

Panecio de Rodas. Introducción

Román García Fernández. Asociación de Filosofía Eikasía

Recibido 29/09/2023

Resumen

Se reconoce la existencia de pocos textos sobre Panecio. Se trata de establecer su biografía y pensamiento y se discute su papel en el círculo de los Escipiones y su posición política ante la revolución de los Gracos. Aquí sostendremos que mantiene una posición intermedia, en la que quiere hacer las reformas dentro del marco de la ley.

Palabras clave: Panecio de Rodas, estoicismo, círculo de los Escipiones, Gracos.

Abstract

Panaetius of Rhodes. Introduction

The existence of few texts about Panaetius is recognized. It is about establishing his biography and thought and discussing his role in the circle of the Scipios and his political position before the Gracchi revolution. Here we will maintain that it maintains an intermediate position, in which it wants to make the reforms within the framework of the law.

Key words: Panaetius of Rhodes, Stoicism, Circle of the Scipios, Gracchus.

Panecio de Rodas. Introducción

Román García Fernández. Asociación de Filosofía Eikasía

Recibido 29/09/2023

§ 1. Panecio

El principal problema que existe a la hora de analizar el pensamiento de Panecio es que sus obras no han llegado hasta nosotros. A ello debemos añadir la falta de pasajes extraídos de sus obras y la escasa referencia de los testimonios indirectos sobre su figura y sus reflexiones. No sólo los textos son muy escasos y a veces intrascendentes en la información que nos transmiten.

Como ya hemos mencionado, casi toda la información sobre la vida y los escritos de Panecio de Rodas que se encuentra en la literatura griega y latina fue recopilada en 1802 por F. G. van Lynden; y los *Panaetii fragmenta*, que fueron impresos en 1885 por H. N. Fowler, cuya edición se reproduce en este número de la revista *Eikasía*. A esta edición habría que añadir los estudios de A. Schmekel (1892) y de Pohlenz (1992). En el año 1946, Modestus van Straaten preparó una nueva edición crítica, que reeditó en 1952 y que revisó Francesca Alesse publicando en 1997 una nueva edición. La edición de Straaten, suponía una ampliación de los fragmentos hasta entonces publicados por Fowler a partir de la hipótesis de que el libro I y especialmente el libro II de *De Deorum* de Cicerón estaba basado en otro del mismo título de Panecio. Por último, en 2002 y 2015 Vimercati, a pesar de reconocer las aportaciones de la edición de Alesse al introducir fragmentos tomados del *De officiis* de Cicerón considera «que algunos pasajes, a pesar de tener cierta semejanza en el contenido con otros pasajes de segura derivación panetiana, no se puede decir que sean *panetianos* por derecho propio y con absoluta certeza», (2015; 19), si bien acepta la hipótesis básica de que las «líneas principales de la obra probablemente corresponden a las del tratado homónimo de Panecio» (*ib.*), Cicerón habría insertado sus propias ideas y consideraciones. Sin embargo, Vimercati propone incluir nuevos fragmentos, sobre todo dedicados al pensamiento político. Aun estando de acuerdo con Vimercati es necesario señalar la

contradicción de su argumentación. Vimercati, consciente de este hecho pretende superarlo con una nueva numeración de los fragmentos, separando todos aquellos testimonios en los que aparece explícitamente el nombre de Panecio (identificada con la letra «A») y que identifica con «fragmentos ciertos». Un segundo bloque «B», en que se incluirán los «Fragmentos Atribuibles», es decir aquellos testimonios que, aunque no presenten el nombre de Panecio, se remontan con toda probabilidad a su pensamiento. Por último, bajo la letra «C», incluye los «Fragmentos de atribución discutida o incierta», que por una parte no aparece el nombre del filósofo y que, si bien desarrollan ideas que podrían ser de Panecio, necesitan recibir una confirmación definitiva. Es en este apartado donde Vimercati incluye no sólo fragmentos de la selección de Alesse, sino que incorpora algunos de carácter político pero también físico y ético que podrían remontarse (directa o indirectamente) a la reflexión de Panecio. Incluso, como el propio autor declara, y en este sentido es la afirmación más conflictiva, recoge fragmentos que Von Arnim había atribuido a los estoicos antiguos y que considera que «podrían reflejar más fielmente el pensamiento paneciano» (Vimercati, 2015: 21).

44

Los fragmentos y testimonios sobre la vida de Panecio nos proporcionan información muy general, sin referencias cronológica específicas. De ahí la dificultad para determinar los momentos fundamentales de la vida del filósofo, sus relaciones, sus maestros y discípulos, su vínculo con los Escipiones y la cronología de sus obras.

A pesar de la falta de documentos *de* y *sobre* Panecio de Rodas, podemos situarlo ca. -185 a ca. -110. De lo poco que sabemos sobre él, lo que no cabe duda es que fue un personaje destacado en su época, uno de los responsables de la introducción de la filosofía en Roma y, más específicamente del estoicismo de la que fue director de la Escuela en Atenas a la muerte de Antípatro entorno al -129. Trató de fundir en una misma tradición moral a Sócrates, Platón Aristóteles y los primeros estoicos, suavizando sus discrepancias y modificando alguno de los dogmas estoicos. El empeño de tratar de presentar una tradición filosófica común se explica por su polémica frente a los escépticos, haciéndoles ver que las filosofías dogmáticas tienen más cosas en común que las diferencias que les atribuyen los escépticos. Atrajo hacia la filosofía a Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Menor Numantino (-185 a -129), y fue maestro de Mnesarco, Hecatón de Rodas, Dárdanos, Escílax de

Halicarnaso, Teótimo, Posidonio (lo que confirmarían los fr. 64 y 69 Vicamerati), y del jurisconsulto Quinto Mucio Escévola quien tomará de él la doctrina de los tres tipos de teología: la de los poetas; la de los filósofos; y la de los hombres de estado. Su principal obra: *Sobre el deber* (περὶ τοῦ καθήκοντος) sirvió de base a los libros I y II del *De officiis* de Cicerón (-106 a -43).

