

Cicerón: trayectoria política y justificación filosófica

José Ignacio San Vicente González de Aspuru. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 12/07/2023

Resumen

Este artículo analiza la crisis de la República romana tardía, atribuida por los antiguos autores a la decadencia moral y a los vicios orientales y cómo Cicerón, defensor de las instituciones republicanas y de los *boni*, se enfrentó a los *populares* que buscaban reformas estructurales. Se destacan sus conflictos con Catilina, Clodio, Pisón y, especialmente, con Antonio. A lo largo de su carrera, Cicerón defendió su *dignitas* y argumentó que las virtudes cardinales propuestas por Platón y Panaetio eran clave para alcanzar la verdadera gloria. En las *Filípicas*, atacó a Antonio y apoyó a Octaviano, aunque este último terminó traicionándolo. Estos discursos polarizaron la política romana, mostrando, según Bruto, la falta de visión política de Cicerón. Para defenderse de los ataques por su condena a los catilinaros y promover reformas estatales, Cicerón recurrió a la filosofía y defendió los principios platónicos y estoicos, abogando por la creencia en una providencia divina, la importancia de las virtudes cardinales, el uso de la razón y la superioridad del derecho natural de inspiración divina sobre la ley humana. También criticó a los epicúreos por su rechazo a la política, negación de la providencia divina y búsqueda del placer.

Palabras clave: virtudes cardinales, *dignitas*, epicureísmo, estoicismo, derecho natural, Marco Antonio.

Abstract

Cicero: political career and philosophical justification

This article examines the crisis of the late Roman Republic, attributed by ancient authors to moral decay and oriental vices, and how Cicero, a defender of republican institutions and the *boni*, confronted the *populares* who sought structural reforms. His conflicts with Catiline, Clodius, Piso, and especially Antony are highlighted. Throughout his career, Cicero defended his *dignitas* and argued that the cardinal virtues proposed by Plato and Panaetius were key to achieving true glory. In the *Philippics*, he attacked Antony and supported Octavian, although the latter ultimately betrayed him. These speeches polarized Roman politics, revealing, according to Brutus, Cicero's lack of political vision. To defend himself from attacks for his condemnation of the Catilinarians and to promote state reforms, Cicero turned to philosophy and defended the Platonic and Stoic principles, advocating belief in divine providence, the importance of cardinal virtues, the use of reason, and the superiority of divinely inspired natural law over human law. He also criticized the Epicureans for their rejection of politics, denial of divine providence, and pursuit of pleasure.

Key words: Cardinal virtues, *dignitas*, Epicureanism, Stoicism, Natural law, Mark Antony.

Cicerón: trayectoria política y justificación filosófica

José Ignacio San Vicente González de Aspuru. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 12/07/2023

§ 1. Expansión de Roma en Oriente y decadencia moral

En la *res publica* que Cicerón defendía, el poder real estaba en manos de alrededor de veinte familias que habían detentado los consulados, gobernado las provincias y regido la política del Senado y de los territorios controlados por Roma. Si bien se habían producido algunos cambios en los nombres de las familias que dirigían la política romana, este proceso había sido lento. Los *patres familiarum* de estas grandes *domus* habían establecido un sistema de alianzas entre ellas con intereses políticos y económicos comunes y habían reforzado sus lazos mediante adopciones y matrimonios (Earl, 1967: 16-17). El control de la sociedad romana y provincial se había efectuado gracias al sistema de clientelas que la *nobilitas* romana había creado a su alrededor, el cual abarcaba no sólo a los ciudadanos romanos, sino también a los provinciales.

Los romanos no distinguían claramente entre la moral, la política y la economía, sino que consideraban los asuntos desde un punto de vista que podría denominarse «social», reflejando la naturaleza personal y social de la propia vida política (Earl, 1967: 17). Por ejemplo, durante el siglo II a. C., la *nobilitas* acaparó las mejores tierras del *ager publicus* y su explotación mediante esclavos conllevó una crisis en el sector agrícola romano e itálico, afectando principalmente a las pequeñas y medianas explotaciones, que no podían competir con las producciones de los grandes latifundios. La caída de los precios provocó la ruina del campesinado, que emigró a Roma. Por otra parte, el constante estado de guerra exterior contribuyó a mitigar los conflictos sociales al ofrecer al campesino arruinado una oportunidad de subsistencia como soldado profesional. Además, el éxito de estas campañas militares traía la apertura de nuevos mercados y estimulaba la fabricación de equipamiento militar. Sin embargo, los escritores romanos no tenían en cuenta estos factores y al describir los cambios

producidos en la sociedad romana aludían con insistencia a que a mediados del siglo II a. C. Roma había sufrido una crisis moral de la que nunca se recuperó, como exponen Livio (39.6.7), Polibio (31.25.3) y Diodoro (31.26). Polibio (32.13.6) atribuyó la llegada del libertinaje a Roma a la influencia griega, al entrar en contacto las tropas romanas con la disoluta sociedad griega durante la guerra de Emilio Paulo contra Perseo, el rey de Macedonia, y que a su vuelta a Roma trajeron la homosexualidad, la prostitución y los costosos banquetes. Del mismo modo, para Salustio (*Cat.* 11-13), el regreso de Oriente del ejército de Sila supuso la entrada en una nueva etapa de degeneración (Earl, 1967; Edwards, 1993: 5).

Del mundo helénico venía no sólo la cultura y el cultivo de las artes junto con la filosofía y los adelantos técnicos, sino también nuevas costumbres, que desde el punto de vista tradicional romano introducían la decadencia moral y la degeneración que afectaba a la sociedad romana. Este proceso de aculturación afectó en particular a las élites romanas que en el siglo I a. C. cultivaban el bilingüismo y se dirigían a las escuelas retóricas de Grecia para perfeccionar su oratoria y asistir a las disertaciones que impartían los filósofos griegos. Desde el siglo II a. C. las acusaciones de inmoralidad se convirtieron en un arma política. Con el fin de evitar que ciertos individuos persiguieran sus propios intereses políticos en perjuicio de los demás miembros de su clase social y poder controlarlos, se implementó la práctica de la persecución por inmoralidad, lo cual contribuyó a fomentar la creencia de que el vicio, la corrupción y el poder estaban íntimamente relacionados (Edwards, 1993). En dos cartas que escribió a Cicerón en el año 50 a. C., Marco Celio Rufo, el pretor del año 48, indicaba que el censor Apio Claudio Pulcro estaba ejerciendo su cargo con una severidad excesiva y que, en opinión de Celio, lo hacía por motivos personales tachándolo de hipócrita (*Fam.* 8.14 [97]; 8.12 [98]). En la época tardorrepública, las acusaciones de inmoralidad no eran tomadas muy seriamente, porque eran habituales en la escena judicial y política. Las denuncias de transgresión moral eran utilizadas para atacar a los adversarios y a los enemigos políticos en ambos escenarios. La competencia en la política romana era feroz y las acusaciones más habituales a los oponentes eran tanto de carácter político como de tipo privado. Las invectivas (*vituperationes*) que Cicerón aplicó a Antonio seguían esta misma tendencia (Achard, 1981).

§ 2. Cicerón y la política

2. 1. Cicerón: su concepto de Estado, dignitas y virtus

Para Paratore (1973: 145), Cicerón era ante todo un político y un orador que se adhirió a los valores tradicionales de la antigua Roma. Por lo tanto, cuando comenzó a escribir obras filosóficas, lo hizo desde una posición personal conservadora. Consideraba la filosofía como contemplaba la historia, *magistra vitae*, y proveedora de preceptos razonados sobre cuya base puede organizarse la vida civil, la sociedad de los «*boni cives*». Por lo tanto, rechazaba aquellos valores y corrientes filosóficas que no concordaban con su concepción social y, sobre todo, estatal, tal como ocurría con el epicureísmo.

Marco Tulio Cicerón afirmó en *La República (De re publica)* que lo máximo a lo que un romano podía aspirar era a una vida dedicada al servicio público. Según Cicerón, aquel político que desempeñaba óptimamente su papel y poseía virtudes como la *iustitia (aequitas)*, *prudentia (sapientia)*, *fortitudo (valentia)*, *temperantia (moderatio)* (Powell, 2012) era recompensado con la gloria y el honor, es decir con el reconocimiento público (Graver, 2023: 140-146). En uno de los capítulos de *La república* conocido como «El sueño de Escipión», aseguraba que los políticos destacados tenían un lugar especial en el cielo, donde estos beatos (*beati*) gozarían de la eternidad (*aevo sempiterno*): «*certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur*» (*Rep.* 6.13)¹, de lo que también hay un cierto eco en las *Filípicas (Phil. 2.[46].119)*. Los esfuerzos de Cicerón tenían como objetivo principal garantizar que las entidades políticas romanas y el Estado siguieran desarrollándose como en el pasado y las reformas propuestas en el libro III de *Las leyes (de Legibus)* siguen esos mismos principios. En sus escritos, los héroes son aquellos que moldearon la República y las instituciones romanas que permanecían en su tiempo: Catón, Escipión y los antepasados que, como afirma en *Disputas tusculanas (Tusculanae disputationes) (Tusc. 1.2)*, «*temperaverunt*» instituciones y leyes mejores que las griegas. En *La república*, Cicerón comenzó el capítulo V con una cita de Ennio «*Moribus antiquis res stat Romana*

¹ «[...] hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad.», traducción de Álvaro D'Ors en Cicerón, *Sobre la república*. Madrid, Gredos, 1991, pp. 161-162.

virisque», («El Estado romano se basa en las antiguas costumbres y en los hombres») (*Rep.* 5.1.1). Cicerón tenía el mismo criterio que Ennio y consideraba que la parte sobresaliente de la sociedad romana, la *nobilitas*, era la cabeza de esta construcción.

Compartía esta élite el mismo ideal, la *virtus*, que consistía en ganar distinción y gloria mediante la realización de acciones memorables al servicio de Roma (Earl, 1967: 21). Cicerón se hacía eco de ello y al escribir que mientras los griegos eran maestros en oratoria y en escritos, los romanos les superaban en sus acciones (*Cael.* 40-41), sin duda, tenía en mente la *virtus* romana. Igualmente, en *Tusculanas* incide en que los griegos desarrollaron la filosofía, pero que los romanos tienen mejores leyes e instituciones y añade una superior organización militar (*Tusc.* 1.2).

La *virtus* tradicional romana estaba asociada a *fortitudo*, el coraje físico, y es el que empleó César en sus obras. El concepto de *virtus* empleado por Cicerón era diferente, pues era eminentemente político y derivaba del *ἀρετή* griego. Según MacDonnell (2006: 332-352), Cicerón introdujo esta nueva concepción de *virtus* para caracterizar la ideología del «hombre nuevo» no militar, es decir la que él mismo representaba. En ese sentido, se oponía a la tradicional deidad romana de la valentía y del valor romano, como lo expuso en las *Catilinarias* (3.29; 4.5), donde afirmaba que, gracias a su *virtus*, él había salvado a Roma. Cicerón utilizaba la palabra *virtus* para destacar el buen carácter de personas que no eran conocidas en Roma, así como en sus discursos para elogiar el espíritu ético de los miembros de los jurados. Además, esta dependencia de la *virtus* del *ἀρετή* se hacía más explícita en su discurso *Pro Murena* (60; 63; 66), donde mencionaba una serie de virtudes: *aequitas*, *temperantia*, *fortitudo*, *sapientia*, *gravitas*, *honestas* o variantes de estas. Amplió de manera más detallada los conceptos de estas virtudes en sus obras filosóficas posteriores.

Según Cicerón, el líder virtuoso debía tener como objetivo la realización del bien público en lugar de buscar la gloria y la aprobación de todos. Esto último implicaría anteponer su persona al bien común, como hacían los epicúreos. Para Cicerón (*Tusc.* 3.3-4), la verdadera gloria era sólida y prominente, perseguía la imagen de la virtud, era compañera de esta y era alabada por los hombres buenos (*boni*). Esta es la que había que alcanzar, y como dijo en la segunda *Filípica* (2.45.115), refiriéndose a Antonio, los lujuriosos, avariciosos y criminales no sentían ningún interés por la verdadera gloria. En contraposición a esta se encontraba la gloria popular, que era un mero simulacro

sombrío de la gloria, una *ficta gloria* (gloria falsa). En esta oposición se puede observar la influencia platónica de la teoría de las ideas (Graver, 2007: 162-163).

