

SALUSTIO Y LAS AMBIGÜEDADES DE LA HISTORIA: LAS POSTULACIONES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DE LOS PRÓLOGOS DE *BELLUM CATILINAE* Y *BELLUM IUGURTHINUM*

Nuestra intención en el presente trabajo es exponer los postulados filosóficos mediante los cuales Salustio interpreta las tensiones de la vida política romana en el pasaje de la República al Imperio, considerando los prólogos de ambas monografías, *Bellum Catilinae* y *Bellum Iugurthinum*, como la explicitación de estos postulados. Salustio reformula ciertos temas catonistas (cuya pervivencia en el ámbito romano se debe a la falta de cambios y debates políticos radicales como los que se dieron en Grecia¹) y construye con estos tópicos (*mos maiorum*, visión moralizada de la historia, una edad de oro anterior al lujo y la avaricia) una filosofía de la historia cuyos postulados presentan una serie de problemas conceptuales y zonas grises que vale la pena analizar. Estos postulados, veremos, lejos de ofrecer una explicación sistemática del mundo histórico, implican una indeterminación ideológica, ligada especialmente a la redefinición de la idea tradicional de *virtus* (EARL 1966: 28-40), que es sintomática de la crisis de valores propia de la transición de la República al Imperio. Los puntos que tomaremos para nuestro análisis, entonces, son los siguientes: 1.El dualismo cuerpo/alma; 2.La oposición entre gloria y brevedad de la vida; 3.El problema del dominio de la fortuna; 4.La moral agonal que implica la “filosofía de la historia” esbozada en *B.Cat*; 5.La función del escritor y la justificación de su retracción de la vida pública.

1.El dualismo cuerpo/ alma:

Como ha notado reiteradamente la crítica, en los prólogos de ambas monografías encontramos un dualismo de cuño platónico² que distingue entre cuerpo y alma. Leemos en Iug. 1,2-4:

Nam uti genus hominum compositum ex corpore et anima est, ita res cuncta studiaque omnia nostra corporis alia, alia animi naturam sequuntur. Igitur praeclara facies magnae divitiae, ad hoc vis corporis et alia omnia huiusce modi brevi dilabuntur; at ingeni egregia facinora sicuti anima immortalia sunt. Postremo corporis et fortunae bonorum

¹ LA PENNA 1968: 68 y ss.

² Para la presencia de Platón en Salustio, específicamente *La República*, Cf. MACQUEEN 1982. En la conclusión aludiré brevemente a su tesis. También Cf. PERROCHAT 1949: 46-60, que le da menos importancia a *La República* y resalta sobre todo la *Epístola VII*.

ut initium sic finis est, omniaque orta occidunt et aucta senescunt: animus incorruptus, aeternus, rector humani generis agit atque habet cuncta, neque ipse habetur.³

Y así comienza el *B.Cat.*:

Omnes homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne vitam silentio transeant, veluti pecora quae natura prona atque ventri obedientia finxit.⁴

En este fragmento la oposición entre cuerpo y espíritu se expresa como la diferencia que existe entre una vida que no pasa en silencio y una naturaleza baja y obediente al estómago. A diferencia del hipotexto que está en la *República* de Platón (586a-b), lo propio de los hombres bestializados no es errar lejos de la verdad ideal, sino más bien pasar la vida sin convertirse en objeto de una palabra social, comunitaria. Para Salustio, la trascendencia histórica es el último avatar de este pasaje no silencioso por la vida, esto es, de la consumación del *animus* mediante el *ingenium*, que es también el razonamiento y la facultad del lenguaje⁵. Luego *B.Cat.* continúa con una comparación entre el *animi imperio* y el *servitio corporis*:

Sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est: animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est.⁶

A continuación en *B.Cat.* se deduce un imperativo práctico (*gloriam quaerere ingeni quam opibus*) de este dualismo y de la brevedad de la existencia:

Quo mihi rectius videtur ingeni quam virium opibus gloriam quaere-

³ [Pues así como el género humano está compuesto de cuerpo y alma, de ese mismo modo de todas nuestras cosas y esfuerzos algunos siguen la naturaleza del cuerpo, otros la del alma. Por consiguiente un aspecto exterior notable, las ingentes riquezas y además la fuerza del cuerpo y todas las cosas parecidas en poco tiempo se desvanecen; pero los grandes actos del ingenio son inmortales como el alma. Finalmente, hay un inicio y un fin para el cuerpo y los bienes de la fortuna, y todas las cosas que nacieron mueren y las que se acrecentaron envejecen: el espíritu incorrupto, eterno, rector del género humano, dirige y tiene todas las cosas, pero el mismo no es tenido [por ninguna].] (Todas las traducciones son nuestras).

⁴ *B.Cat. 1,1*. [Es conveniente que todos los hombres que desean superar a los restantes animales se esfuercen con sumo recurso para no pasar la vida en silencio, [diferenciándose así] de las bestias a las cuales la naturaleza formó inclinadas hacia el suelo y obedientes al estómago].

⁵ Para la relación entre *animus* y *lógos* Cf. LA PENNA 1968: 40-41.

