosófico que Cicerón plantea en torno a la fragilidad del bien en el ser humano y la importancia de recordar a través del ejemplo de los animales que la vida conforme a la naturaleza es el verdadero fin del animal racional.

Al finalizar el discurso y tras la comparación y buen ejemplo que ofrecen los animales, Cicerón agrega: "*la vida está llena de ejemplos*."[377] Al respecto, opino que hoy es absurdo considerar que el *exemplum* en el régimen de historicidad antiguo radica llanamente en imitar tal cual la vida de un héroe o en este caso la vida de un animal. Pues, lo que intenta decir Cicerón y los demás filósofos grecolatinos, consiste en contemplarse a sí mismo a través de otro para actualizar las verdades que uno necesita decirse a sí mismo y, especialmente, que se debe aprender a vivir conforme a la naturaleza. Y para actualizar esta verdad, dice Cicerón que "*la vida está llena de ejemplos*". Ejemplos que a través de las biografías, contribuyen a incitar el deseo de intervenir sobre uno mismo al ser narrado a través de otros.[378] Del mismo modo, el género de vida animal también representa un *exemplum* en el régimen de historicidad antiguo, al ser narrado como un "otro" (animal) que incita al punto el deseo de intervenir sobre uno mismo para aprender a vivir conforme a la naturaleza de nuestra propia especie. Y cuando hablo de la naturaleza de nuestra propia especie, solo me refiero a la importancia de pensar, hablar y actuar. Capacidades humanas que no hacen parte de un mundo ideal o metafísico, sino del aquí y el ahora. Tales capacidades siempre están presentes en la historiografía grecolatina como puntos focales de la narración, ilustrando la importancia de pensar, hablar, deliberar y educarse para ejercitar el cuerpo y la mente como un compromiso público y privado de la vida política.

---

[375] Ibídem., 21.

[376] Dión de Prusa. "Sobre la fama", En: *Discurso* LXVIII. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón, Gredos, Madrid, 2000, 3-4.

[377] Cicerón. *Disputaciones Tusculanas. Op. Cit*. L.V.79. (La letra en negrita no hace parte del texto original).

[378] Cf. Fracois Dosse. *La apuesta biográfica. Escribir una vida*. Traducción de Josep Aguado y Concha Miñana. Universidad de Valencia, 2007, p. 14.

Ahora, algunos filósofos estoicos también ampliaron la discusión sobre la ejemplaridad de la vida animal. Tales discusiones implican diferencias filosóficas bastante radicales con respecto a los actos virtuosos. En este caso, los discursos son tan amplios que debemos dedicar un espacio considerable para dar inicio a nuestro análisis sobre la *Historia de los animales* (Περὶ ζῴων ἰδιότητος). Por este motivo, nuestro plan se desarrolla del siguiente modo: primero, consideraciones preliminares sobre la *Ética Nicomáquea*, seguido de una lectura del "Grilo" de Plutarco[379] como respuesta a la pregunta por la virtud en el comportamiento de los animales irracionales. Luego, una lectura general de la *Historia de los animales* de Claudio Eliano, analizando cómo y qué dice sobre los animales irracionales, cuáles son inteligentes, los fuertes, cuáles son domésticos, cuáles son útiles para la guerra, etc. Después, algunos comentarios sobre el comportamiento animal a partir de las historias que resaltan su capacidad para aprender, enseñar, memorizar, comprender geometría, aritmética, deducir y construir. Del mismo modo, se comentan aquellas historias de animales que tienen un tono político, seguido de historias de animales con relación a su amistad con algunos reyes. Luego, las historias de animales que tratan sobre su participación adivinatoria como mediadores entre los dioses y los hombres. Finalmente, se identifican en las historias de Eliano, cuáles animales son presagios de fortuna o desgracias, ya sea que su encuentro se dé en las actividades de la vigilia o en los sueños.

5.1 Discusiones éticas sobre la virtud de los animales.

Plantear que los animales son virtuosos es una proposición con serias dificultades filosóficas. En nuestro caso, la *Historia de los animales* se debe comprender en el marco general de esta problemática. Por lo tanto, es necesario comprender el asunto y el bagaje conceptual del estoicismo que permanece latente en estas historias. Por eso, investigamos en qué consiste la virtud ética a partir de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles; luego, planteamos una respuesta desde un discurso de Plutarco titulado <<Los animales son racionales o "Grilo">> y, finalmente, empatamos el problema con el estoicismo de Eliano en torno a la virtud y las características de los animales.

a. ¿Los animales realizan actos virtuosos? El comportamiento humano y la virtud ética según Aristóteles.

Este análisis debe iniciar dedicando toda su atención sobre los actos. A decir verdad, no nos ocupamos de todos los actos en general, sino de aquellos que según Aristóteles merecen el nombre de actos virtuosos. Usualmente se opina que los actos virtuosos son dignos de elogio. Al respecto, cuando Aristóteles define los actos virtuosos confronta la concepción poética y heroica de la virtud. La *areté* (αρετή) según los poetas griegos, no era el producto de los hábitos o las costumbres. Pues, la virtud era ante todo una capacidad innata en los héroes. Sin embargo, el estagirita define la virtud en dos sentidos diferentes: primero, como dianoética, cuyo origen e incremento se debe a la enseñanza y requiere tiempo y experiencia. En segundo lugar, presenta la virtud ética como producto del hábito unido al carácter del hombre. La virtud dianoética corresponde a la parte del alma que se ocupa del conocimiento discursivo, mientras que la virtud ética corresponde a la parte del alma que se ocupa del conocimiento práctico.

Según Aristóteles, la naturaleza del alma comprende tres partes: apetitiva, activa y racional. El animal que habla participa de ellas y se diferencia del animal porque este último no participa de alma racional. Si observamos solamente la parte racional del ser humano, se puede afirmar que existe una subdivisión al

[379] Tanto Plutarco como Eliano, fueron sacerdotes de Delfos, ambos fueron estoicos y recibieron educación bajo la influencia de la segunda sofística. Posiblemente Plutarco fue una de las fuentes que Eliano utilizó para escribir sus historias. Y gracias a Plutarco, podemos comprender un poco la influencia del estoicismo en Eliano.

interior ella, pues, con una de esas partes se consideran las cosas que no pueden ser de otro modo y, con la otra, conocemos las cosas contingentes. La primera se ocupa de los asuntos científicos, asuntos de la razón teorética y, la segunda parte, se ocupa de los asuntos contingentes que conciernen a la razón práctica. "la virtud típica de la razón práctica es la *phrónesis*, usualmente traducida por <<prudencia>> mientras que la virtud específica de la razón teorética es la <<sabiduría>> (*sophia)*."[380] La razón teorética se ocupa de cosas grandes y difíciles, pero la razón práctica busca los bienes humanos.

> La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que lo no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre.[381]

Ahora, al centrar nuestro análisis sobre la virtud ética, se puede decir que ella es un modo de ser de la *recta* acción. ¿En qué consiste la *recta* acción? Son muchas las acciones que realizan los seres vivos. En general, se puede decir que vivir es común tanto para las plantas como para los animales irracionales. Pero, la actividad propia del hombre es vivir conforme a la razón. Pues, ella es su naturaleza en tanto animal racional.[382] Según Aristóteles, las acciones del ser humano están acompañadas de excesos o defectos con respecto a las pasiones y, también, por el placer o el dolor con respecto a los modos de ser. Si una acción es recta, tal consideración se fundamenta en la moderación de las pasiones, el placer y el dolor que acompañan los actos virtuosos. Pero, no sólo esto, también es necesario considerar que un acto realmente virtuoso está acompañado de una cierta disposición para saber lo que se hace y elegir lo que se hace con firmeza inquebrantable.[383]

Al definir de este modo la virtud ética, no es difícil concluir que, "*ninguna de las virtudes éticas se produce por naturaleza*".[384] Esta conclusión, desde Aristóteles, distingue inmediatamente el comportamiento animal del comportamiento humano. Sin embargo, este no es el argumento definitivo de la *Ética Nicomáquea* con relación a este asunto.

Se dice que las virtudes éticas se aprenden haciendo lo que se sabe. Aristóteles aclara que la virtud no es el producto de las pasiones, ni de las facultades, sino de los *hábitos* que conducen hacia la virtud.[385] Pero, no cualquier tipo de hábitos, sino aquellos que son buenos. ¿Cómo saber que un hábito es mejor que otro? Los hábitos implican pasiones y emociones que pueden incurrir en el exceso o el defecto. Los actos que conducen hacia la virtud son aquellos que evitan los defectos o los excesos de las pasiones y las emociones (vicios). Entonces, si la virtud no es producto de excesos o de defectos en los actos, solo queda por admitir que tiene que ver con un cierto *término medio*:[386]

> Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por

[380] Giovanni Reale. *Introducción a Aristóteles.* Herder, Barcelona, 2003, p. 106.
[381] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Op. cit.* L.VI, 1141b, 7.
[382] Ibidem. L. I, 1097b, 30 ss.
[383] Ibidem. L. II, 1103a, 30 ss.
[384] Ibidem. L. II, 1103a, 25.
[385] Ibídem. L. II, 1106a, 10.
[386] Ibídem. L. II, 1106b, 24-34.

> exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. [387]

Los actos voluntarios son aquellos en los cuales se hace lo preferible, conociendo las circunstancias y que uno mismo sea el principio de la acción. Los niños y los animales irracionales participan de lo voluntario con sus acciones, pero los actos racionales también exigen *elección* y *deliberación*.[388] Toda elección es voluntaria, pero no todo lo voluntario es deliberación.[389] Pues, la elección implica razón y reflexión. Sin embargo, ¿qué es aquello que se delibera antes de actuar? Aristóteles dice claramente que la deliberación no se hace sobre el fin de la acción, sino sobre los medios para alcanzarlo después de discernir lo mejor y lo más conveniente. Entonces, las virtudes son aquellos actos elogiables realizados desde la justa medida que se sostienen entre la tensión del exceso y el defecto. Las virtudes así consideradas implican pasiones y hábitos que deben ser adiestrados por la educación y la costumbre para deliberar adecuadamente sobre los medios más convenientes para alcanzar un fin específico.

Al llegar hasta aquí, no queda otra cosa que preguntar desde la *Ética Nicomáquea,* ¿cuál es el propósito de los actos virtuosos? Los buenos actos buscan el bien, así mismo se puede decir que los actos virtuosos también lo buscan. Pero, ¿qué es el bien? El problema no es sencillo tal como se ha dicho. Especialmente porque "el bien se dice de tantos modos como el ser".[390] Y al parecer hay muchas formas de comprender el bien según cada actividad y cada arte. Así pues, ¿será posible encontrar un bien que sea el más perfecto de entre todos los bienes? Perfecto quiere decir: aquello que se busca por sí mismo y no para otra cosa, tal como se busca el dinero para el sustento diario o el médico para la salud o la estrategia para la guerra. Un bien perfecto es aquel que se busca por sí mismo, un bien que reúne todos los actos en una sola búsqueda sin rebuscar nada fuera de él, pues, como bien perfecto se ha perseguido por sí mismo y no para alcanzar otras cosas.[391] Pues bien, según Aristóteles, la felicidad, los honores, el placer y el entendimiento los deseamos por sí mismos, pero, la felicidad la elegimos siempre por ella misma y no por otra cosa.[392] Entonces, parece que la felicidad es el bien perfecto que persiguen los actos más virtuosos. La felicidad es el fin de todos los actos, ya que la felicidad consiste en cierta actividad conforme a la virtud.

Dicho esto, parece que la felicidad solo es alcanzable para un cierto animal que puede reflexionar con el propósito de mesurar sus actos y pasiones, eligiendo los mejores medios y los más convenientes para alcanzar el fin más perfecto, es decir, la vida feliz o *eudaimonía*. Este animal tiene la posibilidad de elegir, deliberar y la obligación de meditar sobre sus pasiones y deseos. Desde esta perspectiva aristotélica, también se puede deducir que los animales irracionales no participan de la felicidad como *eudaimonía*, ni de la virtud, pues no son racionales, ni mesuran sus pasiones, ni pueden actuar reflexivamente sobre los mejores medios para alcanzar un fin determinando. Sin embargo, ¿realmente los animales no participan de la felicidad o quizá participan de ella en un sentido especial y diferente? Hasta aquí solo podemos decir con seguridad que los animales tan solo evitan el dolor, porque participar de *alma sensitiva.* Al respecto, como ya se mencionó, Jerónimo de Rodas opina que la felicidad consiste en evitar el dolor, pero los peripatéticos y los estoicos consideran que esta definición no es correcta, ya que los animales también lo hacen.

---

[387] Ibídem. L. II, 1106b, 36 ss.
[388] Ibídem. L. II, 1111b, 5-10. Los impulsos y el apetito es algo común a los actos irracionales y los racionales, pero los actos irracionales no participan de la deliberación. En este sentido, las acciones súbitas movilizadas por los impulsos y los apetitos pueden ser llamadas voluntarias; pero, los actos racionales implican elección, es decir, la participación activa de la razón y la reflexión.
[389] Ibídem. L. II, 1112a, 14-16.
[390] Ibídem. L. I, 1096a, 24-25.
[391] Ibídem. L. I, 1097a, 30 ss.
[392] Ibídem. L. I, 1097b, 1ss.

Los actos que implican dolor son actos que se consideran malos, mientras que los actos buenos son aquellos que implican alivio o satisfacción: "*Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones (…) La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor".*[393] Ahora, ¿pueden los animales irracionales realizar actos cuyo fin sea la felicidad? Es probable que los animales busquen la satisfacción de sus necesidades como un bien, pero, ¿lo buscarán únicamente por instinto? Si tal es el caso, entonces, no participan de la virtud ética, porque esta se aprende con educación y costumbre.[394] Entonces, si los animales buscan el bien y lo hacen por instinto, se deduce que la comparación entre el comportamiento animal y los actos racionales del ser humano, tan solo pueden ser comparaciones analógicas entre la sagacidad de aquellos y la inteligencia del ser humano.[395]

Evadir el mal y buscar el bien actuando conforme a lo más provechoso en cada caso, implica ciertos comportamientos que sin inteligencia son imposibles. El animal que habla, por ejemplo, aprende en sociedad a buscar lo más conveniente, practicando leyes y hábitos que lo conduce hacia la justicia y la felicidad. Tal comportamiento es racional y se conoce como virtud ética.[396] El hábito resulta ser beneficioso a la hora de practicar aquellos actos que conducen hacia el bien. Decir que algunos actos se aprenden por hábito, implica que no son innatos. Desde la ética de Aristóteles, se supone además, que los animales buscan el bien no por hábitos, sino por naturaleza o según su especie. Esto significa que no son virtuosos. Pero, aún así, ¿cómo deberían considerarse realmente los actos animales bajo el concepto de la sabiduría práctica (Φρόνησις) de la ética aristotélica?[397] Una respuesta tentativa consiste en suponer que los animales irracionales según sus hábitos tan sólo *imitan* o parece que actúan *como* los animales racionales. Lo cierto es que la prudencia es un modo de ser racional verdaderamente práctico respecto de lo que es mejor o menos perjudicial.[398]

La prudencia es un acto racional. Según esto, los actos de los animales irracionales por antonomasia no participan de la prudencia. Si Aristóteles habla de los actos animales y admira algunos de ellos en sus investigaciones, se comprende que tal admiración se basa en *analogías*. Algunas pasiones y actos humanos se pueden cotejar con el comportamiento animal según los grados de comparación que comprometan virtudes como la valentía, la templanza, la docilidad, la memoria, etc. Sin embargo, estos actos en los animales tan sólo pueden ser considerados como el producto de la sagacidad natural de cada animal según

---

[393] Ibídem. L. II, 1104b, 3-13.

[394] *"De hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre."* Véase, Ibídem., L. II, 1103a, 20.

[395] "*En términos generales, se pueden observar en los comportamientos vitales de los demás animales numerosas imitaciones de la vida humana y, sobre todo, en los pequeños más que en los grandes se puede constatar la sutileza de la inteligencia*", véase, Aristóteles, *Investigación de los Animales*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Gredos, 1992, L. IX, 612b, 18 ss.

[396] *"Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de <<costumbre>>".* Cf. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. *Op. Cit.* L. II, 1103a, 15.

[397] Alfredo Marcos reconoce que entre la Ética Nicomáquea y los escritos zoológicos hay algo que no queda claro sobre la prudencia o entendimiento animal (sýnesis) y la prudencia humana, dice: "*La primera conexión , y también la más obvia, entre la discusión sobre la prudencia y los escritos zoológicos es que Aristóteles frecuentemente atribuye prudencia o inteligencia (sýnesis) a los animales. En contextos zoológicos utiliza estos dos términos como sinónimos, mientras que en EN (ética Nicomáquea) introduce distinciones entre ambos. Además, Aristóteles no deja claro si la prudencia de los animales es, con diferencia de grado, la misma que se puede atribuir al hombre, o bien si se trata de una característica análoga a la prudencia humana*." Véase., Marco, Alfredo. *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica*, Prefacio de G.E.R. Llord, Barcelona, Promociones Públicas Universitarias, S.A, 1996, p. 215. El paréntesis que aclara la abreviatura *EN* es mío.

[398] Aristóteles. *Ética nicomaquea. Op. cit.* L. VI, 1140b, 25b, 35 a.

su especie.[399] Por ejemplo, según Aristóteles, el delfín es un animal que posee una organización social notable para cazar y convivir junto con los de su propia especie.[400] Por otra parte, la inteligencia sutil de la golondrina al construir su nido, imita el procedimiento de fabricación a base de paja y barro empleado por el hombre.[401] La cierva no es la menos inteligente al cuidar sus crías en lugares concurridos por el hombre, evitando así que las fieras se le acerquen.[402] Las avispas, las abejas y las hormigas son laboriosas,[403] el elefante es dócil, aprende con facilidad y sobresale por otros rasgos de sagacidad:[404] *"en términos generales, se pueden observar en los comportamientos vitales de los demás animales numerosas imitaciones de la vida humana y, sobre todo, en los pequeños más que en los grandes se puede constatar la sutileza de la inteligencia*." [405]

Ahora, aunque Aristóteles reconoce cierta inteligencia o sagacidad en algunos animales, para él la cuestión realmente importante es que la virtud ética (Φρόνησις) no existe en los actos animales y solo se atribuye al animal que habla.

