

## La embajada del 155 a. C.: Carnéades, Cicerón y Lactancio sobre la justicia y la injusticia

Salvador Mas<sup>1</sup>

Recibido: 22/01/2020 / Aceptado: 11/05/2020

**Resumen.** En el año 155 a. C. Atenas envió una embajada a Roma para que mediara en los asuntos relativos a la intervención ateniense en los asuntos de la ciudad de Oropos. A pesar de que no hacía mucho que el senado había expulsado de Roma a filósofos y rétores, se decidió confiar las negociaciones al académico Carnéades, al estoico Diógenes y al peripatético Critolao. Nada sabemos de las intervenciones de estos dos últimos, que en los testimonios conservados o bien no aparecen o bien son meramente mencionados, tal vez porque solo lo escandaloso se recuerda o porque no tuvieron la suerte de que Cicerón se fijara en las mismas. Tenemos además la suerte de que Lactancio conservara partes de lo contrario perdidas del texto ciceroniano. El presente artículo trata de las relaciones e interrelaciones entre estos tres niveles de lectura: los (presuntos) discursos de Carnéades a favor de la justicia y de la injusticia, la recreación del discurso sobre la injusticia que Cicerón pone en boca de Filo y los fragmentos de Lactancio que permiten completar los discursos anteriores.

**Palabras clave:** justicia e injusticia, embajada del 155 a. C., Carnéades, Cicerón, Lactancio.

### [en] The Embassy of 155 B.C: Carneades, Cicero and Lactantius about Justice and Injustice

**Abstract.** In 155 B.C. Athens sent an embassy to Rome to mediate in the matters raised by the Athenian intervention in the city of Oropos. Although the senate not long before has expelled philosophers and rhetors, they decided to entrust negotiations to the academic Carneades, the stoic Diogenes and the peripatetic Critolao. We know nothing of the role played by the latter two, who in the testimonials that we have either do not appear or are merely mentioned in passing, perhaps because only that which is scandalous tends to be remembered or perhaps because they were not fortunate enough to have Cicero notice them. We are also fortunate that Lactantius conserves parts of the Ciceronian text that otherwise would have been lost. The present paper addresses the relations and interrelations among these three levels of readings: the (presumed) discourses of Carneades in favor of justice and injustice, the recreation of the discourse on injustice that Cicero puts in the mouth of Philo, and the fragments of Lactantius that allows us to complete the prior two discourses.

**Keywords:** justice and injustice, the embassy of the 155, Carneades, Cicero, Lactantius.

**Sumario.** 1. Algunas cuestiones previas; 2. Sobre la justicia, la civilización y las formas de vida; 3. El discurso de Filo: a favor de la injusticia; 4. ¿Una crítica al imperialismo? Los dilemas del “hombre bueno”; 5. El discurso de Lelio: a favor de la justicia; 6. A modo de conclusión: Carnéades en Roma; 7. Bibliografía citada.

**Cómo citar:** Mas, S. (2020): La embajada del 155 a. C.: Carnéades, Cicerón y Lactancio sobre la justicia y la injusticia, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (3), 357-368.

### 1. Algunas cuestiones previas

En marzo del 45 Cicerón se encuentra en muy mala situación, personal y política. En esta circunstancia, le viene a la memoria la embajada. El Arpinate, que recuerda que el año en el que tuvo lugar se encuentra en los *Anales* de Ático pero que ignora los detalles, quiere que su amigo le informe más en concreto del

motivo por el que Carnéades y los otros filósofos fueron a Roma (Cic., *ad Att.* 12, 25 (19 marzo 45) = T 7d Mette).<sup>2</sup> Desconocemos la respuesta de Ático, si es que la hubo. Si sabemos que la embajada fue un éxito, pues la multa se rebajó considerablemente, y también que tal vez Carnéades fuera recompensado con la ciudada-

<sup>1</sup> UNED. smas@fsof.uned.es. <https://orcid.org/0000-0002-0195-7248>.

<sup>2</sup> Cfr. Neuhausen 2008, pp. 53-58. Sobre el trasfondo histórico de la embajada, cfr. Habicht 1995, pp. 265-269 (“Athen und Oropos”) y 2000. Una presentación de las fuentes puede leerse en: Garbarino 1973 (“L’ambasceria dei tre filosofi enviati dagli Ateniesi a Roma nel 155 a. C.”). Cfr. también Kienast 1973, p. 615. Canali di Rossi, 1997, pp. 99-103, n° 136. Ferrary, 1988, pp. 354 ss. y 2007, p. 31.

nía griega.<sup>3</sup> Es obvio que los atenienses debieron escoger los embajadores con cuidado, considerando que podrían cumplir la misión con éxito.<sup>4</sup> Cabe suponer asimismo que eligieron filósofos por su habilidad oratoria, por ser expertos en el arte de la argumentación, en el que Carnéades destacaba. Y si algo queda claro a partir de las noticias que poseemos es la profunda impresión que el Académico dejó en el recuerdo de la intelectualidad romana.<sup>5</sup>

Cicerón vuelve a referirse a la embajada en *Sobre el orador* II, 154-161 (= T 7b Mette). Cátulo insiste en que Roma nunca despreció a la filosofía, incluso algunos sostienen que el rey Numa Pompilio “fue pitagórico, y que vivió muchos antes que el propio Pitágoras”; nadie ignora que personajes tan ilustres, cultos y refinados como Publio Africano, Gayo Lelio y Lucio Furio “siempre tuvieron consigo y sin ocultarlos a los varones más cultos de toda Grecia”. Lúculo recuerda entonces a los tres embajadores.

Si Atenas envió como embajadores a filósofos es porque confiaba en que serían bien recibidos y, además, en calidad de tales, puesto que si hemos de creer a Cicerón ninguno de ellos había “tomando nunca parte en política” (*Tusc.* IV, 5). Retengamos que Carnéades carecía de experiencia práctico-política, pero era un hombre de gran preparación teórica y habilísimo en el hablar. Por eso Antonio, que no censura a la filosofía con tal de que se cultive con mesura, tras criticar a Diógenes por “no aportar nada de interés” y tolerar a Critolao (en tanto que aristotélico “pienso que ha podido ser más útil a estos nuestros afanes”, 160), alaba sin reservas el vigor y la variedad de la oratoria de Carnéades y se refiere explícitamente a sus “famosas disertaciones” (161), cabe suponer aquellas que Carnéades llevó a cabo con ocasión de la embajada y de las que Cicerón informa con detalle en *De re publica* III, 8-31 (= F 11<sup>a</sup> y 11b<sup>1</sup>, b<sup>2</sup>, b<sup>3</sup> Mette).<sup>6</sup>

## 2. Sobre la justicia, la civilización y las formas de vida

El libro segundo de la *República* concluye con la descripción del político ideal, ese *rector* capaz de mantener la armonía de una república bien ordenada, y con la afirmación de que tal armonía no es posible al margen de la justicia (II, 67-70).<sup>7</sup> Sin embargo, la discusión de esta importante cuestión queda desplazada a la siguiente jornada, que abarca los libros III y IV. Y entre el final del libro II y el comienzo del III Cicerón incluye un prefacio en el que, en general, se discuten los orígenes de las sociedades y el papel que cumplen los saberes teóricos y prácticos en su creación y mantenimiento.<sup>8</sup>

En el origen del proceso civilizatorio, explica Cicerón, se encuentra el descubrimiento de una serie de tecnologías, a las que siguió la invención del lenguaje, que a su vez permitió que los hombres establecieran comunidades: el hallazgo del lenguaje oral permitió la invención del escrito que a su vez dio lugar al desarrollo de un recuerdo histórico que enlaza el presente con el pasado: la sociedad política es imposible sin esta memoria.<sup>9</sup> Ahora bien, una cosa es la sociedad política y otra, diferente, la reflexión teórica sobre ella, reflexión esta que pueden llevar a cabo de manera ejemplar los personajes que dialogan en este tercer libro, pues Escipión, Lelio y Filo unen a su conocimiento de la filosofía griega (*hanc a Socrate adventiciam doctrinam*) una prolongada experiencia en los asuntos políticos de Roma. Recuérdese ahora que nadie niega a Carnéades (sino todo lo contrario) su gran habilidad oratoria y su excelente conocimiento de la filosofía griega, si bien carecía de toda experiencia política.

Al elogio de Escipión, Lelio y Filo sigue una evaluación de los méritos relativos de las diferentes formas de vida: unos piensan que la contemplativa dedicada al estudio es *beatior*, si bien la entregada a los asuntos públicos es *laudabilior ... et inlustrior*. Gracias a esta vida, la política, los grandes hombres adquieren honor. Cicerón ejemplifica con Manio Curio, que en otros textos aparece como modelo de hombre de probidad extrema<sup>10</sup> y que en el *De amicitia* en concreto es presentando, junto con Fabricio y Corunciano, como un individuo bueno no obstante desconocer la filosofía griega: dejando a un lado disquisiciones teóricas seguía a la naturaleza en la medida de lo posible (*Amic.* 18-19). El texto permite completar el contraste Escipión – Lelio – Filo/Carnéades (poseer o carecer de experiencia política) con el contraste Curio/Carnéades – Escipión – Lelio – Filo (desconocer o conocer la filosofía griega). Cicerón, pues, parece sugerir que el establecimiento de una comunidad política buena y justa no pide dominar la filosofía griega; así lo prueba el caso de Curio (y el de tantos otros romanos de los pasados tiempos gloriosos) y el hecho de que en tiempos pre-filosóficos hubiera sociedades justas: el Lacio, Italia, incluso Asiria, Persia y Cartago... Desgraciadamente aquí se interrumpe el fragmento.

