

HEROÍSMO Y FRACASO EN LAS MUERTES DE CATÓN. LECTURAS ÉTICAS Y POLÍTICAS DE UN IDEAL NOBILIARIO DE LOS SIGLOS XVI AL XVIII



ADOLFO CARRASCO MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
ESPAÑA

RESUMEN:

El suicidio de Catón el Joven fue un potente símbolo político y moral. El último defensor de la República romana contra la tiranía de César pasó a ser un héroe republicano y un modelo de sabio estoico gracias a Cicerón, Séneca, Plutarco y otros, aun cuando estos mismos autores no escondieron las contradicciones éticas y políticas de su comportamiento. Este Catón complejo es retomado por Michel de Montaigne, quien abrió un debate que se extendió a lo largo de los cien años del Barroco. ¿Fue un héroe moral o un fracasado político? ¿Era Catón un espejo de las noblezas europeas? Toda esta intensidad se pierde en la Ilustración, a partir de la tragedia de Addison *Cato. A tragedy*, que reformula el mito para que luego lo hagan suyo los patriotas norteamericanos y los jacobinos franceses.

Palabras claves: Catón el Joven, Michel de Montaigne, mitos políticos, estoicismo barroco.

HEROISM AND FAILURE IN THE DEATHS OF CATO. ETHICAL AND POLITICAL INTERPRETATIONS OF A NOBLE IDEAL FROM SIXTEENTH TO EIGHTEENTH CENTURIES

ABSTRACT:

Cato the Younger's suicide was a powerful political and moral symbol. The last champion of the Roman Republic against Caesar's tyranny turned into a republican hero and an exemplary stoic sage by Cicero, Seneca, Plutarch and other writers, even though all of these did not hide political and ethical contradictions of his behavior. This complex Cato is taken up by Montaigne, who opened a discussion which extended along Baroque age. Was he a moral hero or an unsuccessful statesman? Was Cato a mirror to European nobilities performance? This intense debate was vanished during the Enlightenment, since Addison's play *Cato. A tragedy*, which redefined Cato's myth to provide a strong model to American patriots and French jacobins.

Keywords: Cato the Younger, Michel de Montaigne, political myths, Baroque stoicism.

La imagen del suicidio de Catón el Joven (46 a. C.) ha perdurado. Conmueve, sorprende, o simplemente produce curiosidad. Heroísmo o desesperación, la decisión de quitarse la vida por no doblegarse ante la victoria de César contiene un gran potencial simbólico que fue percibido desde el mismo momento de producirse¹. No se le escapó al propio Julio César, tan sensible al poder de los gestos en la comunicación política, y tampoco a Cicerón, quien se apresuró a iniciar la leyenda de la inmoción de su amigo. En los siglos XVI y XVII el sacrificio de Catón revalidó su interés por causas diversas y coincidentes, como el reverdecimiento del estoicismo, las relecturas del legado clásico que se superponen unas a otras en el seno del movimiento humanista, o los giros experimentados por el pensamiento político y las distintas teologías cristianas. Pero lo más relevante es que, lejos de la unanimidad, la cultura del humanismo tardío y del barroco encontró en la dramática escena de Catón, arrancándose la vida un material de discusión sobre su sentido político y su licitud moral, un Catón conflictivo y polémico, vinculado al elitismo aristocrático. Con la llegada del siglo XVIII se produce una quiebra de este marco interpretativo, pierde intensidad la controversia y se empieza a construir un nuevo Catón que, a cambio de perder matices y contradicciones, gana en poder icónico hasta transformarse en un símbolo político republicano prerrevolucionario y, lo más sorprendente con respecto a la tradición, en un héroe popular.

Este trabajo se centra en el Catón más rico y controvertido, el que arranca de Montaigne y se prolonga en el Seiscientos, que recoge todos los claroscuros contenidos en la tradición romana. Sin embargo, para otorgar al análisis una mejor perspectiva y confirmar cuánto pueden variar los significados de las alegorías ético-políticas, se comienza con unas páginas dedicadas al Catón ilustrado y revolucionario². En ellas se evidencia la desconexión que se produjo a partir de 1700 y sirven, además, para tener conciencia de todo lo que perdió Catón en el curioso tránsito que hizo posible que un

¹ Este trabajo es uno de los resultados del proyecto de investigación MINECO HAR2012-37560-C02-02.

² El análisis de las alegorías o mitos político-éticos del mundo clásico que son usadas frecuentemente en la Edad Moderna debe insertarse en la relación que se establece en esa época con el pasado, que no es simplemente la búsqueda de ejemplos sino algo más complejo. Sobre ello, es necesario referirse al insustituible trabajo de Reinhart KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993. El empleo político de esos mitos, aun cuando lo ético esté de una u otra manera implícito, ha sido objeto de recientes reflexiones muy sugerentes y que insisten en la complejidad del tratamiento de personajes y acontecimientos cuando se actualizan; véanse, entre otros: Giovanni LEVI y Jacques REVEL, eds., *Political uses of the past: the recent Mediterranean experiences*, Londres, Frank Cass, 2002, y Francesco BENIGNO, «Usos de la historia en los conflictos políticos de la Edad Moderna», *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, 3:6, 2017, pp. 1-17.

aristócrata romano, estoico y que terminó su carrera política con un sonoro fracaso, se erigiese en bandera de los *whigs* moderados, de los patriotas norteamericanos y los jacobinos.

I. CATÓN EN EL SIGLO XVIII. MITO POPULAR, PATRIÓTICO Y REVOLUCIONARIO

El 14 de abril de 1713 se estrenó en Londres la obra *Cato. A tragedy*, escrita por Joseph Addison. El éxito fue rotundo, y debe destacarse que coincidieron en el aplauso los líderes *whigs* y *tories*³. En el escenario del Royal Theatre de Drury Lane los espectadores pudieron seguir los dramáticos acontecimientos después de la victoria de César sobre Pompeyo en Farsalia, la retirada de los restos del ejército senatorial a Útica, la batalla de Tapso y el suicidio de Marco Porcio Catón el Joven, el último defensor de la república, quien optó por quitarse la vida antes que someterse a la tiranía cesariana. El éxito del *Cato* de Addison se extendió tanto al Continente como a las colonias norteamericanas, y se prolongó tras las revoluciones americana y francesa, hasta llegar a los años veinte del siglo XIX, si consideramos en su estela la tragedia *Catão*, de Almeida Garrett (1822), en plena revolución liberal portuguesa⁴.

Realmente, como suele ocurrir con este tipo de creaciones duraderas a partir de un personaje histórico literarizado, hay una gran distancia entre el Catón *whig*, el mártir patriótico que arraigó entre los independentistas norteamericanos, o la perfecta alegoría de la virtud revolucionaria que hallaron en él los jacobinos. Pero a pesar de las distancias entre unos y otros Catones setecentistas, su matriz está en Addison, pionero en el proceso de reconfiguración de un viejo mito ético y político. El personaje teatral de 1713 está en la base de la alegoría por la cual iban a competir el republicanism

³ Christine D. HENDERSON y Mark E. YELLIN, «Introduction», a Joseph ADDISON, *Cato: A Tragedy, and Selected Essays*, Indianapolis (Indiana), Liberty Fund, 2004, p. XIII. Prueba de que Addison quería hacer confluír las sensibilidades de las dos grandes tendencias políticas en la Inglaterra del momento es que la primera impresión de su tragedia está prologada por Alexander Pope (*tory*) y cuenta con un epílogo de sir Samuel Garth (*whig*).

⁴ João Baptista ALMEIDA GARRETT, «Catão», en *Obras, II. Primeiro do teatro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845 (4ª ed.). Del sentido político liberal de la obra nos habla el hecho de que los portugueses que hubieron de huir del país cuando en 1823 se consumó el fracaso de la revolución, la representasen en el exilio de Plymouth en 1828. La opinión de que su *Catão* era una imitación de la obra de Addison provocó que Garrett, en el prefacio a la segunda edición impresa, tratara de evidenciar las diferencias; sin embargo, reconocía que «apezar de tanta disparidade, tem elle expressões, versos inteiros de Addison. E porque não, se ellas são bellos?», en João Baptista ALMEIDA GARRETT, «Préfacio da segunda edição», *op. cit.*, pp. 11-14. Un análisis de la obra, en comparación con el texto de Plutarco y el de Addison, en José RIBEIRO FERREIRA, «A tragédia de Almeida Garrett: colheita em Plutarco», en *Caminhos de Plutarco na Europa*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 137-149.



clásico, el democratismo radical y hasta el liberalismo. Lo importante de la tragedia de Addison es que rompió con la larga tradición renacentista y barroca de Catón y, reinterpretándolo en el contexto de la Inglaterra del final de la Guerra de Sucesión, tuvo la habilidad de transformarlo en símbolo de virtud contra la corrupción política y modelo de reverencia a la ley. Por eso gustó a *whigs* y *tories* al unísono en ese momento concreto. Para llevar a cabo esta operación, el escritor inglés hubo de limar las aristas del Catón del siglo anterior, hasta conseguir una versión estilizada, o simplificada, si así se quiere decir, una adaptación que rehuía gran parte de las contradicciones en las que se habían recreado los autores humanistas y barrocos. Resolviendo ante el público la compatibilidad entre el código ético personal y las exigencias de la política, Addison estaba ofreciendo un Catón de superficie tersa que clausuraba la conflictividad del personaje y facilitaba la identificación de los espectadores con el héroe en lucha permanente contra la tiranía⁵.

Addison recondujo el radicalismo de Catón, tanto en términos políticos como éticos, o mejor dicho, sustituyó su extremosidad privada y pública por una integridad política derivada de su severidad personal. La intención de mostrarlo menos violento y menos contradictorio con la moral cristiana, en congruencia con el moderantismo propio de un *whig* templado y piadoso como era Addison⁶, se evidencia en cómo escenifica su suicidio, punto álgido de la historia de Catón, centro de todas las discusiones políticas y éticas que tradicionalmente había alimentado y, en fin, el detonante de su fama. Es muy significativo que sea ahí donde Addison se aleje más de Plutarco, cuya *Vida de Catón* era una de las fuentes canónicas del relato⁷. La tensión de la noche final de Catón y su muerte atroz según Plutarco se convierte en Addison en un tranquilo tránsito a la inmortalidad que confirma el sereno coraje y el amor incondicional a la libertad de su protagonista. El acto final de la tragedia incorpora una didascalia muy clara acerca de ello: el actor en el papel de Catón debía aparecer ante el público sentado en actitud pensativa, sosteniendo en un mano el *Fedón* de Platón, con la daga posada en una mesa

⁵ Julie ELLISON, *Cato's tears and the making of Anglo-American emotion*, Chicago, Chicago University Press, 1999, pp. 48-60.

⁶ *Ibid.*, pp. XII-XVII, donde se explica la carrera política de Joseph Addison, en particular su labor como publicista del ideario *whig* moderado.

⁷ La relación de Addison con el texto plutarquiano ha sido estudiada por Philip A. SATDTER, *Plutarch and his romans readers*, Oxford, Oxford University Press, 2014, en particular el capítulo titulado «Cato the Younger in the English Enlightenment: Addison's rewriting of Plutarch», pp. 305 y ss.

cercana⁸. Así pues, se trataba de presentar a Catón reflexionando con calma sobre la inmortalidad del alma y con el instrumento que le podía otorgar, no una muerte dolorosa, sino la liberación de la tiranía. Las palabras del personaje corroboran esta imagen de entereza y ecuanimidad cuando se declara doblemente armado, con el libro y la espada: el primero le promete la inmortalidad y el segundo es la llave que le franqueará el acceso a ella⁹. Después de dialogar con su hijo Porcio, Catón se retira a dormir. Luego, solo sabemos lo que ocurre porque se escucha un gemido contenido (*groan* es el término usado por Addison), y Porcio, alarmado, abandona la escena para enterarse de qué ha sucedido. A su vuelta, informa a los otros personajes de que su padre se ha arrojado sobre la daga. Entonces se abre el fondo del escenario y vemos a Catón sentado y moribundo, capaz aún de levantarse para decir unas palabras finales a sus hijos y amigos, bendecir los enlaces de sus hijos Porcio y Marcia y, por fin, desplomarse sin vida (la didascalia simplemente indica que Catón *dies*)¹⁰. He aquí una noble, aséptica y decorosa muerte, sin sangre, sin gritos, un tránsito sosegado y contenido en el cual la solemnidad neutraliza el dolor.

Nada más alejado del relato de Plutarco, dramático, visualmente impactante y, lo que tiene mayor relieve por contraposición, pasional e intenso en cuanto a las actitudes que exhibe Catón, como veremos a continuación¹¹. Abandonando la truculencia y la crispación derrochada por Plutarco, e incluso podría decirse que escamoteando el mismo hecho del suicidio, Addison lograba reconfigurar un héroe cuya inmolación resulta atractiva y admirable. La grandeza de Catón, hasta entonces polémica y aterradora, por obra de Addison se tornaba serena, dulce, moralmente indiscutible y psicológicamente al alcance de la mayoría; ni truculenta ni aristocrática. Estos últimos rasgos fueron, quizás, los que propiciaron la popularización del Catón addisoniano, modelo que el autor inglés desarrolló en sus ensayos posteriores, aparecidos en varios

⁸ Joseph ADDISON, *op. cit.*, V-I, p. 88; la nota didascálica dice textualmente: «*Cato, solus, sitting in a thoughtful posture: in is hand Plato's Book on the Immortality of the Soul. A drawn sword on the table by him*».