Se ha dicho que el propósito de los actos virtuosos consiste en alcanzar la felicidad, pero, ¿no parece que la felicidad se presenta más esquiva al animal que habla? A decir verdad, este animal es el menos capaz de alcanzar la felicidad. De hecho, Plinio el viejo afirma que, *"¡espontáneamente por su naturaleza no hace otra cosa que llorar!"*[406] Es cierto que el animal que habla tiene un don admirable, la razón (λόγος). Sin embargo, ¿qué debería ser dicho ante su orgullo férreo, la ambición insaciable, la codicia abrumadora, los celos ardientes, la saña aguda de sus actos y ese pavor oscuro ante lo incierto? Exagerando un poco o quizá no mucho, el animal racional muchas veces es el menos indicado para discurrir sobre la felicidad o para indicar cómo debería ser alcanzada, tal como lo sugiere Luciano con su *Menipo o Necromancia.*[407] En este caso, ya sea inteligente o sabio para actuar con miras hacia el bien, los actos del animal que habla parecen que no son suficientes para alcanzar la felicidad.

---

[399] Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Op. cit. L. VIII, 588a, 18- 588b, 4. Véase también el intento de comprender esta cuestión en: Catalina López Gómez. "Inteligencia animal en Aristóteles". En: D*iscusiones filosóficas*, Vol. 10, No. 15, pp. 69-81, Universidad de Caldas, 2009. En este artículo se utilizan conceptos tales como "*Phrónesis* en sentido fuerte" y "*Phrónesis* en sentido débil" intentando aplicar el primero al ser humano y el segundo en el caso de los animales. Estos esfuerzos filosóficos por parte de la autora tienen como propósito demostrar que es posible hablar de una "phrónesis animal", sin embargo, los autores y libros consultados se reducen en gran parte tan sólo a la literatura aristotélica. Cosa que en mi opinión no le permite llegar convincentemente a su objetivo, es decir, trasladar el concepto de phrónesis al ámbito animal. Una vía posible consiste en añadir a la lectura de Aristóteles la lectura de Plutarco como intentaré hacer más adelante.

[400] Aristóteles. *Investigación de los animales. Op. cit.* L. VIII, 589a, 33 ss.

[401] Ibidem. L. IX, 612b, 20 ss.

[402] Ibidem. L. IX, 611a, 15 ss.

[403] Ibidem. L. IX, 622b, 20 ss.

[404] Ibidem. L. IX, 630b, 46 ss.

[405] Ibidem. L. IX, 612b, 20 ss. "Unos animales difieren del hombre más o menos en ciertas cualidades, y lo mismo sucede con el hombre comparado con un gran número de animales (en efecto, algunas de estas cualidades se encuentran más en el hombre, otras en los animales); otros animales, al contrario, presentan relaciones de analogía. Así lo que en el hombre es arte, sabiduría e inteligencia, corresponde en algunos animales a una facultad natural del mismo tenor." Véase, L.VII, 588a, 25 ss.

[406] Plinio el viejo. *Historia Natural.* libros VII – XI, Traducción de E. del Barrio Sanz, García Arribas y otros. Gredos, Madrid, 2003, L. VII, 4.

[407] Menipo es un hombre que pregunta a los filósofos cómo alcanzar la felicidad, pero todos dicen opiniones contrarias y parecen confundidos. Por este motivo, él decide bajar al Hades para preguntarle a los muertos cómo alcanzar la felicidad. Allí un anciano le recomienda regresar al mundo de los mortales, riéndose de la mayoría de las cosas y que no tome nada realmente en serio. Cf. Luciano. "Menipo o Necromancia". En: *Obras II*. Traducción de José Luis Navarro González. Gredos, 1988, 22.

Al respecto, Plinio el viejo también reconoce esta dificultad y agrega otra diciendo: *"¡por Hércules!, la mayor parte de los males del hombre procede del hombre"*[408]. Entonces, si muchas veces el ser humano es el menos indicado para hablar de la virtud ética ante los visibles resultados que manifiestan su notoria infelicidad colectiva e individual, ¿qué animal puede hacerlo con el respaldo meritorio de sus actos?

Los seres humanos a diferencia de los animales irracionales, tienen que lidiar con sus emociones, pasiones y actos indagando qué, cómo, cuándo, dónde y por qué algo puede ser lo mejor y lo más conveniente. Las posibilidades de actuar de un modo o de otro también pueden seducirlo a cometer actos realmente viciosos y perjudiciales contra sí mismo o contra otros cuando no actúa conforme a la naturaleza de su alma, es decir, racionalmente. Al respecto, el ser humano es un animal que debe vivir conforme a su naturaleza. Tal exigencia lo inclina hacia la búsqueda de la felicidad. Sin embargo, algo no depende de nosotros, tal como dice Pierre Aubenque: "hay algo trágico en la vida moral, que resulta del hecho de que la unión de la felicidad con la virtud no es- por decirlo de algún modo- analítica, sino sintética porque depende, en una proporción irreductible, del azar."[409] En este sentido, la vida del ser humano está arrojada a la contingencia incesante del mundo, donde al parecer, está más arriesgado a cometer errores, pues debe aprender a deliberar con rectitud sobre los mejores medios y elegirlos para alcanzar la vida feliz. Aún así, la deliberación no siempre es correcta, abriendo la posibilidad trágica para la vida humana de incurrir en el error y el mal, ya que:

> El haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso, y alcanzar lo que se debe hacer no a través del verdadero término, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido. [410]

En la historiografía grecolatina a diferencia de los dioses y los animales, el ser humano es el único animal capaz de deliberación.[411] Por eso debe aprender a vivir rectamente conforme a la virtud. Sin embargo, aunque los animales no participan de estas facultades propias de la naturaleza racional del ser humano, parece que viven conforme a una cierta *inteligencia* misteriosamente que los ayuda a no apartase de la naturaleza correspondiente a su especie.

En efecto, este asombroso fenómeno de la vida animal suscitó en Plutarco un argumento diferente con respecto a la inteligencia de los animales. Argumento que se sostiene principalmente en la metafísica del estoicismo, donde la naturaleza es un mismo espíritu o *lógos* que lo ordena todo, tal como dice Marco Aurelio:

> Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas las cosas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón. [412]

El estoicismo establece una jerarquía de los seres que acoge las categorías aristotélicas sobre el alma vegetativa, sensitiva y racional. No obstante, la naturaleza es una y la misma, asignando atributos a cada ser

---

[408] Plinio el viejo. *Historia Natural. Op. Cit.* L. VII, 5.
[409] Pierre Aubenque. *La prudencia en Aristóteles*. Traducción de Lucía Ana Belloro, Prólogo: Ivana Costa, La Cuarenta, Buenos Aires, 2010, p. 129.
[410] Aristóteles. *Ética nicomaquea. Op. cit.* L. VI, 1142b, 21 ss.
[411] Cf. Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. *Op. cit.* L. I, 488b, 24.
[412] Marco Aurelio. *Meditaciones*. Traducción de Ramón Bach Pellicer, Editorial Gredos, Madrid, 1977, L. VII, 9.

según su especie. De acuerdo a la jerarquía de los seres cada ente debe vivir conforme a la naturaleza de su especie, ya sea vegetal, sensitiva o racional. Dicho así, la jerarquía de los seres no es una división de la naturaleza en cuanto tal, pues, ella es el principio que dispone y ordena todo, como lo ilustra Inwood:

> 1. Los entes sin alma son movidos por causas externas. (Rocas, palos, metales). 2. Los entes que se mueven "desde ellos mismos" son aquellos que sin necesidad de desplazarse, tienen la facultad de realizar "desde ellos mismos", algunas funciones vitales como: la nutrición, el crecimiento y la generación. (Árboles y flores) 3. Otros entes se mueven "por ellos mismos" gracias a estímulos que los excitan a moverse para realizar sus funciones vitales. (Animales irracionales) 4. Finalmente, algunos entes que se mueven "por sí mismos" son aquellos que tienen la facultad de moverse a sí mismos *con* o *sin* la participación de estímulos externos para cumplir con sus necesidades o deseos. (Animales racionales) [413]

Ahora, para el estoicismo existen fundamentalmente dos principios para las cosas: la materia y el *lógos*. El principio de causalidad exige una causa y un efecto, un agente y un paciente, algo que hace y algo que padece. En este sentido, la materia es el principio que padece, mientras que el *lógos* es el principio que hace. Los estoicos llaman materia al principio pasivo y, el principio activo lo llaman *lógos,* dios, espíritu o naturaleza.[414]

Al respecto, se dice que el ser humano debe vivir conforme a la naturaleza y la razón. Esto no quiere decir que debe vivir conforme a dos principios diferentes, sino conforme a un único principio y el mismo, pues vivir conforme a la razón o conforme a la naturaleza conserva el mismo sentido: "*para el ser racional el mismo acto es acorde con la naturaleza y con la razón.*"[415]

Para un estoico como Marco Aurelio, la felicidad del hombre o el bien supremo, tal como lo enseñó Aristóteles, consiste en vivir de acuerdo a su naturaleza racional, ya que "*la dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre.*"[416] De igual modo, los animales irracionales deben vivir conforme a su naturaleza en tanto animal irracional. Pero, *¿realmente está desprovista de inteligencia la vida de los animales?* Sí, en un sentido aristotélico y, no, según las opiniones de algunos estoicos. Más claro: sí, porque no son animales racionales y, no, porque la inteligencia universal les enseña qué hacer conforme a su especie.

Sabemos que los animales irracionales no tienen que reflexionar sobre sus actos, pero actúan conforme a la naturaleza de su especie. Si los seres humanos pueden elegir no hacerlo, los animales irracionales *no pueden* no actuar de otro modo. Esto no los separa de la inteligencia *(logos*), sino que los acerca un poco más a ella, pues la inteligencia universal, la razón o la naturaleza es su maestra.

---

[413] 1. Los entes sin alma son movidos por causas externas. (Rocas, palos, metales). 2. Los entes que se mueven "desde ellos mismos" son aquellos que sin necesidad de desplazarse, tienen la facultad de realizar "desde ellos mismos", algunas funciones vitales como: la nutrición, el crecimiento y la generación. (Árboles y flores) 3. Otros entes se mueven "por ellos mismos" gracias a estímulos que los excitan a moverse para realizar sus funciones vitales. (Animales irracionales) 4. Finalmente, algunos entes que se mueven "por sí mismos" son aquellos que tienen la facultad de moverse a sí mismos *con* o *sin* la participación de estímulos externos para cumplir con sus necesidades o deseos. (Animales racionales) Véase. Brad Inwood. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, New York, 1999, Cap. I, 22. (version digital)

[414] *Los Estoicos antiguos*. Introducción de Angel J. Cappelletti, Editorial Gredos, Madrid, 1996. fr. 128-151.

[415] Marco Aurelio. *Meditaciones. Op. cit*. L. VII, 11.

[416] Ibídem. L. VIII, 26.

Al ser estas las nuevas condiciones de nuestra interpretación, comprendemos que Plutarco en un ejercicio retórico atribuye a los animales irracionales la *phrónesis.*[417] Virtud que en Aristóteles es exclusiva del animal racional. Esto se debe principalmente a que, entre Aristóteles y los estoicos, existen diferencias conceptuales sobre la *phrónesis*, ya que para los estoicos ésta no se refiere exclusivamente a una parte del alma racional, cuya virtud consiste en diferenciar lo contingente de lo necesario, sino que es una sola virtud que coincide con el *lógos* universal. Tal como aclara Aubenque en el segundo apéndice del libro *La prudencia en Aristóteles*:

> La prudencia aristotélica, sustituto humano de una sabiduría demasiado elevada para nuestro mundo está ligada a la distinción de lo necesario y lo contingente, del mundo divino y el mundo sublunar. En el universo estoico, animado en su totalidad por un mismo *lógos*, no había lugar para dos virtudes intelectuales, sino para una sola que coincide con el *lógos* universal. [418]

Esta forma de considerar las cosas desde el estoicismo sirvió a Plutarco para ingeniarse un diálogo donde afirma ingeniosamente que los animales son racionales como se verá a continuación.

b. La respuesta de Plutarco a través de <<Los animales son inteligentes o "Grilo">>.

"Grilo" es un amigo de Ulises que la diosa Circe convirtió en cerdo. Según nos cuenta Plutarco, "Grilo" rehúsa ser transformado a su estado anterior. No quiere retomar la vida humana, porque esta es "*la más fatigosa y desdichada de todas las criaturas*".[419] Convertido en un cerdo, "Grilo" se dispone a dialogar con Ulises, el destacado y memorable sabio de la *Odisea*.

Que Ulises dialogue con un cerdo indica que Plutarco está sonriendo ante las ínfulas que se da a sí mismo el animal racional. Esto se debe a que Ulises representa al sabio y "Grilo" es tan solo un cerdo- *animal que los griegos consideran como el más tonto*-. Grilo rehúsa ser transformado en hombre, ya que opina que los beneficios de ser animal son mucho mejores en comparación con los beneficios que implican ser hombre. "*Tras haber experimentado ambos géneros de vida, con razón preferimos esta en lugar de aquella*."[420] Ulises en un principio no está convencido de sus palabras y cuestiona a su amigo transfigurado en cerdo, sin embargo, poco a poco comprende las razones del marrano.

En el diálogo, "Grilo" considera superior lo natural a lo artificial. En este sentido, mientras que los animales son virtuosos porque viven conforme a la naturaleza de su especie, los seres humanos pueden llegar a serlo a través del duro esfuerzo de la educación, las costumbres y los azotes. Entonces, entre ambas formas de vida "*es mejor aquella que sin esfuerzo produce la virtud como fruto espontáneo*." [421] Si es preferible y admirable la tierra que produce frutos por sí misma sin necesidad de ser cultivada, entonces, la vida de los animales es preferible a la vida humana, porque produce actos virtuosos sin necesidad de educación. Ante

---

[417] En inglés y en castellano se ha traducido como "inteligencia animal" la *phrónesis* que Plutarco atribuye a los animales. Cf. Plutarch*, Moralia*, Vol. XII, in fifteen volumes, with an english traslation by Harold Cherniss and William C. Helmbold, Harvard University Press, London, 1957, 991F, p. 526. Plutarco, "Los animales son racionales o <<Grilo>>", en: *Obras Morales y de Costumbres*, Libro IX, Introducción, traducción y notas de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Cavero, Editorial Gredos, Madrid, 2002, 991F.
[418] Aubenque, Pierre, 2010, Op. cit., p. 267.
[419] Plutarco. "<<Los animales son racionales>> o <<Grilo>>". *Op. cit*., 986d.
[420] Ibídem., 986E.
[421] Ibídem., 987B.

estas afirmaciones, Ulises empieza a dudar que el ser humano sea un animal feliz y, más adelante le dice el cerdo: "*Así que estás reconociendo ya que el alma de los animales está naturalmente mejor dotada y más perfeccionada para generar la virtud; en efecto, sin recibir órdenes y sin aprendizaje, como la tierra que no se siembre ni labra, de forma natural produce y desarrolla la virtud propia de cada animal*."[422]

¿*De qué virtud, Grilo, participan los animales*?,[423] pregunta Ulises a su amigo. El cerdo se enardece ilustrando las virtudes que por naturaleza se manifiestan en los actos animales y, que en muchos casos, superan las virtudes humanas, ya que los animales sin necesidad de educación lo superan en valentía, templanza, agilidad y fuerza. "Grilo" tampoco se queda corto al hablar del arte en los animales, especialmente, el arte de la medicina:

> Cada uno de los animales se basta con sus propias habilidades no solo para curarse, sino también para buscarse el sustento, para luchar y cazar, para defenderse y para la música, en la medida en que la naturaleza ha dotado a cada uno para ella. Pues, ¿de quién hemos aprendido los cerdos, cuando estamos enfermos, a ir a los ríos por cangrejos? Y ¿quién ha enseñado a las tortugas a comer orégano después de devorar a una víbora? ¿Quién ha enseñado a las cabras cretenses, cuando son alcanzadas por flechas, a buscar el díctamo, con cuya ingestión expulsan las plantas? Pues si dices la verdad, a saber, que su maestra es la naturaleza, estás elevando la inteligencia de los animales a la categoría del más poderoso y sabio principio." [424]

El exceso y el defecto de las pasiones humanas representan el punto crucial de los argumentos de "Grilo". Los constantes excesos o defectos pasionales en los actos del ser humano son los argumentos más fuertes contra la fragilidad de la virtud ética del hombre, ya que por ellas suele desviarse de su naturaleza racional. En cambio, ningún deseo extraño a la naturaleza de los animales hace parte de sus actos. Inclusive, al hablar de los actos sexuales, el marrano le dice que los animales no manifiestan abusos, mientras que los seres humanos practican libertinamente sus apetitos haciendo incontenible sus caprichos. [425]

Los ejemplos que se aducen en el "Grilo" son similares a los que Eliano presenta en la *Historias de los animales*.[426] Por eso, aquí no extenderemos la argumentación con aquellas referencias. Lo que sí debemos realizar es un esfuerzo interpretativo que comprenda los motivos filosóficos que acompañan tanto a Plutarco como a Eliano en su afirmación sobre la inteligencia que manifiestan los actos animales. Pues, está en discusión lo que ya se mencionó sobre la prudencia en Aristóteles y las palabras que Plutarco pone en boca de "Grilo".

Dicho esto, asumimos que los argumentos principales de Plutarco en <<*"Los animales son inteligentes o "Grilo"*>>, se comprenden mejor a la luz de la metafísica del estoicismo. El debate conceptual sobre la virtud ética en los animales es difícil y abstruso si se asume únicamente *con* y *desde* la ética de Aristóteles, ya que como se dijo, los animales son irracionales y no participan de la virtud ética que exige inteligencia, previsión y reflexión sobre los mejores medios para alcanzar un fin concreto.

Extender la discusión sobre la supuesta inteligencia de los animales desde Aristóteles solo conduce a forzar los conceptos de su ética. Entonces, ¿cómo leer la *Historia de los Animales* de Eliano si en ellos también se aduce que son inteligentes y virtuosos? ¿No será más apropiado comprender sus historias a partir de los presupuestos filosóficos del estoicismo?

---

[422] Ibídem., 987B.
[423] Ibídem., 987B.
[424] Ibídem. 991E, ss.
[425] Ibídem. 7, 991a.
[426] Esto se debe a que Eliano utilizó como fuente de sus historias a Aristóteles, Plinio el Viejo y también a Plutarco.

Plutarco no aspira forzar los conceptos filosóficos de la *Ética Nicomáquea* y, lo más importante, tampoco los sigue al pie de la letra en su ingenioso diálogo. Al afirmar que los animales son racionales, sabemos que Plutarco se enfrenta ante una contradicción según los conceptos éticos de Aristóteles. Es contradictorio que un animal irracional sea a la vez racional, aunque sea comprensible que el animal racional muchas veces se comporte irracionalmente. Entonces, cabe pregunta, ¿en qué sentido afirma Plutarco que los animales son racionales o inteligentes?