Hay otro concepto que era el de la *dignitas*. Cicerón no lo desarrolló, sino que le vino impuesto por la evolución de la sociedad romana de la que él formaba parte. Cicerón (*Rep.* 2.57) tenía como referencia política ideal el Estado romano del siglo II a. C. en el que la *auctoritas senatus*, la *libertas populi romani* y la *potestas* de los magistrados eran los ejes vertebradores en los que se basaba la operatividad política de la *res publica*. La interacción entre estas instituciones permitía mantener un correcto equilibrio entre ellas (Manuwald, 2007: 97). El poder descansaba en la clase social de los senadores, quienes poseían la *dignitas* senatorial, un prestigio del que sólo gozaban ellos y que era primordial para su estatus social, implicando superioridad sobre otros *ordines* (Griffin, 2018a: 724). Durante el siglo I a. C., esta conciencia se exacerbó y, como señala Earl (1967: 31), incluso un hombre tan culto y rico como Ático era considerado inferior al miembro más bajo y desprestigiado del Senado debido a su estatus social como caballero. La *dignitas* era una cuestión crucial y era la base del verdadero poder en Roma.

Cicerón, en la decimocuarta *Filípica* (14.7.18), propuso reiteradamente en el Senado la declaración de Marco Antonio como *hostis*. Mencionó que no quería que los ímprobos se reunieran alrededor de Antonio, y añade «*Nollem primum rei publicae causa, deinde etiam dignitatis tuae*»². Cicerón no quería que esto ocurriera, porque perjudicaría tanto a la *res publica* como a la *dignitas* de Antonio. Es significativo que, después de desplegar una amplísima gama de insultos y acusaciones contra él, Antonio seguía conservando su *dignitas* a los ojos de su adversario. Según Lintott (2008: 382), en su discurso del 19 de septiembre Antonio había atacado la *dignitas* de Cicerón. Como respuesta y con el fin de preservar su propia *dignitas*, Cicerón reaccionó atacando la *dignitas* de Antonio. En la conclusión, Cicerón advirtió a Antonio para que cambiara de actitud y realizó un llamamiento a los republicanos para que lo eliminaran, tal y como habían hecho con César. Era un personaje al que había que aniquilar, siguiendo el ejemplo de Bruto y Casio, quienes en defensa de la *libertas* habían dado muerte a César, un tirano. Aunque para Cicerón Antonio fuese un

² «Yo no lo querría, primero por la República, después incluso por tu propia dignidad.», según traducción de M.^a José Muñoz Jiménez en Cicerón, *Discursos, VI: Filípicas*. Madrid, Gredos, 2006, p. 438.

enemigo personal y buscaba que el Senado lo declarase *hostis*, poseía una *dignitas* que era independiente de la *virtus*. Mientras que la *dignitas* podía atacarse mediante invectivas, privación o denegación de cargos y su menoscabo tenía consideraciones sociales, las virtudes eran personales. Si bien la *dignitas* y la *virtus* podían interactuar entre ellas, para Cicerón había políticos que poseían *dignitas*, como Julio César o Antonio, pero no les atribuía ninguna virtud.

2. 2. *Mos maiorum* y la filosofía del Cicerón como *conservator urbs suae*

En el ámbito de la política romana de la época, Cicerón se identificaba con el Estado tradicional romano, asumiendo el papel de protector de Roma como *parens patriae*, título que le había concedido el Senado por su labor en el conflicto con Catilina y su empeño político estaba dominado por ser considerado «*conservator urbs suae*», combatiendo a aquellos políticos que querían alterar o reformar las estructuras de la *vetus res publica* estimadas por él como la esencia de Roma. En *La república*, específicamente en «El sueño de Escipión» (*Rep.* 6.9-29) Cicerón aconsejaba ejercitar el alma y preocuparse por la salvación de la patria. Según Powell (2018: 265-266), a través de esta recomendación Cicerón justificaba la ejecución de los catilinos que había realizado diez años antes (63 a. C.), pero no había en ella una exhortación a la comisión de tiranicidios, aunque Bruto y Casio, quienes deseaban acabar con César, interpretaron la obra de Cicerón como una justificación ética de su acción y mencionaron su nombre al cometer el asesinato.

Cicerón encontraba que los principios estoicos de la providencia divina y del derecho natural eran acordes con el *mos maiorum* (*Cic. N. D.* 3.95; *Div.* 2.148; *Leg.* 1.39). Su noción del honor estaba relacionada con el estoicismo (Graver, 2012: 142; 2016; Long, 1995; Schofield, 2021) y su exposición estaba influenciada tanto por la corriente estoica como por el pensamiento platónico. La conexión de Cicerón con el estoicismo se fortaleció tras la muerte de Tulia, su hija, en febrero del año 45. Cicerón buscó consuelo en la filosofía moral, ya que también había perdido su ocupación como orador político debido al acceso de César al poder unipersonal. Encontró el estoicismo muy atractivo en lo que se refería a la concepción del Estado y a la ética social e individual. Cicerón estaba interesado en reformar tanto el Estado como la práctica

política (Griffin, 2018b: 425-427). Pero a pesar de la importancia del estoicismo en Cicerón y del uso que hizo de la obra de Panecio, especialmente *Περί του Καθήκοντος*, no se puede considerar a Cicerón un estoico, ya que él se inclinaba más hacia el escepticismo de la nueva Academia. No obstante, su obra sigue siendo una referencia fundamental para muchos de los conceptos estoicos más importantes. Cicerón mostraba cierta afinidad hacia aspectos de la ética estoica, las virtudes cardinales, su teología o la percepción de la providencia divina (Reydams-Schils, 2016: 17-18). Estos conceptos le sirvieron para construir su noción política sobre el Estado.

Según Cicerón, un hombre de Estado, la filosofía epicúrea que ponía énfasis en el bienestar del individuo por encima de la *pietas* hacia Roma, resultaba perturbadora. Además, atribuía a los epicúreos la subversión de la noción del deber y la moralidad (*Off.* 1.2), ya que, según afirma Griffin (2018b: 428) considera que la idea del placer epicúreo era incompatible con los valores romanos tradicionales (*Fin.* 2.67-8). Cicerón la veía como una fuerza destructiva que amenaza las energías morales de Roma (Campos, 1958: 419-420). Para Cicerón, los referentes políticos eran los grandes héroes de la Antigüedad romana, a los que presentaba como ejemplo para la juventud de su ciudad. Argüía que ninguno había sido alabado por ser el más aventajado en el arte de buscar placeres, como sostenían los epicúreos, sino por sus trabajos y sus fatigas a la manera de Hércules (*Cic. Fin.* 2.35.116-118).

2. 3. Cicerón y los boni

En su tratado *Lelio de Amicitia* (17-18), Cicerón argumentó que la amistad sólo podía existir entre hombres buenos (*boni*) («*Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse*»)³ y que la libertad de la patria debía anteponerse a la vida de un amigo (*Fam.* 11.27.8 [348]; *Amic.* 12.40, 12.43). Es decir, Cicerón priorizaba el deber del Estado a la amistad. Gayo Macio respondió que no estaba de acuerdo con aquellos que sostenían que la libertad de la patria debía estimarse más que la amistad (en referencia a Cicerón), pero añadía que no iba a discrepar, debido a que no había llegado a tal grado

³ «Lo primero que pienso sobre la amistad es que no puede haberla sino entre personas de bien.», según traducción de M.^a Esperanza Torrego Salcedo en Cicerón, *Sobre la vejez/Sobre la amistad*. Madrid, Alianza, 2022, p. 125.

de sabiduría (*Fam.* 11.28.2 [349]). Para Macio, la amistad y la política se hallaban en planos distintos y no debían mezclarse.

En el contexto en que se desarrolla la actividad de Cicerón, el término *boni* hacía referencia no sólo a personas con cualidades morales relevantes, sino también a los miembros de las clases más altas de la sociedad romana, como señaló Syme en *The Roman Revolution* (1939: 14): «*Equestrian or senatorial, the possessing classes stood for the existing order and were suitably designated as boni*»⁴. Es decir, para Cicerón, la amistad sólo podía existir entre personas que cultivaban la sabiduría, como los filósofos, especialmente los estoicos, y las clases sociales que recibían este nombre, los *boni* (*Att.* 1.16. 6 [16]). Quedarían al margen los epicúreos y dentro de los *boni*, aquellos con taras morales y vicios, como podían ser los partidarios de Antonio, a los que llamaba directamente *mali* (malos), y eran enemigos de la *libertas* (Cowan, 2008: 143). Cicerón tenía una opinión negativa de los participantes en las *contiones*, es decir, en las asambleas populares informales (*Cic. Atic.* 1.16.11 [16]), a los que calificaba de «*misera ac ieiuna plebecula*» («populacho miserable y hambriento») y «*contionalis hirudo aerarii*» («sanguijuela asamblearia del tesoro»). Por lo tanto, no los incluía entre los *boni*.

Cicerón (*Sest.* 96) distinguía entre dos tipos de políticos: los *populares*, que buscan el apoyo del pueblo, y los *optimates*, que necesitaban el apoyo de los *boni*, es decir, de los buenos hombres (Chrissanthos, 2019: 15). La identificación de Cicerón de los *boni* con los partidarios del asesinato de César también se encuentra en una de sus epístolas dirigidas a Ático, donde menciona que Cayo Macio, ofendido por la muerte de César, había expresado sentimientos muy ofensivos hacia los *boni* (*Att.* 14.2 [356]; 14.5 [359]). La personalización de los *boni* con aquellos senadores que tenían las mismas ideas políticas que Cicerón está presente en las *Filípicas* (*Phil.* 3.[2].4): «*cum multo bonis omnibus veniret iratior*» («venía mucho más airado contra los *boni*»); (*Phil.* 5.[3].6): «*caedis faciendae bonorum*», («de masacrar *boni*») y es a ese grupo al que intentó persuadir Cicerón (*Phil.* 13.[8].16), con el que se identificaba y cuyos intereses protegía. Cuando defendía la *libertas* de *la res publica*, en realidad respaldaba el *optimus status* de la *res publica*, es decir, el mejor gobierno posible de Roma, que sólo era posible en

⁴ «Equestres o senatoriales, las clases adineradas estaban con el orden establecido y eran justamente denominadas “los buenos” (*boni*).», según traducción de Antonio Blanco Freijeiro en Ronald Syme, *La revolución romana*. Barcelona, Crítica. 2020, p. 27.

manos de los *boni*, de los *Liberatores*, que tenían el monopolio de la *genuina libertas* (Cowan, 2008: 141). Para Cicerón, los *boni*, además de la riqueza que poseían, se caracterizaban por su defensa de los dioses, el hogar, la familia, la ley y la patria y sus propiedades, tema que salía a relucir en las *Filípicas* de Cicerón, que veían amenazadas por las confiscaciones y la legislación promulgada por Antonio para poder disponer del *ager publicus* que en su mayor parte era explotado por estos grandes propietarios (Mouritsen, 2023: 261).

2. 4. Cicerón y los hostes

En su discurso político, Cicerón solía retratar a sus adversarios personales como enemigos de la República y buscaba convertirlos en *hostes*. Aunque Cicerón exponía en sus obras su punto de vista de las reformas que la *res publica* debía llevar a cabo, mostraba una fuerte crítica hacia los cambios que se habían intentado introducir desde finales del siglo II a. C. Cicerón interpretó los intentos de reforma de los Graco para solucionar el problema agrario y social en Roma de manera partidista (*Leg.* 3.9.20-11.26; *Rep.* 1.19.32; 3.29.41). Para él, los Graco fueron unos sofistas que practicaban la demagogia y sus reformas no promovían el bien público, sino que tenían intereses sectarios (Colish, 1985: 80; Graff, 1963: 47-55, 78-79). Debido a esto, Cicerón no veía con buenos ojos los movimientos y las propuestas de los grupos que buscaban cambiar el modelo del Estado republicano romano. Siendo cónsul, en el año 63 tuvo que hacer frente a la conjuración de Catilina. Este se había presentado a las elecciones consulares en repetidas ocasiones, pero no había sido elegido, por lo que lideró una trama de corte populista que tenía un fuerte apoyo social gracias a su promesa de condonación de deudas. Después de enterarse de esto, Cicerón ejecutó sin juicio a los partidarios de Catilina en Roma, entre los que se encontraba el cónsul del año 71 a. C., P. Cornelio Léntulo Sura, quien era el padrastro de Antonio. Cuando la familia de Cornelio Léntulo solicitó su cuerpo para el funeral, Cicerón se lo negó, lo que aumentó el resentimiento de Antonio hacia él (*Cic. Phil.* 2.[7].17; *Plut. Ant.* 2). Posteriormente, Catilina fue derrotado por las fuerzas romanas mientras dirigía un pequeño ejército en la Toscana.