⁹ *Ibid.*, V-I, vv. 21-26: «Thus am I doubly armed; my death and life, / My bane and antidote, are both before me: / This in a moment brings me to an end; / But this informs me I shall never die. / The soul secured in her existence, smiles / At the drawn dagger, and defies its point».

¹⁰ *Ibid.*, V-II, vv. 1-37 (la conversación con Porcio y la salida de escena de Catón); V-IV, vv. 66-68 (Porcio anuncia que Catón se ha arrojado sobre su espada); V-IV, vv. 77-99 (las palabras finales de Catón).

¹¹ PLUTARCO, *Catón el Joven*, en *Vidas paralelas*, Madrid, Gredos, 2008, VIII, pp. 47-120; la narración de la muerte de Catón, en LXIV-LXX, pp. 112-118.

periódicos -sobre todo el *Spectator* y el *Freeholder*-¹². Pero seguramente sea mejor prueba del eco en la opinión pública de este Catón estilizado y asequible la larga serie de artículos periodísticos escritos al alimón por Thomas Gordon y John Trenchard, bajo el seudónimo *Cato*. Estas *Letters of Cato*, de un *whigismo* moral y político más marcado que el de Addison, denunciaban la corrupción política y de las costumbres¹³.

Si el Catón de Addison caló en la opinión pública inglesa porque era un buen ciudadano y un celoso defensor de la libertad contra cualquier ramalazo tiránico del poder, se explica que fuera tan calurosamente recibido en las colonias norteamericanas. Sin embargo, allí actuó como abono sobre el sustrato prerrevolucionario. Al mismo tiempo que se incrementaban la tensión política y los agravios fiscales, el Catón escénico confirmó los peligros de las arbitrariedades del gobierno metropolitano y la necesidad de dar un paso adelante para preservar la libertad. No solo el *Cato* fue muy representado, sino que su estela puede seguirse en una serie de dramas histórico-políticos populares, casi un subgénero teatral surgido en los años previos al estallido de 1776¹⁴. La polarización de bandos e ideas, necesaria para movilizar a la población colona, encontró combustible en el esquema de abstracciones absolutas enfrentadas en la tragedia *Cato*: Inglaterra era César y los colonos podían ser, si tenían voluntad y arrojo, Catón. Recuérdese que el protagonista de Addison no es en ningún caso un revolucionario, pero el contexto norteamericano obró la transformación y le añadió el perfil patriótico. Catón encajó en el naciente patriotismo americano, el sentimiento de pertenencia a una comunidad diferenciada y ultrajada. El héroe de Útica contenía esos ingredientes, y estaba dotado del fatalismo necesario para asumir los riesgos de la incierta aventura que se avecinaba. Jefferson, Adams, Franklin y sobre todo

¹² Ensayos en los que aparecen referencias a Catón, en Joseph ADDISON, *op. cit.*, *Selected Essays*, pp. 101-252.

¹³ Las *Letters of Cato* aparecieron en *The London Journal* entre 1720-1723, hasta la muerte de Trenchard. Una edición anotada es John TRENCHARD y Thomas GORDON, *Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, ed. Ronald Hamowy, Indianapolis (Indiana), Liberty Fund, 1995, 2 vols. Acerca de la posterior influencia de las cartas en las colonias británicas, véase Heather E. BARRY, *John Trenchard and Thomas Gordon's works in Eighteenth-Century British America*, Nueva York, University Press of America, 2007.

¹⁴ Son las denominadas *liberty plays*, entre ellas: la trilogía de Mercy Otis Warren (*The Adulateur*, 1773; *The Defeat*, 1773; *The Group*, 1775); dos obras de John Leacock, *The Fall of British Tyranny* y *Liberty Triumphant*, ambas de 1776; y otras dos piezas de Hugh Henry Brackenridge, *The Battle of Bunker Hill*, de 1776, y *The Death of General Montgomery in Storming the City of Quebec*, de 1777. Sobre este teatro patriótico y revolucionario, véanse: Jeffrey H. RICHARDS, *Drama, theatre and identity in the American new Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Heather S. NATHANS, *Early American theatre from the Revolution to Thomas Jefferson. Into the hands of the people*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Washington, lo hicieron suyo, lo incorporaron a su imaginario político y, más concretamente, incluyeron en el naciente lenguaje revolucionario y nacional elementos de la retórica addisoniana¹⁵.

En la Francia ilustrada la influencia del *Cato* de Addison fue menor que en el mundo anglosajón, aunque la obra fue traducida y sirvió para llamar la atención acerca de las posibilidades del héroe remodelado. Por sus propios caminos, los intelectuales franceses más radicales, y sobre todos ellos Jean-Jacques Rousseau, vieron en Catón el Joven la quintaesencia del republicanismo en pleno proceso de dejar de ser un idealismo filosófico-político para materializarse en un proyecto nuevo de organización social y moral. Puede afirmarse que Rousseau estaba fascinado por el mártir de Útica, lo que no quiere decir que se rindiese sin más ante su conducta, sino que encontró en su comportamiento una proyección de algunos de los problemas centrales que nunca dejaron de preocuparle¹⁶. Para Rousseau, Catón había intentado unir virtud con acción de un modo verdaderamente admirable no tanto porque hubiese vivido siempre conforme a sus principios morales, cuanto porque se había sacrificado por el bien de la comunidad. En el *Discurso sobre economía política* lo deja muy claro, cuando justifica su preferencia por Catón frente a Sócrates:

La felicidad del primero [Sócrates] será su virtud, mientras que el segundo [Catón] buscará la suya en la de todos. Nosotros seríamos instruidos por uno y guiados por el otro, lo cual bastaría para decidir la preferencia, pues nunca hubo un pueblo de sabios pero es posible lograr que un pueblo sea feliz¹⁷.

Admiraba a Catón porque era un prototipo de individuo consciente de su misión, que entiende su vida pública como continuidad de su vida privada; por eso se inmolaba, por el pueblo. Rousseau no podía admitir la soledad electiva catoniana de raíz estoica, y la transformaba en devoción a la causa pública. De hecho le pasaba con Catón lo

¹⁵ En general, sobre la influencia del *Cato* de Addison en los líderes de la revolución americana, véanse Forrest McDONALD, «Foreword», en Joseph ADDISON, *op. cit.*, pp. VII-X, y Christine D. HENDERSON y Mark E. YELLIN, *op. cit.*, pp. XXII-XXIII. Acerca del papel que juega el héroe romano en las ideas y el lenguaje políticos de George Washington: Paul K. LONGMORE, *The invention of George Washington*, Berkeley, University of California Press, 1988; y Jeffry MORRISON, *The political philosophy of George Washington*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2009.

¹⁶ Nathaniel WOLLOCH, «Cato the Younger in the Enlightenment», *Modern Philosophy*, 106:1, 2008, pp. 60-82.

¹⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discurso sobre economía política*, Madrid, Maia, 2011, p. 44.

mismo que con el estoicismo en general, pues si bien siempre le atrajo la psicología moral de la *Stoa*, que producía sujetos seguros de su virtud, no entendió nunca que en lógica estoica esas felicidad y libertad interiores, hallazgos del sabio, incluyesen un indiferentismo elitista con respecto a los asuntos de la comunidad¹⁸. La incompatibilidad del origen estoico de la conducta de Catón con su proyecto de redención colectiva e igualitarista obligó a Rousseau a sacar al héroe de su dorado aislamiento aristocratizante y convertirlo en un modelo de ciudadano que, paradójicamente, defiende la libertad muriendo por el Estado: «[Catón] defendió el Estado, la libertad y las leyes contra los conquistadores del mundo y finalmente dejó la tierra cuando ya no vio patria alguna a la que servir»¹⁹.

Lo cierto es que, al forzar la imagen de Catón con objeto de compaginar la virtud personal con el servicio a la comunidad política, los escritos de Rousseau transmitieron una metáfora útil a los revolucionarios. Como parte de la relectura apasionada que la Revolución francesa hizo de la Antigüedad clásica, Catón fue elevado a santo de la fe republicana, junto con Cicerón, Bruto o Casio. De su popularidad nos habla su nombre en una calle de París y su imagen en los juegos de naipes²⁰, epifenómenos de una asimilación de eso que se ha denominado acertadamente el «espectro de Catón»²¹ y que acomodó la admirable república romana dentro del imaginario jacobino²². Para los jacobinos, con especial intensidad a partir de 1793, la Roma republicana era una especie de confirmación fatalista de su propia aventura en el momento liminar. Los héroes sacrificiales del epílogo republicano, como Catón o Bruto, les resultaban fascinantes y cercanos por cuanto su aparente derrota contenía grandeza y un dramatismo capaz de tornarse en victoria. Las menciones a Catón en los discursos parlamentarios y en los

¹⁸ Christopher BROOKE, *Philosophic pride. Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 200-202.

¹⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 44.

²⁰ Nathaniel WOLLOCH, *art. cit.*, p. 77; Michel DUBUISSON, «La Révolution française et l'Antiquité», *Cahiers de Clio*, 100, 1989, p. 34, donde se dice que, desde la ejecución de Luis XVI, la baraja francesa sustituye los tradicionales reyes por legisladores y héroes republicanos como Bruto, Catón, Solón y Rousseau; las reinas por las virtudes (Unión, Prudencia, Justicia y Fortaleza); y sus caballeros -*valets*- por cuatro capitanes ejemplares, que son Aníbal, Mucio Scévola, Horacio (el adversario de los Curiacios) y Decio Mus.

²¹ Jean-Christian DUMONT, «Le spectre de la République romaine», en *Révolution et République. L'exception française*, ed. Michel Vovelle, París, Kimé, 1994, pp. 14-26.

²² Marisa LINTON, *Choosing Terror. Virtue, friendship, and authenticity in the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2013; Jacques BOUINEAU, «Lecture politique de la référence à l'Antiquité sous la Révolution française», *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medieval e moderna*, 3, 2013, pp. 1-14.

artículos de la prensa de Desmoulins, Marat o Robespierre fueron frecuentes, jalonando la retórica demagógica, radical y tremendista inseparable del proyecto rupturista del jacobinismo²³. En definitiva, el Catón revolucionario es reducido al amigo del pueblo, el líder de la colectividad que, al sacrificarse por la causa de los ciudadanos, está legitimado para ejercer con mano de hierro la fuerza del Estado redentor²⁴. Era la metáfora del hombre verdadero cuyas decisiones correctas conducían los destinos de la revolución, sin preocuparse por su propia catástrofe ni por la colectiva. Ahí estaba lo más atractivo para Rousseau y los jacobinos, que este Catón reunía superioridad moral con superioridad política, de lo cual derivaba una legitimación extrema: la capacidad de autoinmolarse (la perfección moral) corría paralela a su legitimidad para exigir sacrificios similares a la ciudadanía (la perfección política), todo en aras del bien superior social -encarnado en el Estado- que despreciaba a los individuos situados al margen de la voluntad colectiva.

En resumen, desde el Catón de Addison al jacobino, pasando por el republicano clásico y el norteamericano, la figura del patricio romano experimentó una profunda transformación con respecto a su tradición previa. Héroe republicano, patriótico, popular o revolucionario, cualquiera de estas modalidades supuso una ruptura radical con la cultura humanista y barroca que había mirado a Catón de una manera muy diferente, mucho más matizada. Tal cambio implicó una estilización de la memoria catoniana, una operación de poda de algunos rasgos que hasta entonces habían merecido más atención y, a mi juicio, una relectura simplificadora de las fuentes romanas que crearon el mito ético y político. Por un lado fue necesario desconectarlo de su condición aristocrática originaria para presentarlo como un modelo ciudadano y popular; por otro lado, hubo que retocar la estampa de la muerte para eliminar el horror del modo de quitarse la vida y la desesperación que flota en sus últimos momentos, además de verificar un sutil desplazamiento de la atención desde su muerte a su trayectoria anterior en defensa de la ley y el Estado; y, en definitiva, se tuvo que reducir su determinación estoica, disminuir la rígida interpretación de los principios de la *Stoa* por alguien que mantuvo abierto hasta el final un conflicto entre doctrina y vida. Solo así fue posible alumbrar el Catón ilustrado y luego construir el revolucionario. Solo así el de Útica dejó

²³ José Antonio DABDAB TRABULSI, «Liberté, Égalité, Antiquité: la Révolution française et le monde classique», en *L'Antique et le Contemporain: études de tradition classique et d'historiographie moderne de l'Antiquité*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2009, pp. 207-248.

²⁴ Nathaniel WOLLOCH, *art. cit.*

de ser paradigma de la contradicción entre ética y política y se convirtió en lo inverso, es decir, un tipo moralmente superior porque era asimismo modelo político. El tributo que hubo de pagar Catón por alcanzar la gloria popular, patriótica y revolucionaria, fue subordinar su densidad moral a la eficacia política.