En la lectura del "Grilo" se puede deducir que el argumento de Plutarco se resume de la siguiente manera: *los animales son racionales porque actúan conforme a la naturaleza de su especie y no se apartan de ella*. Para Plutarco, lo racional no es un principio del movimiento (alma racional) exclusivo de ciertos animales. Más bien, la inteligencia, la razón o el *lógos* son ampliamente concebidos por Plutarco como un principio universal que lo cobija todo, el principio que organiza y dirige el cosmos en general. Este principio se concibe por el estoicismo con el nombre de *naturaleza* (φύσις). En este sentido, la ausencia de la facultad deliberativa y reflexiva en los animales no es motivo suficiente para considerar que estén desprovistos de inteligencia (*lógos*), ya que los animales participan de ésta al ser considerada por los estoicos como la inteligencia general de la naturaleza. Por eso mismo, también se nota que Eliano insiste mucho en decir una y otra vez que los animales aprendieron a comportarse según su especie, porque la naturaleza se lo ha enseñado.[427] En tal caso, es comprensible decir que, mientras los animales aprenden de la naturaleza a comportarse según su especie, los seres humanos aprenden con azotes y duro esfuerzo a deliberar y reflexionar sobre los mejores actos.

Según el estoicismo, la inteligencia o *lógos* no se manifiesta únicamente en el alma racional. Esta sólo participa o se deriva de la inteligencia universal.[428] Dicho así, la inteligencia es la naturaleza misma y de ella participan todos los seres vivos según su especie. Por este motivo, resulta comprensible que Plutarco diga que los animales son racionales, ya que aunque no tengan un alma racional como el animal que habla, sí participan de la inteligencia universal que les enseña misteriosamente lo más conveniente según su especie. Por eso mismo, "Grilo" pregunta a Ulises: "*¿Quién ha enseñado a las cabras cretenses, cuando son alcanzadas por las flechas, a buscar el díctamo, con cuya ingestión expulsan las puntas? Pues si dices la verdad, a saber, que su maestra es la naturaleza, estás elevando la inteligencia de los animales a la categoría del más poderoso y sabio principio."* [429] Dicho esto, se deduce que la virtud solo puede ser consecuencia de la inteligencia y, si la inteligencia universal de la naturaleza se manifiesta misteriosamente en los actos animales, entonces, ellos son virtuosos. Afirmar este tipo de proposiciones es un juego retórico que con serias dificultades se puede sostener. Sin embargo, entendemos el juego conceptual al que nos conduce el "Grilo" de Plutarco:

> Primera premisa: la virtud consiste en vivir conforme a la naturaleza.
> Segunda premisa: los animales viven conforme a la naturaleza.
> Conclusión: los animales son virtuosos.

---

[427] Eliano. *HN*. *Op. cit.* II. 13; III. 45; XVII. 22.

[428] "*El* logos *es a la vez el principio del orden universal, que se manifiesta en la simpatía y el acuerdo de todas las cosas entre sí. y la fuerza que produce la unidad de cada sustancia real, cohesión en la piedra, poder vegetativo en la planta, sensación en el animal, razón que asocia a los hombres y a los dioses*." Véase, Martínez Martínez, J.A., "Lógos *estoico* y Verbum cristiano *(Apuntes para una historia de la razón)",* en: *Anales del Seminario de Metafísica. No. 25,* Universidad Complutense. Madrid, 1991, p. 100.

[429] En inglés y en castellano se ha traducido como "inteligencia animal" la *phrónesis* que Plutarco atribuye a los animales. Cf. Plutarch*, Moralia*, Vol. XII, in fifteen volumes, with an english traslation by Harold Cherniss and William C. Helmbold, Harvard University Press, London, 1957, 991F, p. 526. Plutarco, "Los animales son racionales o <<Grilo>>", Cf. Plutarco. "<<Los animales son racionales>>" *o* <<Grilo>>." *Op. cit.* 991F.

Primera premisa: lo natural es superior y más bello que lo artificial.
Segunda premisa: los actos virtuosos del hombre son consecuencia de la educación.
Tercera premisa: los animales producen actos virtuosos por naturaleza.
Conclusión: La virtud de los animales es superior y más bella que la virtud de los hombres.

Finalmente, sabemos que el ideal del estoicismo se expresa y consuma en estas palabras: "*vivir conforme a la naturaleza*".[430] Plutarco y Eliano admiran a los animales porque actúan o viven conforme a su naturaleza, sin mediación de leyes o costumbres. En cambio, los seres humanos dotados de razón, deben reflexionar con mucho esfuerzo cómo aprender a vivir bien conforme a ella. Pues, la vida feliz radica en vivir conforme a la naturaleza. Los animales llegan a ella sin rodeos, pero el ser humano debe emprender difíciles caminos para lograrlo. Esta diferencia entre los animales y el ser humano no es una crítica del uno contra el otro, sino la oportunidad filosófica e historiográfica para aprender de los hechos y del *exemplum* de los animales, aquella verdad que uno necesita decirse a sí mismo, o sea: "vivir conforme a la naturaleza".

Según Eliano, los animales también participan de una inteligencia misteriosa, porque ellos hacen parte del *lógos* universal. La evidencia inmediata de esta inteligencia se encuentra ante los ojos de los hombres, pues el comportamiento de los animales sugiere que los dirige una "sabiduría natural" (*sophia pysiké*) tan admirable (Θαυμάζειν) como misteriosa (ἀπόρρητος).[431] Al respecto, aquella "sabiduría natural" de la que habla Eliano es la misma inteligencia universal (*lógos*) de la que tratan los filósofos estoicos. Así, la sabiduría de la vida animal es admirable y misteriosa, permaneciendo ínsita en la naturaleza (φύσις) de cada especie. Y es por esta extraña sabiduría que los animales actúan con inteligencia sin participar de alma racional. A esta inteligencia alude el "Grillo" de Plutarco y la *Historia de los animales* de Claudio Eliano. Y es a través de este concepto como se debe entender la ejemplaridad (*exemplum*) de la vida animal para el ser humano, ya que el espíritu universal con un asombroso y misterioso despliegue de orden (*lógos*) enseña a cada ser vivo (ζῷον) a sobrevivir en este mundo conforme a su naturaleza (φύσις). Contemplar este misterio representó para Eliano un motivo historiográfico para dar lugar a la investigación sobre las características de los animales en su *Historia animalium* (Περὶ ζῴων ἰδιότητος). En esta investigación, la estrategia retórica del prenestino se levanta sobre las bases de *lo asombroso* (Θαυμάζειν) de la vida animal y, también agrega como nuevo elemento al régimen de historicidad antiguo *el misterio* (ἀπόρρητος) de la "sabiduría natural" (*sophia pysiké*) como parte de su investigación.

c. Comentarios generales sobre la *Historia de los Animales*.

No es de interés filosófico conocer la situación histórica en la que Claudio Eliano escribió sus investigaciones. A pesar de esto, para quien se interese por la época, se agregan estas brevísimas líneas para reflexionar sobre la intención moral de sus historias al criticar los vicios que acompañan al imperio.

Durante el siglo III d.C. el declive económico y la decadencia sociales del imperio, ocasionadas por la violencia, las revueltas militares y el curso de las guerras civiles que acecharon constantemente el desarrollo de la vida cotidiana, fueron haciendo mella en las costumbres de los romanos. En el año 238 seis soberanos

[430] "(…) Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es «vivir acordadamente con la naturaleza», que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud." Véase, Diógenes Laercio. *Op. cit*. 2007, VII, 87. "*Alaba en él (el sabio) aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional; por tanto, su bien llega a la plenitud si ha cumplido el fin para el que ha nacido. ¿Qué es, pues; lo que esta razón exige de él? Una cosa muy fácil: vivir conforme a su propia naturaleza*." Véase, Séneca, *Op. cit. Ep.* 41, 8. El paréntesis es mío.

[431] Cf. José María Regañón López. "El estoicismo de Eliano en su Historia *animalium*."En: *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del Vi Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 2, 1983, p. 421.

murieron asesinados, siguiendo una increíble racha violencia, pues, "entre la muerte de Marco Aurelio en su lecho de enfermo y la abdicación de Diocleciano, apenas si hubo emperadores que no hubiesen llegado al trono por obra de la violencia, mediante revueltas militares o en el curso de guerras civiles, y que después no fuesen derrocados por esos mismos procedimientos."[432]

Los cambios políticos llevados a cabo por Septimio Severo en parte fueron beneficiosos para el imperio, aunque la eliminación de la guardia pretoriana aumentó el número de desempleos que llevó a la juventud itálica a jugarse la vida como gladiadores o bandidos. Por otra parte, la crisis económica y social, poco a poco fue constituyendo una sociedad más homogénea, desdibujando las diferencias entre los ciudadanos, los hombres libres y los esclavos. "Y cuanto más rápidamente se desmoronaban el orden social tradicional y su correspondiente sistema de dominación, tanto más grande se hacía el vacío moral e ideológico en el que irían ganando terreno nuevas corrientes espirituales, como las religiones mistéricas orientales y el Cristianismo, amén de la filosofía neoplatónica."[433]

La herrumbre de esta decadencia a penas se gesta bajo el gobierno de Septimio Severo y se agudiza más tarde bajo el mando de Caracalla. Ante esta situación, Claudio Eliano empieza a reconocer las dificultades morales del Imperio y su *Historia de los animales* hace parte de su respuesta historiográfica ante la crisis moral y social la época.

d. Características de la investigación en Claudio Eliano.

En la *Historia de los animales* Eliano compara los actos animales y los actos humanos. Este contraste sin lugar a dudas tiene implicaciones políticas, morales, religiosas y sociales para su época. También se puede asegurar que la tarea principal de esta obra consiste en reconocer y poner en evidencia la inteligencia de los animales que reta y cuestiona la fragilidad moral del ser humano. Por un lado, tenemos a los dioses que otorgan dones a los hombres y, por el otro, tenemos a los animales irracionales quienes manifiestan cierta inteligencia misteriosa obrando, sintiendo y actuando según su especie gracias al cuidado que les prodiga la naturaleza. Además, los animales reciben de ella capacidades para sobrevivir. Incluso, muchos también han recibido la capacidad para aprender, memorizar y aplicar algunas técnicas. Dice Claudio Eliano haber conocido elefantes que dibujaban letras griegas o bailaban según se les enseñaba a hacerlo.[434] Los animales irracionales a veces comprenden geometría[435] y aritmética[436], aplican la deducción en casos especiales[437], son excelentes arquitectos[438], hábiles cazadores[439], fieles amantes de sus congéneres y de los seres humanos,[440] también son celosos[441], lujuriosos,[442] saben cuidar de sí mismos eligiendo lo que mejor les conviene según su especie[443] y, además, saben curar sus enfermedades. Sobre esto último, Eliano conoció

[432] Géza Alföldy., *Historia social de Roma*, Versión española de Víctor Alonso Troncoso, Alianza editorial, Madrid , 1996, p. 214
[433] Ibídem., p. 216.
[434] Eliano. *HN*. *Op. cit.* II, 11. (En adelante usaré como abreviatura *HN* para referirme a la *Historia de los animales)*
[435] Ibídem. VI, 57.
[436] Ibídem. VII, 1.
[437] Ibídem. VI, 59.
[438] Ibídem. VI, 43.
[439] Ibídem. V, 19.
[440] Ibídem. I, 6, 11, 12, 17, 38; II, 6, 40; III, 23, 46; IV, 54,56; V, 1, 29; VI, 15, 16, 17, 25, 61; VII, 10, 29.
[441] Ibídem. VI,42.
[442] Ibídem. I, 14; III, 5; IV, 5, 11; VI, 27, 28.
[443] Ibídem. I, 40.

una historia según la cual, el Ibis enseñó a los egipcios a purgarse, otros animales enseñaron al hombre plantas medicinales[444] y algunos le enseñaron a reconocer los mejores tiempos para la cosecha y la llegada de las tormentas. [445]

Muchas historias de Eliano son narraciones que escuchó de testigos o leyó en otras investigaciones. Las expresiones más usuales en el contenido de sus libros son: "tengo entendido que", "dicen", "he llegado a saber", "según creo", "me imagino que", "unos dicen y otros llaman", "me he enterado que", "alguien relata una historia", "según he oído", "enseñan los entendidos", "yo sé que", "ha llegado a mí la historia siguiente", entre otras. En muchas ocasiones, menciona los filósofos que ha consultado, los historiadores que ha leído o los poetas más destacados de la tradición griega.

Eliano también utiliza un estilo particular de composición para presentar sus narraciones. Primero, menciona al animal del que hablará; segundo, presenta las características del animal o indica cuáles dones ha recibido de la naturaleza; tercero, comenta algún suceso particular visto en su hábitat natural o en acontecimientos importantes de la historia, ya sea en Grecia, Roma, Persia, Egipto, Siria e incluso la India. Finalmente, arroja máximas, moralinas o sentencias para sintetizar la verdad que uno debe recordar. En otras oportunidades, Eliano tan sólo expone las cualidades del animal,[446] muchas veces indica cuáles son enemigos entre sí [447] y cuáles se asocian de acuerdo a un beneficio que comparten mutuamente.[448] En ocasiones, menciona importantes personajes históricos o mitológicos para comparar y reprochar los actos irracionales del ser humano y exaltar el mérito del comportamiento animal o, tan sólo para resaltar que los animales nunca aprendieron de ningún hombre sus admirables características.[449] Finalmente, como hemos dicho, Eliano utiliza el refrán o la moralina como elemento retórico al exponer sus historias. Este artificio retórico es importante cuando el historiador quiere sintetizar las verdades morales que se deben actualizar constantemente. Así, el refrán constituye otro modo de actualizar la verdad con palabras claras y precisas.[450]

Decimos que el propósito de las investigaciones de Eliano es moral como parte de su respuesta ante la decadencia de su época. Con relación a esto, Manuela García Valdez formula acertadamente la siguiente cuestión: "¿en qué circunstancias históricas Eliano acude al reino animal, no humano, para mejorar moralmente a los seres humanos?" [451] La autora ubica filosóficamente su problema en la Roma de los siglos

---

[444] Ibídem. II, 18; 35, V, 46; VI, 4.
[445] Ibídem. I, 41; III, 14; IV, 60; VII, 7, 8.
[446] Ibídem. IX, 4, 12, 41, 43, 44, 52, 56; X, 9, 20, 44; XI, 23; etc.
[447] Ibídem. I, 37, 58; IV, 5; V, 48; VI, 21, 37; IX, 22, 49, X, 14, etc.
[448] Ibídem. I, 50; III, 11; VII, 25.
[449] Ibídem. II, 3; IX, 1, 10, 23, 35; X, 1, 6, 8, 17.
[450] Ibídem. I, 38, 46; II, 7; III, 43; XII, 10. Esta última referencia contiene dos de los refranes más simpáticos citados por Eliano, dice: "*Cuando los ratones mueren de muerte natural y no por cualquier accidente del destino, sus miembros se disuelven poco a poco abandonan la vida. De aquí el refrán que dice: ''como la muerte de un ratón", que Menandro menciona en su* tais*. Y se ha dicho también: "más charlatán que una tórtola". Pues la tórtola no solo habla incesantemente con el pico, sino que se dice que habla incesantemente también con su parte trasera. Y el mismo autor menciona también este refrán en su Collar***.** *Y Demetrio, en su drama Sicilia, recuerda que las tórtolas hablan hasta por el culo."*
[451] *De Natura Animalium* ha recibido un estudio extenso y detallado desde 1999 al 2009 por parte de la Dra. Manuela García Valdez y un grupo destacado de investigadores de la Universidad de Oviedo. Aquí sólo ha sido posible contar con algunos trabajos que pueden ser considerados enteramente como filológicos, no obstante, un artículo de la Dra. Manuela García publicado en el 2003, analiza detalladamente la obra de Eliano con relación al estoicismo del siglo II y III d.C. y la filosofía moral de Aristóteles. Véase, Manuela García Valdez. "Ciencia y moral Eliano desde Aristóteles y a la luz del estoicismo y la "zoofilia" moderna", en: *EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM),* LXXI 1, Universidad de Oviedo, 2003, p. 12. Guillen L. Rodríguez Noriega. "Aportaciones críticas al libro I del *De natura animalium* de C. Eliano" (I*). Exemplaria*

II y III d.C., especialmente con relación al epicureísmo.[452] En nuestro caso, tampoco podemos extendernos más sobre la situación histórica del imperio, ya que tenemos por objeto tratar las características de los animales en las historias de Claudio Eliano y comprenderlas en el contexto del régimen de historicidad antiguo.

5.2 Las características de los animales en *Περὶ ζῴων ἰδιότητος*.

Las características de los animales son físicas, sentimentales, intelectuales o divinas. La exposición que hace Eliano estas características no es sistemática. Cosa que representa cierta dificultad al momento de comprender la lectura de sus historias, pues las características de los animales son demasiado fragmentarias y discontinuas en sus investigaciones. Sin embargo, intentamos ordenar y comentar algunos fragmentos que coinciden entre sí. Tales coincidencias se organizan según la temática del comentario que realizamos en cada caso. En este sentido, nuestros comentarios estructuran el contenido de los libros para que la lectura sea más organizada. Con respecto a esto, reiteramos que la *historia de los animales* no tiene orden, porque esta discontinuidad hace parte de una estrategia retórica del historiador. Esto significa para nosotros que, en el régimen de historicidad antiguo, la dispersión y la variedad de historias representan una hermosa estrategia para entretener al público en la infinita lucha contra el aburrimiento que encaran los lectores de historias: "*creía necesario tejer y entretejer esta historia con la variedad de mis lecturas relativas a las fieras, porque evitaba el aburrimiento que provoca la monotonía, de tal manera que pareciere una pradera o una bella guirnalda de muchos colores, como si los diversos animales aportasen sus flores.*"[453]

a. Fragmentos y comentarios sobre historias de animales con relación a la capacidad de aprender, enseñar, memorizar, comprender geometría y aritmética, razonar deductivamente y construir.

"A Tolomeo II, llamado también Filadelfo, le regalaron una cría de elefante que fue criada en un territorio grecoparlante y entendía a los que le hablaban. Antes de la aparición de este animal se creía que los elefantes sólo comprendían la lengua de los indios."[454] Eliano cuenta esta historia recurriendo al caso de Tolomeo II, gobernador de Egipto entre los años 285 -246 a. C. Este fragmento es corto, pero se complementa con otros que indican claramente que los elefantes provenientes de la India, habiendo sido cazados y amaestrados por los indios con fines bélicos, domésticos o artísticos. A los elefantes se les enseñaba a marchar, a dominar el miedo, arder en cólera cuando escuchaban el sonido de la flauta, también a dibujar letras romanas en pequeñas tablillas e incluso a ser actores de teatro tal como lo indica el siguiente fragmento:

> En la arena del teatro se colocaron colchones de lechos bajos, a ras de tierra; alrededor de ellos, cojines, y sobre esto, cobertores bordados, claros indicios de la gran opulencia y vetusto poderío de la casa; cerca había costosos cálices y cráteras de oro y plata y, en ellas, gran cantidad de agua; al lado de ellas, estaban dispuestas unas mesas de madera de cedro y de marfil, de gran magnificencia, y estaban llenas de carne y pan en cantidad suficiente para acallar los estómagos de los más voraces animales. Tan pronto como los preparativos estuvieron completamente terminados, comparecieron los comensales, seis machos con sus correspondientes

---

Classica, Norteamérica, 11, dic. 2010. Manuela García Valdés. "Editar a Eliano: problemas que plantea". *Exemplaria Classica, Norteamérica*, 0, nov.2010. Manuela García Valdez. *Op. cit*. 2003,

[452] Véase el segundo subtítulo del artículo dedicado a "La Estoa y Eliano en el mundo del Imperio Romano." de Manuela García Valdez. Ibídem. pp. 13-19

[453] Eliano. *HA. Op. cit*. Epílogo.