⁶ [Pero toda nuestra fuerza reside en el espíritu y en el cuerpo: nos servimos más bien del imperio del espíritu, [y] de la servidumbre del cuerpo; el uno [el espíritu] es común con los dioses, el otro [el cuerpo] con las bestias.] *B.Cat 1, 2*.

re et, quoniam vita ipsa, qua fruimur brevis est, memoriam nostri quam maxime longam efficere; nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur.⁷

Se extraen dos conclusiones: i. que la gloria debe ser buscada *opibus ingenii* y ii. que porque la vida es breve, se debe buscar la perduración individual en la memoria de los otros hombres. Nótese que la *virtus es clara aeternaque*, lo cual significa que la *virtus* es una acción, pero una acción que puede perdurar luego de haber sido hecha, volverse *aeterna* porque se hace *clara* (famosa). La *virtus* en cierto sentido se termina de consumir en el recuerdo de los hombres. Y, a diferencia del pasaje arriba citado de *Iug.1,2-4*, donde se define el *animus* como *aeternus e incorruptus*, aquí la *virtus* no es *clara aeternaque*, sino que más bien *así es considerada*. Surge aquí un problema: mientras que el término negativo de la antítesis es claramente definido (*fluxa atque fragilis*), la *virtus* que constituye la sobrevida del hombre notable solamente “es considerada” *clara aeternaque*. Salustio no opone a la fragilidad de las riquezas y de la belleza exterior la existencia de una instancia efectivamente eterna, sino algo que “es considerado” eterno, una posibilidad, todo lo legitimada que se quiera por la implícita autoridad del impersonal *habetur*, pero una posibilidad al fin. Nuestra opinión (luego volveremos sobre esto) es que Salustio atenúa la afirmación de la existencia de esta sobrevida porque esta sobrevida no es sobrenatural sino *histórica*.

Asimismo, este dualismo podría sugerir un triunfo absoluto del espíritu sobre las acciones, pero la argumentación no se termina de encaminar hacia ese lado. Salustio en *B.Cat.* luego de exponer rápidamente su teoría dualista, plantea un *magnum certamen* que hubo entre los mortales, el referido a la prioridad de la acción o de la reflexión:

Sed diu magnum inter mortalis certamen fuit, vine corporis an virtute animi res militaris magis procederet.⁸

Y entonces Salustio, que un par de líneas antes parecía adherir a un espiritualismo de inspiración platónica, ahora establece la necesidad de la complementariedad entre *factum* y *consultum*: antes de empezar es necesaria la deliberación, pero cuando se ha deliberado, es necesario actuar. Se necesita *en igual medida*, de la acción y de la deliberación:

⁷ *B.Cat.1, 2-4*. [Por lo cual me parece lo más recto buscar la gloria más con ayuda del ingenio que de la fuerza, y porque la vida misma de la que disfrutamos es breve, hacer nuestra memoria tan larga cuanto podamos; pues la gloria de las riquezas y del aspecto corporal es vacilante [mientras que] la virtud es considerada notable y eterna.]

⁸ *B.Cat.1,5*. [Pero hace tiempo hubo una gran discusión entre los mortales, la de si avanzaban las acciones militares más por la fuerza o por la virtud del espíritu.]

Nam et, prius quam incipias, consulto et, ubi consulueris, mature facto opus est. Ita utrumque per se indigens alterum alterius auxilio eget.⁹

¿Significa esto, entonces, que el *ingenium* ha sido siempre, en cualquier época, la mediación que concierta el cuerpo y el espíritu? No: en la siguiente frase de *B.Cat.* se dice que hubo una época en que ambos términos permanecían aislados, cuando los reyes ejercitaban separadamente o bien el *ingenium* o bien el *corpus*. Salustio, que antes dijera que la *gloria* debe ser buscada *opibus ingenii*, ahora nos dice, de un modo algo sorprendente, que el solo *ingenium* no basta, que su uso excluyente es propio del *initio*, una actividad incompleta. Y lo curioso es que Salustio menciona esta época del *initio* como la única en la cual se vivía *sine cupiditate*, en la cual *sua quoiq̄ue* placebant. El *ingenium* actuante, inmerso en la realidad, es -veremos- producto de la ambición imperial.

2. La oposición entre gloria y brevedad de la vida:

Las quejas por la brevedad de la vida son recusadas como falsas por Salustio al principio de *B.lug.*:

Falso queritur de natura sua genus humanum, quod inbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur. Nam contra reputando neque maius aliud neque praestabilius invenias magisque naturae industriam hominum quam vim aut tempus deesse.¹⁰

Si los hombres se quejan de la brevedad de la vida, es porque no saben aprovecharla y no la utilizan para alumbrar esa forma de eternidad que es la *gloria*. En realidad, todo el problema radica en que los hombres no saben regirse a sí mismos. La vida solamente le parece breve a quien no sabe conducirse bajo la égida de la *virtus*. El tiempo de la *vita mortaliium* es el tiempo en el cual se debe dominar la *inertia*, las *voluptates*, para llegar a la *claritudo*. La gloria es el galardón de la inercia vencida:

Quod si hominibus bonarum rerum tanta cura esset, quanto studio

⁹ *B.Cat* 1,7-2,1. [Pues antes de empezar se requiere de la reflexión, y cuando se ha reflexionado de la acción. Así cada cosa, incapaz por sí misma, requiere del auxilio de la otra.]