Como se desprenderá de las páginas siguientes, en el cambio de sentido dieciochesco el mito catoniano perdió matices y riqueza. Retrocedamos ahora al humanismo tardío y al barroco para recuperar esa variedad de rasgos, para poner de manifiesto que el Catón anterior fue mucho más complejo y discutido, más controvertido y, en cierta forma, más fiel a las fuentes originarias romanas -Cicerón, Séneca, Plutarco, también Salustio-. En torno a 1600 la muerte de Catón alegoriza muchas cosas al mismo tiempo: por un lado, es el paladín de la libertad frente a la tiranía, el sabio valeroso que traslada a la vida pública su integridad ética, el solitario admirable frente a la maldad del mundo, la quintaesencia del aristócrata que marca su propio territorio ético y político frente al expansionismo de la monarquía absoluta; pero también es el político derrotado por la realidad, alguien cegado por su orgullo que se precipita a la autodestrucción, una víctima de sí mismo incapaz de entender que en política lo bueno y lo malo cambia de lugar con frecuencia; y, desde una perspectiva religiosa, es un ejemplo de virtud incompleta -por humana- a quien le faltó la iluminación de la fe para rematar su vida como un verdadero santo. Todas estas valoraciones, derivadas directamente de lo que los clásicos habían dicho de Catón, proyectaban problemas y dilemas contemporáneos. De ahí el interés por el personaje que aflora en textos históricos, políticos, teológicos y filosóficos, y la atención no menor que le prestan los artistas de la pluma y del pincel. Como certeramente sintetizó Cristóbal Suárez de Figueroa, «todo es uno: quedar Catón vencido o vencedor en el conflicto farsálico»²⁵. ¿Su derrota es su victoria? En resumen, lo que atrae de Catón es su extremosidad, su dramatismo, su radicalismo y el modo terrible que eligió para quitarse la vida, todo ello alojado en el eje controversial de la cultura europea del momento: la difícil conciliación entre la ética y la política. Desde el punto de vista de la mentalidad nobiliaria, determinante en esta discusión, la coherencia entre lo que piensa Catón, lo que dice y lo que hace, es lo digno de admiración, una congruencia extrema de

²⁵ Cristóbal SUÁREZ DE FIGUEROA, *Varias noticias importantes a la humana comunicación*, Madrid, Tomás Iunti, 1621, f. 70r.

molde estoico; indefectiblemente, en términos políticos, el problema era la discutible eficacia de esa integridad ética frente a la irresistible lógica del poder.

II. MONTAIGNE FRENTE A LAS NARRACIONES ROMANAS DE LA MUERTE DE CATÓN.

Más para que Catón pueda él solo ilustrar todo ejemplo de virtud, parece que su buena fortuna hizo que le doliera la mano con la que se asestó la puñalada, para que pudiera hacer frente a la muerte y apercollarla, reafirmando su valor en el peligro, en lugar de entibiársela. Y si me hubiera correspondido a mí el mostrarlo en su situación más grandiosa, habríalo presentado desgarrándose las entrañas todo ensangrentado, más que empuñando la espada como hicieron los escultores de su época. Pues aquel segundo suicidio fue harto más furioso que el primero²⁶.

Con estas palabras Montaigne se confesaba fascinado por la terrible manera de morir que se dio Catón. Era en esta parte final de la narración de Plutarco en la que fijaba su atención el ensayista, cuando Catón, sabedor de que la causa republicana estaba irremediablemente perdida, rechazó la clemencia de César y decidió quitarse la vida. Catón buscó la soledad para coger la espada y clavársela en el vientre, a la manera romana, pero solo logró producirse una profunda herida, por haberse lesionado un brazo golpeando a un esclavo que había tardado en traerle la daga. Alertados por sus gritos, los que le acompañaban le auxiliaron y lograron salvarle la vida vendándole el abdomen. Sin embargo, el resolutivo patricio, con sus propias manos, abrió la herida y se arrancó los intestinos²⁷. De las «dos muertes» de Catón, la primera frustrada y la segunda atroz y definitiva, Montaigne elegía la última, la más violenta y dolorosa, la que producía horror simplemente con imaginarla.

En un ensayo anterior, «De juzgar la muerte del prójimo», Montaigne se había servido de Catón como punto de partida para dudar sobre la validez de los juicios que emitimos acerca del comportamiento de los otros. Escéptico, ponía en cuestión la ejemplaridad de las conductas ajenas y del hecho mismo de pronunciarse a favor o en contra de lo que los demás habían hecho:

²⁶ Michel de MONTAIGNE, «De juzgar la muerte del prójimo», *Ensayos*, eds. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1993, II, XIII, p. 351.

²⁷ PLUTARCO, *op. cit.*, LXIII-LXXII, pp. 110-119.

no tengo yo ese defecto tan común de juzgar a los demás según yo soy... y creo que concibo mil modos de vida opuestos; y al contrario de lo normal, acepto más fácilmente la diferencia que el parecido entre nosotros [...] y por lo tanto que no me pongan ejemplos comunes.

Un poco más adelante sentenciaba: «que me den la acción más pura y más excelsa [de los antiguos] y yo hallaré con toda seguridad cincuenta intenciones viciosas». Para Montaigne, el problema no estaba tanto en la ejemplaridad de las acciones en sí, cuanto en nuestra capacidad de interpretarlas, pues «nuestros juicios están también enfermos y siguen la depravación de nuestras costumbres». Pero de los escrúpulos hacia las vidas supuestamente singulares se salvaba Catón, «verdaderamente un modelo elegido por la naturaleza para mostrar hasta dónde pueden llegar el valor y la firmeza»²⁸. Catón era, para Montaigne, una alegoría atemporal, que podía abstraerse de su contexto histórico. En consecuencia, si la historia no era más que un extenso catálogo de formas de la volubilidad humana, los casos de constancia, como Catón, no solo escaseaban porque rompían la mediocre dinámica histórica, sino porque, y es lo más importante, porque la misma virtud de la constancia se situaba por definición fuera de lo temporal, o dicho de otra manera, el ser constante, como Catón, vivía en una «armonía de sonidos que no puede desmentirse», mientras que «para nosotros, por el contrario, son precisos tantos juicios particulares como actos realizamos»²⁹.

Algo parecido, aunque en un registro y con un fin diferentes, es lo que había hecho Dante al colocar a Catón como guardián del Purgatorio, ornado con las cuatro virtudes cardinales. Con ello afirmaba la posibilidad de que un pagano pudiese alegorizar la virtud pura y, sobre todo, aludía a la capacidad de actuar desde la libertad contra el pecado. El Catón dantesco, por su contexto y por el simbolismo que asume, es una construcción absolutamente descontextualizada del histórico, por su apariencia física y su actitud de maestro moral que enseña el camino de la purificación³⁰. En *Monarquía*, Dante perfila ese Catón-idea cuyo comportamiento «demostró cuánto vale

²⁸ Michel de MONTAIGNE, «Del joven Catón», *op. cit.*, I, XXXVII, pp. 292-294.

²⁹ Michel de MONTAIGNE, «De la inconstancia de nuestros actos», *op. cit.*, II, I, p. 12. Sobre la «ahistoricidad» de la virtud según Montaigne, como por ejemplo la constancia de Catón, véase: Sébastien PRAT, «La constitution des *Essais* de Montaigne sur la base de la critique de l'historiographie: le règne de l'inconstance et la fin de l'exemplarité», *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 70, 2010, pp. 159-160.

³⁰ Dante ALIGHIERI, «Purgatorio», *Divina Comedia*, ed. Abilio Echeverría, Madrid, Alianza, 2015, I, 31-136, pp. 213-216.

esa libertad, prefiriendo morir libre a vivir sin libertad»³¹; esto es, su suicidio debía ser entendido como una enseñanza válida para toda época.

Luego si Catón es una idea, o está definido como abstracción de la virtud, tiene sentido que la escena del suicidio descrita por Plutarco no le despierte admiración ni espanto a Montaigne, sino una fascinación que le lleva a elucidarlo como signo. Aquí su perspectiva es visual, incluso podría decirse que estética³², porque lo que le interesa es la representación de la desmesura; el juicio que merezca la decisión de Catón, sus motivos, y si hemos de aprobarla o censurarla, son cuestiones remitidas al lector-espectador. Sin embargo, la propuesta de Montaigne tiene más alcance aún. En primer lugar, porque ya es un juicio en sí poner el centro de atención en la «segunda muerte», que es precisamente la más discutible en términos estoicos, susceptible de ser interpretada como hija de la desesperación o la enajenación. Montaigne conocía bien el sentido estoico del suicidio, como lo refleja en otro *Ensayo*: «dicen los estoicos que para el sabio es vivir conforme a la naturaleza el dejar la vida, aun cuando esté en plenitud, si lo hace oportunamente [...] Para evitar una muerte peor hay quien es de la opinión de dársela voluntariamente»³³. En el caso de Catón, la «oportunidad» de matarse, y la voluntad de hacerlo «para evitar una muerte peor», dos aspectos estoicos que Montaigne toma en consideración, entraban en eventual conflicto con el modo en que lo lleva a efecto.

Esta postura estaba respaldada por la famosa carta de Séneca a Lucilio donde se explicaba el sentido estoico del suicidio, instrumento al servicio de la libertad del sabio. Según Séneca, «el sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda». Y si la vida no es un absoluto, tampoco lo es la muerte, pues lo importante es discernir entre «morir bien o mal». Por eso el suicidio no es más que un medio de morir bien, nunca una forma de escabullirse de un final doloroso o violento. En ningún caso el estoico se ha de regodear, de manera enfermiza, con el espectáculo de la muerte propia, ni buscar la manera más dramática de arrancarse la vida. Aconseja: «si se nos da opción entre una muerte dolorosa y otra sencilla y apacible, ¿por qué no escoger esta última?».

³¹ Dante ALIGHIERI, *Monarquía*, ed. Laureano Robles y Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2009, II, V, p. 57.

³² Claire COUTURAS, «Les deux meurtres de Caton: idéal éthique ou esthétique? Réflexions sur l'heure fatale dans les *Essais* de Montaigne», en *L'instant fatal. Actes de colloques et journées d'étude*, ed. Jean-Claude Arnold, 3, 2009, pp. 1-11.

³³ Michel de MONTAIGNE, «Una costumbre de la isla de Ceos», *Ensayos*, II, III, pp. 32 y 36.

Sencillamente, Séneca admite el suicidio porque defiende la capacidad del sujeto de decidir sobre la propia existencia: «¿Te agrada? Sigue viviendo, ¿no te agrada? Puedes regresar a tu lugar de origen». Pero la naturalidad no implica trivializar la opción de la muerte voluntaria, pues «para ningún otro asunto es tan necesaria la preparación». Y termina la carta exhortando a Lucilio «a morir de la forma que te agrade, si puedes; pero si no, de la forma que te sea posible, y que eches mano de cuanto tuvieres a tu alcance para quitarte la vida. Es vergonzoso vivir del robo; por el contrario, morir mediante un robo es magnífico»³⁴. En todo caso, Séneca aprueba el suicidio de Catón en tanto que elección moral consecuente y razonable; de ahí que el modo de matarse le interese como signo y no como acto en sí: «arrebata a Catón la espada, defensora de la libertad, y le habrás despojado de una gran parte de la gloria», como si a Sócrates le quitas la cicuta³⁵.

En cambio, Montaigne, al focalizarse en la atrocidad de la muerte, al invitar a recorrer el camino que va desde lo estético a lo ético, abría un debate sobre el (los) sentido(s) de lo visible. ¿Era un gesto heroico y fructífero? ¿Era un error o un acto condenable? ¿Era admirable aunque inútil? Al valorar el suicidio de Catón en sí, Montaigne estaba restituyéndolo en forma de problema a su contexto cultural romano, en el cual la visibilidad de los actos, el resultado de las decisiones, era parte determinante de su sentido. Los romanos consideraban que los hombres públicos habían de exhibir al ojo de la ciudadanía la mayor parte de sus actividades para que todos pudieran comprobar que su comportamiento nunca se separaba del decoro. De esta consideración no estaba excluido algo tan grave como el suicidio que, no olvidemos, era familiar al modo de pensar romano antes de que el estoicismo arribase; por eso debía ritualizarse, para que cobrase eficacia -elocuencia- ante los demás. Es decir, el hecho adquiriría su pleno sentido como práctica visible o, como diría Foucault, como «estética de la existencia»³⁶, porque no se trataba simplemente de interpretar lo acontecido contemplándolo, sino que lo que sucedía verdaderamente era lo que se veía. Desde lo que podríamos denominar «ángulo de estética existencial», el caso de Catón era

³⁴ Lucio Anneo SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid, Gredos, 1986, I, LXX. En *Ep.* LXX, 11, sobre la forma de quitarse la vida, dice: «Busque la salida por donde le guíe el impulso: bien sea que apetezca la espada, o la cuerda, o algún veneno que penetre en las venas, prosiga hasta el final y rompa las cadenas de la esclavitud». Sobre el suicidio, véase también la *Ep.* LXXVII.