§ 2. Nacimiento y familia

Panecio nació en Rodas en el seno de una familia de origen noble (*Stoicorum index Herculanensis*, Col. 55-77, fr. Vim. A19, Str. y Aless. 1), cuya fecha de nacimiento no se conoce con exactitud; Teniendo en cuenta, que Panecio fue «discípulo de Diógenes» (Διογένους γνώριμος, fr. Vim. A7 Str. 2 y Aless. 8), Vimercati (Vimercati, 2015: 26) sostiene que parece plausible situar la fecha del nacimiento de Panecio hacia finales de los años ochenta del siglo -II. Los estudiosos han propuesto varias hipótesis para proporcionar una localización cronológica suficientemente precisa. Wilamowitz (Cfr. Wilamowitz (1926⁴; 196), propuso la primera década del siglo -II; Tatakis (1931: 19) situó el nacimiento alrededor del -185; Van Straaten¹ alrededor de -180; Schmekel (4-5) entre -185 y -180; Pohlenz (1992: 388) «hacia -185 o un poco más tarde».

Con toda probabilidad, el padre de Panecio, Nicágoras (véase fr. Vim. A2, A3, A7; Str. 4 = 152 = 156 y Aless. 6), debe identificarse con el embajador de Rodas enviado a Roma en -169/8, como nos dice Polibio (*Historias*, XXVIII, 2, 1 y ss. y 16, 5).

La familia de Panecio, políticamente destacada (ver *Index Stoicorum Herculanensis*, col. 55 = fr. Vim. A19, y Estrabón XIV, 2, 13 = fr. Vim. A;1 Str. 3 y Aless. 4), probablemente había estado involucrada en los conflictos entre el partido promacedonio y el partido pro romano, después de que Rodas, durante la Tercera Guerra de Macedonia, hubiera mantenido una actitud inconsistente y, sobre todo, no hubiera tenido suficiente apoyo a Roma. Es en este contexto que debe situarse la embajada de Nicágoras, Agesiloco y Nicandro, encaminada a reforzar aquellas relaciones amistosas con Roma, que habían entrado en crisis durante la lucha con Perseo. En realidad, esta embajada no tuvo un buen resultado para la suerte de Rodas,

cuyo comercio Roma decidió atacar abriendo, poco después, el puerto libre de Delos (-166).

§ 3. Su formación

Panecio fue alumno de Diógenes de Babilonia (ver fr. A7; Str. 2 y Aless. 8) y de Antípatro de Tarso (ver fr. A19; Str. 1 y Aless. 1), pero también tuvo contacto con Crates de Mallo (ver fr. A8; Str. 5 y Aless. 5), quien influyó sobre todo en el desarrollo lógico-lingüístico-gramatical de Panecio. Crates, como se sabe, fue un exponente de la escuela anomalista de Pérgamo, lugar en el que Panecio debió recibir sus lecciones. No sabemos exactamente los años de discipulado de Panecio bajo la dirección de estos pensadores, pero, sin embargo, es legítimo suponer que Panecio escuchó a Diógenes y Crates entre el -165 y el -150 (fecha aproximada de la muerte de Diógenes), y Antípatro unos años después.

§ 4. Panecio en Roma

Una de las cuestiones más significativas para el pensamiento de Panecio y especialmente para el ético-político fueron los años pasados en Roma y el contacto con la clase dirigente romana. La fecha de llegada a Roma parece posible que fue sobre el -145/4, la referencia a esta fecha tiene su fundamento en la suposición de que fue Polibio quien presentó a Panecio a Escipión Africano el menor y este se encontraba en Grecia (donde presencié, entre otras cosas, la destrucción de Corinto en el -146), en todo caso en el -140 Panecio ya formaba parte de la expedición a Oriente, encabezada por Escipión. Esta estancia en Roma es significativa porque le permitiría adaptar la doctrina ética y política la forma de pensar «latina». Una nueva visión del Estado frente a la polis la conciencia de lo universal, y de la propia misión de Roma frente al mundo, los conflictos y la necesidad de reformas sociales, el contacto con las costumbres romanas y con una ética más «a escala humana» que la de la antigua Estoa, todo esto debió dejar a Panecio indiferente.

Es también de destacar que no sólo se produce una adaptación de Panecio al pensamiento romano sino que también debemos considerar una amplia influencia del

mundo griego sobre Panecio. Por una parte, Panecio tiene que hacer frente, tanto a las tesis escépticas, como a las platónicas, especialmente con Carneades, que había planteado una serie de objeciones al pensamiento estoico, destacando sus aporías y contradicciones intrínsecas y que el estoicismo había sido incapaz de contrarrestarlo adecuadamente. Por otra parte, tras la victoria de Pydna (-168), Lucio Emilio Paulo decide traer a Roma en el -147/6, los volúmenes de la biblioteca que Perseo, rey de Macedonia, había heredado de sus predecesores. La amplia biblioteca contaba con obras platónicas y aristotélicas lo que le permitió a Panecio estar en contacto con las críticas realizadas por los Académicos y peripatéticos, con vistas a superar las aporías surgidas en la doctrina estoica durante el siglo -II, dio lugar a una mezcla singular y única de ideas. En particular, su visión de Sócrates y Platón y Aristóteles. Cicerón nos dice que tenía a Platón constantemente en sus labios y lo convertía en el Homero de los filósofos². Proclo clasifica a Panetius entre los platónicos³.

§ 5. La política romana y el círculo de los Escipiones

Si bien Fowler sólo recoge dos fragmentos sobre las relaciones de Escipión con Panecio [fr. 13 (Straaten 46 = 113) y 30 (Straaten 9 = 77)], Straaten añade un gran número que no dejan duda sobre que Panecio mantuvo una relación próxima con Escipión, bien de discípulo (2, 15a, 18, 21, 24, 30 143), asesor (25, 77) e incluso militar (15), amigo y admirador (12, 16, 22, 46, 113, 142), invitado (8 = 60, 9 = 77, 14 = 25). Si bien estos fragmentos que Vimercati considera auténticos (A7, A20-37), les llevan a pensar que Panecio ejerció, junto con Polibio (-200 a -118), el papel de preceptor del Africano y, probablemente, también el de «consejero» político, participando también en importantes misiones diplomáticas (ver Vim. A31; Str. 24 y Aless. 37) o incluso militar, no sabemos nada del contenido de sus enseñanzas ni de la influencia que pudo tener en el político romano. Si a ello unimos la polémica sobre los «partidos políticos» en Roma nuestra «suspensión de juicio debe ser total».

No es aquí el lugar para argumentar el papel de Panecio y el «círculo de los Escipiones», pues nos llevaría a realizar una interpretación de la política romana en la

² Cicerón, *De finibus*, IV, 28, 79 = fr. 55 v. Str.; Tuse., I, 32, 79 = fr. 56 v. Str.