Y tras esta nota de desconfianza (o al menos de ambigüedad) frente a la filosofía griega comienza el libro III, entre otras cosas una reflexión sobre ese relativismo moral que en ocasiones se deriva de la reflexión teórica que vuela sin el anclaje de una larga práctica en los asuntos políticos: de un lado, el mencionado Manio Curio; de otro, Carnéades, cuyas palabras, se supone, reproduce Filo, el cual reconoce que su intervención toma pie en el segundo de los discursos, contra la justicia, que aquel pronunció en Roma con ocasión de la embajada (III, 8). La comprensión de este discurso pide tener en cuenta su función en el contexto general del libro III de la *República* de Cicerón: las consecuencias del relativismo

<sup>3</sup> Cfr. Haake 2007, p. 115.

<sup>4</sup> Cfr. Gruen 1990, pp. 171-174; Jehne 1999, p. 119.

<sup>5</sup> Cfr. Zetzel 1996.

<sup>6</sup> Sobre en qué medida los fragmentos conservados reproducen su discurso: Ferrary 1977. Sobre la retórica escéptica de Carnéades: Wilkerson 1988.

<sup>7</sup> Cfr. Ferrary 1995, pp. 60-66.

<sup>8</sup> Sobre este prefacio: Powell 2012, pp. 30-32. Büchner 1984, pp. 263-277. Grilli 1971, pp. 139-225. Zetzel 2017.

<sup>9</sup> Cfr. Martínez Fernández (en prensa), véase sobre todo el capítulo “*Imitatio* y memoria colectiva: una propuesta de gobierno ideal”.

<sup>10</sup> Resistía las tentaciones de la *voluptas* (*Fin.* II, 29; *Senect.* 43), no se dejaba corromper por las riquezas (*Parad.* 43), era inmune a los halagos de las opiniones populares (*Tusc.* I, 110).

moral.<sup>11</sup> En este contexto, la discusión sobre la justicia consta de tres discursos. El de Filo ofrece la fundamentación dialéctica para los otros dos: el de Lelio, dedicado a la justicia como condición de posibilidad para el buen gobierno (III, 32-51) y el de Escipión Emiliano, una explicación de la justicia en las distintas formas de gobierno (III, 42-48).

Desde un punto de vista general, el libro III de la *República* ciceroniana se presenta formalmente como una *disputatio in utramque partem*. Carnéades fue un consumado maestro de esta técnica argumentativa y Cicerón, por su parte, acostumbra a utilizarla para determinar en cada situación concreta qué es lo más *probabile*.<sup>12</sup> En el caso que ahora nos ocupa presenta los dos discursos contrapuestos (en contra y a favor de la justicia) sin pronunciarse explícitamente por ninguno de ellos, dejando la decisión en manos del lector, lo cual no quita para que implícitamente, o sea, retóricamente, insinúe en qué dirección debe realizarse la lectura, del mismo modo que en un proceso judicial es habitual que el abogado exponga las causas de las partes en litigio con aparente neutralidad, insinuando sin embargo a la vez cuál debe ser la decisión del juez. En todo caso: la *disputatio in utramque partem* representa un punto de encuentro entre la filosofía y la retórica.<sup>13</sup>

Lactancio informa sobre los dos discursos de Carnéades. En primer lugar, “disertó abundantemente sobre el bien ante Galba y Catón el Censor, los más grandes oradores de entonces”; al día siguiente se refutó a sí mismo y “atacó al bien, al que el día antes había alabado” (V, 14, 3-4).

### 3. El discurso de Filo: a favor de la injusticia

Aunque el discurso de Filo ha sobrevivido de forma fragmentaria, puede reconstruirse al menos en parte gracias sobre todo a Lactancio, que ofrece una refutación del mismo (*Inst.* 5, 14-18, 6, 9; *Epit.* 50-52), al hilo de la cual presenta una *summa disputationis* que incluye citas y paráfrasis de las palabras de Filo (*Inst.* 5, 16, 3-13 = *Rep.* III, 21 y 29-31).<sup>14</sup> Obvio es decirlo, pero conviene recordarlo: Lactancio no está interesado en la transmisión fidedigna del texto ciceroniano, sino que lo utiliza instrumentalmente con fines polémicos.<sup>15</sup> Por eso sus palabras son asimismo en gran parte una discusión *in utramque partem*, pero no (como querían los académicos y el mismo Cicerón) para aproximarse a la verdad o seguir buscándola, pues para un escritor cristiano de aquellos tiempos esta ya se sabe de antemano. Sin em-

bargo, dado que hay espíritus débiles deben exponerse y refutarse los argumentos que los inquietan. Gracias a este azar podemos completar el discurso de Filo que a su vez (se supone) reproduce el de Carnéades. Pero el azar condiciona a su vez la lectura y la interpretación, de donde sigue que debe reconocerse con sinceridad y de entrada que no cabe saber con exactitud qué es de Lactancio, qué de Cicerón/Furio y qué de Carnéades. El problema se agrava por la forma dialogada en la que está escrita la *República* ciceroniana; el diálogo como forma literaria fue inventado para acomodar en él la duda y las técnicas de argumentar una cuestión desde dos perspectivas:<sup>16</sup> por la ventaja de la flexibilidad y la agilidad que proporciona, debe pagar el precio de tener que soportar cierta incertidumbre. En la *República* no siempre se sabe con certeza donde se oculta o se expresa la voz del Arpinate.

A Lactancio, decía, le interesa tranquilizar los ánimos inquietos y dubitativos de los espíritus débiles; le importa una cuestión personal, mientras que el discurso de Filo tiene intencionalidad política: que el gobierno de una ciudad exige cometer injusticia. Y solo al hilo y en función de esta tesis, se examina el caso del individuo particular. Filo, en efecto, habla poco de la justicia del individuo y mucho de la *iustitia*, las *mores* y las *consuetudines* de diversas sociedades: no crítica tanto la justicia como virtud cuanto el *ius naturale*.

Si hemos de hacer caso a Lactancio, Filo, en su reconstrucción del discurso de Carnéades, habría argumentado en contra de una concepción de la justicia de raíz platónico-aristotélica, en cuyo marco la justicia no “está lejos de la sabiduría”. Nos encontramos además con una virtud “que, si es que existe, es la única generosa y liberal por excelencia, nacida para los demás más que para sí misma” (*Rep.* III, 12-13). La segunda tesis, que vincula justicia y altruismo, se lee implícitamente en Aristóteles: “la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a otros” (*Et. Nic.* 1130 a 3);<sup>17</sup> y explícitamente en Crisipo, en un texto recogido por Plutarco y dirigido expresamente contra Platón (SVF III, 288 = *Plut. Stoic. repug.* 1041 b). De igual manera, estamos próximos a la concepción aristotélica de la justicia distributiva y, de nuevo, a la tesis crisipea de la justicia como “el conocimiento que distribuye a cada uno lo que se merece” (SVF III, 262 = Estobeo, *Ecl.* II, 59, 4 W.) Contra estas tesis habría argumentado Carnéades, tesis estas que, en realidad, más que de Platón o Aristóteles (*iustitia patroni* o *defensores*, dice Lactancio) son estoicas. No debe olvidarse que Carnéades sigue sintiéndose un heredero fiel de la Academia, tampoco que su gran enemigo es Crisipo.<sup>18</sup> Por lo demás, dado que Lactancio no era un excelente conocedor ni de Platón, ni de Aristóteles, ni de la filosofía estoica,<sup>19</sup> es probable que de manera más o menos consciente englobe bajo los nombres de Platón y Aristóteles esa tradición que nace de la lectura estoizante

<sup>11</sup> Cfr. Morford 2002, pp. 22-23.

<sup>12</sup> Cfr. *Luc.* 7 y 60; también, por ejemplo, *Rep.* III, 8; *Tusc.* I, 8; *Nat. deor.* I, 11; *Off.* II, 8.

<sup>13</sup> Cfr. Leonhardt 1999, p. 21. Sobre la relación entre la *disputatio in utramque partem* y la retórica, cfr. también: Görler y Gawlick 1994, p. 1098; Schäublin 1995, p. XXXIII.

<sup>14</sup> Cfr. la reconstrucción que ofrece Konrad Ziegler (y que sigo): 1969<sup>7</sup>. Eberdard Heck (1966, p. 80) considera que en las secciones 3-4 de este capítulo de las *Instituciones* (5, 14) no derivan de la *República* ciceroniana, sino de otras fuentes.

<sup>15</sup> Sobre la “fiabilidad” de los testimonios de Lactancio, cfr. Ogilvie 1978, por lo que aquí interesa pp. 58-72. También: Glucker 2001, pp. 68-69.

<sup>16</sup> Cfr. Sichirollo 1966.

<sup>17</sup> Cfr., por ejemplo, Kuhn 1981. Madigan 1991.

<sup>18</sup> Cfr. Glucker 2001, pp. 60-64.

