

*Recede in te ipse quantum potes*¹:

filosofía y autoexilio en las *epistulae morales ad Lucilium* de Séneca

[*Recede in te ipse quantum potes*:

Philosophy and Self-Exile in Seneca's *epistulae morales ad Lucilium*]

<https://doi.org/10.6018/myrtia.706831>

Soledad Correa

IECH - Universidad Nacional de Rosario - CONICET

soledad.correa@conicet.gov.ar

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5367-117X>

Resumen:

Este artículo analiza cómo Séneca renegocia su imagen social en las *epistulae morales ad Lucilium* tras su retiro *de facto* de la corte neroniana (62-65 d.C.). A lo largo de su colección epistolar, pero con especial énfasis en las primeras cartas, Séneca establece las cláusulas hermenéuticas de su *secessus*, definiendo cómo debe ser interpretado su silencio político. Mediante la construcción de una identidad filosófica que eclipsa su pasado político, las cartas van delineando una suerte de modelo de cómo debe practicarse la filosofía estoica bajo un régimen autocrático, modelo que lo tiene como principal *exemplum*. Este modelo, que se construye a contrapelo de la imagen desfavorable del estoicismo imperante en ese momento, no solo persigue la finalidad apologética de legitimar su *modus operandi*, sino que, en paralelo, va configurando su retiro filosófico como una forma de autoexilio, en el que la dedicación a la filosofía enmascara un fuerte gesto de disidencia.

Abstract:

This article analyzes how Seneca renegotiates his social image in the *epistulae morales ad Lucilium* following his *de facto* retirement from the Neronian court (62-65 AD). Throughout the epistolary collection, with a particular focus on the early letters, Seneca establishes the hermeneutic clauses of his *secessus*, defining how his political silence should be interpreted. By constructing a philosophical identity that eclipses his political past, the letters delineate a model for practicing Stoic philosophy under an autocratic regime, featuring the author himself as the primary *exemplum*. This model, built against the prevailing unfavorable image of Stoicism, does not merely pursue the apologetic goal of legitimizing his *modus operandi*; in parallel, it configures his philosophical retirement as a form of self-exile, where dedication to philosophy masks a powerful gesture of political dissidence.

Palabras clave: Séneca; *epistulae morales ad Lucilium*; filosofía; autoexilio

Keywords: Seneca; *epistulae morales ad Lucilium*; philosophy; self-imposed exile

Recepción: 14/03/2026

Aceptación: 02/07/2026

¹ SEN., *epist.* 7.8. Para las fuentes utilizadas, véase bibliografía al final. Las versiones al español de los textos latinos citados corresponden a la autora de este trabajo.

1. INTRODUCCIÓN

La producción senecana se caracteriza por una marcada reticencia tanto en lo que toca a la exposición de datos biográficos como a la presencia de la figura imperial, silencio que se agudiza en el caso de Nerón —con la insoslayable excepción del *de clementia*, tratado programático dedicado al *princeps* en los albores de su mandato—². No obstante, la tradición historiográfica³ nos permite reconstruir los avatares de su biografía, revelando la figura de un sagaz superviviente capaz de moverse con destreza entre el epicentro del poder y la periferia política⁴. Lucio Anneo Séneca se erigió como una de las personalidades literarias y políticas más preeminentes de su generación⁵. Orador de éxito ya en la fecha de composición de la *consolatio ad Marciam*⁶, su trayectoria incluyó la cuestura y el acceso al Senado antes de sufrir el destierro en Córcega por orden de Claudio (41-49 d. C.). Tras su retorno, desempeñó funciones de preceptor, redactor de discursos y consejero áulico, alcanzando el consulado suffecto en el año 55 o 56. Durante su periodo de apogeo y en estrecha connivencia con el prefecto del pretorio, Afranio Burro, Séneca rigió de hecho los destinos del Imperio desde el acceso al trono de Nerón hasta la muerte de Burro en el 62 d. C., hito que Tácito señala como el inicio del declive de la *potentia* senecana⁷. Poseedor de un conocimiento eximio de los resortes del poder y de las intrigas de la *domus* Julio-Claudia, su vinculación con el emperador estuvo marcada por episodios de ambivalencia moral, siendo la exculpación del matricidio del 59 d. C. ante el Senado uno de sus momentos más oscuros (TAC., *ann.*14.10-11). En el 62 d. C., entonces, Séneca intentó formalizar su renuncia mediante la devolución de sus

² A propósito de este silencio como gesto político, cf. Wilson (2015) y Edwards (2021). Edwards (2021: 167) puntualiza que «... perhaps the most offensive aspect of the *Epistulae Morales* for the emperor –though he most likely did not go to the trouble of reading them himself– was their failure to mention him».

³ Se trata de textos pertenecientes a los siglos II y III d.C.: los *ann.* de Tácito, el *de uita Caesarum* de Suetonio y la *Historia Romana* de Dión Casio. Estas obras abrevan en forma independiente de tres historiadores de la era Flavia: Plinio el Viejo, Cluvio Rufo y Fabio Rústico, cuyos textos no se han conservado (Ker, 2009a: 18-20).