³ Proclus, *in Tim.*, 50 b = fr. 59 v. Str.

que sería necesario introducir nuevas categorizaciones que superaran la idea de partido político y las relacionen con una estructura soterialógica, más ligada a la familia y la amistad y que ello constituiría reorganizaciones internas. Sólo los pertenecientes a las clases sociales altas, y en especial la *nobilitas* compuesta por familias que contaban con un cónsul entre sus antepasados (Torrent, 2008: 167 ss.), podían llegar a los máximos cargos republicanos como advirtió Cicerón (*Pro Sest.* 97): En realidad, Cicerón (*Rep.* III 23) se refiere a *factio* como los grupos de nobles romanos (de la *nobilitas*) que se disputaban el poder. Los mismos nobles romanos que desde muy jóvenes se preparaban para la vida política con prácticas de dicción y elocuencia a cargo de maestros griegos, debían tener también experiencia militar hasta llegar al consulado que se alcanzaba a los 43 años. Estas facciones se acrecentaban por medio de adopciones y matrimonios dependían también de los grupos de amigos que heredaban de una generación a otra; obviamente no sólo heredaban amigos sino también enemigos. Los jefes de la *factio popularis* también procedían de la nobleza aristocrática o del *ordo equester*.

Lo que nos lleva a mantener esta posición es que los líderes de las fracciones en litigio eran todos familia. Incluso existen fuertes debates internos, como por ejemplo Cicerón y Escipión con Catón el viejo. Por los pocos textos que tenemos, pero por las reiteradas referencias a la moderación de Panecio y los textos sobre el respeto a la constitución y las leyes, podemos suponer que Panecio y el círculo de los Escipiones mantenían una posición intermedia. Es decir, en la polémica con las reformas de los Graco, debían entender la necesidad de la reforma agraria para dar tierras a los soldados romanos que habían participado en las Guerras púnicas, pero debían pretender encajarlas en el marco constitucional y no con las prisas y artimañas de los Graco.

Roma se enfrentaba a un cambio que necesitaba una nueva visión de ella misma. De ser un pequeño Estado circunscrito a una parte de la península itálica, con las Guerras púnicas había conseguido un imperio que se desplegaba por todo el mediterráneo. En palabras del compañero de Panecio:

Los romanos, que habían sometido a su dominio no sólo una parte, sino casi toda la tierra habitada, dejaron un imperio excepcionalmente vasto y fuerte, irresistible para los contemporáneos y, al mismo tiempo, insuperable para la posteridad. [Polibio, *Historias*, I, 2, 7]

Lo que supone que Roma necesita una nueva concepción de sí misma, de las relaciones con los demás, del mismo Estado, para poder gobernar este nuevo mundo, que ya no tiene que ver con los inicios de la República. Según los historiadores, en el -202/1 se produce el fin de la Segunda Guerra Púnica, que dio a Roma la conciencia de su misión universal; es la crisis de la polis de las ciudades Estado y el comienzo del papel de Roma como garante de las relaciones, tanto entre los Estados como de la garantía de los derechos de los ciudadanos frente a los oligarcas de esos Estados. En el -168, tras la victoria romana de Pidna sobre Macedonia y posteriormente en el -146 tras la de Cartago, Roma adquiere tanto el papel como la conciencia de su sitio en el mundo. Los historiadores (cf. Gabba, 1990: 189-233; Clemente, 1990: 235-266) han querido ver en el año -168 un punto de inflexión, entre un momento *defensivo*, frente a los enemigos de Roma y un momento ofensivo puramente *imperialista*, tras la victoria definitiva sobre Macedonia.

En todo caso, nos encontramos con la necesidad de la superación de la *polis* (πόλις) sustituida por la perspectiva del Estado romano que nos hace situarnos en una perspectiva ahora universal. En esta conceptualización participará abiertamente la filosofía que intentará dar una nueva concepción del hombre y que mantendrá posiciones encontradas: cínicos, epicúreos y, como no, estoicos, pero también las viejas filosofías de la Academia y los aristotélicos.

En el -147/6, se produce la sumisión definitiva de Macedonia que tiene una importancia tanto política, ya que con ella decae la amenaza más inminente para el Imperio Romano, como cultural, porque la clase dirigente romana toma posesión del patrimonio cultural griego y, sobre todo, de la biblioteca de Perseo, la biblioteca que poseía la colección de obras recogidas por los reyes macedónicos y que contaba con el legado de Platón y Aristóteles entre otros autores y Lucio Emilio Paulo, vencedor de Pidna y padre de Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano Menor Numantino, el amigo de Panecio, decide traer a Roma los volúmenes que el rey de Macedonia había heredado de sus predecesores. Es por ello que consideramos que Panecio tuvo la oportunidad de consultar obras que debieron tener en el un importante impacto.

No menos importante, para el mundo y la visión del mundo de Roma era la crisis social que caracteriza las siguientes décadas. La aristocracia terrateniente, también había diezmado a la «clase media», el papel del ejército y de los soldados licenciados,

la disputa por la propiedad privada, el intento de reforma planeado por Laelio e implementado por los Gracos.

Existe el tópico, muy extendido en el pensamiento contemporáneo, que tiende a considerar a los filósofos como espectadores asépticos de la realidad social y política del contexto en el que viven, aislados e indiferentes a los problemas que acosan al hombre común, encumbrados en sus torres de marfil mientras observan a los mortales que sobreviven debajo de ellos. Esta concepción es errónea: todo intelectual se ha relacionado de forma más o menos activa con el mundo en el que le ha tocado existir. Resulta evidente que no podemos considerar a todo pensador como un revolucionario, e incluso no es habitual encontrar a un Marx fundando internacionales o a un Sartre promoviendo movimientos estudiantiles, pero no por ello se debe dejar de asumir que, como en un círculo vicioso, el filósofo ejerce siempre un influjo capital en la conformación de la sociedad, a la vez que se ve transformado por ella (Erskine, 2011: 2-3, cit. por García González, 2017: 415-416). El propio Panecio, según Diógenes Laercio (VII, 92) argumentó que la virtud es doble: teórica y práctica (Fowler, fr. 41)

Ahora bien, ¿cuál es el papel de Panecio en el círculo de los Escipiones? ¿Y qué posición mantenía?, porque ello es importante a la hora de entender el pensamiento de Panecio.