[454] Ibídem. XI; 25; IV, 24.

> hembras: los primeros iban ataviados con vestidos masculinos, y las segundas, con atuendos femeninos, y ocuparon sus lugares ordenadamente emparejándose machos con hembras. A una señal dada, extendieron sus trompas con urbanidad a guisa de manos y comieron con gran compostura. [455]

La inteligencia del elefante está acompañada de una memoria excepcional para recordar eficazmente lo que debe hacer y lo que es apropiado en cada caso. Su memoria también está acompañada de sentimientos y es un animal agradecido. Recuerdan con añoranza su tierra después de ser capturados según lo manifiestan cuando caminan por lugares conocidos.

Por otra parte, los sibaritas enseñaban a los caballos rutinas de baile gracias a su buena disposición y memoria. En tiempos de los tolomeos, dice Eliano, se enseñaba a los mandriles a reconocer las letras y a tocar el arpa. Los perros también pueden ser educados para que realicen oficios caseros y son buenos servidores sin molestarse ante sus obligaciones después de aprender y retener lo que deben hacer. Estos hechos y otros muchos que menciona Eliano confirman que "los animales recuerdan sus experiencias y no necesitan, para ello el arte mnemotécnico de Simónides, ni de Hipias, ni de Teodecto ni de ninguno de los que han sobresalido en esta profesión y disciplina." [456]

Aprender notas musicales o expresar agrado ante la melodía de los instrumentos son muestras de inteligencia que el prenestino no se cansa de registrar. Los elefantes y los delfines aparecen en su larga lista de animales como seres que disfrutan y aprenden melodías. Lo asombroso de estas demostraciones consiste en afirmar que estos animales siendo irracionales pueden comprenden el ritmo y la melodía.

> Que Damón, Espíntaro, Aristóxeno, Filóxeno y otros sean expertos en música y figuren en el número de los pocos cultivadores de ella es cosa, ciertamente, digna de admiración; pero, en manera alguna, increíble o absurda. La razón es que el hombre es un animal racional, capaz de comprensión y con capacidad de raciocinio. Pero que un animal, desprovisto de lenguaje articulado, comprenda el ritmo y la melodía, conserve la compostura en la danza y guarde el paso cumpliendo las exigencias de las lecciones recibidas, todo esto son dones otorgados por la Naturaleza y cada uno de ellos es algo peculiar que llena de admiración. [457]

Ahora, las descripciones que confirman en algunos animales la capacidad para retener en la memoria imágenes, vivencias o sonidos musicales, quizá no sean suficientes para oponerse a los simpatizantes del estoicismo antiguo que negaban la inteligencia en los animales. Por eso, Eliano arriesga mucho al intentar exponer algo más contundente, pero sus riesgos no se opacan gracias a su interés por la verdad en este ámbito de la naturaleza. Especialmente al buscar en los actos animales, indicios que permitan al lector sospechar frente a la supuesta carencia de inteligencia de los animales. Entonces, pretendiendo buscar un apoyo seguro y contundente para afirmar que ellos realmente lo son, Eliano procede a registrar historias sobre animales que parecen calcular, deducir y comprender geometría:

> Eudemo dice que los animales están privados de razón, pero que no obstante, tienen un instinto natural y no aprendido para el cálculo, y aduce el testimonio del siguiente animal de Libia. No dice el nombre. Pero he aquí lo que afirma de él. Hace once partes del botín que obtiene cazando. Se come diez y deja una (es importante observar para quién por qué causa y con qué intención) a manera de primicias o diezmo, por así decir. De aquí que esté justificado sorprenderse de esta sabiduría autodidacta: un animal irracional conoce el uno, el dos y

[455] Ibídem. II, 11.
[456] Ibídem. VI, 10.
[457] Ibídem. II, 11.

> los números siguientes. ¡Cuánta instrucción, cuántos golpes necesita un hombre para aprender bien y firmemente todas estas cosas, o, a menudo, para no aprenderlas! [458]

Al iniciar el séptimo libro, Eliano cuenta que las vacas de Susa debían llevar cien cargas de agua para abastecer los jardines del rey. Se cuenta que si algún hombre intentaba agregar una carga más a su trabajo, no había modo de convencerlas para que caminaran, pues, quietas e inconformes con su trabajo, dan a entender que su labor consiste en acarrear cien cargas de agua y nada más. En otra oportunidad, se mencionan a las abejas y las arañas, porque ambas especies fabrican respectivamente estructuras de cera y finísimos hilos con una simetría casi insuperable por el hombre. Las celdillas de los panales y la perfección de las telarañas dan indicios de que estos animales son además de buenos constructores, animales entendidos en geometría.[459] Las arañas aprendieron a tejer enseñadas por la naturaleza, mientras que los seres humanos han recibido este arte de la diosa Atenea conocida como la obrera.[460] Recibir de los dioses este don o cualquier otro, implica que debe cultivarse para ser bien aprendido, tal como lo indica Eliano: "Cuánta instrucción, cuántos golpes necesita un hombre para aprender bien y firmemente todas estas cosas." En este sentido, debe notarse que la naturaleza enseña a los animales virtudes que aprenden rápidamente, mientras que los seres humanos reciben de los dioses algunos dones que pueden perfeccionar con mucha aplicación y doloroso esfuerzo. Pues, los animales son semejantes, como lo refiere el "Grilo" de Plutarco, a la tierra fecunda que da frutos sin aplicar mucho trabajo, caso contrario son los animales racionales, semejantes a la tierra estéril y exigente.

Construir también es don admirable en las hormigas. "*Los historiadores celebran las galerías subterráneas egipcias y, juntamente con la muchedumbre de poetas, celebran también los laberintos de Creta. Mas ignoran los senderos, sinuosidades y caminos circulares de las hormigas en la tierra"*[461] Cuando Eliano termina de mencionar la circularidad de los caminos que construyen las hormigas, también alude al conocimiento de la geometría que estos insectos han aprendido por naturaleza.

Finalmente, queda por mencionar el razonamiento deductivo. Claudio Eliano narra un acontecimiento bastante conocido por los griegos, el caso tiene como escena a un cazador de liebres y su perro, la historia dice:

> Un experto en dialéctica y algo aficionado a la caza me contó lo siguiente: esta era una perra cazadora-dijo. Y, en consecuencia, iba tras el rastro de una liebre. La liebre no había sido vista aún por la perra, cuando ésta, en su carrera, se topó con una zanja y se quedó indecisa pensando si debía proseguir la persecución tirando hacia la derecha o la izquierda. Y cuando le pareció que había reflexionado suficientemente, cruzó la zanja de un salto. Entonces, el hombre que decía ser experto en dialéctica y en achaques cinegéticos trató de ofrecer la prueba de sus aseveraciones, de la siguiente manera: «La perra, deteniéndose al borde, reflexionaba y decía para su coleto: la liebre se ha ido en esta dirección, en esa otra, o de frente. No se ha ido ni en ésa ni en ésta, luego lo ha hecho de frente. >> Y no creo que se plantearan ningún sofisma porque, como no se veían huellas en el borde de la zanja, sólo quedaba la posibilidad de que la hubiera cruzado de un salto. Con toda lógica, pues, saltó también la perra en persecución de la liebre. Ciertamente, aquella perra era diestra en seguir el rastro y tenía buen olfato. [462]

Según la investigación de Eliano, los animales pueden aprender, deducir, calcular y comprender geometría. Sin embargo, una verdadera muestra de inteligencia es más evidente cuando se enseña que cuando se

[458] Ibídem. IV, 53.
[459] Ibídem. V, 13.
[460] Ibídem. VI, 57.
[461] Ibídem. VI, 43. Otro buen constructor es el ave conocida como martín pescador mencionado en el libro IX, 17.
[462] Ibídem. VI, 59.

aprende. Esto puesto que, enseñar implica conocer y también amplias capacidades para instruir. En este caso, Eliano dice:

> "Las focas paren en tierra. Gradualmente llevan a sus crías al agua para que vayan tomando gusto al mar; luego las reconducen a su primitivo lugar de nacimiento, y las vuelven a llevar al mar sacándolas en seguida. Cuando han repetido muchas veces esta operación, acaban siendo expertísimas nadadoras. Fácilmente se habitúan a la vida del mar: la instrucción las tiene entrenadas y la Naturaleza las fuerza a amar los habitáculos y costumbres de sus madres."[463]

El ave ruiseñor también es maestra del canto. En este caso, tanto Eliano como Plutarco señalan que esta ave enseña a sus polluelos a cantar.[464] Plutarco se extiende un poco más cuando habla sobre esta ave, indicando que los polluelos del ruiseñor cuando son capturados no cantan igual al estar en cautiverio, pues, sus madres no les enseñan a cantar como deben.[465] Esta historia indica que los animales pueden aprenden y que algunos lo hacen bien cuando su propia especie se lo enseña. Ahora pasemos a tratar las historias de tono político.

b. Fragmentos y comentarios sobre historias de animales de tono político: el orden, la justicia y la valentía.

En los *Diálogos* de Platón se conserva un mito que narra Protágoras en la casa de un hombre rico llamado Calias. El mito tiene como propósito contribuir al difícil debate sobre la enseñanza de la virtud. La cuestión del diálogo consiste en presentar pruebas que demuestren que la virtud se puede enseñar. Sócrates no admite esto, mientras que Protágoras procede a demostrarlo en dos momentos. Primero, refiriere un mito sobre el origen de las artes en los hombres, especialmente, el arte de vivir en sociedad. En segundo lugar, explica cómo se fomenta en los niños y jóvenes griegos la virtud como educación política. Ahora, este diálogo es oportuno en esta ocasión para hacer referencia al origen de la virtud y el ejercicio pedagógico que implica llevar a buen término la búsqueda del bien.

Protágoras cuenta que Epimeteo distribuyó diversas capacidades a cada ser con el fin de mantener su integridad. A los débiles les otorgaba velocidad, a los pequeños les concede alas o un lugar subterráneo para protegerse. Además, otros son dotados con pelajes o espesos cabellos para soportar las estaciones del año que Zeus envía. A unos les dio garras mientras que a otros los cubrió con duras pieles. Finalmente, Prometeo se encargó de observar el estado del reparto y nota que el ser humano está desnudo sin coberturas ni armas. Por este motivo, intentando proteger al hombre, roba a Zeus el fuego y las artes de Atenea y Hefesto. Sin embargo, nota que falta algo para que los hombres puedan defenderse mutuamente de las fieras, o sea, la capacidad para vivir en sociedad. Esta capacidad la reparte Hermes imparcialmente a todos los hombres según los designios de Zeus.

En un segundo momento, Protágoras dedica una larga exposición para describir como se ejercita la virtud en los niños y los jóvenes griegos. Para llevarlo a cabo, se implementa la educación, el ejercicio y la corrección. Dado el caso, el castigo también es una medida pedagógica para corregir al necio y orientarlo

[463] Ibídem. IX, 9.
[464] Ibídem. III, 40. Véase. Plutarco. "<<Los animales son racionales o <<Grilo>>" *Op. Cit*. 992c.
[465] Cf. Plutarco. "Sobre la inteligencia de los animales". *Op. cit*. 973b.

hacia la virtud política. La formación del hombre libre o el ciudadano, implica un arduo trabajo pedagógico de acuerdo con la exposición que hace Protágoras sobre la educación en Grecia.[466]

Ahora, ya se dijo que los hombres reciben de los dioses dones o virtudes. El mito de Protágoras lo ilustra adecuadamente. Al respecto, Claudio Eliano en muchas oportunidades menciona que los animales aprendieron o recibieron de la naturaleza sus virtudes. En este sentido, se pueden observar dos cosas: primero, según Aristóteles, los animales no aprenden por educación, entonces, la virtud como concepto no se aplica a ellos y, en segundo lugar, que los dioses son entidades que otorgan dones a los hombres mientras que la naturaleza tan sólo distribuye instintos a los animales. De este modo, se diferencian dos elementos: primero, que los dones que otorgan los dioses los reciben los hombres y, segundo, que los instintos que otorga naturaleza los reciben los animales. Por ahora, queda claro que la disputa entre virtud e instinto previamente se analizó más arriba, dando lugar al diálogo entre el cerdo "Grilo" y Ulises. También se mencionó que los animales aprenden o reciben de la naturaleza sus capacidades. Entonces, solo hace falta discutir si existe realmente una diferencia entre los dioses y la naturaleza. Para discutir el asunto contamos con un himno del estoico Cleantes de Asos, quien en su "Himno a Zeus", dice:

Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado, siempre omnipotente,
Oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas, salve!
Pues a todos los mortales les es lícito saludarte.
De tu progenie son, ya que una imitación del eco les ha tocado en suerte
a ellos entre los animales que sobre la tierra viven y se arrastran. [467]

En este caso, el poema inicia con unas palabras que pueden aclarar el pensamiento del estoicismo con relación a los dioses y la naturaleza. Cleantes mención a Zeus, la naturaleza y los animales como sujetos distintos. En el poema es importante hacer hincapié sobre el adjetivo "multinominado". Pues, dice Cleantes que Zeus es el gloriosísimo rector de la naturaleza. Pero, si Zeus es el dios de muchos nombres ¿no será la naturaleza una de sus múltiples denominaciones? De los múltiples nombres de Zeus, el sustantivo "naturaleza" es uno de sus apelativos. En este sentido, para un estoico es indiferente hablar de Zeus y la naturaleza o, por lo menos, la Estoa asimiló lo divino con la naturaleza. De cualquier modo, en los debates de los griegos y los romanos más escépticos, se discute si los dioses se ocupan de los asuntos humanos. En este sentido, Plinio el viejo escribe las siguientes palabras: "Cualquiera que sea Dios, si es que es un ente distinto y en cualquier parte que esté, es todo él percepción, todo él visión, todo él audición, todo él alma, todo él inteligencia, todo él absoluto." [468] Entonces, si la naturaleza es uno de los nombres de Zeus o este dios es la naturaleza, no existe ningún problema sobre la procedencia de las virtudes, pues ellas proceden de los dioses o, lo que es igual, de la naturaleza. Este último apelativo lo utiliza constantemente Claudio Eliano para referirse a las capacidades que reciben de ella los animales irracionales. Entre aquellas capacidades, también se mencionan las virtudes morales o políticas como se verá a continuación.

El orden y la justicia son elementos importantes de la vida política. Con relación a esto, Eliano menciona curiosas historias de abejas, hormigas, leones, golondrinas, bueyes, elefantes y un macho cabrío. Según el prenestino, algunos animales saben qué es lo mejor y lo más conveniente, incluso saben cuándo alguien ha interrumpido el orden de la naturaleza La venganza contra los actos injustos que comenten hombres y animales se lleva a cabo por la misma naturaleza, obrando en este caso a través de los animales:

---

[466] Véase la exposición de Protágoras y su argumentación en: Platón, *Protágoras. Gorgias.* Traducción de Carlos García Gual (Protágoras) y J. Calonge (Gorgias), Planeta DeAgostini, Madrid, 1998, 320d- 328d.

[467] *Los Estoicos antiguos*, Introducción, traducción y notas, de Ángel J. Cappelletti, Editorial Gredos, Madrid, 1996, Fr. 679.

[468] Op. cit., Plinio el viejo. *Historia Natural*, *Op. cit.* II, 14. Sobre la posición negativa de Plinio ante el problema del cuidado divino de los asuntos humanos Cf. Ibídem. II, 20, 23-25.

> El buey domesticado jamás se olvida del hombre que le golpea o castiga, sino que se acuerda y se venga, aunque haya transcurrido mucho tiempo. Mientras está bajo el yugo y en cierta manera impedido, es como un prisionero y permanece tranquilo; pero cuando se ve libre, a menudo da patadas y rompe algún miembro del boyero, y muchas veces, convirtiendo a los cuernos en ministros de su cólera, ha caído sobre él y lo ha matado. A partir de entonces, es pacifico con otros y acude mansamente al establo, porque no es brutal con aquellos contra los cuales no tiene motivos de irritación. [469]

Esta historia da a entender que el buey se venga cuando es castigado. En este sentido, parece que el castigo es digno de venganza. Pero no es así, lo que propiamente se quiere resaltar es que el buey recuerda cuándo se le ha castigado, no por cometer un error, sino porque un hombre lo ha mortificado, afligido o golpeado con injusta crueldad. Esta injusticia no la olvida el animal. Por esta razón se aclara al final de la narración que el animal no es salvaje ni violento por sí mismo, sino que su violencia se ha manifestado cuando ha recibido una injusticia, retribuyendo así la debida venganza. En otro fragmento se puede notar con más claridad:

> El león sabe vengarse del que previamente lo ha ofendido, aunque a veces la venganza no sea inmediata (…) Juba de Mauritania, padre del que fue rehén de los romanos, es testigo de esto. Marchaba un día a través del desierto contra unas tribus sublevadas y un muchacho de los que caminaban a su lado, de noble cuna, bien parecido y aficionado además a la caza, disparó su jabalina contra un león que apareció al borde del camino, le acertó y lo hirió, pero no le mató. A causa de la prisa de la expedición, el león pudo alejarse, y el muchacho que lo había herido y los demás continuaron su camino. Transcurrido un año completo, Juba, que había acabado la empresa encomendada, regresó por el mismo camino y llegó al lugar en donde el león había sido herido. Y, a pesar de la gran multitud, el león de marras avanza, y, sin tocar a los demás, coge al que le había herido hacía un año y, dando rienda suelta a la cólera que albergaba durante todo aquel tiempo, despedaza al muchacho, al que había reconocido. Pero nadie se vengó, porque temían la cólera violenta y terrible del león. Y, además, iban con prisa en su viaje. [470]

La venganza también se imparte entre los animales. Eliano cuenta la historia de una pareja de leones que solicitan ayuda a un leñador para que tale un árbol y haga caer a una osa que mató a sus cachorros y trepó al árbol para evitar la venganza de los leones.[471] En otro lugar, al citar a Eudemo, cuenta la historia de un hombre que acostumbra domesticar animales, entre ellos domestica un león, una osa y un perro. En una ocasión el perro molestó jugueteando a la osa que indignada lo mató. El león actuó con "ira justiciera" y castigó el acto desacostumbrado de la osa, vengando la muerte de su amigo. La injusticia del acto se refiere a que la osa actuó contra su costumbre, es decir, dócilmente. Pues, ella fue domesticada para convivir junto al perro.[472]

El sentido de la ecuanimidad también existe entre los animales. En este caso, cita Eliano a "mamá golondrina", como dice en su historia, dando a cada polluelo equitativamente la parte correspondiente del alimento.[473] El orden y la jerarquía también son características de las abejas.[474] Sin embargo, una característica verdaderamente meritoria entre las abejas es que las reinas no tienen aguijón o por lo menos, si lo tienen no lo utilizan contra sus servidores:

> "Y los entendidos en estos menesteres concuerdan en afirmar que las restantes abejas, en presencia de sus gobernantes, abaten sus aguijones como renunciando y haciendo cesión de su autoridad. Cualquiera quedará impresionado de cada una de las prerrogativas reales ya mencionadas: porque si no poseyesen instrumentos

[469] Eliano, *HA*. *Op. cit*. IV, 35.
[470] Ibídem., VII, 23.
[471] Cf., Ibídem. III, 21.
[472] Ibídem. IV, 45.
[473] Ibídem. III, 25.
[474] Ibídem. I, 59.