¹⁰ *B.lug.* 1,1-1.2. [Sin motivo se queja de su naturaleza el género humano, de que débil y de poca duración sea [ésta], regida más por el azar que por la virtud. Pues por el contrario, pensando [la cuestión], nada se encontraría más grande y más excelente, y [se encontraría también] que más falta a la naturaleza de los hombres la industria que la fuerza o el tiempo.]

aliena ac nihil profutura multa que etiam periculosa ac perniciose pe-
tunt, neque regeantur magis quam regeant casus et eo magnitudinis
procederent, ubi pro mortalibus gloria aeterni fierent¹¹.

Y los hombres que no se ejercitan en la *virtus*, pasan por la vida *sicut peregrinantes* (*B.Cat.* 2,8); para estos perezosos inclinados al vientre y al sueño, la vida se confunde con la muerte:

Sed multi mortales, dediti ventri atque somno, indocti incultique vitam sicuti peregrinantes transiere; quibus profecto contra naturam corpus voluptati, anima oneri fuit. Eorum ego vitam mortemque iuxta aestumo, quoniam de utraque siletur. Verum enim vero is demum mihi vivere atque frui anima videtur, qui aliquo negotio intentus praeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit.¹²

La *gloria* es el producto de las acciones en un mundo histórico, y necesita para existir como tal de la memoria de los otros hombres - memoria que veremos, es conservada especialmente por la escritura.

3.El problema de la fortuna:

La fortuna debe ser doblegada por el hombre. De allí los contrastes entre verbos en voz pasiva y activa que aparecen en *B.Iug.* 1,5 y 1,2-4 (*regeant/ regeantur* y *habet/habetur*). Salustio no cree en el destino (LA PENNA 1968: 46); cada uno de los hombres es responsable de su propia salvación histórica, de su paso a la gloria. El problema de la naturaleza humana no es la breve duración de la vida o la carencia de fuerza, sino que los hombres a menudo no se deciden a poner en práctica esa *industria* que debe actuar sobre su naturaleza. Si para la filosofía epicúrea tal como la entendía Salustio (LA PENNA 1968:54) existía una imposibilidad natural del hombre de regir su destino, para el autor de *B.Cat.* cada hombre posee una radical libertad que le permite actuar en el mundo histórico; solamente se requiere la decisión individual de servirse de la *probitatem, industriam aliasque artis bonas* (*B.Iug.*1,3). Vencer a la fortuna es un problema moral, y también práctico:

¹¹ *B.Iug.* 1,5. [Porque si para los hombres fuera tan grande la preocupación por las cosas buenas, como grande [es] el afán con el cual tratan de alcanzar las cosas ajenas que no serán útiles, y también las muy peligrosas y perniciosas, [si así fuera,] no serían dominados más de lo que dominarían los hechos, y avanzarían con tal grandeza, que en lugar de mortales se harían, por la gloria, eternos.]

¹² *B.Cat.*2,8. [Pero muchos mortales, entregados al vientre y al sueño, ignorantes e incultos, han pasado por la vida como peregrinos; para éstos ciertamente, en contra de la naturaleza, el cuerpo se ha volcado al placer y el alma ha sido un peso. Yo considero que la vida y la muerte de éstos iguales, porque de ambas se calla. Ciertamente en verdad me parece entonces que por fin vive y disfruta de un alma aquel que, atento a algún asunto, busca la fama de un hecho notable o de un buen hábito.]

Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est. Qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur, abunde pollens potensque et clarus est neque fortuna eget, quippe quae probitatem, industriam aliasque artis bonas neque dare neque eripere cuiquam potest. Sin captus pravis cupidinibus ad inertiam et voluptates corporis pessum datus est, perniciose libidine paulisper usus, ubi per socordiam vires tempus ingenium diffluxere, naturae infirmitas accusatur: suam quisque culpam auctores ad negotia transferunt. Quod si hominibus bonarum rerum tanta cura esset, quanto studio aliena ac nihil profutura multaque etiam periculosa ac perniciose petunt, neque regerentur magis quam regerent casus et eo magnitudinis procederent, ubi pro mortalibus gloria aeterni fierent.¹³

Y decimos “práctico” porque lo que propone Salustio no es tal o cual *virtus* invariable, abstracta, sino una amplia variedad de *virtutes* o más bien de actividades que son expresión de esa misma *virtus*. Así por ejemplo, se puede hacer, pero también escribir:

Sed in magna copia rerum aliud alii natura iter ostendit. Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est;¹⁴

Y vencer a la fortuna no es un hecho simplemente moral, que se puede realizar en la pura interioridad de la mente del sabio, sino un acto que debe objetivarse en una producción visible para los otros hombres:

Quae homines arant, navigant, aedificant, virtuti omnia parent.¹⁵

¹³ *B. Iug. 1.3*. [“Pero el espíritu es el jefe y el emperador de la vida de los mortales. Éste, cuando se encamina a la gloria por el camino de la virtud, es con mucho potente y poderoso e ilustre y no carece de fortuna, porque ésta no puede otorgarle ni arrebatarse a nadie la probidad, la industria y demás buenos hábitos. Si, por el contrario, capturado por malos deseos, [el espíritu] se ha perdido en la inercia y en los placeres del cuerpo, [y] se ha ocupado durante algún tiempo de un afán pernicioso, cuando por la molición las fuerzas, el tiempo y el ingenio se disiparon, se acusa a la debilidad de su naturaleza: cada uno [que es] responsable [de su culpa] transfiere la culpa a [sus] asuntos.]