Dentro de la lista de nombres que nos ofrece Astin para ilustrar la relación entre filosofía y política, destaca especialmente la relación de amistad y colaboración que tuvo Panecio con Mucio Escévola, cónsul en el 133 y partidario de la reforma de la tierra de Tiberio Sempronio Graco, siendo Panecio clave para su actividad política y legisladora (Astin, 1967, p. 295; Rist, 1995, p. 188; cit. García González, 2017: 418) y que se considera como uno de los tres juristas creadores del *Ius Civile* (Derecho Civil). Astin (1967, pp. 298-9) no obstante asevera que Escipión no era estoico y minimiza la influencia del pensamiento ético y político de Panecio en su persona, negando asimismo la relación de maestro y alumno. La relación política de la filosofía estoica estaría enmarcada dentro de la utilidad del hombre al Estado, identificada con la *virtus*, y se basa en la idea de que la comunidad política debe garantizar el interés común y la igualdad ante la ley como fin último (Puente Ojea, 1974, p. 155-159).

Como argumentó Astin (1967, pp. 303-6), la aplicación del término *humanitas* por parte de Panecio es una idea errónea surgida de la idealización que hizo Cicerón de

Escipión y sus seguidores en su obra *De re publica*, pues las acciones de Escipión no llevan a creer en absoluto en un humanitarismo latente detrás de su personalidad. Algo similar sucede con el concepto de la propiedad en Panecio, defendiendo su forma privada de posesión hasta el punto de afirmar que el Estado surge del deseo del hombre de mantener su patrimonio y siendo la función principal de éste garantizarlo (Rist, 1995, p. 208). La concepción de la propiedad pública en Tiberio Graco al acometer su reforma del *ager* por lo tanto de ideologías coetáneas pero defensoras de preceptos tendentes a lo colectivo claramente contrapuestos a los que promulgaba el Círculo (García González, 2017: 418-419)

Para los estoicos existen tres opciones políticas posibles: la constitución mixta, la monarquía y la democracia. La Estoa se decanta preferentemente por la democrática. El objetivo del hombre sabio era introducir la *areté* o virtud dentro de la maldad (*kakía*). De ahí que el estoicismo tenga un claro componente político frente a sus oponentes los epicúreos. Si el objetivo del sabio es la enseñanza de la virtud (*areté*) el filósofo no sólo puede, sino que debe ejercer oficio o influir en la medida de sus posibilidades, haciendo leyes y educando a sus conciudadanos. Es más, Zenón, el fundador de la Estoa, planteaba un modelo ideal, considerando la pobreza o la relación amo-esclavo como perniciosas y contrarias a la ley natural, y por lo tanto susceptibles de ser mitigadas (Erskine, 2011, pp. 65-69; García González (2017: 420) Antípatro, maestro de Panecio (Fowler, fr. 18), al defender la distribución gratuita de grano en Atenas, le dice a su interlocutor que «deberás velar por la salud de todos los hombres, servir a la sociedad humana» y que «tu utilidad particular sea la utilidad común, y recíprocamente» (Cic. *De offic.* III 51).

De esta forma, la diferenciación entre hombres y mujeres desaparecería por completo, añadiéndose la uniformidad en el vestido y eliminando la exclusividad marital (Engel, 2003); los ciudadanos tampoco necesitarían erigir templos a los dioses ni realizar imágenes idólatras; la educación de los niños ya no sería una competencia familiar (Baldry, 1959: 10); desaparecerían los tribunales de justicia, pues no serían necesarios, al igual que la propiedad y el dinero, al ser la riqueza una cuestión colectiva; la amistad y el amor entre ciudadanos iguales sería la base de las relaciones sociales (Schofield, 1991, pp. 22-57). En este modelo, aplicación política de los preceptos éticos estoicos, todos los hombres serán sabios y racionales, por lo que

renunciarán al lujo y la corrupción en favor de la virtud y el deber y podrán coexistir de forma pacífica, ordenada y justa. Si todos los hombres son sabios e iguales, las decisiones políticas se tomarán con la participación activa de todos los integrantes del sistema, alcanzando un modelo de democracia «perfecta» (Erskine, 2011, pp. 26-27). El principio motor de todo este planteamiento ideal se basa en el concepto de Eros, personificación suprema a la vez de la *filía* –amistad-, la *eleuthería* –libertad- y la *homónoia* –igualdad- (Boys-Stones, 1998; García González, 2017: 419). Conjunción de la *homónoia* y la *filía* conduciría al principio moral básico de *oikoiesis*, según el cual el individuo se reconoce a sí mismo como ser humano y al otro también.

E. García Fernández (2010), mantiene que existen dos tendencias en la Estoa, cuestión con la que podemos estar de acuerdo a pesar de la falta de textos para corroborarlo. Por una parte, aquellos que consideran la justicia y la equidad como un mismo concepto, en la línea de Antípatro, y, por otra, aquellos que las distinguen de forma analítica, como sería el caso de Diógenes de Babilonia y Panecio. Se basa para esta división de la Estoa en que Panecio y Polibio como por Cicerón elogiaban la figura de Arato de Sición, principal enemigo de Cleómenes III y caudillo de la Confederación Aquea durante la guerra contra el rey de Esparta, como modelo de gobernante moderado y justo a raíz de su defensa de la propiedad privada heredada frente a las redistribuciones agrarias que se intentaron en esa misma época en Lacedemonia. En cambio, figuras estoicas como Esfero de Borístenes y Blosio de Cumas instigaban a Cleómenes (García Fernández, 2010: 100; Erskine, 2011: 155-156). De esta forma, parece que se desarrolló en el seno de la Estoa ateniense un debate entre la interpretación absoluta de la justicia y la mejora de las leyes desde dentro del marco de la ciudad (Erskine, 2011, pp. 152-158; García Fernández, 2010, p. 98-100). A esto se añade el acercamiento del estoicismo democrático hacia un posibilismo aristotélico, de carácter más pragmático que la utopía zenonia, y la introducción del concepto de *epikeia* o equidad (García Fernández, 2010, p. 99).

Siguiendo con el argumento de las dos Estoas, García Fernández señala la similitud entre los argumentos esgrimidos por Antípatro y los empleados por Tiberio Graco y sus seguidores a la hora de acometer la reforma agraria de redistribución de la tierra catalogable dentro del *ager publicus* es palpable, si se asume que el motor principal de Graco a la hora de acometer sus reformas fue el humanitarismo, como base de las

mismas lo situaría en la rama del estoicismo democrático, opuesto a la ética del *círculo de los Escipiones*, centrada en el orden, el bienestar y la prosperidad en vez de en la solidaridad.