> para ofender, esto sería digno de señalarse; pero, si teniéndolos, no lo hacen, esto es mucho más digno de notar."[475]

Aquí no es necesario hacer explícita la crítica del historiador contra la tiranía y el abuso del poder. Ahora, Solón ordena que los jóvenes griegos cuiden a sus padres.[476] Este precepto es tan antiguo como las mismas civilizaciones occidentales, incluso se puede traer fácilmente a la memoria el viejo mandamiento hebreo: "Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová, tu Dios, te da." (Éxodo 20:12, RVR, 1995) Eliano también recuerda la importancia de cuidar a los padres y reconoce que el animal racional muchas veces se comporta como el más irracional de todas las bestias, especialmente, porque ni siquiera reconoce a sus progenitores, haciendo necesario que se le enseñe desde temprana edad a identificar y respetar a sus propios padres. Caso contrario sucede con algunos animales: "La criatura humana comienza a conocer a sus propios padres tarde. Tiene que ser enseñada y, en cierta manera, como obligada a mirar a su padre, a saludar a su madre y a sonreír a sus allegados. En cambio, los corderos, apenas nacen, retozan en torno a sus padres, saben lo que les es ajeno y lo que es afín a ellos y no necesitan aprender nada de los pastores."[477] Sobre la amistad no es necesario extendernos mucho para comprobar que efectivamente fue un tema importante para el estoicismo. Basta con señalar que Eliano no descuida este asunto y señala con pesimismo que,

> los gatos, las mangostas, los cocodrilos e, incluso, los halcones testifican en Egipto que los animales no son completamente intratables, sino que, cuando reciben un beneficio, fácilmente lo recuerdan. Se los captura dando satisfacción a su apetito, y, cuando por este medio han sido domesticados, se hacen dóciles y jamás atacarán a sus benefactores, una vez que se han visto libres de su fiereza congénita y natural. En cambio, el hombre, animal dotado de razón y provisto de inteligencia, dotado del sentimiento del honor y capaz de ruborizarse, se convierte en enemigo implacable del amigo y, por cualquier razón fútil y casual, revela secretos que le fueron confiados para perdición del que se los confió. [478]

Para terminar, no se debe pasar por alto la valentía de los animales. Para los soldados griegos ninguna virtud era tan importante como la valentía. Eliano incluso nos habla de una costumbre Espartana completamente curiosa:

> Las madres de los espartanos, cuando reciben la noticia de que sus hijos han caído en combate, van ellas mismas a examinar sus heridas, tanto por delante como por la espalda. Y si han recibido la mayoría de las heridas de frente, sus madres, llenas de orgullo, con dignidad y gravedad en el semblante, llevan a su hijo a la tumba familiar. Pero si tienen las heridas en otro lado, entonces, avergonzadas, entre lamentos y deseando no ser vistas por las demás, se marchan del lugar. Abandonan los cadáveres para que sean enterrados en una fosa común o en secreto se los llevan más tarde al túmulo familiar. [479]

Morir con valentía enfrentando el filo de las espadas enemigas representa una de las virtudes meritorias del soldado. Ya fuera en vida o después de la muerte, la memoria de su honor cobija su nombre y su familia. A Eliano no le cabe duda de que la valentía es una virtud digna de mención. Por eso, comenta que los animales son valientes por naturaleza, no luchan ni siquiera por gloria, ni por órdenes del rey, ni para congraciarse con otros. Luchan porque son valientes, porque guardan su vida y porque celan con ardor el honor de su existencia. Las historias que menciona iniciando el sexto libro son demasiado largas para citarlas aquí, basta

---

[475] Ibídem. I, 60.
[476] Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres. Op. cit*. I, 55.
[477] Eliano, *HA*. *Op. cit.* V, 25.
[478] Ibídem. IV, 44.
[479] Claudio Eliano. *Historias Curiosas.* Introducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete, Editorial Gredos, Madrid, 2006, XII, 21.

con leer el primer párrafo para comprender de qué habla cuando se refiere a la valentía de los animales: "han menester los hombres de palabras que les estimulen y persuadan a ser buenos, que les ayuden a rechazar la cobardía y a abrazar la valentía: si son atletas, para triunfar en el estadio; si soldados, para triunfar en la batalla. Pero los animales no han menester de estímulos exteriores, sino que, en ellos, el valor se enardece por sí mismo y los mueve e incita a la acción."[480] Ahora pasemos a los fragmentos que tratan sobre animales y personajes históricos.

c. Fragmentos y comentarios sobre historias de animales con relación a personajes históricos: reyes, guerras y animales.

El eterno problema de los historiadores consiste en investigar por qué sucedieron los hechos. Indagar cuáles fueron las causas no es cosa fácil, sobre todo cuando se tienen innumerables indicios, ya sean económicos, políticos, biológicos, sociales o naturales. Ahora, de lo que están convencidos los historiadores modernos es que el movimiento de la historia no tiene como causa un solo factor y, mucho menos, que se encuentre dirigida por un hado o ser divino que todo lo dispone y ordena según su designio.[481] Los historiadores griegos, sin embargo, parecían admitir estas cuestiones. Nada de esto se discutirá aquí, lo que sí es importante señalar es que las guerras según Heródoto se iniciaban por asunto muy particulares. En el libro *Clío* nos cuenta que la guerra entre asiáticos y europeos se inició con el rapto de Ío. Luego, los griegos raptaron a Europa hija del rey de los fenicios. Más tarde los griegos llegaron a Ea en Cólquida, donde raptaron al rey de los Colcos una hija llamada Medea. Y finalmente, cuenta que Alejandro hijo de Priamo raptó a Helena causando la conocida guerra de Troya.[482] Pues bien, si estas mujeres fueron las causas de tan famosas guerras según este historiador griego, algo más insólito dice Claudio Eliano para asombrar a sus lectores:

> Dicen que la causa de la guerra entre los griegos y los troyanos fue Helena, hija de Zeus. Y Atosa, mujer de Darío, que deseaba tener criadas del Ática, fue causante de la guerra entre persas y helenos. Y la larga guerra entre los griegos fue motivada por la declaración redactada contra los megarenses. Una langosta encendió la guerra entre el pueblo de Magnesia y de Éfeso. Una paloma, la guerra entre Caonia e Iliria. Se dice que los tebanos de Egipto lucharon contra los romanos por culpa de un perro. [483]

Realmente, Heródoto y Eliano coinciden con sus historias. Pues, si leemos el poema "Europa" de Mosco, este poeta de Siracusa dice que Ío antes de transformarse en mujer fue una novilla. Y Zeus se transformó en toro para raptar a Europa.[484] De cualquier forma, ante estas anotaciones, sólo se puede estar seguro de que Eliano tiene el interés de sorprender al lector con historias maravillosas. Algunas de sus historias realmente son imposibles, por ejemplo, cuando dice haber escuchado que el espinazo de un hombre muerto se convierte en una serpiente o que en los cadáveres de los caballos es donde nacen las avispas.[485] Si un lector quiere analizar estas historias a la luz de la realidad o con el rigor del positivismo, rápidamente será presa

---

[480] Eliano, *HA*. *Op. cit.* VI.1.
[481] Cf. Eduard H. Carr. *¿Qué es la historia* Traducción de Joaquín Romero Maura, Editorial Deagostini, Barcelona, 1984, pp. 117-146.
[482] Heródoto, *Los Nueve Libros de la Historia. Op.cit.* I, 2-3.
[483] Eliano. *HA*, *Op. cit.* XI, 27.
[484] Europa es mencionada en un poema que lleva por título su nombre. El autor es Mosco (c. siglo II a.C.) nacido en Siracusa y discípulo de Aristarco bibliotecario de la famosa biblioteca de Alejandría. En este poema se cuenta cómo Europa es raptada por Zeus, dios que se transformó en toro para evitar los celos de Hera. También se mención a Ío la joven hija de Ínaco que antes de tener forma femenina era una novilla. Cf. Mosco, "Europa", En: *Bucólicos Griegos*, Introducción, traducción y notas de Manuel García Teijeiro y María Teresa Molinos Tejeda, Editorial Gredos, Madrid, 1986.
[485] Eliano. *HA*, *Op. cit.* I, 52, 28.

del aburrimiento, sintiéndose defraudado o burlado por las historias de Eliano. Lo cierto es que para este sofista su tarea consiste en escribir historias de lo que ha escuchado, tal como lo dice en el libro X, 14: "más yo cuento lo que he oído (ἀκοὴν)" Incluso en el libro XII, 38, después de contar una historia sobre un cerdo alado, afirma: "por mi parte, no me arrepiento de haber contado lo que antecede y que no ha escapado a mi conocimiento, referente a este animal". Esta es la señal, la clave, la guía que debe seguir el lector. Pues, Eliano realmente pretende escribir todas las historias, todas las fábulas y también todos los mitos que escuchó o leyó sin relegar ninguno al olvido, ninguno al menosprecio de lo irreal, ninguno al fastidio de lo ingenuo. De cualquier modo, lo cierto es que son historias que no se arrepiente de saber y contar, porque en ello está sembrado y florece el orgullo de los anticuarios.

Pues bien, sin lugar a dudas la historia humana es insólita y en medio de aquellos extraños acontecimientos también participan los animales. La violencia de las guerras durante tantos siglos ha convocado los más feroces guerreros de la naturaleza: elefantes, perros, camellos, caballos y, por supuesto, también los hombres. Los perros son buenos auxiliares en la guerra.[486] Sobre ellos y otros animales existen hermosas historias que retratan su participación en el campo de batalla como siguen a continuación:

- Cuando Darío, último rey de los persas, resultó herido por Beso en la batalla contra Alejandro y yacía muerto, todos abandonaron el cadáver; sólo un perro criado por él permaneció a su lado en prueba de lealtad, sin traicionar al que ya no era su amo, como si continuara vivo. (…) Y el perro del rey Lisímaco, libremente, quiso participar de su muerte, siéndole posible salvarse. [487]

- Pirro de Epiro tenía un elefante que amaba de tal manera a su conductor que, cuando murió en Argos el rey, aunque su conductor había caído, no quiso detenerse ni quedarse quieto hasta arrancarlo del poder de sus enemigos y llevarlo a donde estaban sus amigos. [488]

- Cuando Poro, rey de los indos, recibió numerosas heridas en la batalla contra Alejandro, su elefante le arrancaba tranquila y cuidadosamente las lanzas con la trompa y, a pesar de tener él también muchas heridas, no cejó en su tarea hasta comprobar que su amo estaba acabado y en trance de muerte a causa de la gran cantidad de sangre perdida. Se acostó luego a su lado y permaneció agachado para evitar que Poro cayese desde una altura y recibiese nuevo daño su cuerpo. [489]

- En una de las guerras civiles de Roma, cuando el romano Galba fue asesinado, ninguno de sus enemigos fue capaz de cortar su cabeza, aunque eran muchísimos los que se disputaban este trofeo, hasta que (y éste era el pretexto de su inhibición) no mataran al perro que permanecía a su lado, que había sido criado por él, y que continuaba demostrándole la lealtad y el afecto más grandes, y que luchaba en apoyo del muerto como si fuera su camarada en la guerra, participe de su misma tienda y amigo hasta el último momento. [490]

En el capítulo diez del séptimo libro, Eliano cuenta que Pirro conoció un perro junto al cadáver de su amo. Luego de un tiempo, el perro reconoció a los asesinos, haciendo posible vengar la injusta muerte de aquel hombre. Eliano también cuenta historias de animales que amaron a los hombres o se echaron a la pira ardiendo junto a sus amos.[491] Este fenómeno ampliamente tratado en las historias del prenestino es prueba suficiente de que "el amor al hombre es otra característica de los animales."[492] Al leer estas historias

[486] Ibídem. VII, 38.
[487] Ibídem. VI, 25.
[488] Ibídem. VII, 41.
[489] Ibídem. VII, 37.
[490] Ibídem. VII, 10.
[491] Ibídem. I, 6, II, 6, 40; IV, 54, 56; 29; VI, 15, 17, 46, 40; X, 41; XI, 13; XII, 35, 37.
[492] Ibídem. XII, 21. En otros lugares dice: "El chacal es amigo del hombre." (I, 7); "la golondrina es amiga del hombre" (I, 52).

maravillosas tampoco cabe duda de que ellos cumplen un fin extraordinario en este mundo, ya que aman, acompañan y cuidan al ser humano.

Siempre será memorable la historia de la loba que cuidó al fundador de Roma. Por su parte, Eliano también escuchó historias sobre animales que cuidaron niños o personajes importantes. Por ejemplo, Gilgamo rey de los babilonios y Aquémenes el persa fueron criado por águilas,[493] la elefanta de Antígono cuidó a un niño como si fuera una criada.[494] En el libro conocido como *Historias Curiosas* se cuenta que Atalanta hija de Yasión fue criada por una osa[495], y en otro fragmento dice Eliano: "Según se cuenta, una perra fue la que crió a Ciro, el hijo de Mandanes. A Télefo, el hijo de Auge y Heracles, lo crió una cierva, y a Pelias, el hijo de Posidón y Tiro, una yegua, como al hijo de Alope. Se dice que Alejandro, el hijo de Príamo, fue criado por una osa, y Egisto, el hijo de Pelópidas y Tieste, por una cabra." [496]

El sentimiento amoroso hacia los animales también se menciona en importantes personajes de la historia. Según escuchó Eliano, Craso cuidó una murena hasta que se le murió, cuando la estaba enterrando lloró de tal modo que Domiciano se le acercó y le dijo: insensato, ¿lloras por una murena muerta?, y respondiendo, Craso le dijo: "yo lloro a una bestezuela, pero tú has enterrado a tres esposas y nunca las has llorado."[497] Pirro sentía alegría cuando le llamaban águila y, Antíoco se honraba cuando le decían Gavilán.[498] Estos sentimientos tienen su explicación de acuerdo al vínculo divino de estas aves. Pues, "el águila perdiguera, dicen, y el gavilán son servidores de Apolo; el buitre y la pardela están consagrados a Atena. Se dice que el azor es el favorito de Hermes; el aguilucho, de Hera, y el llamado ratonero común, de Artemis."[499] Esta asociación entre animales y dioses son tan extensas que le daremos un lugar especial en el siguiente apartado.

d. Fragmentos y comentarios sobre historias de animales y la adivinación: dioses, hombres y animales

Otra característica de los animales es que son cuidados por los dioses. Los dioses aman, cuidan y no desprecian el conocimiento de los animales, es decir, sus características.[500] Eliano afirma tales cosas sin ofrecer demostraciones teóricas, pues, sus argumentos están fundados exclusivamente en hechos. Esta forma de argumentar parece reprochable, sin embargo, como ya se ha visto, las historias fueron un elemento importante para el arte de la argumentación.[501] En este caso, el asunto es comprender qué historias sirven a Eliano para comprobar que los animales son conocidos, amados y cuidados por los dioses.

Las historias que prueban el amor, el cuidado y el conocimiento que expresan los dioses hacia los animales están en los libros XI, 31. 35. 39; XII, 31; XIII, 1. Según estas historias, los dioses aman y cuidan a los animales por dos razones: primero, porque los han dotado con maravillosas características para sobrevivir; segundo, porque algunas veces los dioses cuidan y curan a los animales de terribles enfermedades. Los dioses conocen las características de los animales según se puede deducir de las historias que cuentan sanaciones

[493] Ibídem. XII, 21.
[494] Ibídem. XI, 14.
[495] Eliano *Historias Curiosas*. *Op. cit.* XIII, 1.
[496] Ibídem. XII, 42.
[497] Eliano, *HA. Op. cit*. XVIII, 4.
[498] Ibídem. VII, 45.
[499] Ibídem. XII, 4.
[500] Ibídem. XIII, 1; XI, 31.
[501] Véase, Cicerón, *La Adivinación. EL Hado*, Orbis, Barcelona, 1985. Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres*, Libro IX, Introducción, traducción y notas de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Cavero, Editorial Gredos, Madrid, 2002.

milagrosas por vía de revelaciones oraculares que indican las propiedades curativas de los animales. Los dioses incluso tienen vínculos estrechos con ellos. Pues, muchos están consagrados a los dioses, algunos divinidades se han transfigurado alguna vez en un animal, han nacido de animales o fueron cuidados por ellos.[502] Véase por ejemplo, el himno que dedica Calímaco a Zeus, dice:

> *"Oh Zeus, las compañeras de los Coribantes,*
> *las Melias del Dicte, te tomaron en sus brazos: te mecía*
> *Adrastea en una cuna de oro, y tú chupabas la ubre*
> *opulenta de la cabra haltea, y ávidamente consumías*
> *la dulce miel, producto repentino de la abeja Panácriso*
> *en los montes Ideos que se llaman Panacra."* [503]

Refiriéndose al águila, Calímaco agrega en los versos 68-69 que el ave más poderosa es mensajera de este dios. Al igual que el búho lo es de Minerva o de Apolo el gavilán. Muchos animales estaban consagrados a los dioses tanto en occidente como en el oriente próximo, según cuenta Eliano.[504] Otras historias dicen que los animales también acuden en ayuda de los dioses cuando son perseguidos por los cazadores o cuidan los templos sagrados. [505] Incluso, los cazadores también piden ayuda de los dioses para que su trabajo sea exitoso, tal como lo indica el prenestino en el libro XI, 9.