<sup>19</sup> Cfr. Ogilvie 1978, pp. 78-83.

que Antíoco había hecho de uno y otro.<sup>20</sup> Esta tradición, si se me permite expresarlo de este modo, representa a los “buenos”, no obstante lo cual, continúa Lactancio, la tarea de Carnéades resultó fácil, pues por aquel entonces “no había sobre la tierra un bien que permitiera a los filósofos ver en qué consistía o cuál era su esencia” (V, 14, 6). A pesar de su ingenio y buena voluntad, Platón y Aristóteles (así como lo dialogantes en la *República* ciceroniana) defendían una causa “que sobrepasaba su voluntad y sus facultades”.

En primer lugar, Carnéades habría argüido que no hay un derecho natural, sino que todo derecho es convencional (*civile*). Si existiera un derecho natural “lo justo y lo injusto sería lo mismo para todos, como lo es lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce”. Que no es así lo muestran un conjunto de ejemplos que ponen de manifiesto que lo justo y lo injusto varían según los pueblos y los tiempos (III, 13-17). Tales ejemplos, una “rhetoric of anecdote” como dice Malcom Shofield en otro contexto,<sup>21</sup> ocupan el lugar de la argumentación racional: el *exemplum* convence de manera diferente a como lo hace la *ratio*. Se trata de *exempla* simbólicos y no lógicos: los segundos están al servicio de la argumentación racional y en esta medida son funcionales; los primeros, gracias a su *auctoritas*, generan una forma no racional de normatividad, en tanto que la pregnancia de lo ejemplificado va más allá del caso concreto que sirve de ejemplo.<sup>22</sup> Filo no argumenta racionalmente que los hombres establecen las leyes en función de la utilidad (y que esta varía a lo largo de los tiempos), acumula *exempla* en orden a otorgar verosimilitud a la tesis mantenida, que no hay una justicia universal y natural, sino en todo caso prácticas y usos justos determinados culturalmente y, en consecuencia, mudables. Si es así, y si en la tradición platónico-aristotélica “la virtud no es compatible con la inconstancia, ni la naturaleza puede variar”, deberá concluirse “que el derecho natural carece de contenido” y, por tanto, “que tampoco hay justos por naturaleza”. La estrategia argumentativa es típicamente escéptica,<sup>23</sup> pero Filo era conocido por su “costumbre de defender posiciones contrarias”. Cabe replicar que aunque las prácticas sociales sean mudables y convencionales, ello no quita para que el hombre justo siga y obedezca principios inquebrantables: “¿Dirán acaso que las leyes pueden tener variedad, pero que los hombres buenos deben observar por naturaleza la justicia que lo es de verdad y no la que se piensa que lo es?” (III, 18). Por ejemplo: aunque determinados momentos y lugares el incesto sea legal y justo (por convención), el hombre bueno se abstiene de esta práctica por ir en contra de sus principios (naturales).

Filo, sin embargo, insiste en la relatividad de las instituciones jurídicas, los usos y las costumbres, no solo entre diversos pueblos, sino dentro de una misma

ciudad, Roma incluida. Ejemplifica con la ley Voconia, que establecía restricciones testamentarias para las mujeres (III, 17). El momento es importante porque marca un giro en la argumentación: ahora no está en juego la justicia como un valor abstracto (como sucedía en los ejemplos anteriores), sino como una estrategia concreta para definir conductas, igualmente concretas, justas: tal estrategia, dice Filo, depende de las circunstancias y estas, a su vez, están en función de intereses egoístas.

Algo más adelante, en III, 19, leemos una referencia a Empédocles y Pitágoras: uno y otro “reclaman que se amenace con penas implacables a los que hagan daño a un animal”.<sup>24</sup> El motivo es de nuevo claramente antiestoico, pues los del Pórtico limitaban la justicia a la comunidad de seres racionales, humanos y dioses, de la que están excluidos los animales, destinados por la providencia a satisfacer las necesidades humanas (SVF III, 367-376). Como gustaba hacer Carnéades, Filo contrapone opiniones de filósofos dogmáticos: de un lado Empédocles y Pitágoras, de otro, Crisipo. Por otra parte, en su crítica al providencialismo estoico, Carnéades había ridiculizado esta tesis estoica (cfr. Cic. *Acad. Pr.* 2, 120; Porf. *De abstinentia* 3, 20). La referencia a los animales también está presente en Lactancio, cuando argumenta en contra de que todos los seres vivientes persiguen en exclusiva su propio interés; los enemigos de la justicia desconocen la esencial diferencia entre los animales y los seres humanos: no debe confundirse (menos aún identificarse) la *astutia* de los primeros con la *sapientia* de los segundos: el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal (*Inst.* 5, 17, 28-31).

Cabe suponer entonces que Carnéades (o el Filo ciceroniano reconstruyendo sus tesis) habría trazado analogías entre seres humanos y animales, una forma esta de argumentar característica de la tradición cínic-estoica: los animales representan una forma de vida “natural” o al menos simple y ajena a los refinamientos de la cultura. Ya lo señalaba más arriba: si Pitágoras y Empédocles exigen “que se amenace con penas implacables a los que hagan daño a un animal” (*Rep.* III, 19) es que no hay diferencias significativas entre humanos y animales, y si es así no hay una ley natural, sino que tanto humanos como animales son guiados por las *utilitates*. De donde se sigue, a su vez, que no hay justicia o que si la hubiera seguirla sería locura, puesto que obedecerla supondría sacrificar la utilidad propia en beneficio de la ajena (*Inst.* 5, 16, 3 = *Rep.* III, 21), lo cual, a su vez, viola el principio de la *oikeiōsis*, donde “quienes siguen a Zenón” habían situado “el principio de la justicia” (SVF I, 197 = Porf., *Abst.* III, 19).<sup>25</sup> Filo entiende que el principio estoico de la *oikeiōsis* no se limita a ser un instinto de autoconservación a un nivel, digamos, básico, sino que incluye en él ese apetito de posesión que los griegos denominaban *pleonexia*, a cuyo servicio –dicen los enemigos de la justicia– se pone la sabiduría. De donde se sigue la insalvable contradicción entre *iustitia* y *sapientia*, tanto en los individuos como en las ciudades.

<sup>20</sup> Cfr. Lévy 1992, pp. 496-508.

<sup>21</sup> Cfr. Shofield 1986, p. 51.

<sup>22</sup> La distinción entre *exempla* lógicos y simbólicos es de Michael Stemmler (2000, pp. 159-160), que remite a *Rhet. ad Her.* IV, 1-9 y a Cicerón, *De orat.* III, 204-205.

<sup>23</sup> Cfr., por ejemplo, a DL IX, 61, 78-79, 83-84, 101; Sexto Emp. *Hyp. Pyrr.* I, 79-90, 145-163; III, 179-182. Cfr. Annas y Barnes 2010, pp. 54-65 y 151-171.

<sup>24</sup> Cfr. Ferrary 1977, pp. 137-138; también: Sorabji 1993, pp. 142-143.

<sup>25</sup> Cabe suponer, pues, que en alguna parte hoy perdida del libro III de la *República* se habría discutido la cuestión de la *oikeiōsis*. Cfr. Büchner 1984, p. 284.

“La prudencia lleva a aumentar los recursos, a dilatar los confines” afirma Filo (III, 24).

Carnéades (o Filo, el Filo, insisto, personaje literario de la *República* ciceroniana) pasa del terreno abstracto de la “naturaleza” al concreto de las “prácticas sociales”: si no hay una justicia natural, sino solo convencional, y si esta atiende en exclusiva a las *utilitates*, carece entonces de sentido el principio altruista de la tradición platónico-aristotélica: esa virtud que es “la única generosa y liberal por excelencia, nacida para los demás” (*Rep.* III, 12-13). Algo parecido dice Lactancio en *Epítome* 51, 2: dado que no hay un derecho natural, todos los seres vivientes, bajo la guía de la misma naturaleza, defienden sus propios intereses. Si es así, insisto, sería locura atender a una justicia que mira a los intereses ajenos y descuida los propios. Puesto que los romanos no están locos, no siguen una justicia que privilegia los intereses ajenos y menoscaba los propios: así lo prueba el hecho de que se han adueñado de la totalidad del mundo.<sup>26</sup> Si estuvieran locos (si obedecieran esa supuesta justicia natural altruista) tendrían que devolver todo lo que han tomado y “volver a sus chozas y vivir en la indigencia y la miseria” (*Inst.* V, 16, 4 = *Rep.* III, 21. Cfr. también Agustín, *Civ. dei* XIX, 21, 2 = *Rep.* III, 36). El ejemplo histórico de Roma (la *auctoritas* simbólica de tal *exemplum*) confirma la identidad de naturaleza entre humanos y animales, o sea, que no hay esa justicia natural de la que habla la tradición platónico-aristotélica o que seguirla sería locura y necedad. Las conductas altruistas, de las que tampoco faltan muestras, no son voluntarias, sino efectos del miedo al castigo: “la madre de la justicia no es la naturaleza ni la voluntad, sino la indigencia humana” (*Rep.* III, 23); o pueden explicarse al modo epicúreo: el sabio no es justo *sua sponte*, sino por un estratégico cálculo de ventajas e inconvenientes guiado por el egoísmo (*Rep.* III, 26).<sup>27</sup> El mismo Cicerón, en *ad Att.* VI, 2, 4, señala la coincidencia entre las cuestiones tratadas en *República* III y la crítica a Epicuro.<sup>28</sup>