Cicerón *De Officiis* (II 79-82), nos transmite la opinión propia y de Panecio en la línea trazada por Diógenes, el que fuera su maestro, al considerar que no existe ni justicia ni equidad en desposeer de la tierra a sus legítimos propietarios. El Estado debería garantizar la propiedad privada con su legislación, de forma que crear leyes que la vulneren es absolutamente reprobable. La justicia, que para Panecio supone el uso y conocimiento de la virtud, no es igual que el *aequum*, pero sí dimana de éste concepto, por lo que se puede demandar equidad siempre y cuando se mantenga la justicia y la ley establecida. Esto es lo que ha llevado a García Fernández (2010: 100-101) y otros autores a considerar que Panecio se oponía a la reforma de los Graco quien quería desposeer de sus derechos sobre la tierra a los grandes tenedores que basaban su derecho en la antigüedad de ocupación, criterios que también Icf. También Apiano *De bellis civilibus* I 19). Sin embargo, nosotros creemos que no existe una oposición, al menos a la reforma. Basándonos en lo sostenido por Austin, de que Panecio asesoró a Mucio Escévola, cónsul y que este era partidario de la reforma de la tierra de Tiberio Sempronio Graco, parece difícil sostener la oposición de Panecio. Es más probable que este fuera más partidario, en consonancia con Escipión en una reforma desde las instituciones y no rompiendo o forzando leyes como fue la posición de los Graco y que llevo a la *contrarrevolución* encabezada por Escipión Nasica. Es decir, el senado romano estaba compuesto de diversas fracciones formadas por miembros de la misma familia, como el caso de los Escipiones. Sin embargo, Escipión Emiliano, no formaba parte de la fracción de Escipión Nasica y tampoco de los Graco, pero Mucio Escévola si formaba parte del círculo de los Escipiones. Esto nos lleva a pensar que podría haber un acuerdo en el tema de la necesidad del reparto de las tierras, pero no el método. Por otra parte, hay que recordar que Panecio sucedió a Antípater al frente de la Escuela, con lo cual las discrepancias no podrían ser tan profundas.

El Círculo de los Escipiones nos es conocido sobre todo por las obras de Marco Tulio Cicerón, en particular su *Laelius de amicitia* y su *De Republica* y estaba formado en su mayoría por miembros de la aristocracia y pero se oponía al grupo conservador del Senado romano que promovía las tradiciones nacionales (*mos maiorum*), acaudillado

por Catón el Viejo y sus seguidores (entre los que se encontraba Escipión Nasica); al contrario que ellos, su espíritu era internacional y universal, la *humanitas* del estoicismo, de la que nació la idea del destino universal de Roma (Cicerón *El Sueño de Escipión*). Con este círculo empieza a consolidarse la asimilación de la cultura griega por la romana. Entre sus miembros cabe destacar a Escipión Emiliano, cónsul del -147 al -134; Lelio, cónsul en el -140; Lucio Furio Filo, cónsul el -136; Manio Manilio, cónsul en el -149; Espurio Mumio; Quinto Elio Tuberón, tribuno en el -130 y filósofo del estoicismo medio; Publio Rutilio Rufo, cónsul el -105; Quinto Mucio Escévola, augur y cónsul en el -117, y Cayo Fannio, cónsul el -122; a los que habría que añadir a Panecio y Polibio.

Por último, si es necesario reconocer que Panecio discrepo de tesis profundamente arraigadas en el estoicismo, como se puede ver en las referencias del libro VII de Diógenes Laercio en sus *Vidas de filósofos* y en varios testimonios recogidos en los fragmentos. Por una parte, «Panecio dudaba, a saber, que, al final, todo el cosmos se convierte en fuego; ...» (Fowler, fr. 29, el 25 a 29 aunque los clasifica en inciertos), la *ekpyrōsis* (ἐκπύρωσις). Tampoco creía en que los augurios o adivinaciones fuesen posibles, como recogen varios fragmentos (Fowler, 18, 19, 20, 22 y puede interpretarse en ese sentido el 21), cuestión que tiene más trascendencia de lo que parece porque es poner en cuestión, indirectamente la doctrina de la *heimarmenê* (εἰμαρμένη) o destino. También mantuvo el argumento de que el «alma es mortal, dado que nace» (Fowler, 37). Partiendo del principio básico estoico de que «el fin es vivir de conformidad con las actitudes que nos da la naturaleza» (Fowler, 38), Panecio afirma que «el placer existe en algunos casos de acuerdo con la naturaleza, y en otros casos va en contra de la naturaleza» (Fowler, 39). «Panecio argumentó que la virtud es doble: teórica y práctica» (Fowler, 41). Panecio, al igual que Posidonio, introducen algunas variaciones en la teoría de la virtud, por una parte: «afirman que la virtud no es suficiente para alcanzar la felicidad, para lo cual son necesarios la salud del cuerpo, los medios de vida y la fuerza» (Fowler, 40).

En los fragmentos 47 y siguientes, puede apreciarse el interés filológico de Panecio, quien discute datos que circulaban sobre Sócrates, Platón, Demóstenes y otros autores, de los que duda de datos biográficos y autoría de obras atribuidas a ellos.

§ 6. Sobre la muerte de Panecio

Finalmente, persiste el problema de la fecha de la muerte. La mayoría de los estudiosos se han inclinado a favor de una datación cercana al -110/9. (que es quizás la más inmediata, al menos según el famoso pasaje del *De atore* de Cicerón, que, sin embargo, suscita algunas dudas sobre la fiabilidad de la información indicada), mientras que Philippson y Pohlenz han sugerido una datación seria -99 o poco después. La discusión se centró principalmente en el testimonio de Cicerón, *De atore* I, 11, 45 (= fr. Vim. A48; ; Str. 155 y Aless. 9), quien hace decir a Licinio Craso que, mientras estaba en Atenas como cuestor (-109 o -108/7), al frente de la Escuela allí era Mnesarco (*vigebat [...] Mnesarchus*), por lo tanto no Panecio, quien - según la mayoría - ya debía haber muerto. Sin embargo, según Pohlenz y Philippson, del hecho de que Panecio *no vigebat* no se puede deducir que Panecio estuviera muerto. En efecto, dado que - dicen los dos estudiosos - hay buenas razones para afirmar que el tratado *Sobre el deber moral* (Περί τοῦ καθήκοντος) fue publicado después del -129, Panecio debió morir en el -99, o poco después, pues sabemos que sobrevivió treinta años a la publicación de la obra (cf. fr. Vim. A69; Fow. 2; Str. 35 = 147 = 160, 101 y Aless. 75, 95).

Vimercati (2015: 27) mantiene una posición intermedia, situando la muerte de Panecio en los últimos años del siglo -II. Los motivos de esta elección se indican detalladamente en la nota al texto núm. 59.