¹⁴ *B. Cat. 3.1*. [“Pero en la gran posibilidad de actuar [que ofrecen] las cosas, la naturaleza ofrece caminos diferentes uno de otro. Bello es hacer en pro del estado, y tampoco es errado el referirse bien [a ello];] También *B. Iug. 2, 4: Quo magis pravitas eorum admiranda est, qui dediti corporis gaudiis, per luxum et ignaviam aetatem agunt, ceterum ingenium, quo neque melius neque amplius aliud in natura mortalium est, incultu atque socordia torpescere sinunt, cum praesertim tam multae variaeque sint artes animi, quibus summa claritudo paratur*. [Por lo cual más admirable es la maldad de éstos que entregados a los gozos del cuerpo, pasan su vida entre el lujo y la pereza, y por lo demás al ingenio - cosa mejor y más grande que ésta no hay en la naturaleza de los mortales - dejan que se entorpezca por el descuido y la indolencia, cuando sobre todo tantas y tan varias son las artes del espíritu por las cuales la gloria suma es adquirida.]

¹⁵ *B. Cat. 2.7*. [Lo que el hombre ara, [por donde] navega y construye, todo obedece a la virtud.]

La *virtus* es la potencia activa que conjura el azar y a ella obedece todo lo que ha sido hecho en el mundo histórico, en definitiva toda producción humana. Todo lo que el hombre produce es resultado del dominio de las intenciones del espíritu sobre los deseos del cuerpo y el azar de las circunstancias, pero este dominio, para ser tal, debe manifestarse de un modo concreto en la historia.

4. La moral agonal que implica la "filosofía de la historia" esbozada en *B.Cat.*:

La historia que hace Salustio en *B.Cat.* comienza con una época en la cual existía una total separación entre *ingenium* y *corpus*, y en la cual se vivía *sine cupiditate*.

Igitur initio reges nam in terris nomen imperi id primum fuit divorsi pars ingenium, alii corpus exercebant: etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur; sua cuique satis placebant.¹⁶

Luego, cuando surgen Ciro, los lacedemonios y los atenienses, y cuando el máximo poder es considerado la máxima gloria, y cuando la *lubido dominandi* se convierte en *causa belli*, se descubre cuánto puede el ingenio en la guerra y en los asuntos políticos:

Postea vero quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbis atque nationes subigere, lubidinem dominandi causam belli habere, maxumam gloriam in maximo imperio putare, tum demum periculo atque negotiis compertum est in bello plurimum ingenium posse.¹⁷

El *ingenium* se desarrolla en la guerra (*postea vero quam... compertum est*); entonces, luego de que en *B.Cat.* 1,1-1,2 se había definido al *ingenium* como una cualidad meramente espiritual, contrapuesta a la *vis*, en *B.Cat.* 2,2 parece llegarse a una definición que concilia ambos términos: el *plurimum ingenium* que se utiliza en la guerra y en los asuntos políticos es aquel que no prescinde de una

¹⁶ *B.Cat.* 2,1. [Así pues, en el inicio [de los tiempos] los reyes -pues ése fue el primer nombre del poder en el mundo-, por separado ejercitaban parte el ingenio, otros el cuerpo. También entonces la vida de los hombres transcurría sin afanes; a cada uno complacía lo suyo.]

¹⁷ *B.Cat.* 2,2. [Luego ciertamente de que en Asia Ciro, en Grecia los lacedemonios y atenienses empezaran a someter ciudades y naciones, a considerar el deseo de conquista como causa de guerra, a pensar el máximo poder como la máxima gloria, luego de eso por fin a causa del peligro y de los asuntos [políticos] se descubrió lo muchísimo que puede en la guerra el ingenio.] Según Ramsey, quienes han conquistado ciudades son los lacedemonios y atenienses, mientras que Ciro se ha apoderado de "naciones"; la distribución de los sujetos y los objetos directos es quiasmática, de allí que para traducir el texto al español siguiendo la sugerencia de Ramsey debemos reponer el orden lógico que exige nuestra lengua: "Luego ciertamente de que en Asia Ciro empezara a someter naciones, en Grecia los lacedemonios y atenienses ciudades..." (Cf. Ramsey en SALLUST 1984: 60)

aplicación práctica. Y aquí se introduce sutilmente una significativa contradicción: porque si bien estamos ante la descripción de un proceso en principio positivo para Salustio, este *ingenium* es un producto de la *lubido dominandi*, la misma *lubido* que a su vez será una de las causas por las cuales se pierda el *imperium* en los tiempos de paz:

Quod si regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret, aequabilius atque constantius sese res humanae haberent neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret. Nam imperium facile iis artibus retinetur, quibus initio partum est. Verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate lubido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus inmutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.¹⁸