Así pues, por detrás del discurso de Furio se encuentra, presumiblemente, el que Carnéades debió de proferir con ocasión de la embajada, pero también la crítica a Epicuro y los discursos que Trasímaco (338 a ss.), Glaucón (358 a ss.) y Adimanto (362 d ss.) pronuncian en la *República* platónica: los tres defienden posiciones utilitaristas a las que tendrá que enfrentarse Sócrates; una contraposición semejante puede leerse en la discusión entre Calicles y Sócrates del *Gorgias* (481 b ss.). ¿Qué vida es preferible, la del justo tenido por injusto o la del injusto visto como justo?: “¿quién sería tan loco (*demens*) como para dudar cuál de los dos prefiere ser?” (*Rep.* III, 27). Lo que vale para los individuos también rige entre los pueblos: “no hay ciudad tan necia que prefiera dominar injustamente que ser justamente dominada” (*Rep.* III, 28). La conclusión se impone: la vida preferible es la del tirano. Ahora bien, dado que ella también se ve sometida a múltiples contingencias lo más sensato es pactar: surge así ese tipo mixto de ciudad au-

sente, desde luego, en el discurso de Carnéades, pero que Cicerón elogia por boca de Escipión (*Rep.* III, 23).

En resumen, frente a las tesis de la tradición platónico-aristotélica Filo argumenta: 1) que la justicia no depende de una ley universal natural que gobierne la vida personal y la social, sino que es un conjunto de prácticas convencionales que regulan las obligaciones para con otras personas; 2) que es según naturaleza seguir el propio interés, o sea, que no es natural obedecer a un principio universal que diga qué es justo, a saber, dar a cada cual lo que le corresponde; 3) que merece la pena cometer injusticia persiguiendo el propio interés (y que sería locura hacer lo contrario).<sup>29</sup> El discurso de Filo, decía, es una *imitatio* de la reelaboración que Glaucón había llevado a cabo de las tesis que Trasímaco expone en el libro primero de la *República* platónica.<sup>30</sup> Ahora bien, la utilización sistemática de *exempla* romanos permite suponer que aquí hay algo más que el deleite de utilizar estrategias argumentativas gratas a Carnéades.

#### 4. ¿Una crítica al imperialismo? Los dilemas del “hombre bueno”

Algunos estudiosos han interpretado el discurso de Carnéades como una crítica al imperialismo romano y han supuesto que fue tal censura lo que molestó a Catón.<sup>31</sup> En el informe de Plutarco (*Cat. Mai.* 22, 1-23, 3 = 7a Mette), sin embargo, no hay ninguna alusión a esta cuestión.

En su *Vida de Catón*, Plutarco menciona las circunstancias históricas que impulsaron la embajada, añade que un Catón ya anciano fue testigo presencial de los acontecimientos y acentúa el revuelo que produjeron las intervenciones de los tres filósofos. Resalta asimismo que Carnéades disertó con la habilidad y pericia que le eran características sobre los “asuntos humanos” (Plutarco no ofrece más detalles: no menciona los dos discursos de Carnéades, a favor y en contra de la justicia) y que tal disertación sedujo y admiró a todos, especialmente a los “los jóvenes más amantes de las letras”. Mientras que los romanos miraban con agrado “cómo los muchachos tomaban parte de la cultura griega y se relacionaban con esos admirados varones”, Catón no ocultaba su disgusto, “pues temía que los jóvenes cambiaran sus ideales y prefirieran la reputación ganada con las palabras a la que es fruto de la acción y de las campañas militares”. Ante esta situación, exigió la expulsión de todos los filósofos “con cualquier pretexto”, pues consideraba peligroso que permaneciera inactiva en Roma una embajada de “hombres que podían convencer fácilmente de todo cuanto quisieran”. Al margen de su grado de verdad histórica, la narrativa de Plutarco apunta a la distinción entre, por un lado, Catón, defensor de supuestas esencias romanas; por otro, el grupo de entusiasmados filohelenos seducidos por los filósofos embajadores y muy es-

<sup>26</sup> Cfr. Heck 1966, pp. 90-91.

<sup>27</sup> Cfr. Leonhardt 1991, 4.3.2.2 (“Epikur als Philosoph des Egoismus”).

<sup>28</sup> Cfr. Shackleton-Bailey 1965-1970, *ad loc.*

<sup>29</sup> Cfr. Hahn 1999, pp. 179-189.

<sup>30</sup> Cfr. Zoll, 1962, pp. 60-68; Pohlenz 1965, pp. 374-409. Sobre el trasfondo sofista de estos textos platónicos: Capelle 1932, pp. 88-89 y 106-107.

<sup>31</sup> Cfr., por ejemplo, Fuchs 1938, pp. 2-5; Deininger 1971, p. 11. Karl Büchner (1984, p. 282) también sostiene que la crítica al imperialismo romano estaba presente en el discurso de Carnéades.

pecialmente por Carnéades.<sup>32</sup> Por ser muy consciente de los peligros de la seducción por la palabra, Catón exigía que los circunstanciales embajadores regresaran a sus escuelas y discutieran con los hijos de los griegos, “para que los jóvenes romanos prestaran oídos, como antes, a las leyes y a los magistrados”.

Aunque Carnéades aparece como la personificación de la cultura y la forma de vida típica de la filosofía griega, Plutarco no dice que Catón se sintiera irritado en concreto por su discurso sobre los “asuntos humanos”, sino que aduce una razón más general: no exigió la expulsión inmediata de los embajadores por animadversión personal contra el Académico, sino porque rechazaba en general la filosofía (“hacia alardes de despreciar todas las artes y la cultura griega”); incluso consideraba a Sócrates un charlatán que también corrompía a la juventud y menospreciaba las leyes, las antiguas costumbres y la creencia en los dioses. En este contexto general, de manera retrospectiva, Plutarco se sirve de la embajada para reflexionar sobre la llegada de la filosofía en Roma y la vinculación de su recepción con el naciente entusiasmo por la retórica: Carnéades insufló en los jóvenes romanos amantes de las letras un deseo terrible y temible: *erôta deinon*.<sup>33</sup>

En el texto ciceroniano sí está presente la cuestión del imperialismo: tanto el discurso de Filo como el de Lelio, partiendo de la ética privada, llegan a la cuestión de la moralidad pública. James E. G. Zetzel ha observado que la intervención del segundo invierte la dirección de la de Filo.<sup>34</sup> Filo comienza negando la universalidad y la naturalidad de la ley y la justicia en abstracto y a partir de aquí desciende a lo concreto: la justicia como una relación contingente gobernada por una regla general y como una forma de conducta motivada por el miedo al castigo. La refutación de estas definiciones le lleva a plantear la radical alternativa o bien justicia o bien interés propio y a decidirse por este último. Así sucedió en el tratado de paz cerrado con Numancia, buen ejemplo de la política imperialista de Roma con el que no por azar concluye Filo su discurso (III, 28). Lelio, por su parte, comienza refutando la concepción utilitarista de la justicia y a partir de aquí intenta elevarse a una concepción general y abstracta de la misma que a su vez sirva o pueda servir para justificar el dominio universal romano. Mientras que Lelio acepta que en este mundo no hay una justicia absoluta y a partir de esta constatación intenta definir un concepto abstracto de justicia que sirva al menos de ideal regulativo, Filo busca una justicia absoluta y, al hallar multitud de ejemplos que la contradicen, concluye su inexistencia. La justicia es una bella palabra que oculta la cruda realidad: que tanto en el individuo concreto como en las relaciones entre naciones (y la política exterior de Roma no es excepción, sino todo lo contrario) reina el interés propio, y que la defensa y promoción de tal interés debe entenderse como sabiduría y prudencia.

Por otra parte, para aceptar la lectura anti-imperialista del discurso de Carnéades hay que presuponer que los

romanos veían su política exterior como imperialismo depredador: que en tiempos de Cicerón había quien así lo consideraba es claro; no tanto en el 155. Tal vez estamos ante un añadido que Cicerón introduce *more dialogorum* en el discurso de Carnéades.<sup>35</sup> Tal vez Catón, si es que los testimonios que lo mencionan tienen algún grado de verdad histórica, recordara un tema tradicional: el punto álgido del expansionismo romano coincide con el inicio de la decadencia moral y política. El Censor no hablaría de habitar chozas y vivir en la indigencia y la miseria, pero sí, por ejemplo, de la tradicional sobriedad y frugalidad romanas. Además, nuestra fuente, el texto de Lactancio, no se inserta en un contexto semejante, pues se aduce como ejemplo de que no existe esa justicia de la que habla la tradición platónico-aristotélica o de que seguirla sería locura y necedad. Insisto: a diferencia de lo que hace Filo, Lactancio no va de lo privado a lo público, sino de lo público a lo privado: tras ejemplificar con “pueblos” acude a “situaciones particulares” (V, 16, 5-11 = *Rep.* III, 19, 29 ss.), esas, decía, que inquietan a los espíritus débiles.