³⁵ Lucio Anneo SÉNECA, *op. cit.*, XIII, 14.

³⁶ Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 15, donde usa este concepto en referencia al mundo griego, pero creo que puede trasladarse, casi con más exactitud, a la cultura latina.

problemático, se tuviera o no en cuenta el relato de Plutarco, porque determinadas prácticas del estoicismo originario habían de desarrollarse en la intimidad y la mentalidad romana dudaba de la dignidad de refugiarse en la privacidad para actuar moralmente. Por eso algunas recomendaciones de Séneca, de Epicteto o de Marco Aurelio podían resultar chocantes a sus compatriotas, y no me refiero al llamamiento a la vida retirada, que se entendía muy bien en el contexto romano, sino a vivir en soledad la experiencia filosófica³⁷ o de esos ejercicios espirituales característicos del estoicismo que conducían a la felicidad³⁸.

Séneca, por más que en algún momento censurase la falta de visión política de Catón³⁹, lo presenta como una síntesis entre el sabio estoico y el modelo de romano puro. Heroísmo y decoro unidos por el preceptor de Nerón mediante una interpretación simbólica de la descripción efrástica del suicidio: «¿Por qué no he de presentártelo leyendo en aquella noche postrera el libro de Platón, con la espada junto la cabecera? Estos dos instrumentos se habían procurado en el trance supremo: uno para animarse a morir, el otro, para poder realizar su propósito». Y, tras una reflexión en voz alta en la que, espada en mano, Catón justifica lo que va a hacer por la defensa de la libertad, sigue Séneca la narración del momento supremo:

A continuación infirió a su cuerpo una herida mortal, que los médicos vendaron; mas, teniendo menos sangre, menos fuerzas, pero el mismo valor, irritado ya no sólo contra César, sino contra sí mismo, rasgos con sus inermes manos la herida y expulsó -que no exhaló- aquel su noble espíritu, desdeñoso de toda prepotencia⁴⁰.

³⁷ Si bien es cierto que casi todos los testimonios sobre las costumbres de Catón lo representan siempre dentro de las normas del decoro romano, hay un detalle en *De finibus* que apunta a esas prácticas estoicas algo heterodoxas para la mentalidad romana; al principio del libro III, Cicerón relata un encuentro con Catón, que estaba «sentado en la biblioteca [de la villa de Lúculo], rodeado de un montón de libros de los estoicos». No era infrecuente que Catón estuviera absorto entre libros, añade Cicerón, pues hasta en la curia senatorial era habitual verle leyendo «sin detraer nada al servicio de la república». Lo que realmente llama la atención de Cicerón es *cómo* lee Catón a los estoicos, pues «parecía devorarlos, si es que puede emplearse esta expresión para una ocupación tan noble», y *dónde* lee, en el depósito lleno de estanterías al que solo solían acceder los esclavos para entresacar los rollos que se solicitaban. La escena es altamente significativa porque Cicerón acababa de escribir un largo alegato en defensa de la cultura romana frente a la griega que daba arranque a este libro III, precisamente para poner distancia con el estoicismo. Véase Marco Tulio CICERÓN, *Fin.* III, 7-8.

³⁸ Pierre HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Alianza, 2006.

³⁹ Insta a Lucilio a que tenga a Catón como modelo de sabio, en Lucio Anneo SÉNECA, *op. cit.*, XI, 10.

⁴⁰ *Ibidem*, XXIV, 6 y 8, respectivamente.

Esta es una muerte estoica y también patricia, pues el fallo con la espada y el modo en que completa su decisión, son pruebas de constancia, de una resolución valerosa más allá del dolor y la crueldad. En otra carta a Lucilio, Séneca alegoriza aún más la muerte de Catón y pinta como un acto heroico, sin ápice de espanto, cómo se quita la vida con sus manos: «contempla a Marco Catón aplicando sus manos purísimas a aquel su augusto pecho y ensanchando las heridas que en él no habían calado muy hondo»⁴¹. Podría decirse que, con estas pocas palabras, Séneca completaba una construcción visual del suicidio catoniano que armonizaba la pureza estoica con la tradición romana republicana.

Montaigne tenía en cuenta estas versiones del suicidio de Catón, aunque es evidente que es del relato de Plutarco del que saca más partido. Plutarco, que no era estoico y además se manifestó en muchos de sus escritos muy crítico con las doctrinas de la *Stoa*, siembra de claroscuros su biografía de Catón. Los detalles que va deslizándose sobre su tendencia a caer en la ira, a dejarse llevar por la embriaguez, a conducirse en público de manera un tanto estrafalaria, daban al lector la imagen de un patricio que, si bien profesaba casi con fanatismo la doctrina estoica, sin embargo contenía en sí rasgos contradictorios con sus principios, especialmente una inquietante propensión a perder el control de sí mismo⁴². Catón aparece no tanto un ejemplo de estabilidad, sino un caso de tensión entre lo que se quiere ser y lo que se es en realidad. El desasosiego que trasluce la biografía alcanza el clímax en la narración de los prolegómenos de la muerte y el suicidio mismo. Está claro que, una vez alcanzado el refugio de Útica, Catón es consciente de que ya no tiene más salida que acabar con su vida, pero Plutarco deja en duda si esta resolución proviene de sus convicciones o si es la consecuencia de una ofuscación; en todo caso, da la impresión de que su decisión, sea cual sea su causa, le produce un progresivo alejamiento de los acontecimientos y con ello de la realidad. Esa separación del mundo, estoica o no, viene marcada por su preocupación por facilitar la

⁴¹ *Ibíd.*, LXVII, 13. En *Ep.* LXX, 19, alaba su entereza por atreverse a cumplir su designio del modo en que lo hace: «... Catón, quien arrancó con la mano el alma que no había podido expulsar la espada». Hay otro pasaje suyo, mucho más largo que los anteriores, en el que deja aparte esa perspectiva que más arriba hemos denominado de «estética existencial» y adopta una argumentación dogmática centrada en los conceptos estoicos de unidad de la virtud, determinismo de la ley natural y el sumo bien, en *Ep.* LXXI, 8-17.

⁴² PLUTARCO, *op. cit.*, I, pp. 48-49, y VI, pp. 52-53.

salida de los «trescientos», los últimos soldados que le habían acompañado, sus deudos y su hijo varón, la obsesión de que su gente no le siga en la inmolación proyectada⁴³.

Una vez lograda la soledad y tras rechazar la clemencia de César, Plutarco relata las últimas horas de Catón, cuando esos rasgos oscuros de su carácter se acentúan. Lee el *Fedón*, «el diálogo de Platón que trata del alma», pero estalla colérico cuando no le traen la espada, hasta el punto de lesionarse la mano derecha al golpear impaciente a un servidor «y a grandes gritos» manifiesta el temor de que su hijo y sus esclavos «trataban de entregarlo inerte en manos de su enemigo». A la ira y el miedo se suma la soberbia: «nadie me amonesta y corrige por haber tomado alguna desacertada disposición»⁴⁴. Por fin, su obstinación se abre paso entre el *Fedón* y la espada. Se clava el arma, pero, al tener la mano contusionada por su rapto de cólera, no logra el golpe mortal deseado, cae y el ruido alerta a los poco fieles que le acompañan en la habitación contigua. «Viéndole bañado en sangre y que tenía fuera las entrañas», aunque la herida no es mortal, el médico le cose, «pero luego que Catón volvió del desmayo y recobró el sentido, apartó de sí al médico, se rasgó otra vez la herida con las manos, y despedazándose las entrañas, falleció»⁴⁵.

¿Es esta la muerte serena de un estoico? En todo caso, la narración deja espacio al heroísmo, o al menos a una lectura política de la eficacia de su suicidio, como refleja César con admiración e incomodidad a la vez: «¡Oh Catón, te envidio la gloria de tu muerte, ya que tú no me has querido dejar la de salvarte!»⁴⁶. En resumen, la lectura atenta de Plutarco, que Montaigne lleva a sus últimas consecuencias, prepara una materia prima crítica sobre la personalidad de Catón, sus decisiones y el modo de sacrificarse. Eso es lo que aprovecharán los autores posteriores. Ética y estética de la existencia, estoica y romana, quedaban abiertas a las inquietudes del lector moderno, como el pionero Montaigne.

⁴³ «Así es que un hombre que muy de antemano tenía resuelto quitarse la vida, se tomaba por los otros los mayores trabajos, cuidados y afanes, para poder, después de haberlos sacado a todos a salvo, sacarse a sí mismo de entre los vivientes, pues era bien clara su decisión de darse la muerte, aunque él no lo dijese», *Ibid.*, LXIV, p. 112.

⁴⁴ *Ibid.*, LXVII, p. 116.

⁴⁵ *Ibid.*, LXX, p. 188.

⁴⁶ *Ibid.*, LXXI, p. 119.

III. ¿SU DERROTA ES SU VICTORIA? EL IDEAL ARISTOCRÁTICO CATONIANO A EXAMEN

Poco más o menos al mismo tiempo que Montaigne escribía sus reflexiones sobre Catón, el piacentino Lodovico Domenichi dio a la imprenta su *Dialogo della vera nobiltà*. Volpone y el propio Domenichi, los interlocutores, pasean entre las ruinas de Roma, restos de una grandeza cuya contemplación invita a reflexionar sobre el pasado, «mentre io guardo con gli occhi la superbia degli edifitij e delle cose antiche e contemplo con l'animo la nobiltà degli animi romani». «Roma fu già una gran cosa e hora è un'ombra», sentencia melancólico Volpone, y lleva la conversación al tópico de la caducidad de los monumentos como metáfora de la finitud de las glorias pretéritas y el recuerdo de la nobleza de los espíritus que los construyeron. ¿También se ha perdido la nobleza que dio vida a esos espacios hoy decaídos? El coloquio deriva enseguida a la elucidación de dónde reside la verdadera nobleza, y ambos amigos coinciden en señalar que «la vera nobiltà non nasce altronde che della virtù istessa», como lúcidamente entendieron los romanos. En particular fueron las doctrinas estoicas importadas desde Grecia sobre las que se apoyó la identificación entre nobleza y virtud individual, mezclándola con la conciencia cívica de su propia tradición, siguen conviniendo los dos amigos. El resultado fue esa grandeza de ánimo que vivificó a la República romana a través de sus más destacados personajes. Entre ellos, hoy todavía recordado, dice Volpone, se encuentra Marco Porcio Catón, estoico y romano⁴⁷.

El diálogo de Lodovico Domenichi revela dónde se situaba en la segunda mitad del siglo XVI la discusión en torno a la idea de nobleza y cómo se recurría a determinadas personalidades del pasado romano para representarla. Catón era uno de esos modelos de nobleza virtuosa por su vida y por su muerte. Sin embargo, Domenichi llevaba la asociación entre la idea de nobleza y la más pura virtud personal a un extremo discutible, por cuanto Catón era inseparable de la controversia sobre la licitud del suicidio, y aquí pesaba mucho la censura cristiana contra el pecado de quitarse la vida, que de forma muy concreta San Agustín había dirigido contra Catón. El obispo de Hipona, tras una condena general a quienes se suicidaban⁴⁸, había considerado que Catón era aún más culpable que otros precisamente por tratarse de alguien «considerado

⁴⁷ Lodovico DOMENICHI, *Dialoghi. D'amore, della vera nobiltà, de' remedi d'amore, dell'imprese, dell'amor fraterno, della corte, della fortuna et della stampa*, Vinegia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1562, pp. 44, 46 y 59, respectivamente.

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Madrid, Gredos, 2007, pp. 126-127.

un hombre sabio y honesto», por lo cual su decisión anulaba para los cristianos la aparente ejemplaridad de su comportamiento⁴⁹. Pero es que, aparte de la autoridad agustiniana, el paradigma que definía el concepto de nobleza en el contexto de Domenichi se basaba en la *Ética a Nicómaco* y, en general, nadie solía salirse de las categorías aristotélicas⁵⁰. Así se manifestaba en esos mismos años el humanista Alvar Gómez de Castro en la dedicatoria al IV duque del Infantado de su traducción del *Enquiridión* de Epicteto, donde reconocía que, si bien el estoicismo venía «mui a propósito de la naturaleza y condición del ánimo que Vuestra Señoría tiene», en el fondo lo más apropiado a la condición nobiliaria era la ética aristotélica, por sí y también por su compatibilidad con lo cristiano -con la idea de inmortalidad-. Gómez de Castro presentaba ante Infantado un Epicteto con las aristas del rigor estoico algo pulidas y lo adaptaba a la realidad aristocrática. Entendía imposible pedir a un noble que siguiese el principio estoico de supresión de cualquier pasión o emoción, cuando el decoro nobiliario incluía una exhibición graduada de afectos en los diversos ámbitos donde operaba⁵¹.