Esta *lubido* provoca que, finalmente, el imperio pase desde las manos de los menos buenos a los mejores. Así los *optumi* son quienes efectivamente han ejercido la *virtus animi*. Pero esta *virtus* nada tiene que ver con la vida *sine cupiditate* del primer estadio, sino que más bien parece definir a quienes han superado esa etapa idílica en la cual cada uno se conformaba con lo suyo y ejercen ahora una -habría que suponer- “moderada” *lubido dominandi*. ¿Cuál es, entonces, la exacta definición de los valores de los *optumi*? La respuesta es dificultosa, porque Salustio defiende a la vez una moral agonal¹⁹ y una de la continencia, lo cual es en el fondo una contradicción: porque si el *imperium* requiere para conservarse *labor*, *continentia* y *aequitas*, ha necesitado para erigirse *lubidinem dominandi* y *maximam gloriam in maximum imperio putare*. Y si bien la similitud de las fórmulas *sua quoique satis placebant* y *neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret*, puede inducirnos a asimilar el momento del *imperium* conseguido con ese primer período en el cual se vivía *sine cupiditate*, ambas oraciones se refieren a momentos claramente diferentes. La primera se refiere a un momento en el cual no había *cupiditas* pero tampoco un total desarrollo del *ingenium*, la otra a un mo-

¹⁸ [Pero si la virtud del espíritu de los reyes y de los emperadores fuera tan fuerte en la guerra como en la paz, de modo más sereno y constante se mantendrían las cosas humanas, y no se vería que son arrastradas cada una por su parte ni que todas se mezclan. Pues el poder fácilmente es conservado por aquellas artes por las que fue conseguido; ciertamente cuando en lugar del trabajo ha irrumpido la desidia, en el de la contienda y la justicia el afán y la soberbia, la fortuna cambia a la vez que las costumbres. Así el poder siempre se transfiere desde los menos buenos a los mejores.] Para la traducción de *aliud alio ferri*, seguimos la interpretación de Ramsey (SALLUST 1984: 61)

¹⁹ Nagore nota, comparando *B.Cat.6-9* con sus hipotextos griegos, que en el texto de Salustio desaparecen las menciones al interés por el bien común: "Estos rasgos: interés por el bien común, desinterés por la vida privada, en pro de la pública, no aparecen en absoluto en nuestro texto, por el contrario, las escasas referencias a la excelencia ética de los romanos primitivos sugieren siempre (...) una contraposición con los contemporáneos. El elogio de aquellos romanos privilegia casi exclusivamente sus virtudes militares, no cívicas: de ahí la pluralidad de imágenes bélicas en los capítulos 6 a 9." (NAGORE 2000: 459)

mento en el cual, como hemos visto, el estatuto de la *lubido* es contradictorio, ya que es reprochable, pero merced a ella se ha desarrollado plenamente el *ingenium*. Si en los famosos versos 852-3 del libro VI de la Eneida se dice que la misión de los romanos es *paci imponere morem/parcere subiectis et debellare superbos*, y se establece, por tanto, una clara justificación ética para el dominio de los otros pueblos, una justificación en la cual se diferencia claramente la *pietas* de cualquier exceso de la *lubido dominandi*, en Salustio la relación de la *virtus* con un valor ético es en estos pasajes ciertamente ambigua. Para decirlo de otro modo: si el tribunal de la ética es la memoria de los hombres -y no una instancia escatológica tal cual se narra en el Libro VI de la Eneida-, si toda posibilidad de trascendencia es histórica, es necesario que Salustio haga lugar en su planteo a esa fuerza -a menudo violenta- que le permite al individuo manifestarse de modo *visible* en la historia.²⁰ La *lubido dominandi* ha sido el móvil que le ha hecho salir a los hombres de esa primera época estable, pero en el fondo incompleta, en la cual *sua quouique placebant*; y es solamente al costo de la pérdida de esa estabilidad que puede conseguirse la *gloria*, un tipo de inmortalidad no mítica, que se da en un tiempo histórico, como dice Châtelet, "sensibleprofano".²¹

5. La función del escritor y la justificación de su retracción de la vida pública:

De allí que sea tan importante el escritor, pues su función es hacer que perdure la memoria de los *facta*. En eso consiste su particular *virtus*:

Ceterum ex aliis negotiis, quae ingenio exercentur, in primis magno usui est memoria rerum gestarum. Cuius de virtute quia multi dixere, praetereundum puto, simul ne per insolentiam quis existimet memet studium meum laudando extollere.²²

Con todo, en ambos prólogos Salustio debe justificarse ante sus contempo-

²⁰ Cf. para la idea de fuerza en Salustio, RAMBAUD 1946: 115-130.

²¹ Así denomina François Châtelet, en su bello libro *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, al tiempo histórico tal cual lo comprende ese "espíritu historiador" que habría comenzado a insinuarse con Hesíodo. Para tal comprensión del tiempo es fundamental la reflexión sobre la vida política, pues dicha reflexión permite apreciar el carácter esencialmente histórico (y en ese sentido, contingente) del acontecer humano. Cf. particularmente el primer capítulo (CHÂTELET 1979: 1-58).