Según la normativa legal romana, las acciones y soluciones que llevó a cabo Cicerón durante la crisis producida por Catalina fueron ilegales. El mismo Cicerón reconocía en su obra *Las leyes* (3.4.11) que sólo las *comitia centuriata* podían sentenciar a un ciudadano a la pena capital. Sin embargo, él entendió la situación como excepcional y condenó a muerte sin juicio a algunos partidarios de Catalina que permanecían en la ciudad, a pesar de las objeciones sobre la condena planteadas por César. Cicerón (*Cat.* 4.5.10) argumentó que era el acusado quien con sus hechos se colocaba fuera de la ley (Duplá Ansuategui, 2015: 431) y perdía el derecho de ciudadanía (*Cic. Cat.* 1.28). Aunque Cicerón estaba orgulloso de su actuación, esta tuvo repercusiones a lo largo de su trayectoria. Por ejemplo, Quinto Fufio Caleno se lo reprochó en un discurso del año 43 que fue recogido por Dion Casio (46.20.1-5).

Uno de los colaboradores más entusiastas de Cicerón fue el patricio Clodio, quien le sirvió como guardia personal durante la crisis de Catilina, (*Plut. Cic.* 29-30. Sin embargo, pronto su amistad se convirtió en enemistad durante el asunto de la Bona Dea, cuando Cicerón declaró en su contra y se pusieron en juego sus *dignitates* (Lacey, 1974). A partir de ese momento, Clodio optó por los populares, se hizo adoptar por un plebeyo para poder ser elegido tribuno de la plebe y se convirtió en un feroz oponente de Cicerón. Publio Clodio Pulcro, en su labor de hostigamiento contra Cicerón, lo presentó como un déspota cruel que aspiraba a la tiranía, un *rex*, un cruel tirano, un *hostis Capitolinus* (Tatum, 1999: 190-191). A propuesta de Clodio (*Cic. Sest.* 25), se produjo la renovación de la *lex de Capite Civis* que había promulgado Cayo Graco y que no había sido abolida, ya que la menciona Cicerón (*Cat.* 4.5.10) (Duplá Ansuategui, 2015: 431; Guarino, 1972: 96). Esta ley, conocida como *lex Clodia de Civibus Romanis Interemptis*, castigaba con el exilio a los magistrados que hubiesen condenado a muerte a ciudadanos romanos sin celebrar un juicio («*qui civem Romanum indemnatum interemisset, ei aqua et igni interdiceretur*») (*Vel. Pat.* 2.45.1)⁵. Cicerón, sin asistir a la votación en que se debatía su exilio, abandonó Roma. Aunque al cabo de dieciocho meses se le retiró la sanción, la suspensión de la normativa legal siguió siendo una mancha en su trayectoria política. En *Las leyes* defendía su actuación, proclamaba su

⁵ «<Para que> se condenara al destierro a quien hubiera ejecutado a un ciudadano romano sin haberlo sometido a juicio», según la traducción de M.^a Asunción Sánchez Manzano, en Velejo Patérculo, *Historia romana*. Madrid, Gredos, p. 148. Nótese que la fórmula con la que se decretaba el destierro era precisamente declarar a alguien privado del agua y el fuego (*ib.*: 120, n. 359).

inocencia y exponía el planteamiento de Lucio Aurelio Cota en el asunto, defensor suyo en la causa que terminó con el levantamiento de su pena y la vuelta de Cicerón a Roma en el año 57 a. C. (*Leg.* 3.19.45).

En las *Filípicas* (*Phil.* 13.[1-3].1-7a) escribía que veía la guerra como una calamidad, pero consideraba que Antonio era un *hostis* con el que no se podía negociar y que aspiraba también a la tiranía, por tanto, era un deber público eliminarlo (Manuwald, 2007: 102). Para Syme (1939: 104) «The Philippics, the series of speeches in which he [Cicero] assailed an absent enemy, are an eternal monument of eloquence, of rancour, of misrepresentation»⁶. A pesar del juicio que le merecían al gran estudioso inglés estos discursos, prevalece la idea que expuso Wiseman (1990: 648-649) de que Cicerón «stood for the rule of law against the rule of force». Una cita que para May (2002: 18) sintetiza lo que en su momento representó para Roma y para el futuro, y Cicerón sigue siendo un símbolo de la caída de la República, especialmente por sus alocuciones contra el «Nuevo Filipo». Pero las *Anti Filípicas* de Antonio, es decir los escritos en los cuales replicaba a los discursos de Cicerón no nos han llegado, aunque se sabe que existieron gracias a una noticia transmitida por Plutarco en su *Vida de Cicerón* (*Plut. Cic.* 41.6). La preservación de estos textos habría permitido tener una visión completa de la lucha política desarrollada entre los años 44 y el 43, en lugar de contar únicamente con la información de una de las partes (Kelly, 2008: 38).

2. 5. Cicerón y Octaviano

En una epístola que Bruto escribió a Ático (*Cic. ad Brut.* 1.17.1 [XVII (Loeb)]), el tiranicida reprochaba la actitud de Cicerón y su benevolencia acerca de los comentarios que Octaviano realizaba con respecto a Casca, uno de los *Liberatores*, cuando el *puer* (Octaviano) tenía manchadas las manos de sangre de más de un hombre. Bruto acusó a Cicerón de hipocresía (*Fam.* 15.4.16 [110]), y es cierto que su adulación política al joven Octaviano contradecía lo que había afirmado en sus *Disputas tusculanas* (Griffin, 2018b: 421). Según Plutarco (*Cic.* 45.2-3), en las cartas que

⁶ «Las *Filípicas*, la serie de discursos en los que [Cicerón] atacó a un enemigo ausente, son un monumento perpetuo a la elocuencia, al resentimiento y a la deformación de los hechos.» en Blanco Freijeiro (*trad. cit.*: 136).

Bruto escribió a Ático se menciona que Cicerón no defendía la libertad al tratar de ganarse a Octaviano, sino que buscaba un amo más benévolo y eso es lo que se desprende de la carta anteriormente mencionada: «*ut iam ista quae facit dominationem an dominum [an] Antonium timentis sint*» (Brut. 1.17.2)⁷.

Plutarco (Cic. 45.6) recogió que el propio Octaviano mencionaba, posiblemente en sus *Memorias*, que en un momento temió quedarse indefenso si licenciaba sus tropas debido a la falta de dinero. Entonces manipuló el amor al poder que tenía Cicerón para que ambos solicitasen el consulado y Cicerón dirigiese la política. La negativa del Senado hizo que se dirigiese a Roma con ocho legiones, forzando su nombramiento como cónsul, consiguiendo dinero para su ejército, derogando los decretos en los que se nombraba *hostes* a Antonio y Lépido y creando un tribunal para perseguir a los asesinos de César.

Las alabanzas de Cicerón no sólo se dirigían a Octaviano, sino también al grupo de los *Liberatores*, a los cónsules, Hircio y Pansa, Lépido, Planco, entre otros (Manuwald, 2011: 208-209). En el caso de Hircio y Pansa, con el fin de conseguir el apoyo a sus propuestas, debido a que ambos eran cesarianos moderados y dudaba de su posición, especialmente de la de Hircio. Esta política de la alabanza no tuvo el éxito que esperaba en el caso de Lépido y Planco y sobre todo en el de su principal soporte, Octaviano. Matijević (2014: 46-58) ha realizado un análisis de la posición de Hircio y Pansa, y sostiene que ambos cónsules no pueden ser considerados moderados ni neutrales, sino que buscaban la posición política más ventajosa posible. Según Matijević, la postura inicial negociadora de Antonio defraudó las expectativas de Hircio y Pansa, quienes buscaban vengar la muerte de César y no creían en una solución negociada, sino que preferían una solución violenta para resolver el conflicto. Es relevante al respecto una carta de Cicerón a Ático escrita el 8 de julio del año 44, en la cual exponía sus escasas esperanzas en Pansa cuando asumiese el consulado, ya que explicaba que las mentes de los futuros cónsules estaban dominadas por el vino y el sueño («*in vino et in somno istorum*») (Cic. Att. 16.1.4 [409]).

Si bien se sabe su opinión sobre Catilina, Clodio y Antonio, se desconoce cuál fue su criterio final sobre Octaviano, ya que parte de la correspondencia de Cicerón fue

⁷ «¿... y estas cosas que hace son propias de uno que teme el despotismo o a Antonio como déspota?». (Trad. del autor).

expurgada posiblemente por Ático o por sus descendientes. No obstante, Plutarco (*Cic.* 46.1) refiere que Cicerón, después de apoyar la candidatura de Octaviano al consulado y entregarle el Senado, fue denostado por sus amigos (quizás refiriéndose a la epístola de Bruto a Ático (*Cic. ad Brut.* 1.17.1) y se dio cuenta de que se había equivocado. Hay otro párrafo de Plutarco bastante revelador al respecto en el que relata que cuando Cicerón emprendió la huida, después de saber que había sido proscrito, quiso dirigirse hacia la casa de César (Octaviano), matarse sobre su hogar y lanzar así sobre él un espíritu vengador (*Plut. Cic.* 47.5). Esto sólo puede interpretarse como que Cicerón consideró la alianza de Octaviano con Antonio como una gran traición y la idea de suicidarse sobre el lugar sagrado de la *domus* de Octaviano en el que estaban depositados los lares y los dioses familiares de Octaviano tenía como finalidad la venganza divina. Si Cicerón sentía esa sed de venganza, se debía a su convencimiento de que la élite senatorial romana pensaba que había cometido un error en su diagnóstico sobre la estrategia a seguir con respecto a Antonio. Cicerón se había equivocado al potenciar la figura de Octaviano y polarizar el Senado romano. Como resultado, desempeñó un papel importante en la unión final de los cesarianos y en la creación de las listas de proscripción con el fin de eliminar a los enemigos internos. Probablemente sin Cicerón y sus *Filípicas* no se hubiese producido una radicalización y división tan marcada en el Senado romano en dos bandos irreconciliables, ya que fue él quien propició la declaración de Antonio y Lépido como *hostes*. Esta proclamación, a su vez, condujo a la creación de las listas de proscripción. Es posible que las dudas de Cicerón en la huida estuviesen causadas porque consideraba que Octaviano le debía mucho (*Plut. Cic.* 47.5), lo que habría aumentado su desesperación. Este error provocó su perdición y la caída de la *libertas*. Es cierto que la noticia de la proscripción le debió coger de improviso, ya que Plutarco afirma que Cicerón llevaba pocas provisiones y su hermano Quinto aún menos. Eso indica que los acontecimientos ocurrieron muy rápido y que no tuvieron tiempo para preparar una huida estratégica con anticipación.