En primer lugar, la del vendedor que ofrece mercancía defectuosa y la del comprador que sabe lo que ignora aquel, que la mercancía es más valiosa de lo que cree este último. Ambos casos demuestran que decir la verdad, o sea, actuar con justicia, es necedad. Los dos siguientes ejemplos apuntan en la misma dirección, pero son más graves en la medida en que en ellos no está en juego perder o ganar dinero, sino la propia vida: no solo la *pleonexia* entra en conflicto con la justicia, también el más básico y más elemental instinto de conservación: la *oikeiōsis*. Sea un hombre bueno que ha naufragado y que, sin testigos, encuentra a otro naufrago más débil que él agarrado a una tabla. ¿Qué hará, morir o echar al otro del madero? Sea ahora un hombre bueno que huye tras la derrota de su ejército y que por casualidad encuentra a un jinete herido ¿Qué hará, “le dejará, para terminar muriendo él mismo, o le arrojará del caballo, para poder huir él mismo del enemigo?” Estos dilemas solo se le plantean a hombre bueno y justo (pero de espíritu débil), pues el malo (y astuto) sabe muy bien qué habrá de hacer: salvar su vida, y más en las condiciones que se plantean en estos dos casos, donde la (supuesta) acción injusta acontece secretamente: recuérdese la invisibilidad que proporciona el anillo de Giges.<sup>36</sup>

Lactancio ha comprendido una de las grandes dificultades del pensamiento político-jurídico de Cicerón, el de la tensión entre derecho natural y derecho positivo, y se la atribuye a Carnéades (*Inst.* V, 16, 12). Ahora bien, una cosa es que Cicerón leyera esta tensión en Carnéades y otra diferente es que el modo de pensar y las estrategias argumentativas académicas le ayudaran a precisar (y a poner por escrito) una situación que él conocía muy bien por su personal experiencia política

<sup>32</sup> Cfr. Jehne 1999.

<sup>33</sup> Cfr. Drecoll 2004.

<sup>34</sup> Zetzel 1996, p. 308. El informe de Plinio, que no recuerda ni a Diógenes ni a Critolao, también se centra en la reacción de Catón (Plinio, *N.H.* VII, 112-113 = T 7a<sup>1</sup> Mette).

<sup>35</sup> Así lo señala Jean-Louis Ferrary (1977, pp. 148-150).

<sup>36</sup> Lo mismo puede decirse de otra situación que Cicerón remite igualmente a Carnéades: “Si supieras, dice Carnéades, que un áspid está oculto en algún sitio y que, ignorándola, va a sentarse encima alguien cuya muerte te sería provechosa, obrarías con maldad si no le advirtieras que no se sentara; sin embargo, lo harías impunemente, pues ¿quién podría demostrar que lo sabías?” (*Fin.* II, 59). Cfr. Martínez Fernández 2020.

y judicial y que en el *Sobre los deberes* expresa como tensión entre lo *utile* y lo *honestum* (*Off.* III, 50-56 y 89-92), y a este respecto no debe olvidarse que lo *utile* y lo *honestum* no son solo los conceptos fundamentales de la investigación ciceroniana sobre los deberes, sino también los criterios para el orador en el *genus deliberativum*;<sup>37</sup> tampoco que el *Sobre los deberes* no es un tratado filosófico en sentido estricto, sino que forma parte más bien de la tradición de los *praecepta ad filium*. Desde esta perspectiva, o sea, para llevar su hijo (y todos los posibles lectores) por la senda del deber es más “útil” argumentar estoicamente.

Supongamos ahora que Carnéades pronunció sus dos célebres discursos y que Cicerón los conoció, tal vez porque Ático le diera noticia de los mismos o porque los leyera en Clitómaco.<sup>38</sup> Cicerón, sin embargo, no considera oportuno referir el primero, en defensa de la justicia, a pesar de que en el contexto de la ortodoxia académica, que pide alcanzar la *epochē*, ambos discursos tuvieron que haber sido igual de plausibles. Sin embargo, al margen de que para Cicerón el resultado de la *disputatio in utramque partem* no consiste en alcanzar la *epochē*, sino en determinar grados de probabilidad,<sup>39</sup> debe ahora resaltarse que no le interesa la totalidad de la intervención de Carnéades (si es que esta tuvo lugar en los términos que nos indican las fuentes), sino una parte de la misma que es a su vez una de las partes de la argumentación ciceroniana y las dos partes de esta argumentación (o sea, los discursos de Filo y el de Lelio) son a su vez una de las partes de la argumentación de Lactancio: de un lado, la tradición platónico-aristotélica (con todas sus tensiones y contradicciones); de otro, el cristianismo. Porque en el informe de Lactancio (que es, insisto, la principal fuente que permite conjeturar que el discurso de Carnéades a favor de la injusticia había veladas alusiones al depredador expansionismo romano) no está en juego el problema del imperialismo, sino los dilemas del hombre bueno y, sobre todo, que estos dilemas, que solo surgen en la tradición platónico-aristotélica, no afectan al cristiano.

En el informe de Lactancio (que se supone refiere el de Cicerón) no están en juego cuestiones políticas, sino las ecuaciones “listeza = maldad” y “justicia = necesidad”. Lactancio refiere la parte contraria como punto de partida para exponer la tesis que, decía, en realidad le importa, que se engañan quienes “piensan que los hombres de nuestra religión son necios, ya que parecen hacer las cosas que Carnéades ha expuesto”. Cicerón, por boca de Lelio, no pudo refutar plenamente los argumentos de Filo/Carnéades (no pudo “defender la auténtica justicia”) por una razón obvia: “desconocía el origen y la fuente de la misma”. A los cristianos, por el contrario, tal defensa les resulta extraordinariamente sencilla, “ya que el bien nos es familiar y totalmente conocido gracias al favor divino”. Lactancio recurre a Cicerón (a Filo, a Carnéades...) porque quiere demostrar que la tradición platónico-aristotélica requiere sanción teológica (*Inst.* V, 17, 2-5).

## 5. El discurso de Lelio: a favor de la justicia

Lactancio (*Inst.* V, 16, 2-13) remite las palabras de Filo a Carnéades y hace responsable de las de Lelio a Cicerón, que seguiría o bien a Panecio o bien a Antíoco.<sup>40</sup> Lelio, sin embargo, se limita a enunciar una definición estoizante de justicia natural (Lactancio, *Inst.* VI, 8, 6-9 = *Rep.* III, 33; cfr. SVF III, 308, 314 y 326) y a especificar las condiciones, desde un punto de vista romano, de una guerra justa. Lelio no argumenta filosóficamente o lo hace de manera defectuosa cuando da un paso para el que no está preparado intelectualmente. Para justificar el imperialismo romano solo sabe decir que “la misma naturaleza da el dominio a los fuertes con gran utilidad de los débiles” (III, 36. Cfr. también Agustín *Civ. dei* 19, 21). Acudir a la naturaleza (que al parecer desea que la divinidad domine al hombre, el alma al cuerpo y la razón a las pasiones y, más en concreto, que Roma sea una especie de agente ejecutor de la justicia divina) no anula los argumentos de Filo/Carnéades, que apuntan a una radical desnaturalización de la justicia. Aunque se acepte que el individuo que desobedezca al dios juez y legislador de la verdadera ley “congruente con la naturaleza, general para todos”, cósmica, “huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos” (III, 33), aunque se acepte que tal desobediente individuo es, por decirlo con Lactancio, una bestia vestida con ropajes humanos (*Inst.* V, 11, 2), no se ve bien cómo aplicar esta situación a las ciudades, de las que solo en un sentido metafórico puede decirse que tienen un alma. No es fácil trazar una analogía entre el alma del individuo,<sup>41</sup> el cosmos y las ciudades: tal analogía suele puede habitar en el medio onírico del *Somnium* o en el poético de los libros I y IV de la *Eneida*.<sup>42</sup>

Por otra parte, oponiéndose a la concepción utilitarista epicúrea de la justicia, Lelio sostiene que la justicia debe practicarse por ella misma (III, 38-39); sin embargo, más adelante afirma que el abandono del derecho en beneficio de la fuerza no es deplorable en y por sí mismo, sino porque “los que todavía nos obedecen voluntariamente quedarán sujetos por el terror”, con la consiguiente inestabilidad que esta circunstancia acostumbra a traer consigo (III, 41). O sea: da una justificación instrumental de la justicia, peligrosamente próxima a la justificación, igualmente instrumental, que Filo ofrece de la constitución mixta (III, 23). Y dado que Cicerón idealiza a sus personajes, cabe preguntarse por qué no presenta uno, digamos, más sofisticado intelectualmente

<sup>40</sup> La primera posibilidad la defiende M. Pohlenz (1965, pp. 374-419); la segunda, J.-L. Ferrary (1974, pp. 745-771).

<sup>41</sup> Si el alma del individuo ha sido obediente gozará “de la eternidad” y conseguirá escapar “volando de las ataduras corporales como si fuera de una cárcel”, dice Cicerón ya en el “Sueño de Escipión” (*Rep.* VI, 13-14). Más arriba decía que el discurso de Filo solo es un momento en la estrategia argumentativa de Cicerón, un momento que encuentra su complemento en los discursos de Lelio y de Escipión y, muy especialmente, en el “Sueño de Escipión” del libro V: solo el marco cosmológico y la sanción teológica que aquí se dibujan pueden refutar el realismo inmoralista de Filo (o bien: el *Somnium* exige como punto de partida dialéctico el discurso de Filo).