²² *B. Iug. 4,1-2*. [Por lo demás, de los otros asuntos que son ejercitados por el ingenio, en primer lugar es de gran provecho la memoria de las cosas que han sucedido. Porque muchos hablaron de la virtud de esto, considero que se debe pasar por alto [la cuestión], a la vez [también] para que ninguno juzgue que por insolencia yo mismo ensalzo mi trabajo con alabanzas.] También *B. Cat. 3,1*: *Pulchrum est bene facere rei publicae, etiam bene dicere haud absurdum est; vel pace vel bello clarum fieri licet; et qui fecere et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur* [Bello es hacer en pro del estado, y tampoco es errado el referirse bien [a ello]; ya en la paz como en la guerra es posible volverse célebre; y a muchos se ensalza, ya sea a quienes hicieron [acciones] o a quienes escribieron los hechos de otros.]

ráneos por haberse alejado en determinado momento de la esfera pública. La justificación es que, debido a la corrupción y la avaricia, ya no es posible ejercer la *virtus* en ella. El escritor, desde esta perspectiva, debe tener el ánimo *a spe metu partibus liber* (*B.Cat. 4,2*); lo cual representa un cambio con respecto a las definiciones de *virtus* que habíamos visto antes, porque si el escritor debe cultivar su *ingenium* apartado de la acción política, esto quiere decir que la fórmula *facto et consulto opus est* (“se necesita de la acción y de la reflexión”) se ha vuelto en cierto sentido problemática.

Conclusiones:

Salustio construye en sus prólogos una legalidad y una moral a partir de la cual estructura su relato histórico y articula los acontecimientos en una narración coherente; en ellos se explicita, como diría Hayden White, la implicación ideológica de la trama literaria. El problema surge cuando leemos detenidamente esos esbozos conceptuales y tratamos de armar un “sistema” en donde ética y política converjan exactamente: nos encontramos en los prólogos de Salustio con la misma dificultad que tenemos para definir las posiciones morales que se derivarían de los hechos narrados en el cuerpo de sus monografías. En efecto, luego de relevar las oposiciones básicas conceptuales de los prólogos de *B.Cat.* y *B.lug.* y establecer un “orden” en ellas, nos encontramos con puntos difusos que no pueden dejar de llamar la atención del lector: los sutiles deslizamientos de la *inconcinnitas* salustiana eluden los perfiles netos y las antítesis claras. Así, por ejemplo, los diversos significados de *lubido*, o las diferentes acepciones de *ingenium*, que ha sido definido como el medio para alcanzar la gloria eterna, como una facultad que divorciada del *corpus* se ejercía imperfectamente, como la planificación que dirige la acción en las guerras, o como el registro de la historia que el escritor apartado de la corrupción que le es contemporánea debe llevar a cabo.

Quizá una explicación posible para estos cambios de significado sea que Salustio no plantea valores más allá de la historia, ni una ética más allá de la efectividad política; Salustio vacila entre definiciones éticas y directivas prácticas. De allí que toda la argumentación del historiador no se encamine hacia la definición de un imperativo moral incondicionado, sino más bien hacia una cierta política práctica que permite que los estados crezcan y se conserven. Por *ingenium*, entonces, no debemos entender tal o cual preconceptualización filosófica previa a la acción, sino más bien algo que se va modificando (tal como lo diríamos en términos modernos) por la praxis misma: *opus est facto et consulto*.²³

²³ Nótese que, para Salustio, la importancia que tenía la acción para los romanos explica por qué carecieron (a diferencia de los atenienses) de buenos historiadores: *ingenium nemo sine corpore exercebat, optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis benefacta laudari quam ipse aliorum narrare malebat*. (*B.Cat. 8,5*) [Nadie [ningún romano] ejercía el ingenio sin el cuerpo, todos los mejores preferían ser ensalzados por sus buenas acciones antes que relatar las de otros.]

Consideramos ciertamente que esta imposibilidad de concebir “a la griega” una esfera ética separada de la acción -característica, como explica La Penna, de toda la historiografía romana- no es una muestra de ceguera teórica, sino más bien todo lo contrario. Salustio tiene la percepción aguda de que no hay valores fuera de la historia, y de que la *virtus* solamente se realiza exteriorizándose en el campo de las acciones políticas; no puede consistir en una sabiduría desapercibida o en la contemplación de un mundo ideal. La *virtus* debe vencer a la *fortuna*, y esto implica que se debe modificar la vida mundana: solamente hay grandes hombres en la interacción con la realidad histórica. Nuestro autor no es un cínico (en el sentido moderno del término) que pone la política por encima de la moral, ni un ingenuo que subordina la historia a una axiología abstracta; más bien intenta conciliar ética y política, de allí que desde su perspectiva actuar moralmente bien también implique actuar de un modo políticamente efectivo. Su filosofía de la historia es una moral agonal según la cual la antorcha del *imperium* pasa de quienes han sido los mejores a quienes lo serán, una dinámica en la cual combatir con los otros pueblos es simultáneamente mejorarse política y culturalmente.