2. 6. Cicerón, Antonio y la visión política de Marco Junio Bruto

Según el testimonio de la carta de Bruto a Ático (*Cic. ad Brut.* 1.17.1), el tiranicida había leído la política que se estaba desarrollando en Roma de manera más acertada

que Cicerón. La epístola sugiere que Cicerón estaba deslumbrado por el trato obsequioso que recibía por parte de Octaviano. Y tenía razón. El heredero de César había alabado a Cicerón (Cic. *Att.* 16.11.6 [420]) y el viejo orador había seguido en el Senado una política favorable a Octaviano, con la cual el líder de los *Liberatores* (Libertadores) no estaba de acuerdo. Bruto estaba convencido de que se podía llegar a un acuerdo con Antonio, pero no con Octaviano. Marco Junio Bruto consideraba a Antonio como un hombre propenso al diálogo, mientras que veía a Octaviano como alguien poseído por el deseo de venganza. En ese sentido, la visión política de Bruto resultó más acertada que la de Cicerón y es probable que esta fuera la opinión predominante en el bando republicano, ya que después de la batalla de Filipos muchos de los derrotados llamaron imperator a Antonio, pero no a Octaviano (Suet. *Aug.* 13.1.2). Esto indicaría que el giro radical en la política cesariana de venganza se atribuía a Octaviano y no a Antonio, quien era considerado un político más dialogante. Esto se evidencia en los compromisos y negociaciones que llevó a cabo después del asesinato de César e incluso les otorgó cargos oficiales a Bruto y Casio (Cic. *Att.* 15.9.1 [387]; 15.10[388]; 15.11.2-3 [389]; 15.12.1 [390]). Según Matijević (2006: 374), no puso en peligro sus *dignitates* al hacerlo, pero tampoco actuó ingenuamente. En primer lugar, les alejó de Roma y luego les asignó provincias sin ejércitos, ya que de lo contrario podrían haber sido utilizados en su contra. Quizás las campañas militares de Décimo Junio Bruto en los Alpes también jugaron un papel en la decisión de asignar a Bruto y Casio áreas de responsabilidad sin mucha importancia. Aunque hubo tensiones, Bruto y Antonio se esforzaron por evitar una ruptura definitiva entre ellos. A pesar de las acusaciones de Cicerón de que era un autócrata, Antonio había llevado a cabo negociaciones y compromisos con una gran parte de los políticos, como lo demuestran las propias *Filípicas*: Planco (*Fam.* 10.6 [370]; *Phil.* 13.[19].44), Hircio (*Phil.* 13.[10].22), Dolabela (*Phil.* 13.[19].42), Lépido (*Fam.* 10.27 [369]; *Phil.* 13.[19].43) y Octaviano (*Phil.* 13.[10].22). Según argumenta Hall (2011: 226), Antonio actuó de manera inteligente después de la muerte de César, en un momento de crisis, al reducir la tensión y hablar de reconciliación (Syme, 1939: 106). También reestableció la rotación de los cargos públicos y una vez que terminó su mandato como cónsul, cedió el poder, lo que demuestra que su intención no era mantener un control absoluto. Por lo tanto, lejos de

salvar Roma, las *Filípicas* de Cicerón contribuyeron a la caída de la República, al llevar a la política romana a una confrontación y destrucción que se podía haber evitado.

Si Antonio hubiera ganado la guerra, es probable que las *Filípicas* no se hubieran conservado, tema tratado colateralmente en la séptima *Suasoria* de Séneca *Mayor*, pero como Octaviano resultó victorioso, no tuvo ningún inconveniente en dejar que circularan los discursos de Cicerón que combatían a Antonio y que reforzaban la idea de que la figura de Octaviano era la de un hombre providencial que había salvado a Roma de las garras de un tirano, y que además, Antonio era el responsable de la muerte del gran orador.

Aunque Cicerón tenía un gran peso en la vida pública, según Dion Casio (38.12.4-7) sus colegas senatoriales no compartían el papel que se reservaba a sí mismo en el Estado. Las pretensiones de Cicerón de ser el más grande de los hombres, no considerar a nadie como su igual, prevalecer en todo y dirigirse a todos con una franqueza desenfadada y excesiva, habían suscitado el odio de todos, incluso de aquellos cuyos intereses apoyaba. Además, cuando los demás utilizaban la misma libertad de lenguaje contra él, no lo consideraba digno e injuriaba a sus adversarios (D. C. 46.29.1). Por otra parte, la *Invectiva contra Cicerón* del Pseudo-Salustio dedicó una larga lista de acusaciones al orador, muchas de las cuales coinciden con las que Cicerón utilizó en las *Filípicas* contra Antonio. Se le acusa de ser un *inquilinus civis urbis Romae* («forastero vecinado en Roma») por haber nacido en Arpino (Sall. *Cat.* 31.7)⁸, se le reprocha su falta de conexiones sociales (Cic. *Phil.* 2.[16].40), sus intentos de ascender socialmente con la compra de su villa de Bayas (Cic. *Att.* 1.16.10 [422]), su aspiración a la monarquía (Cic. *Sull.* 22), su intoxicación política (*Phil.* 2.[8].23), sus instigaciones de asesinato (*Phil.* 2.[11].25) o su rápido matrimonio y divorcio con la adolescente Publilia (Plut. *Cic.* 41.4-5), entre otras recriminaciones (Arena, 2007: 153).

§ 3. Justificación filosófica de su actuación política: el estoicismo

Cicerón analizó en sus tratados el origen y peculiaridades de las leyes y también estudió las corrientes filosóficas de su tiempo, identificándose con el escepticismo de

⁸ Según traducción de Bartolomé Segura Ramos en Salustio *et al.*, *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta*. Madrid, Gredos, 1997, p. 101.

la Academia nueva y, finalmente, con la escuela estoica. En sus debates filosóficos, a la manera platónica, planteó los problemas que eran tratados por estas corrientes de pensamiento.

En la tradición romana, todo estatus y posición social sólo se podían obtener mediante el servicio a la República. Por esta razón, los términos que denotan pereza, como *ignavia* e *inercia*, tienen una connotación precisa y definida: la negativa a desempeñar un papel en la política. En la época de Cicerón, había personajes que renunciaban a los asuntos públicos y se retiraban a sus villas y se les conocía como *piscinarii* porque cultivaban peces en sus piscinas. Las críticas hacia ellos no se centraban tanto en sus riquezas, sino en que habían decidido abandonar su carrera pública. El mismo Salustio renunció a ella para dedicarse a escribir historia (Earl, 1967: 23) y el propio Cicerón, durante la dictadura de César, dejó los asuntos públicos. Antonio en las réplicas de la *Filípicas* le echó en cara que su afición a permanecer en su casa era propia de un incapacitado para la vida militar y la política (Plut. *Cic.* 41.6). La escritura solía ser una actividad que se cultivaba en la vejez, una vez que la edad relegaba al político de la vida pública. Sin embargo, también podía ocurrir, como fue el caso de Cicerón, que uno fuera apartado de la política, por ejemplo, mediante el exilio, aunque durante ese tiempo su principal actividad fue lograr su retorno a Roma. No era, por lo tanto, una época productiva.

Escribir era una forma de seguir siendo miembro activo de la misma y conseguir prestigio por otros medios diferentes a los estrictamente políticos. Durante el tiempo en que Cicerón estuvo retirado de la vida política debido a la dictadura de César, se dedicó al estudio de la filosofía, retomando los conocimientos que había adquirido en su juventud y que había seguido cultivando intermitentemente. Era el momento en que podía hacerlo, ya que consideraba que su deber lo obligaba a priorizar los asuntos públicos por encima de sus propios estudios (*Off.* 1.19). Como afirma Levy (2018: 76), Cicerón siempre mantuvo la convicción de que la vida práctica era superior a la vida teórica. Según Plutarco (*Cic.* 40.1), empleó su tiempo enseñando a los jóvenes de la *nobilitas* interesados en el aprendizaje de esta materia. Además de sus traducciones de tratados filosóficos, también escribió sus propias obras en este campo, lo que le permitió volver a tener una gran influencia en Roma. Se trataba de dar respuestas a las cuestiones más candentes que se planteaban en el debate senatorial y asambleario,

como el papel de la *res publica*, la preeminencia del Estado sobre la amistad, las leyes, temas de tipo religioso o sociales como el papel de la vejez, la muerte, entre otros. Un noble que se negaba a formar parte de la vida pública deshonraba a sus antepasados, a su familia y a sí mismo, y dejaba a sus herederos una familia con menor prestigio (Earl, 1967: 23). Además, renunciaba a ser un modelo de conducta, un *exemplum* para su descendencia. Pero Cicerón, a pesar de su edad, no se retiró del Senado y, a partir del asesinato de César, volvió de nuevo a jugar un papel prominente en la política activa.

Cicerón, quien ponía al estadista romano por encima de los filósofos (Ferrary, 1995: 51-53; Powell, 1994: 19-29; Steel, 2005: 75-82; Zarecki, 2014), y al filósofo estadista por encima de todos, como se puede observar en su obra *De re publica* (Graver, 2023: 140), consideraba la corriente filosófica epicúrea como egoísta, porque situaba el bienestar del individuo por delante de Estado y la sociedad y criticaba que sólo se permitía esa práctica al sabio en caso de necesidad. Cicerón argumentaba que cómo podía el sabio defender la *res publica* si no se había preparado para ello (*Rep.* 1.6.11). Combatía esta escuela en sus escritos y se identificaba con las concepciones estoicas, especialmente en lo relacionado con el derecho natural, que para los estoicos y Cicerón tenía una procedencia divina, las leyes humanas como la propia naturaleza de los humanos era una copia devaluada e imperfecta de las divinas (Atkins, 2013: 194). Esta idea muestra una clara influencia de la teoría de las formas o ideas platónicas, en la que en el mundo de las ideas coexisten las formas o entidades inmutables, eternas e intangibles y que son la esencia o la idea perfecta de un objeto o una cosa. Al percibir las en nuestro mundo sensible, sólo vemos una copia imperfecta de la original, la cual reside en el mundo de las ideas. Nuestra aproximación al objeto primigenio se hace a través de la razón.

Incluso para Cicerón la creencia en los dioses se basaba en el derecho natural y argumentaba que no había ningún pueblo que no estuviese impregnado de la idea de los dioses y que todos pensaban que existía el poder y la naturaleza divinas y remataba su razonamiento mencionando que esa unanimidad había de ser considerada como consecuencia del derecho natural (*Tusc.* 1.13.30). En su obra *Las leyes*, influenciada por el pensamiento platónico y el estoico (*Leg.* 1.13.36-38), mencionó que por encima de las leyes elaboradas por los hombres estaba el derecho natural (*Leg.* 2.4.8; 2.5.13), y en la

decimoprimer *Filípica* (*Phil.* 11.[12].28) mencionaba que Casio obedeció las leyes escritas hasta que estas fueron derrocadas por Antonio y que entonces la provincia de Siria fue suya por el derecho natural. Para Cicerón, el derecho natural debía ser la fuente y la norma de los códigos de leyes humanos. Sin embargo, mientras el derecho natural era perfecto, el humano no lo era. Cicerón establecía esta vinculación basándose en la distinción estoica entre deberes perfectos e imperfectos. Los deberes perfectos eran regulados por el derecho natural, mientras que los imperfectos, por las leyes humanas. A través del progreso, se avanzaba hacia el derecho natural (Asmis, 2008).

En su obra *Pro Milone* ([31-32].85-86), Cicerón mencionó que los dioses estuvieron involucrados en el asesinato de Clodio por Milón como venganza por el asunto de la *Bona Dea*, y caracterizó este crimen como un acto virtuoso. Afirmaba que los dioses habían inspirado en la mente de Clodio el ataque a Milón para provocar su propia desgracia. En este caso, Cicerón buscaba una justificación filosófica de sus actos debido a los ataques políticos que venía sufriendo por su actuación ilegal contra los partidarios de Catilina y la condena a muerte de estos, lo que finalmente le había llevado al exilio. En *De legibus*, Cicerón argumentó que debido al sacrilegio de los criminales se violó el derecho religioso y se edificó un templo al libertinaje en la sede de sus lares familiares (*Leg.* 2.17.42). Sin embargo, en realidad, Clodio mandó erigir una estatua a la Libertas (*Plut. Cic.* 33.1) en el solar que quedó después de derribar la *domus* de Cicerón (*Dom.* 42.110). En *Pro Sextio* (40.86), Cicerón presentó a Milón como un ejemplo de virtud completa y consumada («*perfectae cumulataeque virtutis*»), ya que siendo un particular empleó la violencia contra los opresores cuando el Estado estaba dominado por las armas, las leyes no tenían validez y los tribunales no prevalecían. A su regreso del exilio, defendió que la violencia en defensa del Estado estaba justificada cuando el Estado ya no funcionaba, y el proceso legal estaba suspendido (Harries, 2011: 117). En este caso, desde el punto de vista de Cicerón, la lucha entre las bandas de Clodio y Milón era un conflicto por la legitimidad y aquel que tuviese éxito y reivindicara la representación de la *res publica* tendría el respaldo del derecho natural. Al mencionar que los dioses fueron los que condujeron a Clodio al lugar en que iba a morir, Cicerón justificó el asesinato de Clodio por la banda de Milón, convirtiendo a Milón en un instrumento de la voluntad de los dioses.