⁴ Ker (2009b) analiza pormenorizadamente las diversas estrategias empleadas por Séneca como *outsider-insider*.

⁵ Cf. Scaringella (2014: 147): «Filosofo? Politico? Intellettuale? Al di là dell'etichetta che gli si attribuisce, Seneca fu anzitutto uno dei detentori del potere ideologico della sua epoca», uno de cuyos principales medios era la palabra.

⁶ El consenso de los estudiosos señala que Séneca escribió esta *consolatio* bajo el gobierno de Calígula (37-41 d.C.) (Tutrone, 2023: 4 y 6).

⁷ Tácito refiere también que, tras la muerte de Burro, «personas inferiores» (*deteriores*) intensificaron su campaña de calumnias en contra del ex tutor de Nerón (TAC., *ann.*14.52).

riquezas y la petición de la *quies* (TAC., *ann.* 14.54.3)⁸; no obstante, el emperador denegó la solicitud precisamente para no alimentar la sospecha de crueldad e ingratitud de parte suya (TAC., *ann.* 14.56.1-2). Fue Séneca, aduciendo motivos de salud o de dedicación a la sabiduría (*quasi ualetudine infensa aut sapientiae studiis*, TAC., *ann.* 14.56.3), el que abandonó la escena pública, no sin antes dar las gracias al emperador, término habitual, dice Tácito, de la conversación con un amo (TAC., *ann.* 14.56.3)⁹. En efecto, pese a la negativa de Nerón (TAC., *ann.* 14.53–6), Séneca procuró mantener una discreta comparecencia pública y llegó a solicitar por segunda vez en el 64 d.C. el permiso oficial para retirarse, y, al serle este una vez más denegado, fingió estar enfermo y ya no salió de su habitación (TAC., *ann.* 15.45.3). Es dable suponer que, desde aquel momento, su destino estaba sellado. Fue precisamente durante estos últimos años, previos a la orden de suicidio (*uoluntaria mors*) dictada por el emperador en el 65 d.C., cuando vieron la luz las *epistulae morales ad Lucilium*.

El testimonio de Tácito pone en evidencia que el retiro, *secessus*, suponía un escenario complejo que despertaba la suspicacia del *princeps*, en tanto la abstención política podía convertirse en evidencia de disenso, especialmente si estaba combinada con estoicismo, según veremos. Por lo demás, Séneca era plenamente consciente de que el retraimiento político implicaba, en última instancia, una condena implícita del régimen (*quae quis fugit damnat, epist.* 14.8). Recordemos que, durante el principado de Nerón, la *lex maiestatis*—una herramienta legal diseñada originalmente para sancionar la traición al emperador— terminó transformándose en un mecanismo de represión política ante cualquier ofensa, fuera esta real o imaginaria, hacia su figura. La ley era

⁸ En los célebres capítulos en los que Tácito narra la entrevista que Séneca mantuvo con el emperador para pedirle ambas cosas resulta notable el hecho de que consistentemente se marca la pasividad de Séneca en relación con la acumulación de riquezas: *medio temporis tantum honorum atque opum in me cumulasti* (TAC., *ann.* 14.53.2) («en este tiempo has acumulado sobre mí tantos honores y riquezas»); *at tu gratiam immensam innumeram pecuniam circumdedisti* (TAC., *ann.* 14.53.5) («Mas tú me has rodeado de una gracia ilimitada, de riquezas sin medida»); *cum opes meas ultra sustinere non possim, praesidium peto. iube re[m] per procuratores tuos administrari, in tuam fortunam recipi* (TAC., *ann.* 14.54.2) («ya que no puedo seguir aguantando la carga de mis riquezas, solicito una ayuda. Ordena que mi patrimonio sea administrado por tus procuradores, que sea incluido entre tus bienes»). A propósito del uso de la riqueza como mecanismo de control político, Wilson (2015: 149-150) puntualiza que en la Roma del siglo I la gran opulencia operaba como una herramienta de censura imperial y un factor de profunda inseguridad; en este sentido, indica: «Not only did enrichment lock the emperor's *amici* into a web of obligation, into accepting the duties of reciprocity that came as the unspoken consequence of *beneficia* but it also painted a very large target on their backs». Cuanto mayor era su riqueza, más expuesto estaba un individuo a la acusación de *maiestas*.

⁹ Cf. SEN., *de ira* 2.33.2. A lo largo del *de ira*, tanto la necesidad como el arte de la *dissimulatio* frente al tirano se ilustran mediante una serie de *exempla*: cf., p.ej., 2.33.3-4.

laxa y carecía de una definición precisa, lo cual permitía su expansión potencial para criminalizar cualquier acción que sugiriera crítica o falta de respeto hacia el emperador, que podía ser castigada con la confiscación de bienes y la muerte. Esto alimentó el auge de los *delatores*, quienes denunciaban a miembros de la élite senatorial para obtener una parte de sus riquezas, convirtiendo la ley en un instrumento de terror que eliminaba la oposición y consolidaba el poder absoluto del *princeps*¹⁰.