En su caso, Domenichi estaba reinstalando a Catón sobre los conceptos de *virtus* y *libertas*, y lo actualizaba como símbolo ético-político. El Catón constante, defensor de la constitución republicana y referente del patriciado senatorial, se resumía en su filiación estoica, como había hecho Cicerón a partir del mismo momento de que se tuvo noticia de lo acontecido en Útica. En *De officiis* el Arpinate había formalizado el arquetipo representado por Catón: «Como la naturaleza había dado a Catón una extraordinaria gravedad, que él mismo había robustecido con una indomable constancia y había permanecido siempre firme y tenaz en su propósito, él tenía que morir antes de

⁴⁹ *Ibid.*, I, 23 y 24, donde además señala la distancia entre Catón y Job, y afirma que «el suicidio de un ser humano constituye un terrible crimen». Sin embargo, el hecho de que Domenichi vinculase el concepto de virtud nobiliaria a la vieja filosofía estoica encontraba, al mismo tiempo, cierto respaldo en otra parte de *La ciudad de Dios*, donde san Agustín concedía a Catón reconocimiento como político porque, comparado con su antagonista Julio César, la virtud de Catón era de mejor fibra, dado que «no se contenta con el testimonio humano, sino con el de su propia conciencia», en V, 12; la cita textual, en p. 371. Pero, en todo caso, el suicidio constituía un reproche general a su comportamiento.

⁵⁰ Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, «Herencia y virtud. Interpretaciones e imágenes de lo nobiliario en la segunda mitad del siglo XVI», en *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI. Tomo IV: La corona de Castilla*, eds. Ernest Belenguer Cebrià, Luis Ribot García y Adolfo Carrasco Martínez, Madrid, Sociedad Estatal Lisboa'98, 1998, pp. 231-271.

⁵¹ Alvar GÓMEZ DE CASTRO, «Carta dedicatoria del maestro Alvar Gómez a don Íñigo López de Mendoza, duque del Infantazgo», en Epicteto, *Enquiridión*, BN, Ms. 9227, ff. 283r-340v (es una copia con letra del siglo XVIII); las citas textuales, en f. 288v. Véase, además: Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 268-270.

ver el rostro del tirano»⁵². *Gravitas* romana junto a *firmitas* y *constantia* estoicas adquirirían sentido moral y valor político concreto, contra el proyecto cesariano. De aquí en adelante la altura ética de Catón ni siquiera pudo ser negada por un fiel a Julio César, como Salustio, y menos aún por los dos grandes poetas de la época de Augusto, Horacio -rendido sin reservas- y Virgilio -con matices y obviando la conflictividad política-. Todos pasaban de puntillas sobre el espinoso asunto de si su integridad ética y su defensa hasta el autosacrificio por la república lo convertían en un modelo de estadista virtuoso en tiempos del principado augústeo. En todo caso, sabemos que la vida virtuosa y la muerte heroica de Catón se convirtieron en tópicos de las escuelas de retórica, pero no está claro si esos ámbitos educativos fueron verdaderos focos de republicanism latente o mera añoranza del pasado frente a los nuevos tiempos monárquico-imperiales⁵³.

Otra cosa sucede con Séneca en tiempos de Nerón. *De constantia sapientis* es su texto que más sutilmente indica cuánto hay en Catón de héroe moral y cuánto de modelo político. En el arranque del diálogo Catón es un tipo ético, a quien «los dioses nos lo han entregado como un modelo inequívoco de hombre sabio, más que Ulises y Hércules» y su papel político derivaba de esa excelente fibra moral, como último defensor de la libertad, pues «ni Catón vivió más que la libertad, ni la libertad más que Catón»⁵⁴. Era la constancia estoica lo que había aplicado a la política, lo cual era tan problemático como digno de encomio. En las *Epístolas* Séneca volvía sobre ello, la estrechez admirable del camino político del estoico: «nadie vio cambiar a Catón en tantos cambios de la República; se mostró el mismo en toda situación [...] mientras unos se inclinaban hacia César y otros hacia Pompeyo, solo Catón formó también un partido en favor de la República»⁵⁵. Aquí encajaba el suicidio, acto glorioso por la virtud que lo guió, no por el modo de producirse, pues «toda acción, asociada a la

⁵² Marco Tulio CICERÓN, *Sobre los deberes*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 58.

⁵³ Un recorrido pormenorizado por la discusión en torno a la figura de Catón desde el mismo momento de su suicidio hasta el final del imperio, en Robert J. GOAR, *The legend of Cato Uticensis from the First Century B. C. To the Fifth Century A. D. With an appendix on Dante and Cato*, Bruselas, Latomus, 1987, pp. 11-35.

⁵⁴ Lucio Anneo SÉNECA, *Sobre la firmeza del sabio*, en *Diálogos*, ed. Carmen Codoñer, Madrid, Tecnos, 1999, II.1, p. 34, y II.2, p. 35, respectivamente. La segunda cita, completa: «Enfrentándose con la ambición, mal multiforme, y con la inmensa pasión del poder que el orbe entero dividido en tres no podía saciar, frente a los vicios de una ciudad en decadencia, inclinada a hundirse por su propio peso, se mantuvo él solo y mantuvo el Estado que se derrumbaba en la medida en que podía detener el proceso la mano de uno solo, hasta que retirándose se entregó como compañero de una catástrofe largo tiempo retenida extinguiéndose al mismo tiempo que aquello que era ilícito dividir».

⁵⁵ Lucio Anneo SÉNECA, *op. cit.*, CIV, 30.

virtud, recibe el esplendor que en sí no tiene»⁵⁶. Héroe estoico completo, «un hombre libre (...) que no se abate mientras todo se hunde»⁵⁷, el Catón senequiano confirmaba la incompatibilidad de vivir felizmente en medio del poder, algo que el propio Séneca estaba comprobando en cabeza propia al tiempo de escribir estas páginas.

Los lectores modernos de Séneca entendieron ese problema irresoluto que estaba en Catón y siguieron dándole vueltas. Es el caso del dramaturgo inglés George Chapman que retoma el Catón senequiano en su *Caesar and Pompey* (1612?)⁵⁸. Aun cuando por el título parece un drama histórico entre los dos grandes antagonistas de la crisis republicana, en realidad es Catón el verdadero protagonista de la obra. A Chapman le interesaba -casi puede decirse le obsesionaba- ese héroe noble que derivaba en tragedia política una opción moral y por ello, en la primera edición impresa, apareció debajo del título una reveladora frase: «only a just man is a free man». Su Catón es el único hombre libre en medio del derrumbamiento general, político-bélico y de conciencia, el individuo que, sin miedo, sostiene en público sus principios mientras que todos los demás, por mezquindad, temor o ambición, juegan a decir una cosa y hacer otra. En la escena II del acto I, ante César y Pompeyo, Catón denuncia las malas intenciones de uno y la debilidad del otro⁵⁹. La soledad que aureola al héroe es el rasgo distintivo de un Catón que, esté o no en escena, siempre flota en los diálogos de los otros personajes⁶⁰. Chapman se esfuerza por representar la perfección estoica en Catón, el hombre sabio que se conoce a sí mismo y, desde ese autoconocimiento, desprecia el

⁵⁶ *Ibid.*, LXXXII, 13; en 12-13, Séneca confronta la muerte de Catón con la de Bruto, para poner de manifiesto que un mismo acto, el suicidio con la espada de un hombre de Estado, puede resultar admirable o execrable; en Catón, es la elección de un virtuoso; en Bruto, la desesperación de la derrota precipita a un fin miserable.

⁵⁷ *Ibid.*, XCV, 71.

⁵⁸ La fecha de escritura no está clara. 1612-1613 es la data que propuso Parrott en 1910 a partir de indicios y es la que cuenta con más partidarios entre la crítica; algunos especialistas, sin embargo, retrotraen la redacción a 1604-1605. Tampoco están claras las cosas en cuanto a las fechas y lugares de la representación de la obra y nada sabemos de la circulación del texto; de hecho, Parrott estima que muy posiblemente nunca llegó a estrenarse, y otros han apuntado a su escenificación limitada a la modalidad de *closet drama*, frecuente en la primera época estuardiana. La primera impresión de la obra data de 1631, tres años antes de la muerte de Chapman, con una reimpresión en 1653 en la que se menciona que había sido puesta en escena por los King's Men en el teatro de Blackfriars. Véase George Chapman, *The plays and poems. The tragedies*, ed. de Thomas Marc Parrott, Londres, George Routledge and Sons Ltd., 1910, pp. 655 y ss. Sobre la doctrina estoica expresada en el teatro de George Chapman, véase Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, «Deber de sangre, rigor estoico y crítica política en *The Revenge of Bussy D'Ambois* (1601), de George Chapman», en *La cultura de la sangre en el Siglo de Oro. Entre Literatura e Historia*, eds. David García Hernán y Miguel F. Gómez Vozmediano, Madrid, Sílex, 2016, pp. 291-323.

⁵⁹ George CHAPMAN, *Caesar and Pompey. A Roman tragedy declaring their warres*, Londres, Thomas Harper, 1631, I, ii.

⁶⁰ Derek CRAWLEY, «Decision and Character in Chapman's *The Tragedy of Caesar and Pompey*», *Studies in English Literature, 1500-1900*, 7:2, 1967, p. 278.

mundo⁶¹. Consciente de que no puede cambiar las cosas, no por ello abandona sus convicciones, sino que las sostiene contra todo y contra todos en espera del único final lógico. Finalmente, en cumplimiento de la lógica que ha expresado con sus palabras y su comportamiento, se suicida. Su muerte es un triunfo de la libertad, según las últimas palabras que pronuncia: «Just men are only free, the rest are slaves»⁶².

Imposible no ver en la escritura de Chapman sus propias impresiones sobre los acontecimientos todavía frescos en la memoria inglesa del trágico final del conde de Essex (1601), la añoranza del viejo idealismo caballeresco isabelino, ahora arrinconado por el nuevo rey Jacobo y definitivamente enterrado por la muerte inesperada del heredero Enrique Federico (1612), a quien se habían encomendado como postrera esperanza los últimos nobles y poetas essexianos, entre los cuales se alienaba el propio Chapman⁶³. Fuera de la teatralización épica, en el terreno de la literatura moral, cabía hacer similar elogio de la muerte de Catón, como consecuencia moral y no por cálculo político. Es el punto de vista de Melchior Zoppio, que afirmaba la razón del suicidio «non tanto per sottrarsi a Cesare, quanto per obedire i decreti di stoici, i quali ci seguiva, e per autenticare la chiarezza del suo nome con qualche notevole risolutione»⁶⁴. Y lo mismo defiende, décadas más tarde, Cosme Gómez de Tejada, cuando narra sus propias reflexiones en soledad, acompañado de los libros de Séneca -sin que le falte la cercanía de las Escrituras y los Santos Padres-, y concluye que la virtud de Catón se mostró más pura ante las adversidades, cuando el romano perseveró «en pie resistiendo sus golpes [de la Fortuna], y a vezes acometiendo quando assí convenía»⁶⁵.

A pesar de estas medidas alabanzas al comportamiento ético de Catón, el suicidio fue, sin duda, el gran obstáculo para su consagración completa como héroe moral en una cultura sacralizada. El jesuita Denis Pétau trataba de salvar este escollo recurriendo a la vía de la abstracción, esto es, sustituyendo el Catón histórico por una estilización

⁶¹ Allen BERGSON, «Stoicism achieved: Cato in Chapman's *Tragedy of Caesar and Pompey*», *Studies in English Literature, 1500-1900*, 17:2, 1977, pp. 295-302.

⁶² George CHAPMAN, *op. cit.*, V.ii, 176.

⁶³ Una introducción al círculo del príncipe de Gales y en particular por la presencia en él de antiguos essexianos, en Malcolm SMUTS, «Prince Henry and his world», en *The lost Prince. The life and death of Henry Stuart*, ed. Catharine MacLeod, Londres, National Portrait Gallery, 2011, pp. 19-31.

⁶⁴ Melchior ZOPPIO, *Consolazione di Melchior Zoppio, filosofo morale, nella morte della moglie Olimpia Luna*, Bolonia, Giovan Battista Bellagamba, 1603, p. 179. El texto es un diálogo sobre el sentido de la muerte entre el propio Zoppio y su mujer difunta, Olimpia, escrito bajo influencia de Séneca y de Boecio.

⁶⁵ Cosme GÓMEZ DE TEJADA DE LOS REYES, *León prodigioso. Apología moral, entretenida y provechosa a las buenas costumbres, trato virtuoso y político*, Madrid, Bernardo de Villadiego, 1670, p. 280.

simbólica; solo forzándolo así podía alabar su muerte estoica sin que chirriase demasiado⁶⁶. Como mucho, al carecer de la iluminación de la Revelación, podía adjudicársele el valor ético de la constancia, en cuanto la ética era una forma de sabiduría limitada por ser humana y no divina, como le concedía el capuchino Yves de Paris; pero su suicidio era un gesto de desesperación que denotaba imperfección moral⁶⁷. Había quien arremetía contra el prestigio que el suicidio de Catón venía gozando desde la Antigüedad. Era una ligereza pensar así, fustigaba Jacques Esprit, moralista de formación oratoriana. Como la de Sócrates, de Cicerón, o de Séneca, la de Catón fue una muerte forzada, llena de orgullo y de desesperación. Lo más interesante de la opinión de Esprit es que criticaba a Montaigne por afirmar que un horrible atentado contra la propia vida como el que había perpetrado Catón era algo admirable, y seguía diciendo que en este sentido los estoicos verdaderos habían sido mucho más prudentes que el ensayista bordelés al considerar la licitud del suicidio solo cuando no había otro remedio y nunca como un acto bello en sí⁶⁸.