Aunque pueda parecer paradójico, en esta idea ciceroniana subyacía la creencia religiosa de que el triunfo era señal de la benevolencia de los dioses y que era la victoria la que justificaba si una guerra era lícita (*bellum pium*) o no (*bellum impium*), ya que la victoria implicaba que no se había roto la *pax deorum* (San Vicente González de Aspuru, 2013). Como señala Harries (2011: 118), la afirmación de que infringir la ley era lícito si estaba de acuerdo con el derecho natural tenía sus peligros, especialmente en lo que respecta a quién decidía cuándo era lícito infringir la ley. En el conflicto entre Cicerón y Antonio, fue Cicerón quien se otorgó esa prerrogativa basándose en su interpretación del mandato de los dioses de que todo lo que contribuía a la seguridad de la *res publica* era lícito (*Phil.* 11.[12].29).

Para Cicerón, permitir la transgresión contra las leyes establecidas estaba justificado si amenazaba las instituciones del Estado. Basándose en el derecho natural, argumentaba que dicha acción no era ilegal, ya que, en última instancia, la protección al Estado justificaba los medios utilizados. En su obra *Las leyes*, sostenía que la justicia estaba única e intrínsecamente vinculada al derecho natural. Además, afirmaba que la justicia humana era imperfecta, al igual que las leyes creadas por los hombres. De esta forma, deducía que no todas las leyes eran justas, especialmente aquellas que se basaban en la utilidad en lugar de en la recta razón o la naturaleza. Cicerón señalaba que era necesario hacer referencia a estos criterios en el momento de distinguir entre leyes buenas y malas (*Leg.* 1.42).

§ 4. Cicerón, retórica y leyes

La introducción del sistema retórico en Roma disminuyó la fortaleza de las leyes al contrastar la letra y el espíritu de la ley. Cicerón tuvo mucho éxito en los tribunales penales criminales obteniendo en algunos casos la absolución de clientes que posiblemente eran culpables, aprovechando las deficiencias del sistema. Este éxito, junto con el de otros oradores en los tribunales, generó inseguridad jurídica y contribuyó a la caída de la *res publica* (Classen, 1978: 618-619). Sin duda, el cuestionamiento de las leyes en sus obras filosóficas dedicadas al tema y el continuo ataque a la legalidad que se percibe en las *Filípicas*, desde su particular visión del derecho natural, facilitaron la incertidumbre legal cuyas consecuencias afectarían

directamente a Cicerón. Pero Cicerón ya planteaba sus dudas sobre el sistema en el año 52, momento en que pronunció el discurso en defensa de Tito Annio Milón. Además de mencionar la venganza de los dioses al justificar el asesinato de Clodio por Milón (*Mil.* 88-89), Cicerón también se aferró a otro concepto y sostuvo que cuando el Estado no lograba mantener el orden legal, como en el caso de los disturbios promovidos por las bandas, incluida la de Clodio, entonces era responsabilidad de los ciudadanos reestablecerlo, ya que la *res publica* no había sido capaz de conservarlo. Cicerón atribuyó a Milón el papel del defensor del Estado (Forschner, 2016: 59-60), pero a pesar de ello Milón fue condenado al exilio. Pompeyo, quien se oponía al acusado, ejerció presión sobre los jueces para obtener su condena y, además, existían numerosos testimonios en su contra.

En *De los deberes* (*Off.* 3.30) defendió que una acción que beneficiase al Estado o a la humanidad no era reprochable, incluso si causaba daño a un tercero. Sin embargo, si se realizaba en beneficio propio, se estaba yendo en contra del derecho natural. Un ejemplo de esta ambigüedad presente en el pensamiento de Cicerón se encuentra en varios pasajes de las *Filípicas*, donde criticó a Antonio porque gobernaba mediante la violencia (*Phil.* 1.[9].22; 1.[10].26) y aprobaba leyes que carecían de legitimidad, debido a la irregularidad de su proceso (*Phil.* 1.[2].6; 5.[3].7-8).

En uno de ellos, se hizo eco de que la legión Marcia había abandonado a Antonio. Cicerón era consciente de la ilegalidad, ya que decía que los soldados que abandonaban a un cónsul eran considerados enemigos, pero razonaba que debió ser por inspiración divina (*Phil.* 4.[2].5):

*Quid? legio Martia, quae mihi videtur divinitus ab eo deo traxisse nomen, a quo populum Romanum generatum accepimus, non ipsa suis decretis prius quam senatus hostem iudicavit Antonium? Nam, si ille non hostis, hos, qui consulem reliquerunt, hostes necesse est iudicemus.*⁹

El suceso se produjo mientras Antonio ejercía de cónsul, por lo que no había ninguna razón legal para que la legión Marcia se rebelase contra su cónsul. Como

⁹ «Y la legión Marcia —que me parece que por inspiración divina ha tomado su nombre del dios de quien sabemos por la tradición que nació el pueblo romano— ¿no consideró a Antonio enemigo de la patria por su cuenta con sus propias decisiones antes que el Senado? Pues, si aquél no es enemigo, es necesario que consideremos enemigos a los que lo abandonaron siendo cónsul.». Trad. de María José Muñoz Jiménez en Cicerón, *Discursos, VI: Filípicas*. Madrid, Gredos, 2006, p. 210.

reseña Hall (2002: 285), lo que Antonio llamaría la justificable ejecución de traidores se convierte en manos de Cicerón en una sádica matanza de inocentes. Para Manuwald (2007: 101), Cicerón justificó sus iniciativas contra Antonio por una ley superior. Aunque oficialmente eran ilegales, debido a que Antonio era el cónsul, Cicerón buscaba legitimarlas y que fueran aprobadas en el Senado o en la Asamblea. El apoyo de Cicerón al proceder de la legión mostró su ambigüedad en relación con las leyes vigentes y su justificación a partir del derecho natural, de procedencia divina, que era la que en último término había que obedecer. La creación de una teoría de la legitimidad fue concebida para producir resultados políticos prácticos, como eran la declaración de Antonio como *hostis* o la concesión de sus provincias a los *Liberatores* y no como una concesión teórica a la filosofía política, que tendría un desarrollo posterior desde Hobbes a Rousseau (Christian, 2008: 167).

§ 5. Cicerón, la recta conducta y su comportamiento personal

Aunque Cicerón seguía la corriente estoica al defender que la recta actuación debía guiar tanto la vida privada como la vida pública del individuo, difería de los estoicos en cuanto a la importancia de la verdad en el discurso político y judicial. Desde un punto de vista filosófico, Cicerón ejemplifica las críticas realizadas por los epicúreos sobre la práctica política, ya que en su caso el contenido ético de sus discursos discrepaba de los principios moralistas estoicos promovidos por los seguidores de Zenón de Citio e incluso de lo que él mismo pregona en sus obras filosóficas como en *De los deberes*, donde criticaba a aquellos que ocultan información en beneficio propio o no son sinceros (*Off.* 3.13.57-14-58). Sin embargo, en una de sus obras dedicada a la oratoria, un joven Cicerón sostenía que lo fundamental en sus *orationes* era transmitir lo que uno quería a la audiencia, incluso si ello implicaba omitir ciertas partes de la verdad que pudieran perjudicarnos, o alterarla para que resulte más beneficiosa. Recomendaba al orador centrarse en temas comprensibles para el auditorio y exponer únicamente aquellos argumentos que apoyaran su caso (*De inventiones* 1.21.30). Estos argumentos eran enfatizados por un maduro Cicerón en su obra *Bruto* (42), donde puso en boca de Ático, uno de los interlocutores del diálogo, la frase:

[...] porque es cierto [*quoniam quidem*] que se ha permitido [*concessum est*] a los retóricos [*retoribus*] mentir [*ementiri*] en relación con las historias [*in historiis*], para que algunos [*ut aliquid*] discursos [*dicere*] puedan ser amenos [*possint argutius*].

Este ocultamiento de información o la tergiversación también fue utilizado en sus críticas al epicureísmo, ya que omitió algunos elementos del pensamiento epicúreo que eran decisivos para entender cómo se integró la reflexión política en la filosofía epicúrea (Aoiz y Boeri, 2022). En sus discursos políticos, como las *Catilinarias* o las *Filípicas*, Cicerón buscaba obtener la declaración de sus enemigos como *hostes* con el fin de conseguir el apoyo del Senado y tener amparo legal para la condena de sus adversarios. Para lograr esto, Cicerón aplicaba una amplia gama de acusaciones a su enemigo de turno, independientemente de si eran verdaderas o no, y también esgrimía observaciones irónicas para desacreditar a su adversario (Corbeill, 1996). Como afirma Manuwald (2007: 108 y 2011: 206-211), Cicerón en las *Filípicas* buscaba caracterizar de manera negativa a sus adversarios políticos mediante el uso de términos que implican abuso. Utilizaba frases y lemas con connotaciones negativas repetidos a lo largo de sus discursos para persuadir a aquellos senadores que tenían un criterio poco definido sobre el asunto tratado y obtener su apoyo. Sin embargo, esa manipulación de las figuras clave que formaba parte de su estrategia no siempre se ajustaban a la identificación negativa que él quería crear.

Quintiliano, en sus *Instituciones oratorias* (2.17.20), justifica el uso de la falsedad por el orador para engañar, argumentando que, aunque pueda confundir a otro, él mismo siempre conocerá la verdad: «*Item orator, cum falso utitur pro uero, scit esse falsum eoque se pro uero uti: non ergo falsam*». Pone el ejemplo de Cicerón, afirmando que «*Nec Cicero, cum se tenebras offudisse iudicibus in causa Cluenti gloriatus est, nihil ipse uidit*»¹⁰. Es probable que los oyentes de los discursos de Cicerón estuvieran persuadidos de que no todas las invectivas que lanzaba sobre sus oponentes eran ciertas, en vista de que los tratados retóricos recalcan la eficacia y la fuerza de la *inventio* (*Ad Her.* 1.2; *Cic. Inv.*

¹⁰ «A este modo el orador, cuando usa de lo falso en lugar de lo verdadero, ya sabe que es falso y que se vale de ello en lugar de la verdad, y así, aunque engaña a otro, él no tiene opinión falsa» y «Ni tampoco se hallaba ofuscado el ánimo de Cicerón cuando se gloriaba de haber llenado de tinieblas a los jueces en la causa de Cluencio.». Traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier en Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones oratorias*, tomo II. Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Cía., 1887, p. 124, <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3n214>>, [02/09/2023].

1.7.9; Quint. *Inst.* 12.10.36). Esta ficción servía, por un lado, para demostrar el dominio del arte de la oratoria por parte de Cicerón y, por otro, era una ilustración colorista sobre el carácter general de su adversario que captaba con fuerza la atención del auditorio (Edwards, 1993).

Un ejemplo de la libertad de los retóricos son las controversias o *suasorias*, que eran ejercicios de elocuencia deliberativa impuestos por los maestros de las escuelas de oratoria a sus alumnos para que adquiriesen destreza en su arte. En la *Suasoria* (7) de Séneca *Maior* sobre Cicerón, uno de los alumnos defiende la posición de Cicerón de obtener el perdón mediante la quema de sus escritos, mientras que otro opta por no solicitar clemencia y enfrentarse a la muerte (Berti, 2021; Wilson, 2008). En estos escritos, como en las *Filípicas* se combinan tanto las alabanzas como las invectivas. El propósito de Cicerón era declarar a Antonio como *hostis*, y hacia él, su familia, sus apoyos políticos en el Senado y la plebe cesariana que le respaldaba, iban dirigidas las invectivas y los insultos. Mientras tanto, las loas se dirigían hacia los *Liberatores*, los cónsules, Octaviano y aquellos gobernadores cesarianos con importantes fuerzas militares que en un principio tenían una posición ambigua. Esta política deliberada de Cicerón no logró el propósito de aislar a Antonio, pero tuvo como resultado una consecuencia indirecta no buscada, que fue contribuir a dividir definitivamente la sociedad romana en dos facciones.