El relato de Tácito resulta revelador, además, al informar que Séneca adujo como pretexto de su retiro la dedicación a la «sabiduría» (*sapientiae studiis*). Este uso eufemístico no es casual, ya que le permite eludir el término *philosophia*, marcado por las sospechas de sedición y *contumacia* que pesaban sobre la secta estoica¹¹. A las dificultades con el emperador se sumaban las de índole doctrinal: si bien la postura estoica sobre la participación pública no era unívoca, la visión popular asociaba dicha filosofía con el compromiso civil (Griffin, 1976: 140), a lo cual hay que añadir el incómodo principio estoico¹² de acuerdo con el cual el sabio se apartará de la vida política si esta resulta tan corrupta u opresiva que vuelve imposible el progreso moral¹³. De hecho, en el apartado siguiente veremos que otros miembros de la élite senatorial que

¹⁰ Para una historia y análisis del desarrollo de esta ley, cf. Bauman (1967) y (1974). Con todo, es importante precisar que, si bien bajo el Principado la censura se caracterizaba por su arbitrariedad e impredecibilidad, no existía como institución oficial: «There was no procedure by which the authorities could prevent the publication of a particular text, however offensive» (Rudich, 1997: 13).

¹¹ En Séneca el término *sapientia* es tratado como equivalente a *philosophia*, aunque en la *epist.*89.4 se establece una distinción: mientras que la *sapientia* es «el bien consumado de la mente humana» (*perfectum bonum est mentis humanae*), la *philosophia* es «amor y anhelo de sabiduría» (*sapientiae amor est et adfectatio*). Con todo, el término *philosophia* está marcado políticamente en el contexto de la Roma neroniana, lo que obliga al autor a buscar, en términos de la *epist.*103.5, una forma de «ser sabio sin provocar celos» (*sapere sine invidia*).

¹² Cf. SEN., *de otio* 3.2, donde se enuncia este precepto atribuido a Zenón (*accedet ad rem publicam, nisi si quid impeditur*). En general, la posición de Séneca sobre el tema de la participación política carece de consistencia. Así, en el *de breuitate uitae*, el núcleo del argumento, que llega a rozar lo satírico, manifiesta una clara animadversión hacia la participación en la vida política. Por el contrario, dicha tendencia parece orientarse en sentido opuesto en el *de tranquillitate animi*, mientras que el *de otio*, en la medida en que el estado del texto conservado permite juzgarlo, reafirma la postura no participativa con una vehemencia aún mayor (cf., fundamentalmente, *de otio* 8.3). Como señala Rudich (1997: 89): «... the painful matter of whether a wise man should or should not participate in public life belonged among Seneca's major intellectual preoccupations and was never successfully resolved».

¹³ En este sentido, apunta Wilson (2015: 146): «That doctrine of orthodox Stoicism was a godsend for ambitious prosecutors, since the doctrine itself connected political silence or nonparticipation with a negative judgment of the ruler».

adherían al estoicismo asumieron una actitud recalcitrante y de abierta oposición al poder.

A la luz de lo expuesto, nuestra hipótesis es que, a lo largo de su colección epistolar, pero con especial énfasis en las primeras cartas, Séneca emprende una renegociación de su imagen social¹⁴ y establece las cláusulas hermenéuticas de su retiro, definiendo cómo debe ser interpretado su silencio político. Esta renegociación de su imagen tiene como destinatarios tanto a Nerón (o, al menos, a aquellos que podrían denunciarlo frente al emperador), como a otros potenciales aliados o enemigos¹⁵, pero también se dirige hacia el futuro en búsqueda de apoyo y validación (*cum posteris loquor, epist.8.6*)¹⁶. Mediante la construcción de una identidad filosófica que eclipsa su pasado político, las *epist.* configuran un paradigma de resistencia estoica frente a la autocracia neroniana. Dicho modelo, que se erige sobre la propia figura del autor como *exemplum* fundamental, busca neutralizar la sospecha de sedición que pesaba sobre la escuela y se construye a contrapelo de la imagen desfavorable del estoicismo imperante en ese momento¹⁷. Pero esta estrategia no solo persigue la finalidad apologética de legitimar su *modus operandi*, sino que, en paralelo, va configurando el retiro filosófico de Séneca como una forma de autoexilio¹⁸, en el que la dedicación a la filosofía enmascara un fuerte gesto de disidencia¹⁹.

¹⁴ En el testimonio de Tácito, Séneca caracteriza la (ejemplar) «imagen de su vida» (*imago uitae suae, ann.15.62*) como un legado no monetario, que reemplaza el legado material, superándolo en alcance e importancia.

¹⁵ Cf. Rudich (1997: 17): «His contemporaries did not fail to see a discrepancy between his message and his personal conduct, and his enemies exploited this gap».