<sup>42</sup> Cfr. Zetzel, 1996.

<sup>37</sup> Cfr. Leonhardt 1996, pp. 159 ss.

<sup>38</sup> Cfr. Büchner (1984, p. 282) y Ferrary (1988, pp. 359-363).

<sup>39</sup> Cfr. Leonhardt 1999, pp. 47-48.

o al menos más astuto y menos dogmático y menos arrogante, como si el Arpinate, siempre amigo de la flexibilidad propia de la Academia Media, quisiera sugerir que un filósofo dogmático, si quisiera ser coherente con sus premisas, tendría que haber defendido con brusquedad y petulancia la causa de Atenas, lo cual habría ido en contra de los intereses de esta ciudad.<sup>43</sup>

Cabe la posibilidad, desde luego, de que Carnéades no hubiera defendido explícitamente la injusticia, sino que se hubiera limitado a señalar la debilidad de los argumentos habitualmente esgrimidos favor de la justicia: así lo exige el método de la disputa *in utramque partem* y así, tal vez, procedió Cicerón en su *República*. A fin de cuentas, dado que el resultado final depende del antagonismo entre los dos discursos enfrentados, la posición de Cicerón no puede identificarse sin más con la defendida por Lelio, si bien, por otra parte, la de este último debe ser más *probabile* que la de Filo/Carnéades, si es que aceptamos que Cicerón habla *in propria persona*, por ejemplo, en la exigencia de altruismo del *De finibus* (II, 51-60) o en la referencia al discurso de Lelio en este mismo texto (*Fin.* II, 59 = *Rep.* III, 38).

Algunos estudiosos han defendido que los discursos que componen la *disputatio in utramque partem* deben entenderse como la formulación de una oposición de contrarios en cuyo punto medio se encuentra lo *probabile* más próximo a la verdad.<sup>44</sup> Es el caso, por ejemplo, de la figura ciceroniana del orador ideal, en algún sentido un punto medio entre el idealismo de Craso y el grueso realismo de Antonio. Este esquema no puede aplicarse en *República* III, donde la verdad, o lo *probabile* que más se aproxima a ella, no puede estar en el medio, sino, por así decirlo, “en otro lado”, a saber, en el discurso de Lelio convenientemente reformulado. En este sentido, tal vez pueda decirse que el contradiscurso contiene una crítica al discurso a la que subyace un punto de vista positivo verdadero o al menos relativamente más verdadero, esto es, probable.<sup>45</sup>

Ciertamente, Cicerón presenta el Lelio que presenta por razones de verosimilitud, pero también, tal vez, como ha sugerido Ulrich Gotter, para poner de manifiesto las insuficiencias de la estrategia argumentativa de Lelio en concreto y de los dogmáticos en general.<sup>46</sup> Quiero decir: una vez que Carnéades ha planteado su desafío, y dado que este ha calado hondamente en la juventud romana, no cabe ni ignorarlo ni despreciarlo con jactancia, actitud esta aún posible en los tiempos de Catón, el cual, recuérdese, no dialoga con los embajadores, sino que exige su inmediata expulsión, antes de que fuera demasiado tarde. Y en tiempos de Cicerón ya era demasiado tarde. El testimonio de Plutarco finaliza señalando la inutilidad y el fracaso de Catón. Hacen falta individuos que dominen, si se me permite expresarlo de este modo, los nuevos medios, como Filo y, sobre todo, como el mismo Cicerón, un individuo (así lo muestran estos textos de su *República*) perfectamente capaz de “imitar” las estrategias argumentativas de Carnéades;

un individuo, en definitiva, que sabe unir la tradicional estrategia argumentativa romana en base a *exempla* con las más sofisticadas técnicas filosóficas y que, además, posee lo que no posee Carnéades, experiencia política.

Carecer de experiencia política es una ventaja, pues permite una radicalidad vedada a quien, precisamente por tenerla, no ignora que debe medir sus palabras. Y viceversa: quien habla con mucha radicalidad sabe, o debería saber, que está condenado a la irrelevancia política. Por su radicalidad teórica el dogmático paga el precio de su irrelevancia política.<sup>47</sup> O escribes sobre radicales “Ciudades Ideales” o te entregas a la vida política.<sup>48</sup> Una alternativa, por lo demás, solo posible en Grecia (donde hay políticos e intelectuales puros), no tanto en Roma (donde los intelectuales pertenecen a los estratos sociales real, o al menos potencialmente, dirigentes).<sup>49</sup> Por eso el intelectual romano, no así el griego, siempre debe tener presente que a su reflexión teórica puede atribuírsele una relevancia política inmediata. En Roma no puede hacerse filosofía de la misma manera que en Grecia, donde puede decirse en la teoría prácticamente cualquier cosa, sin que este decir sea entendido como algo que determina con necesidad la práctica política del que habla.<sup>50</sup>

Se entiende así que Filo asuma a regañadientes el papel que le ha sido asignado: “Al querer que defienda la injusticia ¡vaya causa ilustre que me ofrecéis!”. Lelio le tranquiliza: que exponga lo que suele decirse en contra de la justicia no implica que así lo piense de verdad. El dato es importante, tanto el que hable en contra de sus más íntimas convicciones personales, como el hecho de que sea la persona adecuada para hacerlo. Por una parte, Filo encarna los más acrisolados valores romanos: “tú eres un modelo casi sin par de la antigua justicia y lealtad”. Desde este punto de vista, al igual que Catón, debe entender el discurso de Carnéades como desafección frente al *mos maiorum*. Por otra parte, domina las nuevas técnicas filosóficas y sus estrategias argumentativas: “todo el mundo sabe tu costumbre de defender posiciones contrarias, por creer que de este modo se puede llegar más fácilmente a la verdad”. Filo es un extraño híbrido entre Catón y Carnéades.<sup>51</sup> Quiero decir: la estrategia argumentativa de Cicerón necesita un personaje de estas características. Lo intranquilizante no es que un griego suelte las más peregrinas ocurrencias; inquieta sin embargo que estén en boca de un personaje de la categoría y el prestigio social de Filo. Tal es la situación dramática que Cicerón desea dibujar y que reaparece en relato de Plutarco: a Catón no le sorprende que un griego alardee de habilidades oratorias, sino el hecho —Plutarco insiste en este punto— de que Carnéades inspirara en los jóvenes “una pasión maravi-

<sup>43</sup> Sobre la *arrogantia* de los dogmáticos: Neuhausen 1987, p. 364.

<sup>44</sup> Cfr. Ruch 1969, pp. 326-335.

<sup>45</sup> Cfr. Weische 1961, pp. 73 ss.

<sup>46</sup> Gotter 2003, pp. 169-170.

<sup>47</sup> Plutarco señala que Zenón, Cleantes y Crisipo hablaron mucho sobre política pero participaron poco en ella (*Stoic. repug.* 1033 b-c). Una idea similar se lee en Séneca: Zenón, Cleantes y Crisipo recomendaron la vida política, pero no se entregaron a ella (*Tranq. an.* I, 10). También Cicerón reconoce que los estoicos antiguos escribían, con ingenio, sobre la república, “pero sólo de manera abstracta, no al modo nuestro, como práctica política”. Las cosas cambiaron con Diógenes de Babilonia y Panecio (*Leg.* III, 14).

<sup>48</sup> Gehrke 1998.

<sup>49</sup> Cfr. Gotter 2003, pp. 175-176.

<sup>50</sup> Cfr. Haake 2007, pp. 109-110.

<sup>51</sup> Cfr. Neuhausen 2008, p. 64.

llosa que les había hecho abandonar los demás placeres y pasatiempos y entusiasmarse por la filosofía”.

Filo, repito, a disgusto y en contra de su personal parecer defiende la tesis a favor de la injusticia (si por justicia se entiende la defendida por la tradición platónico-aristotélica). Difícil e incómoda tesitura, aunque tampoco debe pasarse por alto que, al decir de Quintiliano, incluso aquellos que, como los académicos, acostumbra a discutir una tesis por ambos lados, en su vida deben tomar parte por uno de ellos. No obstante su estrategia argumentativa, dice Quintiliano, Carnéades no era un hombre injusto (*nec ... iniustus ipse vir fuit*), no era un pirrónico, no deseaba suspender el juicio, sino sopesar dos perspectivas contrapuestas (12, 1, 34-35). O sea, aunque teóricamente quepa ver un asunto por dos lados, en la práctica hay que decidirse por uno de ellos. De acuerdo con Quintiliano, Carnéades se decidió por la justicia, es decir, Cicerón se decidió por ella, pues al fin y al cabo el escepticismo académico se evapora o al menos se amortigua cuando están en juego cuestiones morales y políticas.<sup>52</sup> A propósito de ellas Cicerón acostumbra a mantener posiciones estoicas o peripatéticas, aunque solo sea por su mejor visibilidad política.