§ 6. Cicerón, el epicureísmo y Calpurnio Pisón

Cicerón combatió a los epicúreos y se identificó con los estoicos por varias razones. En primer lugar, los epicúreos no creían en la divina providencia, la cual, según Cicerón era la fuente del espíritu, la razón y la sabiduría (*N. D.* 2.57.147). Por otro lado, los estoicos consideraban la divina providencia como algo de gran importancia, ya que creían en un dios providente que también servía como modelo político (Collette, 2021), mientras que para los epicúreos los dioses no se ocupaban de los asuntos humanos. En segundo lugar, sostenían que se debía buscar el placer, el *summum bonum*, y evitar el dolor, que era el mal supremo (*Tusc.* 2.35). En tercer lugar, los epicúreos liberaron a sus adeptos del miedo a la muerte, a lo que Cicerón replicó: «¿De qué terror? ¿De qué temor? ¿Qué vieja hay tan delirante que sienta miedo ante estas cosas que

evidentemente vosotros, si no hubierais estudiado la ciencia de la naturaleza, temeríais?» (*Tusc.* 1.21.48). En cuarto lugar, los epicúreos aconsejaban procurar el bienestar propio y, por ello, Epicuro recomendaba evitar la práctica de la política. Estos principios también fueron objeto de la crítica por parte de Cicerón: «Pues si nos convencieran de esto a nosotros y a los mejores, ellos mismos no podrán dedicarse a sus cosas, que es lo que desean en particular» (*De Orat.* 3.64). Cabe señalar que el abandono de la política no era una imposición de los epicúreos, sino más bien una recomendación, y dependiendo de los casos, el desempeño político podía ser considerado como la mejor de las opciones (Fish, 2011: 73).

Entre los políticos y personalidades romanas tardorreplicanas se encontraban miembros de la escuela epicúrea, entre ellos Calpurnio Pisón, Casio Longino, el líder tiranicida y amigo de Cicerón y que han sido analizados por Valachova (2018). También eran miembros de esta corriente Vivio Pansa, con quien Cicerón mantenía una larga amistad, y Lucio Manlio Torquato, quien defendía la ética epicúrea en la obra *De finibus*. Además, Tito Pomponio Ático, amigo de Cicerón desde la juventud y mencionado en sus cartas y diálogos, estaba asociado al epicureísmo (*Cic., Leg.* 1.21.54; 3.1; *Cic., Att.* 4.6.1 [83]; *Nep. Att.* 17.3) y era un ferviente seguidor de esta escuela filosófica (Gilbert, 2022). Como reconoce Armstrong (2011: 119), ha llevado bastante tiempo el comprobar que algunas sentencias epicúreas muy matizadas fueron transformadas por Cicerón y también por Plutarco en verdades absolutas fácilmente parodiadas. En ese sentido, Armstrong tradujo un texto de Filodemo de su obra *On rethoric 2* (*PHerc.* 1506 col. 57, 34-8), en el que este afirmaba que la práctica de la política no es un arte sino una destreza. Además, Filodemo sostenía que un orador político con experiencia podía ser eficiente en política, pero no necesariamente bueno en el sentido ético, ya que ha habido oradores políticos de muy mal carácter. Asimismo, añadía que un político éticamente virtuoso contribuirá con grandes hechos al bien de la ciudad (Armstrong, 2011: 119-121). No había por lo tanto una crítica de Filodemo a la práctica de la política, sino que Cicerón prefería partir de una afirmación categórica, como era la aseveración de que los epicúreos eran partidarios de evitar la práctica política, para que su ataque fuese más contundente.

En *Tusculanas*, Cicerón mencionaba a los numerosos escritores que vulgarizaban el epicureísmo en latín y afirmaba que no los atacaba porque no los había leído, ya que

sus libros carecían de método, elegancia y, en resumen, estaban mal escritos en latín (*Tusc.* 2.3). A pesar de esto, en una de sus cartas (*Fam.* 9.2.5), Cicerón admitía que sus obras filosóficas, donde trataba temas políticos, eran necesarias debido al gran número de tratados epicúreos redactados en latín que circulaban por Italia (Howe, 1951: 62). Es probable que en tiempos de Cicerón el epicureísmo fuera la corriente filosófica más extendida en Italia (*Tusc.* 4.6; *Fin.* 1.13). Aunque entre sus escritos en latín predominaban obras de segunda fila, también se encontraba el poema didáctico de Lucrecio, *De rerum natura*, una de las cumbres de la poesía latina. En esta obra el poeta expone su visión filosófica epicúrea y atomista. Según Jerónimo (*Chron.* [96] 94 a. C.), Cicerón editó la obra de Lucrecio («*quos postea Cicero emendavit*»). Sin embargo, en el poema apenas se menciona la ética epicúrea y, en cambio, se detiene más en la cosmología atomista. Esto se debe a que para los epicúreos adquirir conocimientos científicos correctos era fundamental para evitar temores irracionales (Powell, 1995: 27-28).

Es plausible pensar que el abandono de la política promovida por los epicúreos fue uno de los motivos que impulsaron a Cicerón a realizar sus obras sobre teoría política. Essler (2011: 150-151) ha analizado una obra antiepicúrea como la *Natura deorum* y ha llegado a la conclusión de que Cicerón extrae los argumentos anti epicúreos utilizados en sus tratados de las obras de escritores epicúreos en las que estos refutaban los ataques de otras escuelas filosóficas. En el caso del primer libro de *Natura deorum* utilizó dos obras de Filodemo de Gadara: *Sobre los dioses* (*PHerc.* 26) y *Sobre la piedad* (*PHerc.* 1428).

En su discurso contra Lucio Calpurnio Pisón Caesonino (*In Pisonem*), uno de los cónsules del año 58 que permitieron que fuese condenado al exilio, desató todo su arsenal denigratorio contra su enemigo. Ya le había atacado al volver del exilio en su discurso *Post reditum in Senatum* (13-16) y en *Pro Sextio* (19-24) y había presionado en el Senado para que le destituyese de su puesto como gobernador de Macedonia, lo que tuvo lugar en el año 55 a. C. (*Prov.* 13-14, *Red. Pop.* 21) (Nisbet, 1961: 158-159). A su regreso, Pisón atacó a Cicerón en el Senado, a lo que Cicerón contestó por medio de su diatriba *In Pisonem*, en la que saldaba cuentas contra su enemigo político. Este era suegro de César y amigo y seguidor del filósofo Filodemo de Gadara, perteneciente a la corriente filosofía epicúrea a la que Cicerón denigró en sus escritos por considerar

que sus seguidores eran esclavos de su cuerpo y pedía que se alejasen de toda intervención en la *res publica* (*Leg.* 1.13.36-38). Desde su perspectiva filo estoica, Cicerón arremetía contra la visión epicúrea de Pisón, uniendo en su ataque tanto la vida privada de su adversario como su adscripción a dicha corriente filosófica. Sin embargo, muchas de las acusaciones de los vicios que hace Cicerón a Pisón, como el adulterio, la gula o la avaricia, eran falsas o exageradas. Estas denuncias se encuentran también en las *Catilinarias* y las *Verrinas*. Incluso, al finalizar su discurso contra Pisón, afirmaba que había convencido a todos sus oyentes de la deshonestidad de su oponente, incluyendo al oponente. Según Corbeill (2002: 213-214), esta afirmación representa la acción más importante que la retórica puede lograr: convencer al oponente de su ineptitud, su temor hacia todos, su odio a sí mismo y su culpabilidad (*Cic. Pis.* 98).

Sin embargo, debemos tener en cuenta que este punto de vista fue transmitido por Cicerón en su discurso. Sabemos que en el año 55 a. C., Pisón también confeccionó un panfleto en el que atacaba a Cicerón y lo distribuyó entre sus amigos. En respuesta, Quinto Tullio conminó a su hermano para continuar hostigando a Pisón, pero este declinó la oferta (*Cic. Q. fr.* 3.1.11) y el asunto no tuvo más trascendencia, ya que no se encuentra ninguna referencia en la correspondencia ciceroniana. Además, en el año 50 a. C., Pisón ocupó el cargo de censor junto con Apio Claudio Pulcro (*Caes. BC*, 1.3.6; *Tac. Ann.* 6.10; *Invect. in Sall.* 16; *D. C.* 40.63), lo cual indica que gozaba de prestigio entre los senadores, a pesar de las afirmaciones del discurso de Cicerón. Según Dion (*D. C.* 40.63.2), Pisón asumió este último cargo a pesar de no desearlo, pero no encontramos en la correspondencia de Cicerón ninguna queja contra la censura de Pisón, mientras que sí hay comentarios negativos acerca de la gestión de Claudio Pulcro, lo que habla a favor de Pisón.

§ 7. Cicerón, el epicureísmo y los vicios de Antonio

Pisón se opuso a Antonio el 1 de agosto en el Senado, lo cual fue alabado por Marco Junio Bruto y, posteriormente, defendió que el Senado no rompiera con Antonio y se enfrentó a los discursos de Cicerón en los que este abogaba por combatir a Antonio. Mostró una firme oposición a las propuestas que Cicerón presentó en la quinta *Filípica* el día 1 de enero (*App. BC* 3.50), en las cuales se buscaba declarar *hostis* a Antonio.

Pisón también sostuvo enérgicamente su punto de vista, como se muestra en la octava *Filípica*. Apiano recoge en esta ocasión el discurso de Pisón, en el cual refuta las acusaciones realizadas por Cicerón contra Antonio y logra nuevamente evitar la declaración de Antonio como enemigo del Estado. Aunque se ha considerado que el discurso pudiera ser ficticio, ya que al relato de Apiano (App. BC 3.54-61) se le atribuye una actitud un tanto anticiceroniana, sí que remarca ciertos aspectos emocionales que invalidan la tesis que presenta Cicerón. Pisón argumentó que si Antonio hubiera concebido los planes que Cicerón le imputa no habría dejado a su madre, mujer y a su hijo en Roma. Además, señaló que ellos lloraban y temían no por la política de Antonio, sino por el poder de sus enemigos. Pisón, que tenía una gran consideración en el Senado y abogaba por el compromiso, participó en la legación que se envió a Mutina junto con Sulpicio Rufo y L. Filippo (Cic. *Phil.* 8.[10].28; 9.[1].1; 14.[2].4; *Fam.* 14.4.1 [6]). A pesar del fracaso de la misión, no perdió la esperanza en lograr un acuerdo (Cic. *Phil.* 12.[1].3; 12.[7].15).

En realidad, también Cicerón recibió el tipo de recriminaciones que él dedicó a Pisón (*Pis.*), por lo que podemos suponer que formaban parte de su arsenal retórico y tenían poca credibilidad (Nisbet, 1961: apéndice VI). Hall (2002: 288) ha observado conexiones entre el discurso contra Pisón y la segunda *Filípica*, ya que en ambos Cicerón trató de dañar el prestigio personal de su oponente (*dignitas*) mediante invectivas, pero con una diferencia: mientras que en el discurso contra Pisón utilizó una amplia gama de insultos de forma arbitraria, en la segunda *Filípica* su objetivo era ridiculizar a Antonio mediante la burla, presentándolo como un fante insensato, similar a un *miles gloriosus* (Sussman, 1994). Plutarco (Cic. 27.1-4) señaló que la práctica de la burla mordaz contra los adversarios era un recurso habitual de los retóricos, pero Cicerón la utilizaba con cualquiera para hacer reír, lo que provocó mucho odio hacia él. Cicerón presentó a Antonio como la antítesis de la *gravitas*, una de las cualidades sobresalientes que caracterizaban a un romano típico como Catón, e identificó a Antonio con la *levitas*, incapaz de controlarse y dominado por sus vicios. Se ha querido ver en la serie de insultos que Cicerón dedicó en la segunda *Filípica* a Antonio una representación de todo lo que funcionaba mal en Roma y que Cicerón creó invirtiendo el sistema de valores aristocráticos de los que era un firme defensor.

Se ha planteado que Cicerón, para confeccionar los insultos dirigidos a Antonio en la segunda *Filípica*, partía del sistema de valores aristocráticos, buscaba los vicios que se oponían a esos valores y los atribuía a Antonio (Pitcher, 2008). Sin embargo, es probable que también estuviese influenciado por sus investigaciones de las virtudes cardinales, en las cuales a menudo, con el fin de ampliar el concepto, hacía referencia a un vicio o una falta que se oponía a la virtud, como en *Los deberes*, obra escrita al tiempo que redactaba las *Filípicas*.