¹⁶ Cf. SEN., *epist.* 21.5: *Quod Epicurus amico suo potuit promittere, hoc tibi promitto, Lucili. Habebo apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere* («La promesa que pudo hacer Epicuro a su amigo, esa te la hago yo a ti, Lucilio: alcanzaré el favor de la posteridad y puedo conseguir que otros nombres perduren con el mío»).

¹⁷ Esta “imagen desfavorable” no debe entenderse meramente como una discrepancia doctrinal abstracta, sino como la construcción deliberada del estoicismo como una *secta* políticamente subversiva por parte del entorno del *princeps* (cf. Tácito, *Ann.* 14.57). Al caracterizar la *constantia* estoica como una afrenta directa a la *pax* imperial y un cuestionamiento implícito de la legitimidad autocrática, el discurso oficial asimilaba la praxis filosófica a la disidencia. A nuestro juicio, en su epistolario Séneca disputa activamente el control y la resignificación de este relato político.

¹⁸ Siguiendo a Williams (2006), entendemos el término como una categoría existencial y política, despojada de su acepción puramente geográfica.

¹⁹ Cf. Veyne (2003: 159): «This is the mystery— lying in plain sight— of the *Letters to Lucilius*; their character as oppositional writing ... has been insufficiently stressed».

*SATIS IPSUM NOMEN PHILOSOPHIAE (...) INUIDIOSUM EST*²⁰: SÉNECA Y EL ESTATUS DE LA FILOSOFÍA EN TIEMPOS DE NERÓN

El silencio sobre las condiciones políticas e históricas en que usualmente se inscriben los textos de Séneca se acentúa aún más en una obra como las *epist.*, compuesta precisamente después de su retiro de la vida política, entre el 62 y el 65 d.C., y es concomitante con uno de los rasgos más conspicuos de estas cartas: el hecho de que estas dejan en la sombra su *persona* política²¹, para otorgar, en cambio, un relieve notable a su *persona* filosófica²². Esto último, por supuesto, no equivale a afirmar que él mismo se autodenominara o tuviera la aspiración de convertirse en *philosophus*—término de origen griego que para Séneca y sus contemporáneos designaba a un filósofo profesional con una dedicación a la filosofía a tiempo completo, normalmente perteneciente a un rango social inferior—²³, ni que él tuviera en Roma esta reputación²⁴. Que Séneca no buscaba presentarse como un profesional de la filosofía resulta evidente a partir de su

²⁰ SEN., *epist.* 5.2.

²¹ Como apunta Wilson (2015: 138): «It is one of the paradoxes of the epistles that they are avowedly a revelation of self, and do contain autobiographical elements, but completely suppress everything Seneca experienced during the height of his public career».

²² A propósito de la imagen de sí que Séneca busca forjar para la posteridad señala Wilson (2015: 138): «But if Seneca was concerned at the end of his life to look to his legacy, to the way he would be seen by posterity, it seems, on the surface at least, that he was fixed on defining that legacy wholly in terms of his philosophical rather than his political achievements».

²³ Cf. Hine (2017: 58). Cf. asimismo Hine (2016: 13): «Cicero and Seneca regularly describe themselves as pursuing *philosophia* ('philosophy'), and they apply the verb *philosophari* ("to philosophize") to themselves, but neither of them ever straightforwardly calls himself, or any of his social and political peers, a *philosophus*, or expresses any aspiration to be one; nor are they so labeled by any contemporaries or near contemporaries. This is because for them a *philosophus* is a professional, typically someone who offers teaching in philosophy to young men or offers public lectures on philosophy, and usually someone of lower social status, generally Greek».

²⁴ Como sostiene Bryan (2013: 142): «[The] modern interest in Seneca as philosopher is perhaps not altogether indicative of his reputation in Neronian Rome. Whilst it is clear that Seneca's philosophical interests and writings were known and read by his contemporaries, it seems that he was identified more readily as a politician or orator than as a philosopher. ... Tacitus' depiction of Seneca certainly does reference to his philosophical interests, but they are presented more as a background to his political status than as an identity in itself. In fact, Tacitus presents Seneca primarily as an orator, with the prominence of his philosophical interests and self-identification as a philosopher increasing only as Seneca's influence over Nero fades». En el mismo sentido, afirma Levick que sería más exacto considerar a Séneca «as some of his contemporaries may have done, less as a philosopher in politics than as a politician who happened also to be a philosopher» (2003: 211).

elección de escribir en latín en vez de en griego²⁵. A pesar de ello, basta una lectura somera de la colección para advertir que la filosofía ocupa un lugar central, determinando la identidad y el propósito del intercambio epistolar con Lucilio²⁶. Pero consagrarse a la filosofía en la Roma de Nerón constituye un fuerte gesto de disidencia. Séneca procurará disipar la sospecha de sedición que pesaba sobre los estoicos, al afirmar que la filosofía debe practicarse *tranquille modesteque* (*epist.* 14.11). Esta actitud de cautela se explica por la especial antipatía que el emperador parece haber profesado hacia la filosofía²⁷, una animosidad compartida en general por la sociedad romana y que permite comprender el pedido expreso de Agripina a Séneca: que esta no formara parte de la educación del joven Nerón, advirtiéndole que resultaba desfavorable para quien estaba destinado a reinar (*sed a philosophia eum mater auertit monens imperaturo contrariam esse*, SVET., Nero 52).