Pesaba demasiado, como se ha dicho más arriba, la autoridad de San Agustín en lo referente a quitarse la vida. Valga como ejemplo lo que el jurista Juan Enríquez de Zúñiga escribe sobre la muerte de Catón en su *Historia de la vida del primer César* (1633), obra inspirada en los textos de Plutarco. Hay aquí un interesante excursus donde se contraponen los juicios favorables emitidos por Cicerón y Séneca, a lo que se dice en *La Ciudad de Dios*. En apariencia Enríquez de Zúñiga se colocaba en una posición de equidistancia, porque reza textualmente: «no disputemos ahora, por no detenernos, si fue digna de alabanza o vituperio la determinación que Catón tuvo de darse muerte». Pero se cubría las espaldas añadiendo que se refería al plano moral, pues «hablando como christianos no ay argumento»⁶⁹.

⁶⁶ Denis PÉTAU, *Parerga quaedam, hoc est Ciceronis paradoxa et eiusdem alia graece reddita*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoissy, architypographus regis et reginae regentis, et Gabrielem Cramoissy, 1649, p. 4.

⁶⁷ Yves de PARIS, *De l'indifference*, en *Les oeuvres françoises*, ed. padre Alphonse de Chart, París, Emmanuel Langlois, 1680, pp. 53-55; la primera edición es de 1638, tomo II.

⁶⁸ Jacques ESPRIT, *La fausseté des vertus humaines*, París, Guillaume Desprez, 1678, II, cap. XIII: «La mort de Caton d'Utique», pp. 223-239; las críticas contra la postura de Montaigne, en pp. 228-229.

⁶⁹ Juan ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Historia de la vida del primer César*, Madrid, Viuda de Juan González, 1633, ff. 92v-94v.; la cita textual, en f. 93v. Otro autor de esos mismo años, Diego López, opinaba algo parecido, pues si bien Catón «fue de buenas costumbres y de buena vida, todo lo echó a perder matándose en Útica», dado que «al matarse mostró grande cobardía, y ninguna puede un onbre hazer mayor que matarse», y por si ello fuera poco, remachaba trayendo a colación a San Agustín, que «abomina desta muerte», en Diego LÓPEZ, *Comento sobre los nueve libros de los exenplos y virtudes morales de Valerio Máximo, en que se explican istorias, antigüedades y el sentido de lugares difícultosos que tiene el autor*,

El *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*, de Pierre de Lancre⁷⁰ (1607), contiene uno de los más tenaces alegatos contra el comportamiento moral de Catón. De Lancre, un fiel defensor de la política de Enrique IV, intencionadamente consagró esta obra a justificar la constancia de los franceses frente a las acusaciones de volubilidad e hipocresía que contra ellos habían lanzado otros -y en particular el reproche que pesaba sobre el rey francés por cambiar de confesión para acceder al trono-. Por elevación, De Lancre trataba de demostrar que solo era posible atribuir la constancia a Dios, mientras que todos los hombres eran inconstantes. En el texto, durísimo, se dedicaba el segundo discurso, un largo capítulo de más de cuarenta páginas, a demostrar que Catón de Útica había sido el ejemplo más evidente de inconstancia e irresolución conocido. La constancia catoniana, tan defendida por los antiguos y sobre todo por Séneca, escribe, solo lo fue en apariencia⁷¹. La verdadera causa era su cerval animadversión contra César, por eso le contradice siempre ante el Senado y por ello se une a Pompeyo, a pesar de despreciarlo. El odio ciego a Catón le impide valorar la prudencia de César y le lleva a actuar contra la República que dice defender.

Así, poseído por un rigorismo nocivo, sigue De Lancre, desemboca en la decisión de suicidarse, para sustraer a su enemigo César la posibilidad de castigarle o perdonarle. Es el egoísmo lo que motiva su acto, no su deseo de eludir la fortuna adversa. Está huyendo de la Providencia, que le había señalado el camino con el resultado de la batalla de Farsalia. «Miserable constance, si elle ne s'acquiert qu'endurant la mort de ses propres mains», porque a diferencia de Catón el hombre virtuoso no desea la muerte, sino que la espera⁷². Es un error morir por temer a la muerte, es un acto contra la naturaleza, o como poco, una muestra de inmadurez. Por ello es condenable, porque su aparente heroísmo no es más que desesperación y temor. Curiosamente, en ningún momento de su feroz alegato, De Lancre menciona que el suicida hubiera sido educado en la doctrina estoica, ni se denuncia que su idea sobre la muerte por mano propia

y así mismo de muchos oradores y poetas, Sevilla, Francisco de Lyra, 1632, ff. 57v, 65r y 289r, respectivamente.

⁷⁰ Pierre de ROSTEGUY DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses, ou il est montré qu'en Dieu seul gist la vraye constance à la quelle l'homme sage doit visser*, París, Veue de Abel L'Angelier, 1610 (segunda edición corregida y aumentada respecto de la 1ª de 1607).

⁷¹ *Ibid.*, «Consideration sur l'inconstance de Caton. Discours II», f. 192r y ss. Los argumentos clásicos que habían exaltado la constancia de Catón, en ff. 193r-195v.

⁷² *Ibid.*, f. 198r, y la cita textual en ff. 200r-202v.

pertenciese a la *Stoa*. Solo cita la versión de Séneca del hecho y hay una referencia a Zenón de Citio. En todo caso, al negar que el suicidio se debiese a su virtuosa constancia, De Lancre estaba refutando tanto los fundamentos éticos como el comportamiento político de Catón, una enmienda a la totalidad de su comportamiento. Posición semejante, cronológicamente cercana (1609), es la de monseñor Bonifacio Vannozi, funcionario pontificio, cuando rebatía que ese suicidio contuviese fortaleza de ánimo y, menos aún, que pudiese estimarse un gesto verdaderamente estoico: «l'ammazarsi non fu attione da stoico, come professava Catone, ma da vile e codardo»⁷³. Ya antes de decir esto había acusado a Catón de no haber entendido el sentido profundo del estoicismo, porque su acto evidenciaba incapacidad para soportar el dolor, y ni siquiera había ayudado a la república que pretendía defender⁷⁴.

Tal manera de ver las cosas es compartida por Fernando Matute y Azevedo, juriconsulto madrileño que desarrolló una amplia carrera en la alta administración de Nápoles, donde dio a la imprenta en 1632 un *Triumpho del desengaño*. La estrategia de Matute consistía en darle una vuelta a las palabras de Séneca en su *Epístola* 14 y a *De beneficiis* sobre la actuación de Catón en el juego mortal entablado entre César y Pompeyo, porque ¿qué sentido tuvo intervenir en la guerra civil entre los dos antagonistas, «donde ya no se trataba de libertad de la patria sino de sujeción por manos i tiranía de César o de Pompeyo»?⁷⁵. Catón confundió la ética personal con el deber político y con ello no solo transgredió la ley de Dios, sino que quebrantó la ley que dicta la preeminencia del bien de la comunidad -al rehusar la clemencia de César-. El error político de Catón consistió en no entender que el juego del poder había cambiado de reglas y que ahora el buen sentido prescribía la aceptación del triunfo de César. Y remataba con una advertencia contra «estos Catones, que con título de cuerdos, de modestos i devotos, quando entran en el Senado llevan veneno encubierto i dan

⁷³ Bonifatio VANNOZZI, *Della suppellettile degli avvertimenti politici, morali, e chirstiani*, vol. I, Bologna, Heredi di Giovanni Rossi, 1609, p. 338. (Avvertimento 1096).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 245: «Sono alcuni che danno elogio di fortezza a Catone per esserci procurata la morte di propria mano, e sopportatola costantemente. Ma altri, che l'intendon meglio, lo biasimano. La fortezza consiste in non haver paura della morte e riceverla intrepidamente dataci da altri, senza potervici noi opporre. Catone fu troppo stoico, tuttavia merita biasimo, perche non seppe sofferire il dolore, che è impresa da huomo forte nè seppe imitar Socrate. Et non solo non giovò Catone con quel suo esempio alla Republica, anzi le nocque gradissimamente, privandola d'un egregio cittadino e facendo a se stesso gravissima inguria. Onde v'è chi lo dannò come delinquente e come mal cittadino». (Avvertimento 736).

⁷⁵ Fernando MATUTE DE AZEVEDO, *El triumpho del desengaño, contra el engaño y astucia de las edades del mundo, para todas profesiones i para todos estados, que va dirigido a Iob como a exemplo de paciencia y padre de desengaños*, Nápoles, Lazaro Escorigio, 1632, p. 11.

consejos doblados, que una parte llevan el acibar dentro de sí, i por la parte de afuera un oro de buen gobierno»⁷⁶.

IV. CATÓN EN EL FANGO DE LA POLÍTICA

«Ahí tienes a nuestro Catón: no lo aprecias tú más que yo. Y sin embargo él, con su mejor intención y su mayor buena fe, perjudica algunas veces a la república, pues interviene como si estuviera en la república ideal de Platón y no en la del fango de Rómulo»⁷⁷. Este juicio de Cicerón sobre el comportamiento político Catón, escrito después de que ambos se hubiesen enfrentado en el Senado por el caso Murena y mucho antes del suicidio de Útica, fue recuperado en el siglo XVII porque servía a los intereses de quienes pretendían poner de manifiesto que el último héroe republicano había mostrado excesiva rigidez con respecto a los asuntos públicos. «[Catón] parlava nella feccia del popolo di Romolo, come s'egli fosse stato senatore nella republica di Platone», sentenció Ludovico Zuccolo en 1621, para a continuación valorar negativamente las consecuencias de esta actitud, pues con ello «lasciò piuttosto cadere in servitù la patria che far prova di sostenerla con dipartirsi in qualche parte dal rigor delle leggi per accomodarsi alla indignità del tempi»⁷⁸. Catón era, pues, exponente de cómo la falta de flexibilidad, esto es, la carencia de prudencia, convertía al más virtuoso en inadecuado y peligroso para el bien público. Lo repetía en 1645 el jurista granadino Francisco Bermúdez de Castro en su *Hospital Real*: «Ninguno (dice Tulio) quiso más a Catón que yo, pero con aquella bondad tenía gran constancia de ánimo y con severidad hizo más daño a la República que provecho. Dava su voto no como hombre que governava a Roma en las hezes de sus vicios, sino como si leyera la *Política* de Platón en ella»⁷⁹.

Lo inapropiado de esa manera áspera de conducirse en política, detectada por Cicerón en Catón, cobraba sentido pedagógico en el contexto de la cultura política de la

⁷⁶ *Ibid.*, p. 656.

⁷⁷ Marco Tulio CICERÓN, *Cartas. I: Cartas a Ático (cartas 1-161D)*, Madrid, Gredos, 1996, p. 115.

⁷⁸ Ludovico ZUCCOLO, *Considerationi politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi... nelle qualli, con insegnamenti di Aristotile, con autorità di Cornelio Tacito e d'altri scrittori politici, si discorre di varie materie pertinenti al governo degli Stati, alla introductione de' buoni costumi e alla cognitione dell'histoire*, Venecia, Marco Ginami, 1621, Oracolo LXVIII: «Che l'huomo savio si accomoda ai tempi, ai luoghi, ai negotij», p. 278.

⁷⁹ Francisco BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Hospital Real de la corte*, Granada, s.i., 1645, f. 72v.

prudencia barroca. Por eso es lógico que Apollinare Calderini, haciendo una conexión un tanto sorprendente, contrastase un Catón severo con un Giovanni Botero agradable y sutil⁸⁰. Si la razón de Estado boteriana era sobre todo arte de la prudencia, ahí estaba el episodio catoniano para certificar adónde abocaba la ausencia de esta habilidad -que no virtud-. En ciencia política pura, esto es, ajena a consideraciones morales, Catón era un caso palmario de análisis desenfocado de la realidad. Así lo exponía Christoph von Forstner, para quien estaba muy claro que el patricio romano no había percibido hasta qué punto el sistema republicano estaba agotado y por ello carecía de sentido aferrarse a él más que a la propia vida. En ese momento la libertad era irrecuperable («impossible esset recuperare libertatem»⁸¹), y por ello el gesto trágico fue inútil; por el contrario, César había entendido que la degeneración de la República obligaba a intervenir para salvar el Estado⁸². Von Forstner, jurista, diplomático al servicio de los duques de Württemberg y comentarista de Tácito⁸³, estaba defendiendo la *realpolitik* en un momento particularmente delicado para ese pequeño ducado, inmerso en la Guerra de los Treinta Años, y advertía del peligro de los catones idealistas cuando se trataba de salvar el Estado.