A Quintiliano le interesa un problema muy concreto, el de la utilidad de aprender a defender en algunas ocasiones “cosas malas y aun injustas”; el orador que posea tal habilidad, escribe, “podrá comprenderlas y refutarlas con más facilidad”. Es la situación de la *República* ciceroniana, donde, insisto una vez más, el discurso a favor de la injusticia solo es un momento dialéctico en un contexto más general que apunta a la defensa de la justicia. Quintiliano podría haber ejemplificado con Filo, pero lo hace con “el ilustre Carnéades, de quien se dice que en Roma, en presencia del Censor Catón, pronunció un discurso contra la justicia, con no menor energía de la que el día anterior había empleado a favor de ella” (12, 1, 34-35 = T 7i Mette).

## 6. A modo de conclusión: Carnéades en Roma

Que por las razones más arriba indicadas (porque un romano del rango social de Filo no puede defender en primera persona y como opinión propia la injusticia) tenga que haber por detrás de las palabras de Filo un griego, no quiere decir que Cicerón se lo haya inventado, si bien, por otra parte, no debe olvidarse que siempre se toma grandes libertades a la hora de convertir personajes históricos en protagonistas de sus diálogos. Aunque es evidente que algunos de los acontecimientos presentes en el discurso de Filo no pudieron ser conocidos por Carnéades, y menos en el 155,<sup>53</sup> sí parece estar fuera de toda duda que este fue a Roma en calidad de embajador para defender los intereses de Atenas en el asunto de Oropo y es altamente probable que aprovechara la ocasión para hacer algún tipo de demostración de sus habilidades oratorias. Si su intención era defender los

intereses de Atenas, no pudo haber sostenido que, dado que cabe argumentar tanto a favor como en contra de la condonación de la multa, lo mejor será abstenerse a propósito de esta cuestión. Por otra parte, no se acaba de ver bien la vinculación entre, por una parte, argumentar a favor y en contra de la justicia y, por otra, llevar a buen puerto su misión diplomática.

En las páginas anteriores he intentado argumentar que estamos ante una historia compleja que consta de muchos elementos; ahora deseo precisar que la totalidad de los mismos únicamente aparecen en un texto: el libro III de la *República* (completado con Lactancio).<sup>54</sup> Además de en los ya mencionados, Cicerón también recuerda la embajada en *Lúculo* 137 (= T 7k Mette), donde recuerda que leyó en Clitómaco que, cuando Carnéades y el estoico Diógenes estaban frente al Senado en el Capitolio, el pretor romano e historiador en griego Aulo Albino dijo bromeando a Carnéades: “Tú crees, Carnéades, que yo no soy pretor, puesto que no soy sabio, ni que esta sea una ciudad y en ella haya ciudadanos”. Es decir, la aplicación consecuente y radical de la *epochē* escéptica conduciría a tal absurda conclusión. A lo que, recordando la paradoja “solo el sabio es rey”, respondió Carnéades: “Este estoico es el que no lo cree”. Este texto permite conjeturar que tal vez fuera Clitómaco la fuente de Cicerón; en él, sin embargo, no se mencionan los dos discursos de Carnéades, si bien su comprensión pide dar por sabido el motivo por el que Carnéades y Diógenes se encontraban en Roma.<sup>55</sup> Aulo Albino considera que Carnéades ha expresado su propio punto de vista: que él no es pretor puesto que no es sabio. Es interesante que Albino no dirija la broma a Diógenes. Cabe suponer, pues, que en su primer discurso Carnéades citó o expuso el punto de vista de Diógenes de Babilonia (el de la tradición platónico-aristotélica). Desde esta perspectiva, aunque el estado de los textos no permitan afirmarlo con plena seguridad, es atractiva la hipótesis de Neuhausen: que en partes hoy perdidas de los *Académicos* Cicerón se habría ocupado con detalle, en general, del tema “Carnéades en Roma” y, más en concreto, de la contraposición entre Carnéades y Catón; y es asimismo probable que muchos de los testimonios sobre la embajada tomen pie en estos textos y no tanto, o no solo, en las partes asimismo perdidas del tercer libro de la *República*.<sup>56</sup> La hipótesis encaja bien en el contexto general de los escritos filosóficos ciceronianos de esta época: una contraposición, realizada desde el punto de vista académico, con las diferentes escuelas filosóficas.<sup>57</sup>

Solo tres fuentes afirman que Carnéades disertó a favor y en contra de la justicia: Quintiliano, Lactancio y Cicerón en *República* III. Podría añadirse el testimonio de Jerónimo: si Cicerón destacaba por su elocuencia, Aristóteles por su potencia argumentativa y Platón por su *prudencia*, Carnéades lo hacía por su capacidad para tratar cualquier tema desde dos perspectivas contrapuestas: así lo hizo cuando disertó a favor y en contra de la justicia (*Ep.* 50, 2, 1). La noticia, en efecto, alude a los

<sup>52</sup> Cfr., por ejemplo, la clásica e influyente tesis de Zielinski (1912, pp. 57-58), que distingue entre un Cicerón teórico escéptico y un Cicerón filósofo moral dogmático.

<sup>53</sup> Cfr. Büchner, 1984, p. 282.

<sup>54</sup> Así lo destaca J. G. F. Powell 2013, p. 245.

<sup>55</sup> Cfr. Straume-Zimmermann, Broemser y Gigon 1997, pp. 447-448.

<sup>56</sup> Neuhausen 2008, p. 78

<sup>57</sup> Cfr. Schmidt 1995, pp. 210-212. Leonhardt, 1999.

dos discursos de Carnéades, pero en él no se hace ninguna referencia a la ocasión histórica en la que, supuestamente, tuvieron lugar. Por otra parte, J. G. F. Powell ha señalado que las fuentes que atribuyen a Carnéades y a los otros dos embajadores demostraciones públicas de sus habilidades oratorias no dicen que tales demostraciones versaran sobre la justicia, y que las fuentes que sostienen que Carnéades disertó a favor y en contra de la justicia no dicen que tales discursos fueran públicos.<sup>58</sup>

Carnéades pronunció dos discursos: el primero a favor de la justicia, el segundo en contra. Lo mismo hace Cicerón, si bien invirtiendo el orden, pues, retóricamente, quien habla el último tiene las de ganar: por boca de Filo defiende la injusticia, a través de Lelio la justicia.<sup>59</sup> Woldemar Görler ha observado que por regla general Cicerón acostumbra a presentar en primer lugar la tesis más débil, que luego es o bien contradicha a bien “purificada”,<sup>60</sup> en el caso que ahora nos ocupa el resultado no es un compromiso (ni, decía, un punto medio), sino la necesidad de reformular las estrategias argumentativas con las que es defendida la segunda tesis. Filo defiende bien la tesis mala; Lelio mal la buena.

Se abren entonces dos posibilidades, no necesariamente incompatibles entre sí: o bien Carnéades ofrece el modelo para Cicerón, o bien Cicerón construye un personaje (Filo portavoz de Carnéades) en cuya boca pone uno de los puntos de vista en litigio. Por otra parte, de acuerdo con Lactancio, Carnéades no habló con la seriedad que cabe suponer en un filósofo (“que debe mantener siempre una opinión firme y estable”), sino que llevó a cabo un ejercicio de retórica a modo de divertimento. (*Inst.* 5, 14, 3 = *Cic. Rep.* 3, 19). O sea, lo que los dogmáticos acostumbraban a reprochar a los académicos, lo que Lúculo echa en cara a Cicerón en varios momentos del *Lucullus*. Pero Lactancio, a su vez, también recoge el punto de vista académico. En su *Epitome* (50, 8 = *Cic.*

*Rep.* 3, 11) señala que, en realidad, Carnéades no disertó sobre la justicia/injusticia, sino sobre los discursos de los filósofos sobre la justicia/injusticia. Si se acepta este punto de vista, deberá concluirse que Carnéades se exhibió reduciendo al absurdo la filosofía dogmática (la de la tradición platónico-aristotélica); tal ejercicio, que otra parte se corresponde muy bien con la sensibilidad intelectual académica de Cicerón, no habría desagradado a Catón, pero Catón era romano, no griego.

Tal vez el discurso de Filo (del personaje Filo) recree esas conferencias mundanas que los filósofos griegos ofrecían en Atenas a esos jóvenes romanos que buscaban formación pero también el contacto con una cultura brillante y sofisticada, esa cultura que tanto disgustaba a Catón, de la que Carnéades era un buen representante y que Cicerón conocía perfectamente. En los compases iniciales del libro quinto del *De finibus* puede leerse una bella recreación de la atmósfera que los romanos sentían cuando marchaban a Atenas: “Cuando llegamos a los jardines de la Academia, tan justamente famosos, hallamos la soledad que deseábamos”. El marco propicia que los interlocutores recuerden a los grandes intelectuales del pasado: Platón, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Sófocles, Demóstenes, Esquines... Tito Pomponio incluso menciona a Epicuro, y Cicerón a Carnéades:

Y todavía hoy, aunque por todas partes hay en Atenas lugares con recuerdos de grandes hombres, a mí lo que más impresiona es aquella famosa exedra, pues no hace mucho que fue de Carnéades, a quien me parece estar viendo (su retrato es bien conocido), y noto como si el asiento mismo, huérfano de tan gran ingenio, echara de menos aquella voz (*Fin.* V, 1-6).

Esa voz que en su *República* resucita en las palabras de Filo.