El cazador de aves *(auceps*) es un fenómeno especial que ha sido estudiado por Santiago Montero Herrero en su artículo sobre la figura del *auceps* en el mundo romano. En este artículo, afirma que antes del principado de Augusto, las aves no eran cazadas por los hombres, ya que existía entre ellas un estrecho vínculo divino que las convertía directamente en mensajeras de los dioses. Sin embargo, poco a poco la figura del cazador de aves tomó fuerza y el respeto por las aves se disipó de tal modo, que la caza y la domesticación de aves dio lugar posteriormente a las pajareras romanas. [506]

Pues bien, antes de esta desacralización, los animales consagrados a los dioses representan un gran beneficio para la vida política. Especialmente, porque los dioses se valen de animales consagrados para enviar mensajes o intervenir en acontecimientos importantes. Esto también representa un gran problema, pues los hombres ávidos de poder y las familias nobles algunas veces intervienen en las interpretaciones de los prodigios y los augurios con el propósito de fomentar crímenes, tiranicidios, legitimar gobiernos, guerras o convenir la paz con otras naciones o individuos según su interés.

---

[502] Cuenta Eliano que entre los egipcios se cree que Apis es un dios que nació de una vaca, sobre la cual cayó un resplandor celeste que fue causa de su preñez. Cf. Eliano, *HA. Op. cit*., XI, 10.

[503] Calímaco*. Himnos*, *Epigramas y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado Máximo Brioso Sánchez, Editorial Gredos, Madrid, 1980, Himno I, 45-50.

[504] Eliano. Eliano, *HA. Op. cit*. el gavilán está consagrado a Apolo (*HA*. II, 32; X, 14); El buitre en Egipto está consagrado a Hera (X, 22); la vaca y afrodita en Egipto (X, 27); las palomas blancas están consagradas a Deméter y afrodita, las otras están consagradas a las Moiras y las Erinias (X, 33); la golondrina está consagrada a Afrodita (X, 34); la perdiz es prenda amada de Zeus y Leto (X, 35); según los egipcios los perros están consagrados a Isis (X, 45); los cisnes a Apolo (XI, 1); en Epiro las serpientes están consagradas a Apolo (XI, 2); El pavo real está consagrado a Zeus en la India (XI; 33); Serpientes consagradas a Poseidón (XVII, 1); algunos peces también son sagrados pero se especifica sus nombres (XII, 1-2)

[505] Ibídem., gallinas y gallos cuidan el templo de Heracles (XVII, 46); un lobo delata un robo en el templo de Delfos (XII, 40); perro custodia el templo de Ádrano (XI, 20); los ciervos se cuidan en un templo dedicado a Apolo(XI, 7); En el territorio de Arcadia hay un templo consagrado a Pan Sirve como refugio a los animales como los lobos (XI, 6); perros custodian el templo de Hefesto en Etna (XI, 3); etc.

[506] Santiago Montero Herrero. "La Figura del *auceps* en el mundo romano: economía y religión.", En: *Gerión*, Extra 1, pp. 265- 276, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 265-267.

La adivinación y la interpretación de prodigios están presentes en las ciudades y en las guerras. Según Quinto, el hermano de Cicerón, en Roma no se emprendía nada importante sin antes consultar a los áugures.[507] La especulación a partir de las entrañas de los animales y el vuelo de las aves fueron unas de las señales más importantes para los militares y los reyes a la hora de emprender guerras o legitimar su gobierno.[508] En algunos casos, los augurios no eran favorables como lo registra Eliano:

> Dicen que la lechuza que acompaña y está al lado del hombre que se embarca en algún negocio, no es un buen augurio. He aquí un testimonio. Pirro de Epiro caminaba de noche hacia Argos y salióle al encuentro dicha ave cuando cabalgaba en su caballo con la lanza erecta. Luego se posó sobre ésta el ave que no quería alejarse. ¡Mala salvaguardia le proporcionaba la susodicha ave, al acompañarle sobre la lanza! Como que al llegar Pirro a Argos encontró la muerte más ignominiosa. De aquí deduzco el que Homero, porque sabía bien que la lechuza no es ave de buen augurio, diga que Atena envió una garza real a los compañeros de Diomedes cuando se dirigieron a espiar el campo de los troyanos, y no una lechuza a pesar de que es su favorita. Y que la comarca de Troya es húmeda y abundante en agua Homero puede testimoniarlo en los versos. [509]

Es muy frecuente que el prenestino mencione estos asuntos. Sin embargo, se abstiene de mencionar el problema político que implica la adivinación. Lo cierto es que los augurios y las señales portentosas usualmente se manipulan para asegurar el poder. Este problema es patente en los tratados de Cicerón que llevan por título *Sobre el Hado, La Naturaleza de los Dioses* y *Sobre la Adivinación.* En este último libro, el orador romano presenta a su hermano como interlocutor, ambos se disponen a presentar los argumentos que están a favor o en contra de la adivinación. Quinto presenta los razonamientos que justifican las prácticas adivinatorias, mientras que Cicerón asume el papel de escéptico. En el primer libro se encuentran los argumentos que sostienen la adivinación como una práctica que contribuye al bienestar de las naciones. ¿Qué pueblos no admiten la adivinación? pregunta Quinto, no es difícil responder la pregunta, ya que el mundo conocido hasta entonces, practicaba la adivinación o ciencia de las cosas futuras.[510]

La adivinación se divide en dos géneros: la adivinación natural y la adivinación artificial. La primera corresponde a la práctica adivinatoria por inspiración o sueños, mientras que la segunda, comprende el arte de interpretar señales, augurios y portentos.[511] Quinto no duda en reconocer que el arte de la adivinación muchas veces falla en sus vaticinios, pues los arúspices y los augures romanos cada vez son más negligentes.[512] Esta situación conduce hacia la sospecha y la burla de la adivinación, pero mofarse y desconfiar de una práctica tan antigua, que ha servido a generaciones de hombres para guiarse por los hechos, no es conveniente: "no pregunto por qué; comprendo lo que este hecho significa" dice Quinto.[513] ¿Qué buscaba un adivino en los hechos? Los arúspices no consultan exclusivamente las causas físicas, sino, el sentido de aquello que presuntamente desgarra el orden de lo natural. En otras palabras, el sentido de aquello que posiblemente representa un mensaje divino para el hombre.

Ahora, ¿qué relación se nota entre la adivinación y la *historia de los animales*? Una respuesta la podemos encontrar en *Sobre la adivinación*. Pues, efectivamente, Quinto también ofrece historias que comprometen a los animales de un modo especial. No sólo natural, sino sobrenaturalmente, pues los animales son mensajeros de los dioses: "El mismo espíritu divino obra en las aves, y por él vuela hacia un lado o hacia

---

[507] Cicerón, *Sobre la adivinación*. *Op cit.* 1985, I, XVI.
[508] Cf. Ibídem. I, XLIII. Véase, Santiago Montero Herrero. *"*Mario, las Aves y el ejército*", en: Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua,* t. 16, pp. 215-222, UNED, Madrid, 2003.
[509] Eliano*, HA*. *Op. cit.* X, 37.
[510] Cicerón. *Sobre la adivinación*. *Op cit.* 1985, I, I.
[511] Ibídem. I, VI.
[512] Ibídem. I, XV.
[513] Ibídem. I, VIII.

otro, se ocultan aquí o allá, cantan en tanto a la derecha, en tanto a la izquierda (…) Él es, pues, quien nos manda las diferentes señales de que hablan todas las historias."[514] Si los dioses se preocupan de los asuntos humanos, entonces existe la adivinación. Si existe la adivinación y el espíritu divino obra en los animales, entonces, ellos cumplen un fin asombroso, contribuyendo al bienestar de la república o el imperio como mensajeros de los dioses.

Ahora, en *Sobre la adivinación* es cierto que Cicerón parece no estar a favor de esta práctica. Su postura es negativa frente a la costumbre de los romanos. ¿Por qué se presenta tan hostil frente al arte de la adivinación? ¿Por qué niega que los animales sean mensajeros de los dioses? Posiblemente no se debe a que vence la superstición gracias al ejercicio de la inteligencia. Ni ha creado un nuevo sistema filosófico que le permite probar que lo divino es una ilusión. Cicerón realmente enfrenta la adivinación desde una posición política. La situación histórica del momento le ha llevado a forzar sus ideas anteriores. [515] Él niega que la adivinación contribuya al bien de la república, porque las guerras civiles y las disputas del poder entre los dirigentes romanos han profanado la sacralidad de esta práctica.[516] Los argumentos de Cicerón en contra de la adivinación se deben interpretar como una reacción en contra de lo que no conviene en una situación específica. Por eso, admitimos que esta práctica fue importante para los romanos, pero ante los disturbios y la manipulación de las señales durante el siglo I a.C., Cicerón sugiere que es más conveniente negar su autoridad que otorgarle demasiado valor cuando se manipulan las señales en momentos de crisis política.

Pese a todo lo anterior, la adivinación siempre representó ante los ojos de los antiguos una práctica para el bien de la república o el imperio. Dicho esto, si la historia es maestra de la vida cuando actualiza las verdades que uno necesita decirse a sí mismo, entonces, la historia es maestra de la vida cuando advierte que las empresas más importantes de un reino o de un individuo se deben emprender bajo el cuidado de los dioses o la adivinación. En este caso, retomando la *historia de los animales*, ella no sólo es maestra de la vida a través del *ejemplum* de los hombres, sino también a través de las características de los animales. Pues, una de sus características consiste en ser mensajeros de los dioses. Dicho así, en el régimen de historicidad antiguo, la historia es maestra de la vida cuando actualiza la importancia de consultar los mensajes divinos que se dan a través de los animales para evitar los peligros del error.

Finalmente, debemos reconocer que los filósofos platónicos negaron la adivinación inductiva o artificial que utiliza animales como mensajeros de los dioses. Pues, el argumento común del platonismo consiste en afirmar que solo en el hombre existe un estado de ánimo o "furor" que permite acercarse a lo divino. Así, se prueba que la adivinación natural solo es legítima por medio de sueños y, se sospecha del arte inductivo, ya que no existe un vínculo real entre los animales y nuestro pensamiento. Otros estoicos como Quinto, al considerar que los dioses cuidan los asuntos humanos, sostienen que los dioses envían mensajes a través de

---

[514] Ibídem. I, LIII.

[515] "*En De Legibus nos encontramos con una primera posición por parte de Cicerón acerca de la adivinación; vale recordar en este punto que este texto fue escrito a finales de los años 50 a.C., antes de la tormenta de la guerra civil (Marinone: 2004). Cicerón plantea en el libro segundo de De Legibus (2.19-22), en un estilo arcaico, las leyes que se deben ajustar a la vida religiosa de la ciudad, las cuales no están muy alejadas de la tradicional legislación romana, tal como lo comprueba su interlocutor Ático (2.23).*" Véase., González Rendón. "Diony, De Divinatione de Cicerón en su contexto político y religioso", en: *Espacio, Tiempo y Forma*, *Serie II, Historia Antigua*, t. 22, UNED, Madrid, 2009, p. 353.

[516]Véáse. Santiago Montero Herrero. "Los prodigios en la vida del último César", en: *L'ultimo Cesare. Scritti, riforme, potere, congiure*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli 16-18 settembre 1999, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 231-244. En este artículo se puede ver un claro ejemplo de las intrigas políticas que causaban las interpretaciones-falsas y verdaderas- de las supuestas señales divinas que anunciaban a través de las entrañas de las víctimas, el vuelo de las aves, los rayos y terremotos la muerte del Cesar. Otro caso particular entre adivinación y poder político se puede encontrar en: Santiago Montero Herrero. "Prodigio y Expiación en el Imperio de Trajano." En: *Gerión,* Anejos IV, pp. 41-94, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 2000.

los animales. Como estos también hacen parte del ser o la naturaleza, entonces, deducen que la inteligencia del ser humano puede comprender el advenimiento de los mensajes divinos a través de las múltiples manifestaciones de la naturaleza. Entre ellas, las señales divinas que se envían por medio de animales. Por esto dice Quinto, reprochando a Cicerón: "No dices tú mismo pocos versos después: <<Ese ser, quien quiera que sea, forma, alimenta, desarrolla, crea y absorbe todo en sí todas las cosas. Él es el padre de todo, nacido todo de él, en él desaparece. ¿Cómo, pues, si tenemos el mismo origen, una patria común, si nuestras almas han existido siempre y siempre han de existir, estas almas no podrán discernir las causas y significados de las cosas? >>.[517]

Con respecto a lo anterior, Claudio Eliano parece compartir esta opinión del estoicismo. Pues, en sus historias hay animales que predicen los cambios climáticos y animales que presagian buenos o malos augurios para los hombres.[518] Este vínculo entre dioses y animales era algo beneficioso incluso para la vida cotidiana, pues, "los entendidos en achaques de aves dicen que el ave acanto, trae su nombre de la planta <<acanton>>, que constituye su alimento. Canta armoniosa y melódicamente. Dice Aristóteles que si alguien quiere verter la sangre del acanto y del llamado *aegírhus* en la misma vasija y mezclarla, no habrá manera de mezclarlas y unirlas en una sola mixtura. Dicen que el acanto está consagrado a los dioses que acompañan y guían a los hombres en sus viajes." [519] Dejemos hasta aquí las historias y los problemas filosóficos que se derivan del vínculo entre dioses y animales. Ahora, pasemos a tratar los fragmentos que se ocupan de los animales en la astrología, los sueños y fábulas.

e. Fragmentos y comentarios sobre la zoología de los sueños, la astronomía y las fábulas.

Las historias de Claudio Eliano son especialmente breves cuando se refiere a los sueños, la astrología y las fábulas de los animales. Para comprenderlas y atribuirles el debido interés que se merecen, adoptamos como lecturas complementarias algunas obras que preceden la investigación del prenestino. Entre ellas están la *Mitología del firmamento* de Eratóstenes (276-194 a.C.), la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro (s. II d.C) y las *Fábulas* de Babrio (s. I d.C.).

Según Eliano, los animales no solo aparecen en la vida cotidiana, ellos también irrumpen con su presencia en los sueños humanos. Durante la vigilia, como ya se dijo, la presencia de algunos animales es presagio de malos tiempos o infortunios. En este sentido, ¿qué se puede decir de los animales que irrumpen con su presencia en los sueños de los hombres? ¿Qué presagios deparan las apariciones de animales en los sueños de hombres que no tienen con ellos un trato cotidiano? Pues, resulta normal soñar con algo que hace parte de la vida diaria; parece normal que el pastor sueñe con ovejas o pajarero con palomas, etc. Pero que un hombre común, sin oficios que tengan como objeto el trato con animales, sueñe con una tórtola o un topo es algo asombroso. ¿Qué relación existe entre los sueños y la vida cotidiana? ¿Por qué aparecen en visiones nocturnas animales o partes de animales como alas, garras, picos, patas y pelos? ¿Tiene sentido soñar con animales?

Aquí se debe tener muy presente que en la investigación de Eliano sólo hay pocas referencias sobre estos sueños. Probablemente existen más referencias sobre este asunto si se tiene en cuenta el libro de las *Historias Curiosas*. Sin embargo, para comprender qué opinión asume este historiador sobre los sueños y los animales se puede leer el siguiente fragmento:

---

[517] Cicerón. *Sobre la adivinación*. *Op. cit*. 1985, I, LXVII.
[518] Eliano. *HA*. *Op. cit*. III, 14; IV, 60; IX, 13, 42, 46, 49, 57; etc.
[519] Ibídem. X, 32. El subrayado es mío.

> ¿Quién no admirará la sabiduría de los bárbaros si ninguno de ellos ha caído en el ateísmo, ni tampoco duda de la existencia de los dioses, ni de si se ocupan de nosotros o no? Pues nadie, ni los indios, ni los galos, ni los egipcios, han concebido ideas semejantes a las de Evémero de Mesenia, Diógenes de Frigia, Hipón, Diágoras, Sosias o Epicuro. Esos bárbaros que he citado antes sostienen que los dioses existen, que velan por nosotros, y que anuncian con antelación el futuro, ya sea por medio de augurios, presagios, vísceras o por cualquier otra forma de conocimiento y enseñanza. Pues todos estos no son sino una vía de conocimiento que los hombres recibimos de la providencia divina. También afirman que muchas cosas se pueden conocer de antemano tanto por los sueños como por las mismas estrellas. [520]

En los sueños también intervienen los dioses al adoptar formas de animales. Soñar puede ser peligroso. Por eso algunos griegos utilizaban la carne del ruiseñor para no dormir en momentos aterradores, tal como lo registra Eliano en un caso curioso: "Dice Hesíodo que el ruiseñor es el único pájaro que está libre del sueño y que siempre está despierto. En cambio, la golondrina no está siempre despierta: sólo ha perdido la mitad del sueño. Sufren este castigo por el crimen que cometieron en Tracia, durante aquel impío banquete." [521] En una ocasión, Galón de Siracusa soñaba con los dioses. De pronto, en medio del sueño, a punto de ser ajusticiado su perro ladró y lo despertó, salvándolo del peligro nocturno de los sueños.[522]

Eliano menciona que los animales mueren y sus almas continúan existiendo después de abandonar el cuerpo. "Dicen los egipcios que el gavilán, mientras vive y conserva su actividad, es ave amada de los dioses, y que, una vez muerto, profetiza y envía sueños, ya que se ve despojado del cuerpo y convertido en espíritu incorpóreo."[523] Esta creencia concuerda con los versos que Quinto rescata de un poema de Cicerón ya mencionamos. Estas historias también concuerdan la transmigración de las almas y, reafirman que los animales continúan siendo mensajeros de los dioses después de abandonar sus cuerpos.

La historia más asombrosa que cuenta Eliano se refiere a un hombre que cortó en dos una serpiente con un azadón. El áspid era un animal sagrado y afligía al hombre. Durante la noche soñaba que la serpiente le producía terribles mordeduras. Aquel hombre, casi reducido al estado de una locura indescriptible fue llevado por sus familiares al templo de Sérapis, dios que se compadece del hombre y sana su enfermedad.[524]

Estas historias también están estrechamente relacionadas con las interpretaciones de los sueños según Artemidoro. Pues, la aparición de los animales en los sueños tiene auténticamente significados o presagian buena fortuna o desgracias para los griegos y los romanos de aquel momento. Según Artemidoro existen sueños directos y simbólicos. Estos indican cosas a través de otras, mientras que aquellos, indican que su efecto se corresponde con la imagen.[525] En este sentido, las historias que registra Eliano pertenecen al primer caso, es decir, sueños directos. Pues, las imágenes soñadas corresponden con los efectos. Pero, los sueños que Artemidoro interpreta aluden a sueños simbólicos, ya que soñar con algunos animales en especial advierten cosas diferentes. En otras palabras, soñar con un lobo hambriento no indica que el soñador se encontrará efectivamente con ese mismo lobo o con otro. Por eso, al igual que con las palabras de los oráculos y sólo los expertos pueden interpretarlos "correctamente".