Porque, como hemos visto, la *virtus* no es solamente la acción militar sino también la producción (*aedificare, navigare, arare...*) de la civilización como tal; en este sentido, se debe subrayar que el triunfo de la *virtus* no implica solamente el dominio del vencido, sino también la creación de lo histórico en un sentido amplio: la *virtus* es a la vez legalidad del *populus*, *imperium* sobre los súbditos, una fuerza que impulsa las obras de la civilización y de la cultura, y también la celebración por parte de los escritores de los *egregia facinora*. La *virtus* es la expresión de ese *animus* que aproxima los hombres a los dioses, que los salva del silencio del animal, esa muda insignificancia que confunde vida y muerte; **y este *animus* solo se manifiesta en tanto existe en la historia.**

Es oportuno discutir brevemente aquí, para explicarnos mejor, la tesis de Bruce MacQueen. Este autor sostiene que Salustio aplica los conceptos de *La República* de Platón a la crisis de Roma, e incluso encuentra paralelos estructurales entre las cinco *politeíai* descritas en el libro VIII y los personajes de las monografías de Salustio²⁴. No abundaremos en las minucias filológicas de este enfoque; diremos simplemente que, más allá de la discusión erudita acerca de la validez científica de la hipótesis, la comparación con el texto platónico permite comprender mejor la ideas de corrupción y caída histórica que hay en Salustio (la descripción del hombre tiránico, por ejemplo, podría ser leída como una psi-

²⁴ Así para MacQueen Catón ejemplifica el tipo "aristocrático", toda la ciudad de Roma sería en *B.Iug.* "oligárquica", Metello es un hombre "timocrático", Mario y César son "democráticos", Catilina "tiránico". Dice MacQueen sobre el aprovechamiento que hace Salustio de las fuentes platónicas: "But Sallust's characters, like his five stages of corruption, have a different role. They are illustrations, or even symbols, of the decline of the city, they serve to make specific the general trends and conflicts of the society in which they live. In a sense, then, Sallust has turned Plato's system upside down: through the consideration of individual souls, we come to understand society at large" (MACQUEEN 1982: 58-59)

cología de Catilina²⁵; asimismo la reflexión salustiana sobre los efectos de la avidez económica gana densidad a la luz del tópico de las “dos ciudades” -la de los ricos y la de los pobres- de República 551b²⁶). Pero a diferencia de MacQueen no creemos que se pueda reordenar el pensamiento del historiador latino alrededor de *La República*; más bien pensamos que las similitudes que hay entre ambos autores hacen resaltar ostensibles diferencias. La más importante es que mientras que en los libros VIII y IX de este diálogo platónico se considera a toda la historia como afectada por el impulso disgregativo de la decadencia, y se piensa a cada *politeía* existente como una versión degradada de la ciudad perfecta, para Salustio la *virtus*, en tanto fuerza sensibleprofana, no es el pálido reflejo de un modelo ideal, sino la fuente de donde mana lo histórico mismo. Y si Platón divide en *La República* al alma en tres partes, el *noûs*, el *thumós*, y la *epithumía*, Salustio opone el *animus* al *corpus*, y condensa en el *animus* características del *noûs* y el *thumós*: la *virtus* es racionalidad, pero también anhelo de gloria militar, acción violenta sobre el mundo. Así, en esa Roma anterior a la destrucción de Cartago, todavía signada por el *metus hostilis*, en la que reina una *concordia maxuma* (*B.Cat.9,1*), se produce una continua competencia por esa *virtus* que, como hemos visto, está estrechamente ligada con la gloria bélica²⁷: se trata de una sociedad que sería considerada, desde la óptica de Platón, “timocrática”²⁸, y por tanto, imperfecta. Salustio reinterpreta el pasado romano destacando los *egregia facinora*; como dice Earl, asistimos en los textos del historiador latino a una redefinición de la *virtus* (en línea con las preocupaciones políticas tanto de los *homines novi* como de los *populares*), en la que se difumina el valor tradicional del *genus* (EARL 1966: 38) y se resalta sobre todo la ambición y la iniciativa personales como de modos de servir al estado. La *virtus* es ahora la piedra angular de una política práctica en la que es fundamental la decisión individual para doblegar a la fortuna - una idea a la que retornará la imaginación política europea en épocas de crisis:

It is significant that other great period of Italian individualism, the Renaissance, which also marked the collapse of a unified society and tradition, not only took Sallust's history of the Catilinarian conspiracy as a handbook of political intrigue, but also evolved a concept of virtue very similar to his *virtus*.²⁹

Evidentemente, esta idea de *virtus* no está exenta de ambigüedades: ¿cuáles

²⁵ MACQUEEN 1982: 62-77.

²⁶ MACQUEEN 1982: 85.

²⁷ *cives cum civibus de virtute certabant* (*B.Cat.9,2*) [los ciudadanos competían entre sí por la virtud].

²⁸ También es incompatible con una eternidad concebida fundamentalmente en términos históricos una escatología como la del mito de Er.