§ 7. Sus obras

Poseemos los títulos de algunas de las obras de Panecio, pero, con la excepción parcial de Περί τοῦ καθήκοντος (*Peri tou Kathekontos*, *El deber moral* o *Sobre las acciones adecuadas*), desconocemos su estructura interna y la totalidad de su contenido. Entre las diversas obras, recordamos que *Sobre la providencia* (Περί προνοίας), relativa a la «providencia» y, en general, a problemas de carácter físico; *Sobre la tranquilidad del alma* o *Sobre la felicidad* (Περί εὐθυμίας), que probablemente se suponía que trataba del problema ético de la felicidad y sus implicaciones filosóficas; *Sobre las escuelas filosóficas* (Περί τῶν αἰρέσεων), que -en opinión de Philippson (1929: 342-353) y Van Straaten (1946: 36)- debía ser una especie de historia de la filosofía, en la que se repasaran las

opiniones de los distintos filósofos, principalmente en el campo ético; finalmente, *Sobre Sócrates y los socráticos* (Περὶ Σωκράτους καὶ τῶν Σωκρατικῶν), que, como se deduce del título, trataba de la Escuela y la enseñanza socrática, a la que Panecio estaba en parte deudor.

Bibliografía

Obras generales que incluyen estudios sobre Panecio

- Büchner, K. (1952), «Die beste Verfassung. Eine philologische Untersuchung zu den ersten drei Büchern vom Ciceros Staat», en *Studi Italiani di Filologia Classica*, 26, pp. 37-140.
- Büchner, K. (1967), «Resultate römischen Lebens in römischen Schriftwerken», en *Studien zur römischer Literatur*, VI. Wiesbaden.
- Des Places, Édouard (1956), «Le platonisme de Panétius», en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 68, pp. 83-93; <https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1956_num_68_1_8635>, [23/09/2023].
- Grilli, A. (1953), *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano.
- Grimal, P. (1975), *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*. Paris, Aubier.
- Pohlenz, M. (1959), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen.
- Reale, G. (1992), *Storia della Filosofia Antica*, vol. III. Milano, pp. 435 ss. 5 vols.
- Rist, I. M. (1969), *Stoic Philosophy*. Cambridge.

Biografías sobre Panecio

- Alesse, F. (1997), *Panecio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli.
- Grilli, A. (1975), «Lo Stoicismo di mezzo: Panecio e Posidonio», en M. Dal Pra (ed.), *Storia della Filosofia* (ed. M. Dal Pra), vol. IV. Milano, Francesco Vallardi Società Editrice Libreria, pp. 141-166.
- Grilli, A. (1957), «Studi paneziani», *Studi Italiani di Filologia Classica*, 29, pp. 31-97.
- Grilli, A. (1954), «L'opera di Panecio», en *Paideia*, 9, pp. 337-353.
- Philippson, R. (1930), «Das Sittlichschöne bei Panaitios», en *Philologus*, 85, pp. 357-413.
- Philippson, R. (1929), «Panaetiana», en *Rheinisches Museum*, 78, pp. 337-360.
- Pohlenz, M. (1964), *Stoa und Stoiker. Die Grander. Panaitios und Poseidonios*, Zürich/Stuttgart.
- Pohlenz, M. (1949), s. v. «Panaitios», en *RE*, 18, 2.
- Pohlenz, M. (1934), *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig/Berlin.
- Schmekel, A. (1892), *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*. Berlin.
- Steinmetz, P. (1994), «Panaitios aus Rhodos und seine Schüler», en H. Flashar, *Die hellenistische Philosophie*, vol. 4. Basel/Berlin, Schwabe, pp. 646-647.

Edición de fragmentos

- Alesse, Francesca (1997), *Panecio de Rodas. Testimonianze*. Napoli, Bibliopolis.
- Fowler, H. N. (1885), *Panaetii et Hecatonis librorum Fragmenta*. S. l., Caroli Georgi Typogr. Acad. <https://www.europeana.eu/es/item/9200143/BibliographicResource_2000069355929>, [15/08/2023].
- Straaten, Modestus van (ed.) (1952), *Panaetii Rhodii Fragmenta*. Leiden, E. J. Brill. Col. Philosophia Antiqua, vol. V.
- Straaten, Modestus van (1946), *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une Édition des fragments*. Amsterdam.
- Vimercati, Emmanuele (ed.), (2002), *Panezio Testimonianze e frammenti. Testo greco-latino a fronte*. Milano, Bompiani.
- Lynden, F. G. van (1802), *Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio Philosopho Stoico*. Abrahamun et Janum Honkoop.
- Papiros Herculanos* (1081), véase edición de uno de estos papiros en Domenico Comparetti (ed.), *Papiro ercolanese: inedito*. Torino, Ermanno Loescher, 1875, <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112088362204&view=1up&seq=105&skin=2021>>, [10/09/2023].

Sobre De officiis de Cicerón

De officiis de Cicerón constituye una fuente importante para comprender el pensamiento paneciano. Es muy significativa a este respecto la obra de A. R. Dyck, *Commentary on Cicero De officiis*. University of Michigan Press, 1996.

Respecto a E. Lefèvre (*Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart, 2001), el autor parece considerar —a la luz del método utilizado— el *De officiis* como un mosaico formado por la suma de diferentes piezas; la idea de «descomponer» el tratado (es decir, el supuesto mosaico) en pasajes individuales, atribuyendo cada uno de ellos a uno u otro autor, parece quizás demasiado radical. Es decir, creer que es posible desmembrar la obra en períodos individuales (a veces en palabras individuales, como sucede en las págs. 21-23 en relación con *De officiis* I, 18a y siguientes), atribuyendo luego cada período a Cicerón, Panecio u otros filósofos, no parece del todo aceptable. Ciertamente, el *De officiis*, como otras obras de Cicerón (pero, al mismo tiempo, menos que tratados como las *Tusculanae* o el *De finibus*), debe haber sido influenciado por varias escuelas filosóficas (mientras la primacía de la fuente paneciana se mantuvo firme). En nuestra opinión, el trabajo debería plantearse con mayor cohesión y de forma más unitaria. En segundo lugar, dada la afirmación de Cicerón de que «[Panaetium] potissimum secuti sumus» gran parte del tratado se remonta al propio Cicerón. La influencia paneciana permanecería en un segundo plano (sobre la influencia paneciana, véanse las págs. 18 y 19).

Bibliografía específica sobre Panecio

- Abel, K. (1971), «Die kulturelle Mission des Panaitios», *Antike und Abendland*, XVII (1971).