De acuerdo con el propio Séneca, el estatus de la filosofía en este momento es complejo²⁸, pues esta no solo es objeto de sospecha por parte de la

²⁵ Habinek (2000: 284-292) afirma que la opción por el latín en lugar del griego –en ese entonces y luego la lengua preferida por los «profesionales»– forma parte de un programa mucho más amplio que busca afirmar la fuerza del discurso generalizado por encima del especializado. Cf., asimismo, Habinek (2014: 27). Sea como fuere, la elección de escribir en latín es una opción marcada que no puede explicarse exclusivamente en términos de la dispersión y descentralización que atravesó el estudio de la filosofía en tiempos de Séneca (Sellars, 2013). Podemos pensar también que al escribir filosofía de primera mano en latín (Inwood, 2005: 13), Séneca está reclamando un espacio intelectual propio, utilizando su propia lengua para sostener una identidad filosófica autónoma. Cf., en este sentido, SEN., *epist.* 80.1: *Non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et inuenire aliquid et mutare et relinquere; non seruius illis, sed assentior* («¿Es que no sigo a mis predecesores? Lo hago, pero me permito introducir algún hallazgo, modificar y abandonar alguna doctrina: no soy esclavo suyo, les doy mi asentimiento»).

²⁶ Para una discusión sobre la profusa historia de las opiniones en torno a la «autenticidad» de estas cartas, cf. Mazzoli (1989) y Graver (1996: 13-24).

²⁷ En este sentido, resulta esclarecedor el testimonio de Filóstrato, quien en su *Vida de Apolonio* 4.35–7, da cuenta de cómo la hostilidad de Nerón por la filosofía era algo bien conocido por todos, y recrea muy bien la atmósfera de terror a la que debían hacer frente quienes se dedicaban a ella.

²⁸ Cabe aclarar que la tensión entre filosofía y sociedad no era exclusiva de la Roma neroniana. Ya en el mundo helénico, desde los procesos judiciales contra Anaxágoras (presumiblemente en 437/6 a. C.) y Sócrates (399 a. C.), los filósofos se enfrentaron de manera recurrente a la hostilidad y a la sospecha de que su disciplina poseía un carácter subversivo, capaz de erosionar los valores tradicionales. Aun en ausencia de una animadversión declarada hacia los filósofos y sus postulados, siempre existieron sectores que manifestaron escepticismo o indiferencia. Con la introducción de la filosofía en Roma, surgió un motivo adicional de desconfianza: la disciplina fue ampliamente percibida como un componente de una cultura intelectual extranjera, ajena y potencialmente perjudicial para las tradiciones romanas. Para un panorama exhaustivo de los inicios de la filosofía en Roma, cf. Morford (2002: 1-32) y

vigilancia imperial, sino que también atraviesa su peor hora en vista del desinterés del vulgo²⁹, del vacío de referentes y del triunfo de los espectáculos teatrales sobre la reflexión filosófica³⁰. Este panorama es retratado por Séneca en *naturales quaestiones*, obra que al igual que las *epist.* fue escrita después del retiro del año 62 (Griffin, 1976: 396). En efecto, Séneca deplora allí el frágil estado de la filosofía romana en el siglo transcurrido desde la muerte de Cicerón. Lamenta el ascenso y caída de la única escuela de filosofía completamente romana, la de los Sextios (padre e hijo), e indica que las escuelas de filosofía griegas sufren de ausencia de líderes (SEN., *nat.* 7. 32. 1–2). Además, se queja por estar viviendo en un momento en el cual, mientras las escuelas de pantomima están en su apogeo, «nadie se preocupa por la filosofía» (*philosophia nulla cura est*, *nat.* 7.32.1–2). También en la *epist.* 76.4 comenta amargamente cómo se avergüenza del género humano cada vez que, en su camino a escuchar a Metronacte, al pasar por delante del teatro de Nápoles, advierte que, mientras que el teatro está lleno, no hay nadie escuchando al filósofo. Incluso si no supiéramos que Nerón estaba actuando en ese teatro en ese preciso momento (SVET., *Nero* 20), sería difícil no pensar que todos estos comentarios no solo constituyen una crítica oblicua a la Roma de Nerón, en general hostil a la filosofía, sino que también construyen un escenario que permite desmarcar el quehacer filosófico de un contexto adverso y encarecer la heroicidad de quienes se dedican a él. En este sentido, es digno de nota el hecho de que si bien en la mayoría de sus escritos Séneca se muestra renuente a utilizar el préstamo griego *philosophia*, en las *epist.* este ocurre alrededor de 140 veces frente a las solo nueve veces que aparece en otros textos senecanos (tres en *de beata uita* y seis en las *naturales quaestiones*). Si esta desigual distribución del término obedece a un uso estratégico para no alejar a lectores hostiles a la filosofía —como conjetura Hine (2017: 79)—, resulta evidente que en su colección epistolar tal concesión al gusto del público ha sido definitivamente abandonada.