²⁹ EARL 1966: 121.

deberían ser los límites de este *certamen* con los otros hombres mediante el cual triunfa la *virtus*? No queda del todo claro. Así, es indudable que Catón no se ha extralimitado y que Catilina sí lo ha hecho, pero el juicio es dificultoso en los casos de César, Metelo o Memnio. Salustio parece haber tenido la oscura certeza de que el acuerdo entre moralidad y política que él mismo declama no es del todo realizable en los hechos, y que a veces, -en realidad casi siempre- surge un hiato entre ética e historia. Así, aunque ambos prólogos proponen una alianza entre *animus* y poder, un dominio del espíritu sobre el cuerpo, en sus monografías este dominio se muestra severamente problematizado. Sus monografías -como ha notado Rambaud- son catálogos de desdichas políticas, de zonas oscuras donde la *virtus* triunfa solo momentáneamente y casi por azar, o bien a través de personajes no del todo íntegros. Este difícil equilibrio entre política práctica y ética que propone Salustio deja multitud de interrogantes. ¿Hasta qué punto Memnio es un demagogo? Y si lo es ¿por qué describe tan adecuadamente la situación de Roma? ¿Qué habría pasado si Bocco no hubiese entregado a Iugurtha? ¿Cómo es posible que un criminal como Catilina les hable a sus tropas con una elocuencia digna de Catón? ¿Cuáles son los límites de la *clementia* de César? ¿Son los *miseri* a los cuales les da *refugium* César los *mali* para los cuales es *pernicies* Catón? Salustio se detiene en la descripción de estos matices: no trata de referir al avasallamiento triunfante del *ingenium* sobre el *corpus*, el irrestricto dominio de un modelo abstracto sobre los *negotia* políticos, sino que intenta mostrar la tensión que existe entre ética y política, y presentar cómo solo idealmente convergen el bien moral y la efectividad pragmática; de allí que el verdadero sentido de la *synkrisis* de Catón y César siga intrigando a los intérpretes.³⁰

Mariano Sverdloff

Universidad de Buenos Aires-CONICET

marianojavs@yahoo.com.ar

BIBLIOGRAFÍA:

BATSTONE, WILLIAM (1988). "The Antithesis of virtue: Sallust's Synkrisis and the Crisis of the Late Republic", *Classical Antiquity*, Vol 7, N°1, p.1-29.

C.SALLUSTIUS CRISPUS (1946). *Bellum Catilinae*. Edited with Introduction and Commentary by J.T. Ramsey, Georgia, Scholars Press.

C.SALLUSTIUS CRISPUS (1991). *Catilina, Iugurtha, Historiarum Fragmenta selecta, appendix salustiana*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds*, New York, Oxford.

CHÂTELET, FRANÇOIS (1979). *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, México, Siglo Veintiuno.

³⁰ Cf. BATSTONE 1988.

- EARL, DONALD C. (1966). *The political thought of Sallust*, Amsterdam, Adolf M.Hakkert.
- LA PENNA, ANTONIO (1968). *Sallustio e la "rivoluzione" romana*, Milano, Feltrinelli.
- MACQUEEN, BRUCE (1982). *Plato's Republic in the monographs of Sallust*, Chicago, Bolchazy-Carducci.
- NAGORE, JOSEFINA (2000). "Sobre la `Arqueología` del *Bellum Catilinarium* de Salustio: ¿la `historia oficial`?", *Homenaje a Eduardo J.Prieto*, Buenos Aires, Paradiso.
- PERROCHAT, PAUL (1949). *Les modèles grecs de Salluste*, Paris, Les Belles Lettres.
- RAMBAUD, MICHEL. (1946). "Les prologues de Salluste et la démonstration morale de son oeuvre", *R.E.L. XXIV*, p.115-130.
- SALUSTIO (1971). *Guerra de Jugurta*, Madrid, Gredos.
- SALLUSTE (1946). *Catilina, Jugurtha, Fragments des histoires (Texte établi et traduit par Alfred Ernout)*, Paris, Les Belles Lettres.

Resumen

La intención del presente trabajo es exponer los postulados filosóficos mediante los cuales Salustio interpreta las tensiones de la vida política romana en el pasaje de la República al Imperio. Salustio reformula ciertos temas catonistas y construye con estos tópicos una filosofía de la historia, que se explicita fundamentalmente en los prólogos de *Bellum Catilinae* y *Bellum Jugurthinum*. Esta filosofía, lejos de ofrecer una dilucidación sistemática del mundo histórico, implica una indeterminación ideológica, que se expresa especialmente en la redefinición de la idea tradicional de *virtus*, sintomática de la crisis de valores propia de la transición de la República al Imperio.

Palabras clave: Salustio - *virtus* - filosofía - historia - crisis de la República

Abstract

The aim of this paper is to describe the philosophical principles underlying Sallust's interpretation of the tension in Roman politics during the transition to the Empire. Certain ideas of Cato are restated and used by Sallust to build a philosophy of history, as it becomes explicit, mainly, in the Prologues to *Bellum Catilinae* and *Bellum Jugurthinum*. Far from offering a systematic explanation of the historical world, this Sallustian philosophy of history implies an ideological indetermination, which is especially expressed in the redefinition of the traditional idea of *virtus*, a clear symptom of the general crisis of values characteristic of that period.

Keywords: Sallust - *virtus* - philosophy - history - crisis of the Republic

RECIBIDO: 20-04-2008 - **ACEPTADO:** 9-06-2008