Pero quizá sea Virgilio Malvezzi quien aplique con mayor profundidad el método estrictamente político a la conducta de Catón. En su temprana obra de 1622, los *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Virgilio Malvezzi ya evaluaba su suicidio al margen de causas morales y lo abordaba simplemente en los términos de la lucha por el poder. Según ese criterio, la muerte de Catón era una muerte política, o dicho de otra manera, un fracaso político causado por decisiones erróneas derivadas de un análisis equivocado de la realidad. A Malvezzi no le importaba la muerte física -esto es, el Catón simbólico- y por eso eludía entrar en la controversia sobre el suicidio. Lo que le interesaba era la muerte política, de la cual la física era una mera constatación, un deceso que ya se

⁸⁰ Apollinare CALDERINI, «Proemio», *Discorsi sopra la ragion di Stato del signor Giovanni Botero*, Milán, Giovan Battista Bidelli, 1615, s. f.

⁸¹ Christoph von FORSTNER, *Ad libros sex priores Annalium C. Cornelii Taciti notae politicae, quibus pleraque omnia, quae reliquis quoque Taciti libris continentur, suis quaque locis explicantur. Ad serenissimum principem Ioannem Cornelium, Venetiam ducem, adiuncta est in fine, eiusdem oratis habita Venetiis in excellentissimo collegio, mense iulio ann. MDCXXV*, Patavii, apud Paulum Frambottum, 1627, p. 2.

⁸² *Ibid.*, p. 3. Para señalar cómo una misma acción política podía resultar acertada o equivocada -o inútil, como la autoinmolación de Catón-, en función del momento político, Forstner recurre al conocido paralelo entre Lucio Junio Bruto, que depuso a Tarquinio el Soberbio y fue el artífice del advenimiento de la República, y su descendiente Marco Bruto, líder de la conjura contra César, pero incapaz de restaurar un gobierno republicano que ya estaba agotado.

⁸³ Michael STOLLEIS, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1998, p. 210.

habría producido anteriormente por su falta de sagacidad y de prudencia⁸⁴. Más a fondo trata Malvezzi la figura de Catón en su comentario a las vidas de Alcibíades y Coriolano de Plutarco, último escrito cuando había retornado a Bolonia después de una intensa experiencia en la corte madrileña al servicio del conde duque de Olivares. En la biografía de Coriolano, el patricio romano que tomó las armas contra su patria por su profundo desprecio a la plebe y a los comportamientos demagógicos de los otros aristócratas⁸⁵, significativamente, Malvezzi aventura que quizá el más correcto paralelo de este contradictorio militar no fuera con Alcibíades, sino con Marco Porcio Catón. Catón, al que juzga Malvezzi el mayor héroe de la Antigüedad -exactamente el que más posibilidades tuvo para serlo, matiz importante⁸⁶-, comparte muchos rasgos con Coriolano: ambos son soberbios y están ofuscados por un orgullo sin mesura, se oponen al designio popular, su trato es áspero y seco, sin cortesías; y lo que más los une es que mueren víctimas de un rigor autoimpuesto que en términos políticos resulta inapropiado. Coriolano y Catón dicen defender, por encima de su propia vida, la forma política de la república, pero se convierten en verdugos de sí mismos, aislados del Estado que quieren defender⁸⁷. El análisis de Malvezzi, brillante y original, es siempre político, vaciado de la fibra moral que habitualmente se conectaba con la trayectoria pública de Catón. Pero no fue el escritor boloñés el primero en vincular a Catón con Coriolano, porque el obispo Jean Pierre Camus ya en 1609 los había colocado a los dos como ejemplos históricos de adónde llevaba el gran defecto -y pecado- de la obstinación (*opiniastreté*), que inhabilitaba para la vida pública⁸⁸. Catón y Coriolano quedaban varados en el fango de la política.

Sin embargo, aunque pueda parecer que esta forma de análisis político puro, tacitista o con las categorías de la razón de Estado, apuraba las posibilidades contenidas en Catón, ello no es así. Usando la imagen ciceroniana del principio de este epígrafe, Catón podía limpiarse el barro de la política, al menos, de dos maneras, por cierto, muy alejadas entre sí: una, relegando su figura al territorio de los modelos personales, algo

⁸⁴ Virgilio MALVEZZI, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Venecia, Marco Ginami, 1622, p. 86.

⁸⁵ Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, «Virtuosos y trágicos: la figura de Coriolano y la ética nobiliaria en el siglo XVII», en *Nobilitas. Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa moderna*, dirs. Juan Hernández Franco, José A. Guillén Berrendero y Santiago Martínez Hernández, Madrid, Doce Calles, 2014, pp. 91-112. Virgilio MALVEZZI, *Delle vite d'Alcibiade e di Coriolano*, Ginebra, Pietro Chouet, 1656 (1ª ed. en Bolonia, Heredi Dozza, 1648).

⁸⁶ Virgilio MALVEZZI, *op. cit.*, 1656, p. 275.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 417-418.

⁸⁸ Jean Pierre CAMUS, *Les diversitez*, París, Claude Chappellet, 1609, II, ff. 392-393r.

más retórico que otra cosa; y la otra, en el campo de la pura propaganda, al servicio de la causa republicana. En cuanto a Catón como modelo de estadista, la operación consistió en resaltar la virtud más obvia del romano, su constancia, y convertirla en atributo político al mismo nivel de la prudencia: Así actuó Jean Chokier, en la estela de *De officiis* de Cicerón, cuyo aserto de la constancia como virtud política se ilustraba con las personalidades de Sócrates, Mucio Scévola, Helvidio Prisco, Tomás Moro, Reginald Pole y, por supuesto, Catón⁸⁹. En todo caso, nótese que la lista de nombres contenía perfiles de varones constantes en su actuación pública, pero de escaso éxito, medido en clave de poder. En el fondo se trataba de presentar un político que al mismo tiempo era un ser virtuoso, algo que intentó el cronista Pellicer con respecto al conde duque de Olivares. Su *Constancia christiana necessaria en un valido*, en un año tan comprometido como 1638, lanzaba el mensaje de que Gaspar de Guzmán era un estadista constante frente a los golpes de la veleidosa Fortuna. La verdad es que no quedaba claro si el texto pretendía mejorar la imagen de Olivares ante la opinión, o si estaba dirigido a galvanizar los ánimos del propio valido, porque el núcleo central de lo expuesto por Pellicer estaba claramente dirigido a él, y Catón era convocado como ejemplo de alguien que supo «vencerse a sí»⁹⁰. Más interesante a la hora de configurar un hombre público estoico porque no se dirigía a un individuo concreto, sino a los *publike men*, es el ensayo de John Ford, *A line of life*. El título alude a la línea de la vida impresa en la mano de cada uno que indica su destino, una manera de entender la existencia de influencia estoica, como estoicas son buena parte de las ideas del texto. Ford proponía a Catón, siguiendo la carta 98 de Séneca, como prototipo de hombre sincero, incorruptible y severo consigo mismo, un *bonus civis* que sería también un *good statist*, capaz de «recreate the minde, not to informe knowledge in practice, but to conforme practice to knowledge»⁹¹. Una bella manera de resolver, al menos sobre el papel, el problema de la supervivencia del sabio estoico en el ambiente hostil del poder, como les había tocado sufrir a Catón y a Séneca.

⁸⁹ Jean CHOKIER, *Thesaurus politicorum aphorismorum in quo principum, consilianiorum, aulicorum institution proprie continetur una cum exemplis omnis aevi quibus inserta notae sive etiam monita, quae singulari singulis aphorismis non minus venuste quam opportune respondent divisus in libros sex*, Roma, Bartolomeo Zanetti, 1610, pp. 244 y ss.

⁹⁰ José PELLICER DE TOVAR ABARCA, *La constancia christiana, necessaria en un valido*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1638. La referencia a Catón, en f. 9v.

⁹¹ John FORD, *A line of life pointing at the immortalitie of a virtuous name*, Londres, N. Butler para W. S., 1620, pp. 44 y 56.

La otra manera de salvar la memoria catoniana fue erigirlo en héroe republicano, como por ejemplo hizo la cultura política veneciana. Ahí es donde deben ubicarse tres libros del abad Vincenzo Sgualdi, de la congregación benedictina casinense, centrados en Catón como modelo de «governo aristocrático», «vero e perfetto esemplare della virtù», y poseedor de un «zelo ardentissimo della comune libertà»⁹². El Catón del piacentino Sgualdi es, pues, paladín de la libertad, estoico y prototipo del buen gobierno aristocrático, características que se proyectan sobre la idea que de sí misma tenía y quería proyectar la elite senatorial de la Serenísima⁹³. La asimilación entre estoicismo, republicanismo y forma de gobierno aristocrático a la veneciana es el logro de Sgualdi, como un tejido -la metáfora es suya⁹⁴- de conceptos políticos y morales cosidos con los hechos históricos pero sin que estos se perciban en sí sino en función del sentido que quiere otorgarles. Así, la muerte de Catón, que no se cuenta en sus detalles más truculentos, se transforma en un tránsito hacia la inmortalidad, un ejercicio supremo de libertad y un ejemplo para los verdaderos republicanos⁹⁵. Más allá de esto, Sgualdi construye una idea utópica de república estoica en la isla de Lesbos, una verdadera cosmópolis de hombres sabios inspirada en la *República* pensada por Zenón de Citio⁹⁶, cuyos habitantes intemporales son los héroes de la *Stoa* griega y romana y, entre ellos, el Uticense. Es este, pues, un Catón político configurado con intención propagandística y de ahí que sus perfiles sean nítidos y luminosos, que no haya lugar a las dudas acerca de la pureza admirable de su conducta y que busque identificarse con el patriciado veneciano.

⁹² Vincenzo SGUALDI, *L'uticense aristocratico, ovvero il Catone*, Módena, Bartolomeo Soliani, 1647, pp. 12, 15 y 19, respectivamente. Véase también: Vincenzo SGUALDI, *Aristocratia conservata, ovvero del decemvirato di Lesbo libri quattro*, Venecia, Il Sarzina, 1634; Vincenzo SGUALDI, *Repubblica di Lesbo, ovvero della ragion di Stato in un dominio aristocratico*, Bolonia, Nicolò Tebaldini, 1640, que es en realidad una reescritura del anterior.

⁹³ Sgualdi por ello fue premiado por la República con la ciudadanía veneciana y un nombramiento de consultor del Estado. De hecho, para la publicación sus obras fue decisiva la intervención de Giovan Francesco Loredan y la Accademia degli Incogniti. Sobre todo ello, véase Luca CERIOTTI, «Repubblica e virtù, Utica e Lesbo: Vincenzo Sgualdi nel pensiero politico del secolo barocco», *Annali di Storia moderna e contemporanea. Nuova serie*, 1, 2013, pp. 49-72.

⁹⁴ Vincenzo SGUALDI, *op. cit.*, 1647, p. 10: «emulando il più industrie arazziere ... stender su'l telaio delle mie carte l'orditura del meglio per tesservi sopra con colorate fila di varij concetti, un drappo d'effigiato lavoro...».

⁹⁵ Vincenzo SGUALDI, *op. cit.*, 1640, p. 137, y Vincenzo SGUALDI, *op. cit.*, 1647, pp. 77-78.

⁹⁶ Michel SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; John SELLARS, «Stoic cosmopolitanism and Zeno's Republic», *History of Political Thought*, 28:1, 2007, pp. 1-28; G. R. STANTON, «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marc Aurelius», *Phronesis*, 13, 1968, pp. 183-195.

Contemporáneamente a este Catón patricio, en Inglaterra se yergue otro Catón también republicano, pero nacido en el seno del puritanismo político. Es obra de Thomas May, cuya versión de la *Farsalia* de Lucano, en 1626, seguía la estela de otras traducciones al inglés⁹⁷ pero era la primera que reducía el fin de la república romana a una radical colisión entre la tiranía monárquica y la libertad. May, adoptando lo que podría denominarse un punto de vista catoniano extremo, incluía a César y a Pompeyo, las dos cabezas sediciosas, en el bando «of the Prince», frente al partido de los ciudadanos; esos eran los verdaderos antagonistas: «In one the greatness of private citizens excluded moderation; in the other, the vast strenght and forces of the Prince gave him too absolute and determined a power»⁹⁸. Ambos Catones, el de Sgualdi y el de May, hijos de culturas políticas tan diversas, se anuncian precedentes del Catón ilustrado y revolucionario del XVIII que supo ajustar Joseph Addison. Su Catón escénico fue un prototipo de mito político bien estilizado, luego desarrollado a fondo por *whigs*, patriotas norteamericanos y revolucionarios franceses. El coste de este diseño consistió en hurtarle matices, traicionar los claroscuros que con lucidez había redescubierto Montaigne y que tan fecundos se revelaron a lo largo del siglo XVII.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ADDISON, Joseph, *Cato: A Tragedy, and Selected Essays*, Indianapolis (Indiana), Liberty Fund, 2004.

⁹⁷ La primera es parcial, se debe al dramaturgo Marlowe y fue publicada tras su muerte: *Lucan's first booke, translated line for line by Chris[topher] Marlowe*, Londres, P. Short, 1600. Parece más probable que May se basase en la traducción del poeta y marino Arthur Gorges, primo de Walter Raleigh y amigo de Francis Drake: *Lucan's Pharsalia. Containing the civill warres betweene Caesar and Pompey, written in latin heroicall verses by M. Annaeus Lucanus, translated into English by sir Arhur Gorges, knight*, Londres, T. Thorpe, 1614.