El desprecio del vulgo hacia la filosofía y la hostilidad que esta despierta en el *princeps* no son detalles menores, ya que esbozan perfectamente el paisaje de riesgo en el que se mueve Séneca. En el año 62 la adhesión al estoicismo fue

Mas (2006: 11-46). Cf., asimismo, Griffin (1989) y Williams y Volk (2016). A propósito de la filosofía y la situación de los filósofos en tiempos de Nerón, cf. Bryan (2013) y Bartsch (2017).

²⁹ Cf., p.ej., SEN., *epist.* 16.3: *Non est philosophia populare artificium ...* («La filosofía no es una actividad agradable al público ... »).

³⁰ Como señala Cèbe (1966: 115), «La foule romaine prisait peu les philosophes. Incapable de distinguer l'utilité de leurs spéculations, amusée par leurs controverses, d'autant plus ridicules à ses yeux qu'elle croyait leurs motifs frivoles, elle les tenait pour des songes creux et les soupçonnait de charlatanisme. Même quand elles prenaient modèle sur des charges grecques, c'est certainement à cette animosité que répondent les caricatures et les parodies philosophiques de théâtre comique».

denunciada como una actitud políticamente peligrosa, que dio comienzo a lo que usualmente se conoce como *philosophical opposition* («oposición filosófica») que, según Griffin (1976: 363), debería ser llamada más bien *philosophical persecution* («persecución filosófica»). La pertenencia al estoicismo se convirtió en un cargo criminal. Aunque actualmente pocos especialistas defienden la existencia de una «resistencia estoica» articulada exclusivamente sobre los principios doctrinales de esta escuela frente al mandato de Nerón, resulta evidente que el rechazo tradicional de la aristocracia romana a la figura del *rex* halló en los postulados del Pórtico una nueva vía de expresión. Esta se vehiculó a través de los elevados valores de la filosofía y el contundente *exemplum* de Catón el Joven, quien optó por el suicidio antes que aceptar la *clementia* de Julio César (Bartsch, 2017: 154). La Stoa, como todas las escuelas filosóficas, distinguía entre rey (*basileús*) y tirano (*týrannos*), no de acuerdo con la base legal de su poder, sino a partir de la virtud o el vicio con el cual lo ejercían (Griffin, 1976: 365; Rudich, 1997: 69)³¹.

Ahora bien, los estoicos romanos del periodo imperial sostuvieron interpretaciones divergentes sobre las condiciones bajo las cuales la participación política debía ser aceptada o rehuida; de hecho, incluso durante el principado neroniano, se observa un amplio abanico de conductas. Los extremos de este espectro están representados, por un lado, por el mismo Séneca y, por otro, por aquellos miembros de la élite senatorial que se reivindicaron como estoicos al rechazar abiertamente a Nerón, asumiendo las consecuencias de tal oposición (Bartsch, 2017: 154). La figura más prominente entre los estoicos recalcitrantes que se apartaron del poder bajo Nerón fue el senador Trásea Peto. Su relación con el emperador se deterioró tras su oposición a una moción rutinaria en el Senado en el año 58 d. C., gesto que Tácito interpreta como una manifestación de independencia frente al servilismo (*ann.*13.49). Con posterioridad, su posición se radicalizó al hacer ostensible su oposición al emperador, abandonando una sesión del Senado en la que se proponía felicitar a Nerón por su «salvación» tras el asesinato de su madre, Agripina (TAC., *ann.*14.12; DIO, 62.15). Tácito señala que su acusador, Cosuciano Capito, presentó el retiro de Trásea Peto de la vida pública como un acto de soberbia y desprecio al *princeps*, y refiere que durante tres años Trásea no entró en la Curia. Sus enemigos describieron este alejamiento como una forma de jactancia; decían que su ausencia era un insulto a las instituciones y que Trásea se comportaba como si fuera un «tutor» de la ciudad, engrandeciendo su propia figura a costa de la autoridad imperial. Tácito subraya, además, que el aire de desaprobación moral de Trásea

³¹ Cf. Brunt (1975: 9): «... it was not political authority, nor monarchy as such, that Stoics rejected, but those rulers whose vile conducts made them “tyrants”, and what they admired in Cato was not his fight for the Republic, but his rectitude and constancy».

constituía una fuente constante de irritación para el emperador (TAC., *ann.* 16.21–2), y Suetonio conjetura que Nerón ordenó su ejecución por su sola «apariencia de maestro severo» (*tristior et paedagogi vultus, Nero* 37)³². Aunque Séneca murió antes del proceso que culminó con la condena de Trásea, la redacción de sus epístolas coincidió con la estrategia pública de desobediencia civil de este último.