También existen sueños provocados y sueños divinos. "En consecuencia, son llamados por algunos tratadistas sueños de estado ansioso o bien sueños provocados. En cambio, reciben la denominación de

---

[520] Ibídem. Eliano. *Historias Curiosas*, *Op. cit.* II, 31.
[521] Ibídem. XII, 20; Cf. *HA*, I, 43.
[522] Ibídem. *HA*, VI, 62; XII, 7.
[523] Ibídem. XI, 39.
[524] Ibídem. XI, 32.
[525] Artemidoro. *La interpretación de los sueños*, Introducción, traducción y notas de Elisa Ruiz García, Editorial Gredos, Madrid, 1989, I, 2

divinos los que se presentan a quienes carecen de un motivo concreto de ansiedad y les anuncian algún evento futuro, bien sea bueno o malo."[526] Esta última idea es compartida por Eliano tal como se dijo más arriba, es decir, que los sueños anuncian, especialmente, cuando hace su aparición algún animal consagrado.

Las interpretaciones de Artemidoro sobre los sueños que comprometen la presencia de animales son asombrosas. En general, los hábitos de los animales vistos en sueños se pueden comparar con el comportamiento de los hombres según el principio de correspondencia. En este sentido, se dice que soñar con un león puede ser símbolo de libertad o magnanimidad; soñar con osos o jabalís equivale a ser violento y solitario, etc.[527] Ahora, para reconocer algunos los sueños simbólicos con animales y evitar citar extensamente aquellas interpretaciones es preferible dividirlas en sueños que presagian algo favorable o desgracias venideras cuando aparecen en visiones nocturnas.

Cuadro de animales que simbolizan privilegios o desgracias,
según la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro.

Animal	Sueños que presagian algo favorable	Sueños que presagian desgracias	Referencia
León, lobo, leopardo elefante	Soñar que se tiene la cabeza de estos animales es algo favorable para un político, pues estos animales simbolizan fuerza.		
Perro, caballo, asno o algún volátil		Soñar que se tiene la cabeza de estos animales presagia miseria y servidumbre.	I, 37
Cuernos de toro		Soñar que se tiene en la cabeza cuernos de toro indica que se morirá de muerte violenta o decapitado pues esto sucede a estos animales.	I, 37
Caballo	Soñar que se lleva un caballo de silla y obediente es favorable. Este animal simboliza a la mujer y a la amante porque está orgulloso de su belleza.		
	Entrar en la urbe con este animal es buen presagio para un atleta y un enfermo.		
		Es mal presagio salir con este animal de la urbe e indica que morirá en breve.	I, 56

[526] Ibídem. I, 6.
[527] Ibídem. IV, 56.

Cordero Buey		Soñar con un trozo de carne de cordero o buey es nefasto. Presagia la muerte de un familiar. Pronostica bajas ganancias para el negociante. Malos tratos para los esclavos.	
Cabra Cerdo Aves en general	Soñar con un trozo de carne de cabra o de cerdo es buen agüero para los que se encuentran en situaciones difíciles o borrascosas.		I, 70
Bestias	Soñar copulando con bestias es favorable si el que sueña la cubre.	Si se sueña que la bestia cubre al soñador es un mal presagio	I, 80
Perros	Soñar con perros adiestrados para la caza es buen presagio para las ganancias.	Si están enfermos vaticinan dolencias para los dueños. Si un perro extraño menea la cola presagia engaños. Si tienen el pelo blanco serán ultrajes manifiestos, si tiene pelo negro, ultrajes ocultos.	II, 11
Ovejas	Soñar con ovejas blancas es bueno. Es favorable soñar con muchos animales y más si son ajenos. Si se cabalga sobre ellos es buen presagio	Soñar con ovejas negras es malo.	
Cabras		Es desfavorable soñar con cabras sean blancas, sean negras.	
Asnos	Soñar con estos animales de carga es buen presagio para las sociedades o matrimonios.		
Buey		Si van en manada presagian desmanes y tumultos.	
Toro		Presagia males para los esclavos, para los navegantes, tempestades y si cornea, naufragio.	
León	Si se sueña con un león es buen augurio para el rey o un atleta.		
Pantera		Augura engaño y enfermedad.	

Oso		Pronostica enfermedad.	II, 12
Elefante		Presagia temores y peligro.	
Lobo Zorro		Presagia la venida de un enemigo violento y rapaz.	
Mono Cinocéfalo		Presagia a un hombre bribón e impostor.	
Hiena		Simboliza a una mujer hechicera.	
Jabalí		Presagia para los caminantes y navegantes una fuerte tempestad.	
Serpiente Pitón	Presagia riquezas y fortuna.		II, 13
Culebra		Presagia un dolor y un enemigo.	
Áspid	Presagia riquezas		
Sapos		Presagian ofensas que vendrán de personas rústicas.	
Centollo Langosta Cangrejo	Los animales marinos que mudan de piel son buen presagio para los enfermos.		II, 14
Ranas	Son buenos presagios para personas que se ganan la vida gracias a las masas.	Simbolizan personas charlatanas.	II, 15
Gaviotas		Presagian malos tiempos para los navegantes.	II, 16
Peces		Soñar con peces en la cama es un mal presagio para enfermos y navegantes.	II, 18
Águila Buitre	Si una mujer sueña que dará a luz un aguilucho será un varón.	Presagian males por parte de poderosos.	
Arpella	Simboliza una buena mujer.		

Halcón Milano		Simbolizan bandidos y piratas.	II, 20
Cuervo		Se puede asimilar a un ladrón.	
Corneja		Presagia malos tiempos.	
Estornino		Presagia tumultos y multitud de gentes.	
Palomas	Las domésticas presagian fortuna en las empresas.	Presagian prostitutas o	
Grullas Cigüeñas		Presagian el asalto de piratas y ladrones.	
Cisne	Presagia la salud para un enfermo.		
Pelícano		Presagia hombres necios e irreflexivos.	
Abejas	Anuncian riquezas para los campesinos.	Tumultos para los demás hombres.	II, 22
Grillos Saltamontes		Anuncian la esterilidad de los campos.	
Escarabajos Luciérnagas		Presagian daño y despreocupación.	
Fieras	Combatir con fieras presagia fortuna para un pobre.	Presagia desgracia para un rico.	II, 54
Golondrina		Presagia muerte prematura.	II, 66
Alas de ave	Volar junto con las aves presagia vivir con extranjeros. Para los pobres que sueñan con alas es un buen presagio de riquezas.	Para los malhechores es algo funesto. Volar sin alas es un mal presagio.	II, 68
Codornices	Presagian noticias de allende el mar para el que las cría.	Presagian enemistad para los que no las crían.	III, 5

Hormigas	Si no tiene alas son buen presagio para el agricultor.	Es un mal presagio si son hormigas aladas.	III, 6
Piojos	Presagian fortuna si son pocos.	Presagian larga enfermedad si son muchos.	III, 7
Cocodrilo Gato		Presagian enemigos, asesinos y adúlteros.	III, 11
Ratón	Buen presagio de riquezas si son muchos.		
Comadreja		Presagia una mujer malvada y astuta.	III, 28
Topo	Presagia el descubrimiento de un delito o persona culpable.		III, 64
Lechuza Autillo Búho Miloca Mochuelo	Es buen presagio el murciélago para la mujer embarazada.	Son malos presagios para los navegantes.	III, 65

Los animales también tienen un lugar especial en la astrología antigua. No sólo saben reconocer los tiempos y las estaciones,[528] sino que además, están estrechamente relacionados con las estrellas. La razón de este vínculo es mitológica, pues los dioses y los animales se relacionan mutuamente desde tiempos remotos. Por su parte, Eliano reconoce que algunos animales conocen las estaciones o las cuestiones relacionadas con el cielo, tal como lo hacen los atunes: "Los atunes barruntan el cambio de las estaciones, conocen perfectamente los solsticios y no necesitan para nada a las personas enteradas de las cuestiones relacionadas con el cielo. Donde quiera que les sorprenda el comienzo del invierno. Allí gustan de quedarse quietos y tranquilos, permaneciendo así hasta la llegada del equinoccio." [529]

Sin embargo, la relación entre los animales y la astronomía no se limita al conocimiento de las estaciones o el movimiento de las estrellas. Según Eratóstenes, los nombres de algunas constelaciones reciben su nombre por motivos divinos. Los signos zodiacales son los modelos incuestionables del vínculo entre dioses, estrellas y animales. Las formas de las constelaciones están en el cielo, porque los dioses las elevaron después de relacionarse o tratar con algún animal en especial. Una de estas historias míticas que habla del signo Cáncer, dice así: "Parece que fue la diosa Hera quien lo colocó en el firmamento. Cuenta Paniasis en su obra *Heraclia* que un cangrejo salió de la laguna en la que Hércules luchaba con la hidra y le mordió el pie él

[528] Ibídem. III, 14; IV, 60; VII, 7, 8; IX, 13, 46, 57.
[529] Ibídem. IX, 42.

solo, sin concurso de otros. Hércules, irritado, lo aplastó con el pie, y desde entonces el cangrejo alcanzó una gran fama y se le cuenta como uno de los doce signos del Zodiaco." [530]

Estas historias míticas atribuyen a cada constelación un animal y un dios que las eleva al cielo. Zeus, por ejemplo, elevó al firmamento a Escorpio, Tauro, Capricornio y Sagitario; Hera elevó a Cáncer; Posidón elevó la constelación del Delfín y Hermes la constelación de la Liebre. Los animales son dignificados incluso como salvadores de los dioses, ya que la cabra Amaltea alimentó a Zeus y, según Eratóstenes, al ser Capricornio su hermano de leche, Zeus lo elevó al firmamento como una constelación. También se dice que Dérceto hija de Afrodita fue salvada por un pez.[531]

Ahora, la historia de los animales y su relación con los dioses parece ser anterior a la edad de los hombres. La tradición mosaica indica que los animales fueron creados antes que el hombre.[532] Los mitos griegos también indican que la edad de los hombres fue posterior a las edades de oro y de plata. En estas edades aparecen animales que acompañan a dioses y héroes. Por otra parte, los seres humanos representan la edad de bronce, la última de las edades según Hesíodo. Tal edad es la más decadente. La edad que hasta el momento sobrevive en su miseria, gobernada por la injusticia y la barbarie. Esta teoría es asombrosa, pero, lo más asombroso en este caso, consiste en observar que, en la edad de los hombres *los animales ya no hablan.*

Según esto último, Claudio Eliano indica brevemente que en los animales no está ausente el don de "hablar" según la variedad de sonidos y lenguas según su especie:

> La Naturaleza ha dotado a los animales, por así decirlo, de variedad de voces y lenguaje, como ha hecho también con los hombres. Por ejemplo, el escita habla de una manera, de otra el indio; el etíope tiene su lenguaje natural, y lo mismo, los sacas; una lengua tiene Grecia, y otra distinta, Roma. De la misma manera los animales poseen diferentes modos de emitir el tono y el sonido correspondiente a su lengua. Y así, uno ruge, otra bala, quien relincha, otro rebuzna, mientras que algunos acostumbran a aullar, otros a ladrar y otros a gruñir. Los chillidos, silbidos, gritos, cantos, trinos, gorjeos y otros innumerables dones de la Naturaleza son peculiaridades de los diferentes animales. [533]

Los loros, según cuenta Eliano, eran venerados como aves sagradas por los brahmanes de la India porque imitaban la voz humana. [534] Sin embargo, el mito de las edades permite insistir más allá de las respuestas filosóficas que conocemos y cuestionar de otro modo, ¿por qué los animales no hablan? El lenguaje es el horizonte, la marca, la huella, la diferencia entre los animales sin habla y los animales racionales. Las historias de Eliano no hacen caso omiso de esta diferencia, él sabe que los animales no hablan o, por lo menos, no lo hacen racionalmente como los hombres. Pues, el lenguaje racional es un don del que sólo gozan los seres humanos, como lo dice en el prólogo, el lenguaje en el hombre es el "don más estimable de todos". Pero, se puede insistir en la pregunta: ¿por qué los animales no gozan de este don tan admirable? Acaso, ¿Eliano está totalmente convencido por la filosofía de su época, según la cual Aristóteles diferencia el alma vegetal de la animal y la animal de la racional? Eliano no sólo comparte con Aristóteles sus historias sobre los animales, también comparte su filosofía sobre el alma. En este sentido, la pregunta sobre la ausencia de lenguaje racional en los animales está resuelto. Pues, las bestias simplemente carecen de alma

---

[530] Eratóstenes. *Mitología del firmamento*, Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Editorial Gredos, Madrid, 1999, cap. 11.
[531] Ibídem. cap. 27; 38,
[532] Génesis 1.20-26. RVR 1995
[533] Eliano. *HA. Op. cit.* V, 51.
[534] Ibídem. XIII, 18. Véase. *HA*. V, 36. El ave asterias, según Eliano, aprende el lenguaje humano.

racional como dice Aristóteles o, como sugieren los estoicos, el *logos* no se manifiesta en ellos con la capacidad para el lenguaje proposicional.

Las historias que proceden de la tradición mitológica permiten tratar la cuestión desde un punto de vista diferente. Según la tradición filosófica de Occidente, los animales no hablan porque carecen de alma racional. Pero, según la tradición de los ciclos o las edades, los animales tan sólo han dejado de hablar ante la decadencia de los tiempos y del hombre. Esta tradición probablemente la conoció Eliano, sin embargo, lo cierto es que fue una tradición tan antigua como la creencia en los dioses. Al respecto, sabemos que las fábulas son formas literarias y un estilo menor de la retórica, de cualquier modo, para Babrio, un escritor latino de fábulas, estas narraciones fabulosas evoca a antiguas edades en las que los animales participan del don más admirable, dice:

> Al principio había una raza de hombres justos, Branco, hijo mío, a la que llaman edad de oro; después de ésta dicen que vino otra de plata, y ahora estamos en la tercera, la de hierro. En la edad de oro también los otros animales tenían voz articulada y conocían las palabras con las que nosotros hablamos unos con otros, y celebraban asambleas en medio de los bosques. Hablaba incluso el pino y las hojas de laurel y el pez nadador conversaban con el marinero amigo, y los gorriones trataban con el campesino de cosas inteligentes. La tierra producía de todo sin pedir nada a cambio y entre mortales y dioses reinaba la camaradería. Vas a aprender que esto es así, y a conocerlo, del viejo sabio Esopo que nos ha contado fábulas en el arte libre de las musas. A cada una de ellas yo ahora las voy a hacer florecer en mi memoria, recreándolas. Para presentarte como un panal lleno de miel, suavizando los duros versos de los amargos yambos. [535]

La evocación de un lugar perdido, la memoria de una edad áurea o el recuerdo de un tiempo donde la felicidad era la única condición posible para la existencia de los seres humanos, hacen parte de los mitos de Oriente y Occidente.[536] Según la teoría de las edades no sólo se ha extraviado la felicidad del hombre, la justicia y la devoción hacia los dioses. Según Babrio, el silencio de los animales también es uno de los muchos efectos de la edad de hierro o de los hombres. Al respecto, filosóficamente es admisible que los animales no hablen porque carecen de alma racional. Pero, también es aceptable desde un punto de vista poético que su silencio de debe al avance de la decadencia en los tiempos del hombre. En este sentido, finalmente, se pueden comprender dos cosas: primero, que los animales no hablan, porque carecen de alma racional y, en segundo lugar, se puede considerar que durante la edad de los hombres, el silencio es una característica los animales. Ambas interpretaciones son respuestas o voces que la historiografía occidental hereda de diversas tradiciones filosóficas y poéticas. Apreciar su sentido exige dar un paso o un salto más allá del positivismo historiográfico. De cualquier modo, hoy la *historia de los animales* desde la filosofía o la poesía, puede corregir nuestro modo acostumbrado de discurrir sobre la "otredad" de los animales, "otredad" que en el régimen de historicidad antiguo representa una estrategia filosófica para actualizar las verdades que uno necesita decirse a sí mismo a través del *exemplum* de los animales. Su utilidad para la vida consiste básicamente en recordar que debemos aprender a vivir conforme a nuestra naturaleza. Esta responsabilidad, ciertamente no representa para nosotros un ideal concreto, sino la tenaz angustia de elegir en cada caso nuestro destino cuando somos, hacemos y opinamos de cierto modo.

---

[535] Babrio. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Traducción de P. Bádenas De La Peña y J. López Facal, Editorial Gredos, Madrid, 1985, pp. 303- 304.

[536] Cf. René Guenón. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Paidós, Barcelona, 1997. Para Guenón tanto en Occidente como en Oriente, las civilizaciones tradicionales comparten mitos similares sobre las edades o los ciclos. Entre ellas, la edad de los hombres o la edad de hierro según los griegos, se relaciona estrechamente con el periodo que aparece en las escrituras hinduistas como *Kali-iuga* o el tiempo de la barbarie.

Observaciones finales

Pese a las consideraciones peyorativas que hoy definen la historiografía antigua como una historia de acontecimientos que no explica nada, planteamos que ella se debe entender de otro modo. En general, aquí planteamos que la historiografía antigua se debe entender como un ejercicio retórico y filosófico. Para probarlo, seguimos paso a paso el orden de la investigación diciendo: primero, que la elección temática de los historiadores grecolatinos está basada en acciones político-militares por razones éticas y estéticas; segundo, que en el régimen de historicidad antiguo, la investigación (ἱστορία) es un ejercicio espiritual basado en el principio délfico "conócete a ti mismo"; tercero, que la ética, la retórica y la historia constituyen un gran ensamble que no se debe separar, ya que la narración en la investigación de historias incita al punto tanto el deseo de conocer como el deseo de actuar en los oyentes o lectores de historias. En ambos casos, investigamos a través de historias y biografías las estrategias retóricas y filosóficas para incitar en el público el deseo de conocer y actuar; finalmente, con la intención de dar muestras efectivas de la variedad temática y las estrategias retórico-filosóficas en el régimen de historicidad antiguo, analizamos el tránsito de la investigación (Ἱστορία) de vidas políticas o biografías (βίος) a la investigación de los animales (ζῷον) como *exumplum* ético para la vida.

Al llegar hasta aquí, observamos que la historiografía grecolatina como ejercicio retórico y filosófico, atribuye a la psicología de los lectores una importancia fundamental en la narración de historias. Por un lado, los atrapa o los engancha con la variedad y lo asombroso para incitar en ellos el deseo de conocer; por otra parte, los seduce mediante el elogio y los lugares comunes en torno a la vida buena para incitar en ellos el deseo de actuar. En ambos casos, se nota que el propósito fundamental de la historiografía antigua consiste en ocuparse de dos acciones básicas en el público, es decir, conocer y actuar. Ambas acciones se incitan mediante la narración de historias. En este sentido, el público es otro fin en la narración de historias y no solo la investigación o el tema *per se*. Dicho más claro, en la historiografía antigua el público también es el objeto de la investigación en tanto causa final, porque a él se le quiere incitar a conocer y a vivir lo que conoce. A él se le quiere seducir para que comprenda el pasado y reconozca que sus opiniones comunes pueden discurrir de otro modo al ampliarlas mediante ejemplos historiográficos.