- Abel, K. (1987), «Panattio: bei Plutarch De tranquillitate animi?», en *Rheinisches Museum*, CXXX, pp. 128-152, <<http://www.rhm.uni-koeln.de/130/Abel.pdf>>, [14/09/2022].
- Alesse, F. (1997), *Pamezio di Rodhi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*. Napoli, Bibliopolis.
- Alesse, F. (1994), *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli.
- Chiappelli, A. (1882), «Panezio di Rodi e il suo giudizio sull'autenticità del 'Fedone'», en *Filosofia delle Scuole Italiane*, XXVI.
- Cichorius, C. (1908), «Panaitios und die Attische Stoikerinschrift», en *Rheinisches Museum*, LXIII, pp. 197-223, <<http://www.rhm.uni-koeln.de/063/Cichorius.pdf>>, [12/09/2022].
- Dyck, A. R. (1981), «On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία», en *Museum Helveticum*, XXXVIII.
- Filodemo [de Gadara] (1994), *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (Herc.1019)* (Tiziano Dorandi, ed.). Leiden, Brill, <<https://archive.org/details/storiadeifilosof0000phil/mode/1up>>, [15/07/2023].
- Fowler, H. N. (1885), *Panaetii et Hecatonis librorum Fragmenta*. S. l., Caroli Georgi Typogr. Acad. <https://www.europeana.eu/es/item/9200143/BibliographicResource_2000069355929>, [15/08/2023].
- Gärtner, (1974), *Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros De officiis*. Heidelberg.
- Gauthier, A. (1951), *Magnaminité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris.
- Gill, C. (1993), «Panaetius on the Virtue of Being Yourself», en A Bulloch et al. (eds.), *Images and Ideologies. Sell-definition in the Hellenistic World*. Berkeley/Los Angeles/London.
- Grilli, A. (1957), «Studi Paneziani», en *Studi Italiani di Filologia Classica*, XXIX 1, pp. 31-97.
- Grilli, A. (1956), «Il frammento 136 v. Str. di Panezio», en *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, XXXIV.
- Grilli, A. (1956), «La data di composizione del 'Perì eythumias' di Panezio», en *Acme: annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, vol. 9, 1, pp. 3-6.
- Grilli, A. (1954), «L'opera di Panezio», en *Paideia*, IX.
- Grilli, A. (1952), «Plutarco Panezio e il giudizio su Alessandro Magno», en *Acme*, V, 3, pp. 449-458.
- Günther, M. L. (1734), *Panaetii iunioris Stoici philosophi vita et merita*. Lipsiae.
- Ibscher, G. (1934), *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios. Ein Beitrag zur Erkenntnis der mittleren Stoa*. Diss. München.
- Lynden, F. G. van (1802), *Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio Philosopho Stoico. Abrahamun et Janum Honkoop*.
- Luck, G. (1975), «Panaetius and Menander», en *American Journal of Philology*, XCII.
- Moreau, J. (1953), «Panaetii Rhodii fragmenta collegit iterumque edidit Modestus van Straaten (*Philosophia antiqua*, vol. 5)», en *Revue des Études Anciennes*, LV 1 2, pp. 183-184, <https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1953_num_55_1_4897_t1_0183_0000_2>, [14/09/2022].
- Philippson, R. (1929), «Panaetiana», en *Rheinisches Museum*, LXXVIII, pp. 337-360. <<http://www.rhm.uni-koeln.de/078/Philippson.pdf>>, [14/09/2022].
- Philippson, R. (1930), «Das Sittlichschöne bei Panaitios», en *Philologus*, LXXXV.
- Picht, G. (1943), *Die Grundlagen der Ethik des Panaitios*. Diss. Freiburg.

- Places, E. Des (1956), «Le Platonisme de Panétius», en *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXVIII, pp. 83-93. <https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1956_num_68_1_8635>, [10/09/2022].
- Pohlenz, M. (1949), rec. a «M. Van Straaten (1946)», en *Gaomon*, XXI.
- Pohlenz, M. (1949), s. v. «Panaitios n.5», en *R. E.* XVIII I 2.
- Pohlenz, M. (1934), *L'Ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*. Leipzig/Berlin (tard. italiana. Brescia 1970).
- Puhle, A. (1987), *Persona. Zur Ethik des Panaitios*. Frankfurt-Main.
- Reinach, S. (1916), «Panaitios critique», en *Revue de Philologie*, XL.
- Rolke, K.-H. (1975), *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*. Hildesheim/New York.
- Schäfer, M. (1960), «Des Panaitios ἀνὴρ ἀρχικός bei Cicero. Ein Interpretationsbeitrag zu Ciceros Schrift 'De republica'», en *Gymnasium*, LXVII.
- Schäfer, M. (1955), «Panaitios bei Cicero und Gellius», en *Gymnasium*, LXII.
- Steinmetz, F.-A. (1967), *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse der Ciceros Laelius De amicitia*. Wiesbaden.
- Straaten, M. van (1976), «Notes on Panaetius' theory of the constitution of man, in Images of man in Ancient and Medieval Thought», en *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*. Louvain, pp. 93-110.
- Straaten, M. van (1952), *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leiden.
- Straaten, M. van (1946), *Panétius, se vie, ses écrits et sa doctrine, avec une Edition des fragments*. Amsterdam/Paris.
- Tatakis, B. N. (1931), *Panétius de Rhodes. Le fondateur du Moyen stoïcisme. Sa vie et son oeuvre*. Paris.
- Veillard, Christelle. (2014), «Comment définir son devoir ? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathêkontos*», en *Philosophie Antique*, 14, pp. 79-109, <<https://doi.org/10.4000/philosant.752>>, [10/06/2023].
- Verbeke, G. (1986), «Panétius et Posidonius cher Diogène Laërce», en *Elenchos*, VII.
- Voelke, A.-J. (1961), *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*. Paris, Vrin.
- Zeller, E. (1877), «Beiträge zur Kenntniss des Stoikers Panätius», en *Commentationes philologicae in Honorem Th. Mommseni scripserunt amici*. Berolini, Weidmann, pp. 402-410, <<https://archive.org/details/commentationesph00mommuoft/page/828/mode/2up>>, [12/09/2022].
- Ziegler, K (1949), s. v. «Panaitios n. 6», *R. E.*, XVIII 3.

Bibliografía

- Alesse, F. (1997), *Panezio de Rodi. Testimonianze. Edicion, traduzione e commento a cura di Francesca Alesse*. Bibliopolis.
- Arnim, Hans Friedrich August von (1903), *Stoicorum veterum fragmenta* I. Fragmentos de Zenón y sus seguidores. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, <<https://archive.org/details/stoicorumveterum01arniuoft/mode/2up?ref=ol&view=theater>>, [09/08/2022].