Aunque en la primera *Filípica* se mencionó que Pisón pronunció un discurso en el Senado el 1 de agosto del año 44 en contra de la política de Antonio (y que ya hemos señalado), en el cual, según Cicerón, consiguió «*magna gloria*», Bruto se quejó de que aquellos que debían apoyarlo no lo hicieron. Este hecho pone de manifiesto cómo el viejo enemigo de Cicerón fue elogiado por su antiguo rival y plantea interrogantes sobre los ataques retóricos que Cicerón le había dirigido previamente en relación con su ética política, cobardía, aislamiento en el Senado, entre otros aspectos. Pisón era un ferviente epicúreo, como se evidencia por la existencia de una biblioteca en su villa de Herculano que contenía escritos de Filodemo de Gadara, al que protegía, y posiblemente residía en la villa. Se han recuperado parte de las obras históricas, científicas, teológicas, éticas, sobre música o poesía de Filodemo, lo cual ha ampliado nuestra comprensión del pensamiento epicúreo y su defensa contra los ataques de estoicos y peripatéticos (Sedley, 2009: 33-39).

En la segunda *Filípica*, las acusaciones resaltaban que la búsqueda del placer era primordial para Antonio, su conducta era egoísta y que su política tiránica estaba relacionada con sus vicios. Eran los excesos y perversiones los que lo llevaban a la tiranía y de sus lacras y actuaciones se podía percibir cuáles serían sus acciones futuras.

Cicerón, sugería implícitamente que, debido a su búsqueda del placer, Antonio compartía el comportamiento de los epicúreos. Por lo tanto, utilizaba el mismo tipo de ataque que había empleado contra el epicúreo Pisón, a quien había criticado por pertenecer a esa corriente.

En las *Filípicas*, Cicerón atacó a Antonio oponiendo la razón y las pasiones, argumentando que quien no se dominaba a sí mismo no podía valerse de la razón, tampoco se dejaría dominar por el Senado y los senadores. Por lo tanto, aspiraba a la tiranía (*Phil.* 6.[2].4). Aunque no podía presentar pruebas de que Antonio estaba

maniobrando para destruir la República, su conducta previa, tal y como lo demostraba su vida anterior, revelaba esta disposición que él veía en Antonio (Manuwald, 2007: 93 y 2011: 206). Para Cicerón, las pasiones eran propias del cuerpo y con la muerte el alma será feliz, ya que se liberará de las *cupiditates* y podremos entregarnos a la contemplación y al estudio de las cosas, porque hay en nuestra alma una insaciable pasión (*cupiditas*) por conocer la verdad (*Tusc.* 1.19.45). Pero Cicerón estaba lejos de poseer algunas de las cualidades que admiraba en hombres como Catón el Viejo, Escipión o Mario. Plutarco (*Cic.* 35.3) mencionaba que Cicerón era poco valiente con las armas y que también sentía miedo en sus discursos, y solía temblar al llegar al punto principal de los mismos. El mismo Plutarco (*Cic.* 39) recogía que después de la batalla de Farsalia, las tropas supervivientes le ofrecieron el mando supremo, pero que Cicerón se negó, lo que estuvo a punto de costarle la vida, ya que le tildaron de traidor (*D. C.* 46.3.4). Por lo que abandonó Grecia y se dirigió a Italia, donde se congració con César. Aunque se retiró de la política, volvía a Roma de vez en cuando y era el primero en proponer que se le concedieran honores a Julio César con el fin de agasajarlo (*Plut. Cic.* 40).

§ 8. Cicerón, el epicureísmo y Casio Longino

Para entender los ataques de Cicerón al epicureísmo son interesantes las dos cartas que se entrecruzaron Cicerón y su amigo Casio Longino, que había cambiado su afiliación de una escuela filosófica, quizás el estoicismo, por el epicureísmo. En la carta (*Fam.* 15.17 [214]), Cicerón le contaba a Casio que su amigo común, Pansa, había salido de Roma vistiendo atuendo militar (*paludamentum*). Cicerón mencionaba que Pansa era un hombre clemente y bondadoso, y durante su partida había contado con el consenso favorable (*benevolentia*) de los *boni* que le habían acompañado en su despedida. Para Cicerón, aunque no lo decía en las cartas, indicaba «verdadera gloria», tal y como lo defendía en *Sobre los fines del bien y del mal* (*Fin.* 3.57, 5.62-3) y *Los deberes* (*Off.* 2.32, 2.43) (Griffin, 1995: 343-346). Este concepto también se mencionaba en la primera *Filípica* (1.29 [12]; 33-34 [13-14]), donde señalaba que si Antonio era fiel a los dictámenes del Senado, obtendría verdadera gloria. Luego Cicerón reprochaba en su carta a Casio que se hubiera apartado de la «Virtud» seducido por el «Placer». En su

respuesta, Casio replicaba (*Fam.* 15.19 [216]) que, según Epicuro, «no es posible vivir placenteramente sin respetar lo bello y lo justo». Casio opinaba que Pansa, cuando perseguía el placer, mantenía su virtud.

La explicación de Casio difería de la interpretación de Cicerón y rebatía su tesis de que el hedonismo y la virtud son incompatibles. Casio argumenta que la justicia y las demás virtudes eran requisitos previos necesarios para una vida placentera. Además, Casio mencionaba: «*difficile est enim persuadere hominibus τὸ καλὸν δι' αὐτὸ αἰρετὸν; ἡδονὴν vero et ἀταραξίαν virtute, iustitia, τῶ καλῶ parari et verum et probabile est*», que Gilbert traduce siguiendo a Shackleton Bailey (2001), aunque modificando la versión en inglés: «*For it is difficult to persuade men that moral goodness is to be chosen for its own sake; but it is both true and probable that pleasure and tranquillity are furnished by virtue, justice, and moral goodness*» (Gilbert, 2015: 231 y 2023: 108-111)¹¹. Casio parece haber ganado la discusión, ya que las actividades de Pansa quedan justificadas desde un punto de vista epicúreo. Sin embargo, Cicerón no cambió sus tácticas y en *De finibus* 2 expuso una serie de acciones altruistas y solicitaba justificaciones hedonistas con el fin de poner en aprietos a los partidarios de la filosofía epicúrea. Aunque, como expone Gibert (2023: 113-114), los intentos de Cicerón de convencer a los epicúreos de que la virtud y el placer eran incompatibles no tuvieron mucho éxito, como lo demuestra la respuesta de Casio y la observación que realizó Cicerón en *De finibus* (2.118-119):

*Ac ne plura complectar—sunt enim innumerabilia—, bene laudata virtus voluptatis aditus intercludat necesse est. quod iam a me expectare noli. [...] Elicerem ex te cogereque, ut responderes, nisi vererer ne Herculem ipsum ea, quae pro salute gentium summo labore gessisset, voluptatis causa gessisse diceres.*¹²

¹¹ Y que Ana-Isabel Magallón García verterá al español como: «Y es que resulta difícil persuadir a las personas que ‘lo bello es preferible por sí mismo’; sin embargo, conseguir ‘el placer’ y ‘la ataraxia’ mediante la virtud, la justicia y ‘lo bello’ es verdaderamente factible.», en Cicerón, *Cartas IV: cartas a los familiares II (cartas 174-435)*. Madrid, Gredos, 2008, p. 178. Como se puede apreciar «lo bello» en la traducción de Magallón corresponde a la «bondad moral» de Gilbert. Esta última interpretación nos brinda una mejor comprensión de la argumentación de Casio.

¹² «Y, para no aducir más argumentos (pues son innumerables), una buena alabanza de la virtud necesariamente cerrará el paso al placer. Pero sobre este punto no esperes mi razonamiento. [...] Te exigiría una respuesta y te forzaría a dármele, si no temiera oírte decir que el mismo Hércules afrontó por placer las empresas que con grandísimo esfuerzo llevó a cabo por la salvación de todos los hombres.». Trad. V. J. Herrero Llorente, en Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid, Gredos, 1987, pp. 172 y 173.

Casio incluso parecía creer que Cicerón tergiversaba intencionadamente las ideas epicúreas al considerarlas contrarias a la virtud y basadas únicamente en el placer y que esta caricaturización de los epicúreos era una broma (Hanchey, 2013: 120, n. 4; Sedley, 1997: 46, n. 32).

§ 9. Conclusiones

Desde la segunda mitad del siglo II a. C., la República romana se sumió en una profunda crisis, y surgieron diversos intentos de reformar los problemas sociales y económicos que afectaban a la sociedad romana. Polibio, Salustio y otros escritores atribuyeron esta crisis a la decadencia moral y a los vicios provenientes de Oriente durante las guerras de conquista. En el turbulento contexto tardorrepublicano del siglo I a. C., destacaba la figura de Cicerón, quien abogaba por un concepto tradicional del Estado basado en el respeto a los *mores maiorum* y a la *vetus res publica*, es decir a las costumbres ancestrales y a las instituciones republicanas.

Para Cicerón, la *dignitas* y las virtudes cardinales, basadas en los preceptos platónicos desarrollados por los estoicos, eran fundamentales en la vida política y en la reforma que él proponía, y en la que situaba al frente del Estado la figura del filósofo estadista, un *alter ego* del propio orador y cuya finalidad era alcanzar la verdadera gloria. Cicerón se alineaba políticamente con la *nobilitas* y, en particular, con los *boni*, es decir, los grandes propietarios, senadores y caballeros, que defendían el mantenimiento del sistema tradicional, debido a los beneficios que les proporcionaba. En contraste, estaban los *mali*, partidarios de las reformas, y que en las *Filípicas* se relacionan directamente con los cesarianos que apoyan a Antonio. A lo largo de su carrera, Cicerón se enfrentó a enemigos personales como Catilina, Clodio y, más tarde, Antonio, a quienes consideraba hostes, enemigos del Estado.

Los discursos de Cicerón, conocidos como las *Filípicas*, contribuyeron a dividir la sociedad romana en dos facciones irreconciliables, ya que Cicerón abogaba por la eliminación de Antonio y el respaldo de Octaviano, quien finalmente traicionó al insigne orador. Para Marco Junio Bruto esta estrategia fue un grave error, ya que veía factible llegar a un acuerdo con Antonio, pero no con Octaviano. Sin duda las *Filípicas* de Cicerón radicalizaron la política y tuvieron como consecuencia directa las

proscripciones por parte de los cesarianos de los republicanos, incluido el propio Cicerón, y el enfrentamiento militar en Filipos entre las fuerzas de ambos bandos.

Además de su papel como político, Cicerón buscó en la filosofía fundamentos para sus reformas estatales y para defenderse de los ataques políticos por haber dado muerte ilegalmente durante su consulado a los seguidores de Catilina que permanecían en Roma. Inspirado en los principios platónicos desarrollados por los estoicos, defendió la creencia en una providencia divina, la importancia de las virtudes cardinales, el uso de la razón, la teoría de la legitimidad y la supremacía del derecho natural, de origen divino, sobre el derecho humano. Al mismo tiempo, criticó a los epicúreos por su falta de compromiso político, su negación de la providencia divina y su enfoque en la búsqueda del placer. En sus discursos, utilizó invectivas como estrategia retórica, repitiendo un modelo estereotipado de insultos dirigidos a rebajar la *dignitas* de sus adversarios políticos. Sin embargo, estos insultos no resultaban verosímiles y, además, su falta de credibilidad iba en contra de los principios estoicos y de las virtudes cardinales que Cicerón defendía. Eran parte de su estrategia política y no necesariamente reflejaban la realidad, lo que indirectamente daba la razón a los epicúreos, para quienes la política no era una vía correcta para la realización del individuo.