⁹⁸ Marco Anneo LUCANO, *Pharsalia, or the civil warres of Rome, betweene Pompey the Great and Iulius Caesar. The whole ten books englished by Thomas May, esquire*, Londres, Thomas Jones, 1631; la cita textual, en «To the right honorable William, earle of Devonshire», s. p. Acerca de Thomas May, véase David NORBROOK, «Lucan, Thomas May, and the creation of a Republican literary culture», en *Culture and Politics in Early Stuart England*, eds. Kevin Sharpe y Peter Lake, Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 45-66.

- ALIGHIERI, Dante, *Monarquía*, ed. Laureano Robles y Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2009.
- , *Divina Comedia*, ed. Abilio Echeverría, Madrid, Alianza, 2015.
- ALMEIDA GARRETT, João Baptista, *Obras, II. Primeiro do teatro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1845.
- BARRY, Heather E., *John Trenchard and Thomas Gordon's works in Eighteenth-Century British America*, Nueva York, University Press of America, 2007.
- BENIGNO, Francesco, «Usos de la historia en los conflictos políticos de la Edad Moderna. Introducción», *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, 3:6, 2017, pp. 1-17.
- BERGSON, Allen, «Stoicism achieved: Cato in Chapman's *Tragedy of Caesar and Pompey*», *Studies in English Literature, 1500-1900*, 17:2, 1977, pp. 295-302.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *Hospital Real de la corte*, Granada, s.i., 1645.
- BOUINEAU, Jacques, «Lecture politique de la reference à l'Antiquité sous la Révolution française», *Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medieval e moderna*, 3, 2013, pp. 1-14.
- BROOKE, Christopher, *Philosophic pride. Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- CALDERINI, Apollinare, *Discorsi sopra la ragion di Stato del signor Giovanni Botero*, Milán, Giovan Battista Bidelli, 1615.
- CAMUS, Jean Pierre, *Les diversitez*, París, Claude Chappellet, 1609, II.
- CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo, «Herencia y virtud. Interpretaciones e imágenes de lo nobiliario en la segunda mitad del siglo XVI», en *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI. Tomo IV: La corona de Castilla*, eds. Ernest Belenguer Cebrià, Luis Ribot García y Adolfo Carrasco Martínez, Madrid, Sociedad Estatal Lisboa'98, 1998, pp. 231-271.
- , «Virtuosos y trágicos: la figura de Coriolano y la ética nobiliaria en el siglo XVII», en *Nobilitas. Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa moderna*, dirs. Juan Hernández Franco, José A. Guillén Berrendero y Santiago Martínez Hernández, Madrid, Doce Calles, 2014, pp. 91-112.
- , «Deber de sangre, rigor estoico y crítica política en *The Revenge of Bussy D'Ambois* (1610), de George Chapman», en *La cultura de la sangre en el Siglo de*

- Oro. Entre Literatura e Historia*, eds. David García Hernán y Miguel F. Gómez Vozmediano, Madrid, Sílex, 2016, pp. 291-323.
- CERIOTTI, Luca, «Repubblica e virtù, Utica e Lesbo: Vincenzo Sgualdi nel pensiero politico del secolo barocco», *Annali di Storia moderna e contemporanea. Nuova serie*, 1, 2013, pp. 49-72.
- CHAPMAN, George, *Caesar and Pompey. A Roman tragedy declaring their warres*, Londres, Thomas Harper, 1631.
- CHOKIER, Jean, *Thesaurus politicorum aphorismorum in quo principum, consilianiorum, aulicorum institutione proprie continentur una cum exemplis omnis aevi quibus inserta notae sive etiam monita, quae singulari singulis aphorismis non minus venuste quam opportune respondent divisim in libros sex*, Roma, Bartolomeo Zanetti, 1610.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre los deberes*, Madrid, Tecnos, 1989.
- , *Cartas. I: Cartas a Ático (cartas 1-161D)*, Madrid, Gredos, 1996.
- COUTURAS, Claire, «Les deux “meurtres” de Caton: idéal éthique ou esthétique? Réflexions sur l’heure fatale dans les *Essais* de Montaigne», en *L’instant fatal. Actes de colloques et journées d’étude international organisé par le CÉRÉDI et le GEMAS (Université de la Manouba, Tunis), les jeudi 13 et vendredi 14 décembre 2007*, ed. Jean-Claude Arnold, 3, 2009, pp. 1-11.
- CRAWLEY, Derek, «Decision and Character in Chapman’s *The Tragedy of Caesar and Pompey*», *Studies in English Literature, 1500-1900*, 7:2, 1967, pp. 277-297.
- DABDAB TRABULSI, José Antonio, «Liberté, Égalité, Antiquité: la Révolution française et le monde classique», en *L’Antique et le Contemporain: études de tradition classique et d’historiographie moderne de l’Antiquité*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, 2009, pp. 207-248.
- DOMENICHI, Lodovico *Dialoghi. D’amore, della vera nobiltà, de’ remedi d’amore, dell’imprese, dell’amor fraterno, della corte, della fortuna et della stampa*, Vinegia, Gabriel Giolito de’ Ferrari, 1562.
- DUBUISSON, Michel, «La Révolution française et l’Antiquité», *Cahiers de Clio*, 100, 1989, pp. 29-44.

- DUMONT, Jean-Christian, «Le spectre de la République romaine», en *Révolution et République. L'exception française*, ed. Michel Vovelle, París, Kimé, 1994, pp. 14-26.
- ELLISON, Julie, *Cato's tears and the making of Anglo-American emotion*, Chicago, Chicago University Press, 1999, pp. 48-60.
- ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, Juan, *Historia de la vida del primer César*, Madrid, Viuda de Juan González, 1633.
- ESPRIT, Jacques, *La fausseté des vertus humaines*, París, Guillaume Desprez, 1678, II.
- FORD, John, *A line of life pointing at the immortalitie of a virtuous name*, Londres, N. Butler para W. S., 1620.
- FORSTNER, Christoph von, *Ad libros sex priores Annalium C. Cornelii Taciti notae politicae, quibus pleraque omnia, quae reliquis quoque Taciti libris continentur, suis quaque locis explicantur. Ad serenissimum principem Ioannem Cornelium, venetiam ducem, adiuncta est in fine, eiusdem oratis habita Venetiis in excellentissimo collegio, mense iulio ann. MDCXXV, Patavii, apud Paulum Frambottum, 1627.*
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- GOAR, Robert J., *The legend of Cato Uticensis from the First Century B. C. to the Fifth Century A. D. With an appendix on Dante and Cato*, Bruselas, Latomus, 1987.
- GÓMEZ DE TEJADA DE LOS REYES, Cosme, *León prodigioso. Apología moral, entretenida y provechosa a las buenas costumbres, trato virtuoso y político*, Madrid, Bernardo de Villadiego, 1670.
- HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Alianza, 2006.
- HENDERSON, Christine D. y Mark E. YELLIN, «Introduction», en Joseph Addison, *Cato: A Tragedy, and Selected Essays*, Indianapolis (Indiana), Liberty Fund, 2004, pp. XI-XXIV.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LEVI, Giovanni y Jacques REVEL, eds., *Political uses of the past: the recent Mediterranean experiences*, Londres, Frank Cass, 2002.

- LINTON, Marisa, *Choosing Terror. Virtue, friendship, and authenticity in the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- LONGMORE, Paul K., *The invention of George Washington*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- LÓPEZ, Diego, *Comento sobre los nueve libros de los exenplos y virtudes morales de Valerio Máximo, en que se explican istorias, antigüedades y el sentido de lugares dificultosos que tiene el autor, y ansí mismo de muchos oradores y poetas*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1632.
- LUCANO, Marco Anneo, *Pharsalia, or the civil warres of Rome, betweene Pompey the Great and Iulius Caesar. The whole ten books englished by Thomas May, esquire*, Londres, Thomas Jones, 1631.
- MALVEZZI, Virgilio, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Venecia, Marco Ginami, 1622.
- , *Delle vite d'Alcibiade e di Coriolano*, Ginebra, Pietro Chouet, 1656.
- MATUTE DE AZEVEDO, Fernando, *El triumpho del desengaño, contra el engaño y astucia de las edades del mundo, para todas profesiones i para todos estados, que va dirigido a Iob como a exemplo de paciencia y padre de desengaños*, Nápoles, Lazaro Escorigio, 1632.
- MCDONALD, Forrest, «Foreword», en Joseph Addison, *Cato: A Tragedy, and Selected Essays*, Indianapolis (Indiana), Liberty Fund, 2004, pp. VII-X.
- MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*, eds. Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 1993.
- MORRISON, Jeffry, *The political philosophy of George Washington*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2009.
- NATHANS, Heather S., *Early American theatre from the Revolution to Thomas Jefferson. Into the hands of the people*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- NORBROOK, David, «Lucan, Thomas May, and the creation of a Republican literary culture», en *Culture and Politics in Early Stuart England*, eds. Kevin Sharpe y Peter Lake, Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 45-66.
- PARIS, Yves de, *De l'indifference*, en *Les oeuvres françoises*, ed. padre Alphonse de Chart, París, Emmanuel Langlois, 1680, II.

- PELLICER DE TOVAR ABARCA, José, *La constancia christiana, necessaria en un valido*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1638.
- PÉTAU, Denis, *Parerga quaedam, hoc est Ciceronis paradoxa et eiusdem alia graece reddita*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoissy, architypographus regis et reginae regentis, et Gabrielem Cramoissy, 1649.
- PLUTARCO, *Vidas paralelas VII*, Madrid, Gredos, 2008.
- PRAT, Sébastien, «La constitution des *Essais* de Montaigne sur la base de la critique de l'historiographie: le règne de l'inconstance et la fin de l'exemplarité», *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 70, 2010, pp. 135-161.
- RIBEIRO FERREIRA, José, «A tragédia de Almeida Garrett: colheita em Plutarco», en *Caminhos de Plutarco na Europa*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pp. 137-149.
- RICHARDS, Jeffrey H., *Drama, theatre and identity in the American new Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ROSTEGUY DE LANCRE, Pierre de, *Tableau de l'inconstance et inestabilité de toutes choses, ou il est monstré qu'en Dieu seul gist la vraye constance à la quelle l'homme sage doit visser*, Paris, Veue de Abel L'Angelier, 1610.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre economía política*, Madrid, Maia, 2011.
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Madrid, Gredos, 2007.
- SATDTER, Philip A., *Plutarch and his romans readers*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- SCHOFIELD, Michel, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- SELLARS, John, «Stoic cosmopolitanism and Zeno's *Republic*», *History of Political Thought*, 28:1, 2007, pp. 1-28.
- SÉNECA, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1986.
- , *Sobre la firmeza del sabio*, en *Diálogos*, ed. Carmen Codoñer, Madrid, Tecnos, pp. 29-58.
- SGUALDI, Vincenzo, *Aristocratia conservata, overo del decemvirato di Lesbo libri quattro*, Venecia, Il Sarzina, 1634.
- , *Republica di Lesbo, overo della ragion di Stato in un dominio aristocratico*, Bologna, Nicolò Tebaldini, 1640.

- , *L'uticense aristocratico, ovvero il Catone*, Módena, Bartolomeo Soliani, 1647.
- SMUTS, Malcolm, «Prince Henry and his world», en *The lost Prince. The life and death of Henry Stuart*, ed. Catharine MacLeod, Londres, National Portrait Gallery, 2011, pp. 19-31.
- STANTON, G. R., «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marc Aurelius», *Phronesis*, 13, 1968, pp. 183-195.
- STOLLEIS, Michael, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1998.
- SUÁREZ DE FIGUEROA, Cristóbal, *Varias noticias importantes a la humana comunicación*, Madrid, Tomás Iunti, 1621.
- TRENCHARD, John y Thomas GORDON, *Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects*, ed. Ronald Hamowy, Indianapolis (Indiana), Liberty Fund, 1995, 2 vols.
- VANNOZZI, Bonifatio, *Della suppellettile degli avvertimenti politici, morali, e christiani*, Bolonia, Heredi di Giovanni Rossi, 1609, I.
- WOLLOCH, Nathaniel, «Cato the Younger in the Enlightenment», *Modern Philosophy*, 106:1, 2008, pp. 60-82.
- ZOPPIO, Melchiore, *Consolazione di Melchiore Zoppio, filosofo morale, nella morte della moglie Olimpia Luna*, Bolonia, Giovan Battista Bellagamba, 1603.
- ZUCCOLO, Ludovico, *Considerationi politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi... nelle qualli, con insegnamenti di Aristotile, con autorità di Cornelio Tacito e d'altri scrittori politici, si discorre di varie materie pertinenti al governo degli Stati, alla introductione de' buoni costumi e alla cognitione dell'histoire*, Venecia, Marco Ginami, 1621.



DOI: 10.14643/52A

RECIBIDO: MAYO 2017
APROBADO: JULIO 2017