Ahora, si el ejemplo no cumplen su propósito, entonces, su eficacia debe echar mano de otros objetos para actualizar la verdad que uno se debe decir a sí mismo. Más claro, si las historias pierden su fuerza cognitiva y pedagógica, se hace necesario investigar *vidas*. Del mismo modo, si las *vidas* no cumplen estos objetivos, se hace necesario investigar el modo de existencia de los animales para recordar que se debe vivir conforme a la naturaleza. Así lo hemos planteado en esta investigación, sin embargo, estas estrategias historiográficas no constituye un paso a paso, sino la posibilidad de actualizar de otro modo, lo mismo y lo más evidente para hacerlo más evidente, o sea decirse de muchos modos que debemos aprender a vivir como seres humanos.

También consideramos que la historiografía antigua es más que una narración de acontecimientos. Ella en el régimen de historicidad antiguo cumple un propósito específico: enseñar a pensar y enseñar a actuar. Pues, el público también es el objeto de la investigación como causa final. Por él y para él-*no para la investigación en sí*- se investiga y se ponen en marcha las estrategias retóricas y filosóficas de la historiografía antigua. Más que un acumulado de historias verdaderas, la historiografía antigua desde su régimen de historicidad nos actualiza la importancia de escribir historias para los lectores o los oyentes. No se trata de la investigación por la investigación, ni el avance del conocimiento por el conocimiento, sino de saber ejercitar en el público los músculos de la opinión para discurrir de otro modo. Pues, la historia es otra forma de pensar. Es un discurso que ensancha, corrige o recuerda las verdades que uno necesita decirse a sí mismo.

Desde luego, la obsesión de los historiadores antiguos es el conocimiento del pasado para alcanzar la vida buena. Quizá esta obsesión no solo hace parte de una antigua forma de pensar y escribir historias. Más bien, representa uno de los ideales que el pensamiento occidental siempre plantea de formas diferentes. En este sentido, la historiografía contemporánea debe plantearse, si ella conoce un fin práctico que sea distinto al

de la investigación por la investigación. Curiosa obstinación que conduce hacia el descuido de estrategias narrativas distintas a lo medible y cuantificable para convencer, entretener y seducir a un público que poco a poco se ha reducido a un pequeño número de especialistas.

La historiografía antigua como ejercicio retórico y filosófico invita a incluir en los problemas historiográficos a nuestros lectores. Al investigar y al escribir historias se debe tener en cuenta a qué público nos dirigimos, qué les agrada, qué ideas comparten, cómo cuentan sus historias, qué dicen, qué opinan, cómo hablan, por qué lo dicen y para qué lo recuerdan. En la actualidad nuestros lectores son dos o tres jurados, un profesor de cátedra o un puñado de estudiantes curiosos. Esto se debe a que los modos de pensar y hacer historias ofuscan a los lectores comunes con arduas estrategias medibles y cuantitativas que intentan convencer solo a los expertos. Sin embargo, más allá de la academia, el historiador pueda superar esta situación, si plantea entre los problemas de la historiografía contemporánea la psicología de sus lectores y las estrategias narrativas (orales, escritas o visuales) que debe adoptar en sus historias para entretener, agradar y convencer. Pues, hoy la historia ante todo es una forma de pensar que, mediante discursos plantea juegos o maniobras retóricas para inventar-investigando la verdad sobre el pasado y el presente. Sobre esto, la historiografía antigua como ejercicio retórico y filosófico es una buena excusa para reflexionar sobre estos problemas y una voz que en nuestro contexto no se puede ignorar por más tiempo.

Por último, si bien estos problemas no son desconocidos por los historiadores contemporáneos, debemos insistir en que uno de los fines de la historiografía antigua consiste en incitar al punto el deseo de conocer y de actuar en el público. Con esto intento decir que en el régimen de historicidad antiguo la narración constituye otra forma de recordarle a la sociedad la importancia de educarse, ejercitarse, hablar y deliberar sobre los mejores medios para alcanzar un fin específico. Dicho así, la historiografía antigua es un gran ejemplo de la preocupación intelectual de los historiadores grecolatinos en torno a la vida política, ya que el ciudadano debe recordar que tanto en la vida pública como en la vida privada es necesario ejercitar la autarquía o el buen gobierno de sí mismo mediante ejercicios espirituales, amistades sinceras, templanza ante las desgracias y la educación.

En el contexto colombiano retomar la historiografía antigua es un ejercicio interesante y políticamente fundamental. Lo primero, por cuanto representa un reto intelectual para las academias de historia; lo segundo, por cuanto los historiadores grecolatinos focalizan en su narración hechos y personajes que siempre ponen en juego la importancia de pensar y hablar para dirigir la acción hacia buen término. Ellos siempre narran personajes en medio de situaciones complejas, discursos divergentes, confundidos por opiniones de amigos o adivinos, atemorizados por presagios y deliberando sobre lo que conviene en cada caso. La historiografía antigua pone en juego la importancia de pensar, hablar y actuar de otro modo, porque estas son acciones fundamentales de la vida democrática. De ahí que, los estudiantes de historia en Colombia pueden dirigirse a la historiografía antigua con la plena seguridad de que encontrarán en aquellas narraciones la importancia de recordar y actualizar las capacidades políticas que son imprescindibles para "defender la sociedad".

Hoy en Colombia esperamos con incertidumbre un proceso de paz. Sin embargo, cualquiera que sea la resolución que se dé en la Habana Cuba, desde la historia como una forma de pensar, podemos recurrimos a la historiografía antigua para actualizar mediante sus narraciones la importancia que tienen las capacidades políticas de los ciudadanos para ejercer una vida democrática. Quizá la paz no sea algo que dependa absolutamente de nosotros, pero sí depende de uno mismo aprender a discurrir y a participar con argumentos en la vida pública y privada, que la vida buena es producto de la educación, que las dificultades se deben afrontar con templanza, que corregir las falsas opiniones que despiertan en nosotros temores infundados es un deber cotidiano y que el ideal de la verdad y la justicia impartidos desde un buen gobierno, solo puede ser real en nuestra "ciudadela interior".

Bibliografía

Aristides, Elio. *Discursos* I, Introducción, traducción y notas de Fernando Gascó y Antonio Ramírez Verger, Gredos, Madrid, 1987.

Aristóteles. *Acerca del alma.* Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1983.

_____. *Ética nicomaquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1993.

_____. *Investigación de los Animales*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Gredos, 1992.

_____. *Metafísica.* Traducción y estudio de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 2004.

_____. *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.

_____. *Retórica.* Introducción y traducción de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999.

Artemidoro. *La interpretación de los sueños*, Introducción, traducción y notas de Elisa Ruiz García, Editorial Gredos, Madrid, 1989.

Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Traducción de Lucía Ana Belloro, Prólogo: Ivana Costa, La Cuarenta, Buenos Aires, 2010.

Babrio. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Traducción de P. Bádenas De La Peña y J. López Facal, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

Barros, Carlos. *Historiografía fin de siglo*. Tórculo, Santiago, 1996.

Bloch, Marc. *Introducción a la Historia* (1949 1ª edición). Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997.

Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales* (1968, 1ª edición), traducción de Josefina Gómez Mendoza, Madrid, Alianza, 1970.

Bucólicos Griegos, Introducción, traducción y notas de Manuel García Teijeiro y María Teresa Molinos Tejeda, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

Burke, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*. Traducción de Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1999.

_____. *Formas de hacer historia*. Traducción de José Luis Gil Aristú, Madrid, Alianza, 1996.

Calímaco. *Himnos*, *Epigramas y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado Máximo Brioso Sánchez, Editorial Gredos, Madrid, 1980.

Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores*. Universidad Nacional de Quilmes, España, 2005.

Cicerón, Marco Tulio. *La Adivinación. EL Hado*, Orbis, Barcelona, 1985.

_____. *Disputaciones tusculanas*. Traducción de Alberto Medina González. Gredos, Madrid, 2005.

_____. *La invención retórica.* Traducción de Salvador Núñez. Gredos, Madrid, 1997.

_____. *Sobre el Orador*. Traducción y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002.

_____. *Del supremo bien y del Supremo mal.* Traducción de Víctor-José Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987.

Colmenares, Germán. *Ensayos sobre historiografía*, TM Editores, Colombia, 1997.

De Certau, Michel. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. Universidad Iberoamericana, México, 2006.

Dión de Prusa. *Discurso* VI. Traducción de Gaspar Morocho Gayo. Gredos, Madrid, 1988.

Dionisio de Halicarnaso. *Historia antigua de Roma*, Traducción y notas de Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1989.

Dosse, François. "El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix." En: *Historia y Grapa*, Universidad Iberoamericana, año 21, núm. 41, 2013.

Dosse, François. *La apuesta biográfica. Escribir una vida*. Traducción de Josep Aguado y Concha Miñana. Universidad de Valencia, 2007.

Eliano, Claudio. *Historia de los Animales*, libros I - XVII, Introducción, traducción y notas por José María Díaz-Regañón López, editorial Gredos, Madrid, 1984.

_____. *Historias Curiosas,* Introducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete, Editorial Gredos, Madrid, 2006.

Eduard Hallett, Carr. *¿Qué es la historia* Traducción de Joaquín Romero Maura, Editorial Deagostini, Barcelona, 1984.

Epicteto. *Manual. Fragmentos*. Introducciones, traducción de Paloma Ortiz García. Gredos, Madrid, 1995.

Eratóstenes. *Mitología del firmamento*, Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

Filóstrato. *Vidas de los sofistas*, Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria, Gredos, Madrid, 1999.

Finley, Moses I. *Uso y abuso de la historia*. Traducción de Antonio Pérez-Ramos, Crítica, Barcelona, 1977.

Foucault, Michael. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II.* Curso en el Collège de France (1983-1984). Traducción de Horación Pons, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2010.

_____. *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*, traducción e introducción de Miguel Morey, Paidos, Barcelona, 1990.

Gadamer, Georg. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca, 1996.

Galeno. *De las pasiones y los errores del alma*. Traducción de Liliana Cecilia Molina González. Universidad de Antioquia, Medellín, 2013.

García Gual, Carlos. *Los siete sabios (y tres más),* Madrid, Alianza, 1989.

García Valdez, Manuela. "Editar a Eliano: problemas que plantea". *Exemplaria Classica, Norteamérica*, 0, nov.2010.

_____. "Ciencia y moral Eliano desde Aristóteles y a la luz del estoicismo y la "zoofilia" moderna", en: *EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM),* LXXI 1, Universidad de Oviedo, 2003.

Géza Alföldy., *Historia social de Roma*, Versión española de Víctor Alonso Troncoso, Alianza, Madrid, 1996.

González Rendón, Diony. "*De Divinatione* de Cicerón en su contexto político y religioso", en: *Espacio, Tiempo y Forma*, *Serie II, Historia Antigua*, t. 22, UNED, Madrid, 2009.

Gorgias. *Sofistas testimonios y fragmentos.* Traducción y notas de Antonio Melero Bellido, Madrid, 1996.

Guenón, René. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Paidós, Barcelona, 1997.

Gutierrez, Carlos B. "Gadamer y Nietzsche". En: *Ideas y Valores*. No. 127, 2005.

_____. "La reflexión hermenéutica en el siglo XIX: entre romanticismo y metodología". *Ideas y Valores*. No. 112, 2000.

Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*. Introducción a las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Traducción de María Cucurella Miquel, Alfa Decay, Barcelona, 2013.

_____. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio. Siruela, Madrid, 2006.

_____. *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane azenave Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

_____. *La filosofía como forma de vida*. Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona, Alpha Decay, 2009.

Heidegger, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Traducción de Jesús Adrián Escudero. Herder, Barcelona, 2004.

Hartog, François. *El espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. Traducción de Daniel Zadunaisky, Fundo de Cultura Económica, Argentina, 2003.

_____. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia del tiempo*. Traducción de Norma Durán y Pablo Avilés. Universidad Iberoamericana, México, 2007.

Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. Introducción de Edmundo O´Gorman, Porrúa, México.

Inwood, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, New York, 1999.

Isócrates. "Sobre el cambio de fortunas". En: *Discursos.* Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1982.

Koselleck, Reinhart. *Historia/historia.* Traducción de Antonio Gómez Ramos. Trotta, Madrid, 2004.

Laercio, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007.

Le Goff, Jacques, "Los retornos en la historiografía francesa actual". En: *prohistoria*, Año I, número I, 1997.

Livio, Tito. *Historia de Roma desde su fundación.* Libros XXI-XXV. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Gredos, Madrid, 1993.

López Eire, Antonio. "La influencia de la Retórica sobre la Historiografía desde el Helenismo a la Antigüedad Tardía." En: *Talia Dixit,* No. 3, 2008.

_____. "Lectura moderna de la retórica clásica" En: *Castilla: estudios de literatura*, Núm. 24, 1999.

López Gómez, Catalina. "Inteligencia animal en Aristóteles". En: D*iscusiones filosóficas*, Vol. 10, No. 15, pp. 69-81, Universidad de Caldas, 2009.

Los Estoicos antiguos. Introducción de Angel J. Cappelletti, Editorial Gredos, Madrid, 1996.

Lozano, Jorge. *El discurso histórico*. Prólogo de Umberto Eco, Alianza, Madrid, 1994.

Luciano. *Obras* II. Traducción de José Luis Navarro González. Gredos, 1988.

Marco Aurelio. *Meditaciones*. Traducción de Ramón Bach Pellicer, Editorial Gredos, Madrid, 1977.

Marco, Alfredo. *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica*, Prefacio de G.E.R. Llord, Barcelona, Promociones Públicas Universitarias, S.A, 1996.

Marrou. Henry-Irenee. *Historia de la educación en la antigüedad.* Akal, Madrd, 1971.

Martínez Martínez, J.A., "Lógos *estoico* y Verbum cristiano *(Apuntes para una historia de la razón)",* en: *Anales del Seminario de Metafísica. No. 25,* Universidad Complutense. Madrid, 1991.

Momigliano, Arnoldo. *Ensayos sobre historiografía antigua y moderna*. Traducción de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

_____. *La historiografía griega.* Traducción de José Martínez Gázquez, Crítica, Barcelona, 1984.

Montero Herrero, Santiago. "La Figura del *auceps* en el mundo romano: economía y religión.", En: *Gerión*, Extra 1, pp. 265- 276, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 2007.

_____. *"*Mario, las Aves y el ejército*", en: Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua,* t. 16, UNED, Madrid, 2003.

_____. "Los prodigios en la vida del último César", en: *L'ultimo Cesare. Scritti, riforme, potere, congiure*. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli 16-18 settembre 1999, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Trotta, Madrid, 2000.

_____. *Fragmentos Póstumos*. Vol. IV, (1885-1889). Traducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinares. Tecnos, Madrid, 2013.

_____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Tecnos, Madrid, 1996.

Nora, Pierre. "La vuelta del acontecimiento". En: *Hacer la historia.* Vol. I de III, Laia, Barcelona, 1978.

Nussbaum, Marta. *La fragilidad del bien*. *Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Traducción de Antonio Ballesteros. La balsa de la Medusa, Madrid, 2004.

_____. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Paidós, Barcelona, 2003.

Perelman, Chaïm. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducción de Julia Sevilla Muñoz. Gredos, Madrid, 1989.

Pérez Jiménez, Aurelio. "Actitudes del hombre frente a la Tyche en las "Vidas paralelas" de Plutarco." En: *Boletín del instituto de estudios helenísticos*. Vol. 7, No. 1, 1973.

Platón. *Protágoras. Gorgias.* Traducción de Carlos García Gual (Protágoras) y J. Calonge (Gorgias), Planeta DeAgostini, Madrid, 1998.

Plinio el viejo. *Historia Natural*. Traducción de E. del Barrio Sanz, García Arribas y otros. Gredos, Madrid, 2003.

Plutarch. *Moralia*, Vol. XII, in fifteen volumes, with an english traslation by Harold Cherniss and William C. Helmbold, Harvard University Press, London, 1957.

Plutarco. *Obras Morales y de Costumbres*. Introducción, traducción y notas de Concepción Morales Otal y José García López, Editorial Gredos, Madrid, 1992.

_____. *Vidas paralelas*. Traducción de Antonio Ranz Romanillo. El Ateneo, Buenos Aires, 1952.

_____. *Vidas paralelas*. Traducción de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan

Manuel Guzman Hermida. Gredos, Madrid, 2007.

Quintiliano, Marco Fabio. *Sobre la formación del orador*, Edición Bilingüe Latín-Español, Libros I-III, Traducción y comentarios de Alfonso Ortega Carmona, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca, 1996

Raquena, Miguel. *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta.* PUV, Universidad de Valencia, 2003.

Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles.* Herder, Barcelona, 2003.

Regañón López, José María. "El estoicismo de Eliano en su Historia *animalium*."En: *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del Vi Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 2, 1983.

Reyes, Alfonso. “Los historiadores alejandrinos”*, e*n: *Obras Completas*, Tomo XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Reyes, Catalina. “20 años de la carrera de historia”. En: *Historia y sociedad*, No.6, Universidad Nacional, Medellín, 1999.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro.* México, Siglo XXI, 2006.

Rodríguez Noriega. Guillen. “Aportaciones críticas al libro I del *De natura animalium* de C. Eliano” (I*). Exemplaria Classica, Norteamérica*, 11, dic. 2010.

Salustio, Gayo. *Guerra de Yugurta*. Traducción de Bartolomé Segura Ramos, Gredos, Madrid, 1997.

Santiago Diaz. “Foucault y Veyne: los usos del “acontecimiento “en la práctica histórica”. En: *A Parte Rei*, No. 69, 2010.

Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Planea-DeAgostini, Argentina, 1995.

Stone, Lawrence. “El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia”. En: *El pasado y el presente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Suetonio. *Vida de los césares.* Traducción de Vicente Picón, Cátedra, Madrid, 2006.

Tácito, Cornelio. *Annales*. Traducción de José L. Moralejo. Gredos, Madrid, 1979.

Tovar Zambrano, Bernardo. *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana.* Vol. I de II, Editorial universidad nacional, Bogotá, 1994.

Trebitsch, Michel. “El acontecimiento, Clave para el análisis del tiempo presente”. En: “*Cuadernos de Historia Contemporánea”,* No. 20, 1998.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción y notas de Juan José Torres, Gredos, Madrid, 1990.

Vayne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Traducción de Joaquina Aguilar. Alianza, Madrid, 1984.

White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción de Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.