El contrapunto histórico aquí esbozado permitirá comprender mejor el telón de fondo sobre el cual Séneca redefine su identidad pública en las *epist.*, fundamentalmente en la primera mitad de la colección. Estas delinean un modelo de práctica filosófica distante, ciertamente, de la praxis de Trásea Peto, al tiempo que configuran el *secessus* filosófico no como una huida pasiva ante la autocracia, sino como una respuesta activa a la crisis impuesta por el régimen. En este marco, la construcción de un exilio voluntario dedicado al cultivo de la filosofía funciona como un mecanismo de preservación ética y, fundamentalmente, como un gesto de disidencia³³.

RECEDE IN TE IPSE QUANTUM POTES: DE LA PERSONA POLÍTICA A LA PERSONA FILOSÓFICA

En efecto, en las *epist.* el giro hacia la filosofía se convierte en una forma de exilio voluntario, en el que la filosofía se sitúa en una ubicación remota, segregada de la vida política romana (Wilson, 2015: 140). A los efectos de negociar tanto su imagen social como un nuevo lugar fuera de la corte imperial, Séneca procede a construir desde las primeras cartas una nueva *persona* filosófica destinada a desplazar definitivamente su pasado en la corte hacia la sombra. Con el fin de autopresentarse como un maestro de moral y médico de almas³⁴, las

³² Como sostiene Rudich (1997: 10): «This accounts for “politicization of moralism” under tyrannical emperors, who by their conduct forcefully repudiated the belief in ancestral values, with the result that any moralist discourse, or even gesture, ran the danger of being taken for a sign of disloyalty and disapproval of the regime».

³³ Rudich (1997: 59) sintetiza la complejidad de la situación de Séneca a partir de una multiplicidad de planos en conflicto: el de la *acción* (la tensión entre la colaboración política y la respetabilidad social), el de las *palabras* (la necesidad de complacer al emperador sin ofender el sentimiento republicano), el del *pensamiento* (el choque entre la tradición de la *libera res publica* y las experiencias traumáticas personales), el del *sentimiento* (la oscilación entre la esperanza y la desesperación) y el del *instinto* (el mero impulso de supervivencia). Todo ello confluye, en última instancia, en un plano existencial definido como «the impossibility of believing either in the past or in the future».

³⁴ Cf. SEN., *epist.* 8.2. La idea de la filosofía como una terapia análoga a la medicina es omnipresente en el pensamiento helenístico, como demuestra convincentemente Nussbaum (1994). Con el fin de captar al destinatario, al disminuir la distancia entre maestro y discípulo, a lo largo de las *epist.* el ego epistolar se presenta también como *proficiens*, cuya condición

cartas solo nos referirán aquello que tiene relevancia para el perfeccionamiento moral y retratarán vívidamente su ensimismamiento filosófico³⁵. Este proceso de reinención se enuncia explícitamente en la *epist.* 6.1, donde el *ego* epistolar declara que su encuentro con la filosofía no ha sido meramente superficial, sino que ha implicado una corrección y una profunda metamorfosis: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari* («Me doy cuenta, Lucilio, no solo de que me corrijo, sino de que me transformo»). Como bien señala Scarpat (1975: 77-78), el prefijo *trans-* en *transfigurari* subraya una conversión total de vida, un cambio de *habitus animi* que trasciende la doctrina. Por otra parte, resulta elocuente el uso del verbo *emendari* en un corpus concebido para su publicación (cf. *epist.* 21.5), pues *emendare* remite específicamente a la corrección de errores en un documento o a la revisión final de una obra literaria destinada a la circulación pública³⁶. Al emplear este término, Séneca sugiere que la materialidad textual de estas primeras cartas es el campo de operaciones en el que su *persona* está siendo sometida a un proceso de borrado y reescritura: el antiguo cortesano es el «manuscrito con errores» que el médico de almas ahora corrige y enmienda. En este sentido, conviene recordar que, al igual que otros estoicos del Principado, Séneca se centra estrechamente en la ética y se interesa, en forma particular en las *epist.*, en las prácticas de autoexamen y autotransformación³⁷. La construcción de una nueva *persona* filosófica en las *epist.* puede leerse bajo las categorías que Long (2009: 26-34) propone para el *self* senecano: Séneca utiliza la escritura para ejecutar una ruptura entre su identidad objetiva (*objective self*) —aquella constituida por sus roles públicos y su pasado en la corte, que ahora busca desplazar hacia la sombra— y su identidad subjetiva presente (*occurent*

se caracteriza por la posibilidad de vacilar en el progreso hacia el bien y de recaer en el error. Cf., en tal sentido, SEN., *epist.* 27.1.