Bibliografía

- Achard, Guy (1981), *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours optimates de Ciceron*. Leiden, Brill.
- Aoiz, Javier y Boeri, Marcelo D. (2022), «Cicero and his clamorous silences: was he fair enough with the epicureans and their ethical and political views?», en *Ciceroniana On Line*, vol. 6, n.º 1, pp. 55-89, <<https://doi.org/10.13135/2532-5353/6870>>, [03/06/2023].
- Arena, Valentina (2007), «Roman Oratorical Invective», en William Dominik y Jon Hall, (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden/Oxford/Victoria, Blackwell Publishing, pp. 149-160. <<https://doi.org/10.1002/9780470996485>>, [03/06/2023].
- Armstrong, David (2011), «Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs. the Herculaneum papyri», en Jeffrey Fish, Kirk R. Sanders, (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-128.
- Asmis, Elizabeth (2008), «Cicero on natural law and the laws of the state», en *Classical Antiquity*, n.º 27 (1), pp. 1-33, <<https://doi.org/10.1525/ca.2008.27.1.1>>, [03/06/2023].
- Atkins, Jed W. (2013), *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Berti, Emanuele (2021), «Cicerone e Antonio: le Suasoriae 6 e 7 di Seneca il Vecchio tra realtà storica e invenzione retorica», en *Maia: Rivista Di Letterature Classiche*, n.º 73 (1), pp. 102-114.
- Campos, Julio (1958), «Por qué fue Cicerón antiepicúreo», en *Helmantica: Revista de Filología Clásica y Hebrea*, vol. 9, n.º 28-30, pp. 415-423, <<https://doi.org/10.36576/summa.2527>>, [02/07/2023]. .
- Chrissanthos, Stephan G. (2019), *The year of Julius and Caesar: 59 BC and the transformation of the Roman Republic, Witness to Ancient History*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Christian, Emily (2008), «A Philosophy of Legitimacy in Cicero's Philippics», en Tom Stevenson, Marcus Wilson, (eds.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*. Auckland, Polygraphia, pp. 153-167.
- Classen, C. Joachin (1978), «Cicero, the Laws and the Law-courts», en *Latomus: Revue d'Études Latines*, n.º 37, pp. 597-619.
- Colish, Marcia L. (1985), *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*. Leiden, E. J. Brill.
- Collette, Bernard (2021), *The Stoic Doctrine of Providence: A Study of its Development and of Some of its Major Issues*. London/New York, Routledge. <<https://doi.org/10.4324/9781315647678>>, [01/07/2023].
- Corbeill, Anthony Philip (2002), «Ciceronian Invective», en James M. May (ed.), *Brill's companion to Cicero: oratory and rhetoric*. Leiden/Boston/Köln, Brill, pp. 197-217.
- Corbeill, Anthony Philip (1996), *Controlling Laughter: Political Humor in the Late Roman Republic*. Princeton, Princeton University Press.
- Cowan, Eleanor (2008), «Libertas in the Philippics», en Tom Stevenson, Marcus Wilson (eds.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*. Auckland, Polygraphia, pp. 140-152.
- Duplá Ansuategui, Antonio (2015), «¿Peor que un esclavo? *Hostis publicus* en la época ciceroniana», en Alejandro Beltran, Inés Sastre, Miriam Valdès (dir.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia Desde la Antigüedad, Actas del XXXV coloquio del GIREA. Homenaje a Domingo Placido. Besançon*. Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 423-437. <https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2015_act_35_1_1318>, [01/07/2023].
- Earl, Donald. C. (1967), *The Moral and the Political Tradition of Rome*. London, Thames & Hudson.
- Edwards, Catherine (1993), *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Essler, Holger (2011), «Cicero's use and abuse of Epicurean theology», en Jeffrey Fish, Kirk R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-151.
- Ferrary, J.-L. (1995), «The statesman and the law in the political philosophy of Cicero», en André Laks, Malcom Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48-73.
- Fish, Jeffrey (2011), «Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics», en Jeffrey Fish, Kirk R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 72-104.
- Forschner, B. (2016), «Law's Nature: Philosophy as a Legal Argument in Cicero's Writings», en Paul J. du Plessis (ed.), *Cicero's Law: Rethinking Roman Law of the Late Republic*. Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 50-67.

- Gilbert, Nathan (2023), «Cicero the Philosopher at Work: The Genesis and Execution of *De officiis* 3», en Nathan Gilbert, Margaret Graver, Sean McConnell (eds.), *Power and Persuasion in Cicero's Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 97-115.
- Gilbert, Nathan (2022), «Was Atticus an Epicurean?», en Sergio Yona, Gregson Davis (eds.), *Epicurus in Rome: Philosophical Perspectives in the Ciceronian Age*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 55-71.
- Gilbert, Nathan (2015), *Among Friends: Cicero and the Epicureans*. PhD thesis. University of Toronto.
<https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/89024/3/Gilbert_Nathan_201506_PhD_thesis.pdf>, [30/06/2023].
- Graff, Jürgen (1963), *Ciceros Selbstauffassung*. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft, n. F. 2. Heidelberg, Carl Winter.
- Graver, Margaret R. (2023), «The Psychology of Honor in Cicero's *De re publica*», en Nathan Gilbert, Margaret Graver, Sean McConnell (eds.), *Power and Persuasion in Cicero's Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 140-169.
- Graver, Margaret R. (2016), «Cato's discourse in *De Finibus* 3», en Julia E. Annas, Gábor Betegh (eds.), *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 118-146.
- Graver, Margaret R. (2012), «Cicero and the Perverse: The Origins of Error in *De Legibus* 1 and *Tusculan Disputations* 3», en Walter Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*. Indiana, University of Notre Dame Press, pp. 113-132.
- Graver, Margaret R. (2007), *Stoicism and Emotion*. Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Griffin, Miriam T. (2018a), «Dignity in Roman and Stoic Thought», en Catalina Balmaceda (ed.), *Politics and Philosophy at Rome. Collected Papers*. Oxford, Oxford University Press, pp. 722-731.
- Griffin, Miriam T. (2018b), «Philosophy for Statesmen Cicero and Seneca», en Catalina Balmaceda (ed.), *Politics and Philosophy at Rome. Collected Papers*. Oxford, Oxford University Press, pp. 420-431.
- Griffin, Miriam T. (1995), «Philosophical Badinage in Cicero's Letters to his Friends», en Jonathan G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers Twelve Papers*. Oxford, Clarendon Press, pp. 325-346.
- Guarino, Antonio (1972), «Nemico della patria a Roma», en *Labeo*, n.º 18, pp. 95-100.
- Hall, Jon (2011), «Saviour of the Republic and Father of the Fatherland: Cicero and political crisis», en Catherine Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 215-229.
- Hall, Jon (2002), «The Philippics», en James M. May (ed.), *Brill's companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Leiden/Boston, Brill, pp. 273-304.
- Hanchey, Daniel P. (2013), «Cicero, exchange, and the Epicureans», en *Phoenix: Journal of the Classical Association of Canada = Revue de La Société Canadienne Des Études Classiques*, n.º 67, 1-2, pp. 119-134.
- Harries, Jill (2011), «The law in Cicero's writings», en Catherine Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 107-121.
- Howe, Herbert M. (1951), «Amatinius, Lucretius, and Cicero», en *The American Journal of Philology*, n.º 72, 1, pp. 57-62.

- Kelly, Douglas H. (2008), «Publishing the Philippics, 44-43 BC», en Tom Stevenson, Marcus Wilson (eds.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*. Auckland Polygraphia, pp. 22-38.
- Lacey, Walter Kirkpatrick (1974), «Clodius and Cicero: A Question of Dignitas», en *Antichthon*, n.º 8, pp. 85-92.
- Lévy, Carlos (2018), «De la rhétorique à la philosophie : le rôle de la *temeritas* dans la pensée et l'œuvre de Cicéron», en Gernort Michael Muller, Mariani Fosca Zini (eds.), *Philosophie in Rom-Römische Philosophie?* Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 285-303.
- Lintott, Andrew Williams (2008), *Cicero as Evidence: A Historian's Companion*. Oxford, Oxford University Press.
- Long, Anthony A. (1995), «Cicero's politics in *De officiis*», en André Laks, Malcom Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 213-240.
- Manuwald, Gesine (2011), «The function of praise and blame in Cicero's Philippics», en Christopher J. Smith, Ralph Covino (eds.), *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*. Swansea, The Classical Press of Wales, pp. 199-214.
- Manuwald, Gesine (2007), Cicero, *Philippics 3-9, Texte und Kommentare*, (Vol. 30, pp. 2 vol. [XXIII-1 094-59* p.] cartes 3 index). Berlin/Nueva York De Gruyter.
- Matijević, Krešimir (2006), *Marcus Antonius. Consul – Proconsul – Staatsfeind. Die Politik der Jahre 44 und 43 v.Chr.*, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption, vol. 11. Rahden, Verlag Marie Leidorf.
- Matijević, Krešimir (2014), «The Caesarian Opposition against Mark Antony after the Ides of March», en Roberto Cristofoli, Alessandro Galimberti, Francesca Rohr Vio (eds.), *Lo spazio del non-allineamento a Roma fra Tarda Repubblica e Primo Principato. Forme e figure dell'opposizione politica, Atti del Convegno die Studi Milano 11-12 Aprile 2013*. Roma, «L'Erma» de Bretschneider, pp. 41-58.
- May, James M. (2002), «Cicero: His Life and Career», en James M. May (ed.), *Brill's companion to Cicero; oratory and rhetoric*. Leiden/Boston, Brill pp. 1-21.
- McDonnell, Myles (2006), *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mouritsen, Henrik (2023), *The Roman Elite and the End of the Republic. The Boni, the Nobles and Cicero*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nisbet, Robert George Murdoch (1961), *Cicero: In L. Calpurnium Pisonem Oratio*. Oxford, Clarendon Press.
- Paratore, Ettore (1973), «La problematica sull'epicureismo a Roma», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, I. 3. Berlin/New York, De Gruyter, pp. 116-204.
- Pitcher, Roger A. (2008), «The Second Philippic as a Source for Aristocratic Values», en Tom Stevenson, Marcus Wilson (eds.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*. Auckland, Polygraphia, pp. 131-140.
- Powell, Jonathan G. F. (2018), «Philosophising about Rome: Cicero's *De re publica* and *De legibus*», en Gernort Michael Muller, Mariani Fosca Zini (eds.), *Philosophie in Rom-Römische Philosophie?* Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 249-267.
- Powell, Jonathan G. F. (2012), «Cicero's *De Re Publica* and the Virtues of the Statesman», en Walter Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*. Indiana, University of Notre Dame Press, pp. 14-42.

- Powell, Jonathan G. F. (1995), «Introduction Cicero's Philosophical Works and their en Background», en Jonathan G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford, Clarendon Press, pp. 1-35.
- Powell, Jonathan G. F. (1994), «The Rector Rei Publicae of Cicero's *De Republica*», en *Scripta Classica Israelica*, n.º 13, pp. 19-29.
- Reydams-Schils, Gretchen (2016), «Stoicism in Rome», en John Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*. London, Routledge, pp. 18-28.
- San Vicente González de Aspuru, José Ignacio (2013), «La victoria como justificación del *bellum pium* y la *pax deorum*: el caso de Numancia», en *Arys: Antigüedad: Religiones y Sociedades*, n.º 11, pp. 173-192. <<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/ARYS/article/view/2430>>, [17/06/2023].
- Schofield, Malcom (2021), *Cicero: Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Sedley, David N. (1997), «The Ethics of Brutus and Cassius», en *Journal of Roman Studies*, n.º 87, pp. 41-53.
- Sedley, David N. (2009), «Epicureanism in the Roman Republic», en James Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 29-45.
- Shackleton Bailey, David R. (2001), *Cicero: Letters to Friends*. Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 3 vols. Loeb Classical Library.
- Steel, Catherine E. W. (2005), *Reading Cicero: Genre and Performance in Late Republican Rome*. London, Duckworth.
- Sussman, Lewis A. (1994), «Antony as a *Miles Gloriosus* in Cicero's Second *Philippic*», en *Scholia*, n.º 3, pp. 53-83.
- Syme, Ronald (1939), *The Roman Revolution*. Oxford, Clarendon Press.
- Tatum, William Jeffrey (1999), *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill/London, University of North Carolina Press.
- Valachova, Cassandra. (2018), *The Political and Philosophical Strategies of Roman Epicureans in the Late Republic*. Edinburgh, The University of Edinburgh.
- Wilson, Marcus (2008), «Your Writings or Your Life: Cicero's *Philippics* and *Dedamiation*», en Tom Stevenson, Marcus Wilson (eds.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*. Auckland, Polygraphia, pp. 305-334.
- Wiseman, Timothy Peter (1990), «The Necessary Lesson», en *Times Literary Supplement* (June 15-21), pp. 646-647.
- Zarecki, Jonathan Peter (2014), *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*. London/New Delhi/New York/Sidney, Bloomsbury Academic.