## 7. Bibliografía citada

- Annas, J. y Barnes, J., (2010), *The Modes of Scepticism. Ancient Text and Modern Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Büchner, K., M. (1984), *M. Tullius Cicero: De Re Publica: Kommentar*, Heidelberg: Winter.
- (1964), *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heildelberg: Winter.
- Canali di Rossi, F. (1997), *Le ambascerie dal mondo greco a Roma in età repubblicana*, Roma: Studi pubblicati dall’Istituto italiano per la storia antica.
- Capelle, W. (1932), “Griechische Ethik und römischer Imperialismus”, en *Klio* 25, pp. 86-113.
- Deininger, J. (1971), *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 c. Chr.*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Garbarino, G. (1973), *Roma e la filosofia greca dalle origine alla fine del II secolo a. C. Raccolta di testi con introduzione e commento*, Torino: Paravia.
- Dorandi, T. (1991), *Filodemo, Storia dei Filosofi: Platone e l’Academia (PHerc. 1021 e 164)*. Edizione, traduzione e commento a cura di..., Napoli: Bibliopolis.
- Drecoll, C. (2004), “Die Karneadesgesandtschaft und ihre Auswirkungen in Rom. Bemerkungen zur Darstellung der Karneadesgesandtschaft in den Quellen”, en *Hermes* 132, pp. 82-91.
- Ferrary, J.-L. (1988), *Philhellenisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la Seconde Guerre de Macédoine à la Guerre contre Mithridate*, Roma: École française de Rome.

<sup>58</sup> Powell 2012, p. 236.

<sup>59</sup> Cfr. Büchner 1964, pp. 38 y 225. W. Süß (1971, p. 221), refiriéndose al *De divinatione*, señala que en Cicerón el contradiscurso (esto es, la última palabra) acostumbra a tener mayor peso.

<sup>60</sup> Görler 1994, p. 1025.

- (2007), “Les philosophes grecs a Rome”, en D. N. Sedley y A. M. Iopollo (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BCE*, Napoli: Bibliopolis, pp. 17-46.
- (1977), “Le discours de Philus (Cicéron, *de re publica* III, 8-31) et la philosophie de Carnéade”, en *Revue des Études Latines* 55, pp. 128-156.
- (1974), “Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron”, en *Mélanges d'École française de Rome*, 86/2, pp. 745-771.
- (1995), “The Statesman and the Law in the Political Philosophy of Cicero”, en A. Laks y M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48-73.
- Fuchs, H. (1938), *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Gehrke, H.J. (1998), “Theorie und politische Praxis der Philosophen im Hellenismus”, en W. Schuller (ed.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 100-121.
- Glucker, J. (2001), “Carneades in Rome. Some unsolved problems”, en J. G. F. Powell y J. A. North (eds.), *Cicero's Republic* (= *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 76), London, pp. 57-82.
- Görler, W. (1994), “Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie. Antiochos von Askalon”, en H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4: *Hellenistische Philosophie* vol. 4, Basel: Schwabe, pp. 775-989.
- Görler, W. y Gawlick, G. (1994), “Cicero”, en Flashar, H. (ed.), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4: *Hellenistische Philosophie*, Basel: Schwabe, pp. 991-1168.
- Gotter, U. (2003), “Ontologie versus *exemplum*: Griechische Philosophie als politisches Argument in der späten römischen Republik”, en K. Piepenbrink, (ed.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 165-185.
- Grilli, A. (1971), *I proemi del Del re publica di Cicerone*, Brescia: Paideia.
- Gruen, E. (1990), “Philosophy, Rhetoric and Roman Anxieties”, en *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Berkeley: University of California Press, pp. 158-192.
- Haake, M. (2007), *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis*, München: Beck.
- Habicht, C. (1995), *Athen. Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München: Beck, 1995, pp. 265-269
- (2000), “Oropos”, en *Der neue Pauly*. Bd. 9, pp. 51-52.
- Hahn, D. E. (1999), “Carneades, and Cicero's Philus (Cicero, Rep. 3. 8-31)”, en *The Classical Quarterly* 49/1, pp. 167-183.
- Heck, E. (1966), *Die Bezeugung von Ciceros Schrift De re publica* (= *Spudasmata* 4), Hildesheim, pp. 90-91.
- Jehne, M. (1999), “Cato und die Bewahrung der traditionellen *Res publica*. Zum Spannungsverhältnis zwischen *mos maiorum* und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr.”, en G. Vogt-Spira y B. Rommel (eds.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart: Franz Steiner, pp. 115-134.
- Kienast, D. (1973), “Presbeia”, en RE, Suppl. XIII, pp. 499-628.
- Kuhn, C. (1981), “Aristotle and Altruism”, en *Mind* 89, pp. 20-40.
- Leonhardt, J. (1999), *Ciceros Kritik der Philosophenschulen* (= *Zetemata* 103), München,.
- (1996), “Theorie und Praxis der *deliberatio* bei Cicero: Der Briefwechsel mit Atticus aus dem Jahre 49”, en *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 31, pp. 153-171.
- Lévy C. (1992), *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie de Cicéron*, Roma: École Française de Rome/Palais Farnèse, pp. 496-508.
- Madigan, A. (1991), “Eth. Nic. 9, 8: Beyond Egoism and Altruism”, en J. P. Anton y A. Preuss (eds.), *Aristotle's Ethics* (= *Essays in Ancient Greek Philosophy* IV), New York, pp. 73-94.
- Martínez Fernández, I. (en prensa) *Imitatio. Una arquitectura de los modelos en la filosofía de Cicerón*, Ed. Ca'Foscari, Venezia.
- (2020) “La *imitatio* en el *De Officiis* de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, nº1.
- Morford, M. (2002), *The Roman Philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, London: Routledge, pp. 22-23.
- Neuhausen, K. A. (1987), “*Academicus sapiens*. Zum Bild des Weisen in der Neuen Akademie”, en *Mnemosyne* 40, pp. 353-390.
- (2008), “Cato vs. Carneades in Rom (155 v. Chr.): Grenzen des tolerablen Streits zwischen Protagonisten römischer Politik und griechischer Philosophie im Hellenismus”, en U. Baumann, A. Becker y A. Steiner-Weber (eds.), *Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst* (= *Super alta perennis. Studien zur Wirkung der Klassischen Antike*, Band 2), Göttingen, pp. 31-78.
- Ogilvie, R. M. (1978), *The Library of Lactantius*, Oxford: Clarendon Press.
- Pohlentz, M. (1965), “Cicero *De re publica* als Kunstwerk”, en *Kleine Schriften* 2, Hildesheim: Olms, pp. 374-409.
- Powell, J. G. (2012), “Cicero's *De Re Publica* and the Virtues of a Statesman”, en W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 14-42.
- (2013), “The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC”, en C. Kremmydas-K. Tempest (eds.), *Hellenistic Oratory. Continuity and Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 219-248.

- Ruch, M. (1969), "La 'disputatio in utramque partem' dans le 'Lucullus' et ses fondements philosophiques", en *Revue des Études Latines* 47, pp. 310-335.
- Schäublin, Chr. (1995), *Cicero. Akademische Abhandlungen*, Hamburg: Meiner.
- Schmidt, E. G. (1995), "Philosophische Polemik bei Ciceron", en *Rheinisches Museum für Philologie* 138, pp. 210-212
- Shackleton-Bailey, D. R., (1965-1970), *Cicero's letters to Atticus*, Cambridge: Cambridge University Press,
- Shofield, M. (1986), "Cicero for and against Divinitation", en *The Journal of Roman Studies* 76, pp. 47-65.
- Sichirrollo, L. (1966), *Dialégesthai. Dialektik von Homer bis Aristoteles*, Hildesheim: Holms.
- Sorabji, R. (1993), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate* (= *Cornell Studies in Classical Philology* 54), Ithaca, , pp. 142-143.
- Stemmler, M. (2000), "*Auctoritas exempli*. Zur Wechselwirkung von kanonisierten Vergangenheitsbildern und geschellschaftlicher Gegenwart in der spätrepublikanischen Rhetorik", en B. Linke y M. Stemmler (eds.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart: Franz Steiner, pp. 141-205.
- Straume-Zimmermann, L., Broemser B. y Gigon, O. (1997), *Marcus Tullius Cicero. Hortensius – Lucullus – Academicus libri*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von..., Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler.
- Süß, W. (1971), "Die dramatische Kunst in den philosophischen Dialogen Ciceros", en K. Büchner (ed.), *Das neue Cicerobild*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 155-178.
- Weische, A. (1961), *Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, Münster: Aschendorff.
- Wilkerson, K. E. (1988), "Carneades at Rome. A Problem of Sceptical Rhetoric", en *Philosophy and Rhetoric*, 21/2, pp. 131-144.
- Zetzel, J. E. G. (1996), "Natural Law and Poetic Justice: A Carneadean Debate in Cicero and Virgil", en *Classical Philology* 91/4, pp. 297-391.
- (2017), "Cicero and the Origins of Civilization and Society: The Preface to *De Republica* Book 3", *American Journal of Philology* 138, pp. 461-487.
- Ziegler, K. (1969<sup>7</sup>), *Cicero. De Re Publica*, Stuttgart, Teubner.
- Zielinski (1912), *Cicero in Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig: Teubner.
- Zoll, G. (1962), *Cicero Platonis Aemulus. Untersuchungen über die Form von Cicero's Dialoguen besonders De oratore*, Zürich: Juris.