- Arnim, Hans Friedrich August von (1964), *Stoicorum veterum fragmenta*, vol II, Fragmentos lógicos y físicos de Crisipo.
<<https://archive.org/details/stoicorumveterum02arniuoft/page/n1/mode/2up>> [09/08/2022].
- Arnim, Hans Friedrich August von (1903), *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. III, Fragmentos éticos de Crisipo y algunos fragmentos de sus alumnos.
<<https://archive.org/details/stoicorumveteru00stoigoog/page/n6/mode/2up?ref=ol&view=thheater>>, [09/08/2022].
- Arnim, Hans Friedrich August von (1903), *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. IV Índices de palabras, nombres propios y fuentes.
<<https://archive.org/details/stoicorumveterum0000arni/page/n3/mode/2up?ref=ol>>, [09/08/2022].
- Astin, E. (1967), *Scipio Aemilianus*. Oxford.
- Brown, R. M. (1934), *A Study of the Scipionic Circle*. Univ. of Iowa Studies in Classical Philology.
- Brunt, P. A. (1975), «Stoicism and the Principate», en *Papers of the British School at Rome*, n. s. XXX.
- Bruwaene M. van den (1938), *L'influence culturelle du cercle de Scipion Emilien*. Schaetbeck.
- Clemente, G. (1990), «La política romana nell'età dell'imperialismo», en E. Gabba, *L'imperialismo romano*, in *Storia di Roma*, II. Torino, pp. 235-266.
- Edelstein, L. y Kidd, I. G. (eds.) (1988), *Posidonius. The Fragments*. Cambridge.
- Erskine, A. (2011), *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. London, Bristol Classical Press.
- Fowler, H. N. (1885), *Panaetii et Hecatonis librorum Fragmenta*. S. I., Caroli Georgi Typogr. Acad.
<https://www.europeana.eu/es/item/9200143/BibliographicResource_2000069355929>, [15/08/2023].
- Gabba, E. (1990), *L'imperialismo romano*, in *Storia di Roma*, II. Torino.
- Gabba, E. (1975), «P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda», en *Athenaeum*, 53, pp. 3-17.
- García Fernández, E. (2001), «Doctrina transmarina: la recepción de la filosofía griega en la Roma republicana», en L. Vega Reñón, E. Rada García y S. Mas Torres (eds.), *Del pensar y su memoria (Ensayos en homenaje a Emilio Lledó)*. Madrid, UNED, pp. 299-312.
- García González, Juan (2016) «La influencia del pensamiento griego en la actividad política de Tiberio Graco», en *Construyendo la antigüedad. Actas del III congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*. Murcia, Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, pp. 416-452
- García Gual, C. (1975), «El estoicismo desde una perspectiva marxista», en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, vol. 9, n.º 1, pp. 91-95.
- Hadot, I. (1970), «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», en *Revue des études latines*, 48, pp. 133-179.
- Hermon, E. (1992), «Le mythe des Gracques dand la législation agraire du I siècle av. J. C.», en *Athenaeum*, 80, 1, pp. 97-131.
- La Greca, F. (2000), «Blossio di Cuma», en *Studi si storia e di geostoria antica*, 24, pp. 59-123.
- Lefèvre, E. (2001), *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Lucius Annaeus Cornutus (1844), *De natura deorum ex schedis Iohannis Bapt. Casp. D'Ansse de Villoison* (Fridericus Osannus, ed.). Gottinga, Dieterich,
<<https://archive.org/details/denaturadeorum00corn/mode/2up>>, [09/08/2022].

- Lynden, F. G. van (1802), *Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio Philosopho Stoico. Abrahamun et Janum Honkoop.*
- Ogórek, Josef (1901), *Quae ratio sit Ciceronis Paradoxia stoicorum cum Horatii stoicismo satiris epistulisque eius contento.* Lemberg, Piller & Comp, <<https://archive.org/details/quaeratioitcice00ogor>>, [09/08/2022].
- Oroz Reta, J. (1973), «Un libro sobre estoicismo», en *Helmantica: Revista de Filología clásica y hebrea*, 24, 73-75, pp. 173-187.
- Philippson, Robert (1929), «Panaetiana», *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 78. Bd., 4. H. pp. 337-360.
- Pohlenz M. (2022), *La Stoa, Historia de un movimiento espiritual.* Taurus [1949].
- Pomeroy, S. B. (1999), *Diosas, ramera, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica.* Madrid: Akal.
- Puente Ojea, G. (1974), *Ideología e Historia, el fenómeno estoico en la sociedad antigua.* Madrid, Siglo XXI.
- Rist, J. M. (1995), *La filosofía estoica.* Barcelona, Crítica.
- Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Schmekel, A. (1892), *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt.* Berlin.
- Scullard, H. H. (1960), «Scipio Aemilianus and Roman Politics», en *JRS*, 50, pp. 59-74.
- Straaten, Modestus van (ed.) (1952), *Panaetii Rhodii Fragmenta.* Leiden, E. J. Brill. Col. *Philosophia Antiqua*, vol. V.
- Straaten, Modestus van (1946), *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une Édition des fragments.* Amsterdam.
- Strasburger, H. (1966), «Der 'Scipionenkreis'», en *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*, 94, pp. 60-72.
- Tatakis, B. N. (1931), *Panétius de Rhodes. Le fondateur du Moyen Stoicisme. Sa vie et son oeuvre.* Paris.
- Torrent Ruiz, Armando (2002), *Derecho público romano y sistema de fuentes.* Zaragoza, Edisofer.
- Vimercati, Emmanuele (ed.), (2002), *Panezio Testimonianze e frammenti. Testo greco-latino a fronte.* Milano, Bompiani.
- Walbank, F. W. (1965), «Political morality and the friends of Scipio», en *Journal of Roman Studies*, LV.
- Werner R. (1950), *Cicero und P. Comelius Scipio Aemilianus.* Diss. München.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1926), *Reden und Vorträge.* Berlin, Weidmann.
- Zamora, J. C. (2003), «Las pasiones del pórtico: concepciones del πάθος en el estoicismo antiguo y medio», en *Cuaderno gris*, 7. Madrid, UAM, pp. 23-44, <<http://hdl.handle.net/10486/2659>>, [03/07/2022].
- Zetzel, J. E. G. (1972), «Cicero and the Scipionic Circle», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 76, pp. 173-179.