³⁵ En aras de construir su *auctoritas* filosófica, Séneca señala que tanto él como Lucilio llevan una vida consagrada al estudio de la filosofía (p.ej., *epist.* 4.2; 8.7; 14.11; 16; 17.5-7; 20.1; 72; 78.3; 82.5; 90.1; 103.4). A tal fin, el cordobés recupera las reminiscencias de los pensadores admirados en su juventud (cf. 11.4-5; 49.2; 52.11; 63.5-7; 64; 67.15; 72.8; 73.12-15; 100; 108.3-4; 110.14-20) y detalla sus propias prácticas de lectura (cf. 2; 33; 84). Esta estrategia de legitimación oscila entre la apropiación de la autoridad ajena —como las citas de Epicuro al cierre de las cartas de los primeros tres libros— y la crítica profunda a los filósofos del pasado, que suele involucrar complejas discusiones técnicas (p.ej., 58; 65; 66; 83.8-12; 85; 87; 89; 90; 94; 95; 113; 117). Asimismo, introduce crónicas de debates recientes con amigos (v.g., *epist.* 66) o semblanzas de filósofos contemporáneos (cf. 20.9-10; 29.5-7; 40; 52.7-15; 62.3; 67.14; 76.1-4; 91.19; 108.5-8). Con todo, el epistolario enfatiza de manera recurrente que la filosofía no es mero conocimiento académico, sino una praxis vital que debe gobernar las acciones y rehuir las sutilezas lógicas estériles (p.ej., 16.2-3; 20.2; 24.15; 45; 48.4-12; 49.5-12; 82.19-24; 88.42-6; 111).

³⁶ Cf. OLD, *s.u.*2, «to correct the mistakes or inaccuracies (in a document, etc.), revise or sim.; (esp. literary work intended for publication)».

³⁷ Cf. Edwards (1997), Bartsch (2006: 191-207), Hadot (2014).

subjective self), la que se manifiesta en el presente de la carta en un constante proceso de examen. Esta dinámica está orientada por una identidad normativa (*normative self*), el ideal del *sapiens*³⁸, que funciona como la meta de la *emendatio*.

La transfiguración del sujeto que escribe conlleva, necesariamente, una transformación del género elegido para registrarla. Séneca sustrae el género epistolar del ámbito de la praxis política tradicional, subvirtiendo las expectativas de lectura forjadas por la retórica ciceroniana. Al hacer colisionar forma y función, nuestro autor disocia la carta de su uso republicano —la gestión de relaciones interpersonales y redes de poder— para reconvertirla en un instrumento para hacer filosofía y promover la autorreflexión (Wilcox, 2012: 117)³⁹. Este desplazamiento genérico es una pieza clave en su estrategia de disidencia: al vaciar la carta de su contenido habitual (noticias de la urbe, política senatorial, intrigas de la corte), Séneca refuerza su ensimismamiento, en tanto en las *epist.* los procesos de la vida política romana son trasladados hacia el interior (*epist.* 118.1-4), al tiempo que las referencias cronológicas y de lugar, habituales en la correspondencia ciceroniana, desaparecen completamente⁴⁰. Las preocupaciones económicas, tan prominentes en las cartas de Cicerón, son reformuladas por Séneca como metáfora, de modo que la propiedad sigue siendo importante, pero la única posesión verdadera del estoico es él mismo. Si la carta ya no sirve para hablar de los asuntos públicos, es porque el autor ya no está esclavizado por ellos y se encuentra en proceso de liberarse a sí mismo. Así, la redefinición del género actúa como el correlato literario de la *uindicatio* personal con la que se inaugura la colección, reforzando ese «borrado y reescritura» de una identidad que ahora busca sustraerse al poder imperial.

La *emendatio* del ego epistolar está estrechamente relacionada con el reclamo de la *libertas* que inaugura el epistolario. Mediante una calculada reticencia —posiblemente orientada a sortear las sospechas del régimen—, hasta la cuarta carta (*epist.* 4.2) Séneca omite toda mención explícita de la filosofía, que, sin embargo, se manifiesta de forma implícita y contundente a través de su fuerza liberadora. Si la filosofía es un arte de vida que transfigura a quien se dedica a

³⁸ Long (2009: 32) propone leer la figura del *sapiens* «as a way of concretising the normative selfhood that is central to his project».

³⁹ Acaso por una prudencia dictada por la reticencia política, Séneca explicita su proyecto cuando la colección ya está bastante avanzada, en la *epist.* 118.1-4, al redefinir el género epistolar en expresa contraposición al modelo de la carta ciceroniana, a la que caracteriza como una especie de boletín sobre asuntos comerciales y políticos, y ratifica así su decisión de alinear sus epístolas exclusivamente con la vida filosófica.

⁴⁰ En efecto, como indica Edwards (2015: 46-47), en las *epist.* de Séneca hay una casi total ausencia de referencias a la carta en tanto artefacto físico. Además, es infrecuente la mención del tiempo que tomará que la carta viaje del autor a su destinatario o que Séneca dé detalles sobre la escritura o el sellado.

ella, el primer acto de este sujeto transformado debe ser la recuperación de su propiedad más valiosa: él mismo. La *epist.*1 adquiere una relevancia central en este proceso, pues se abre con un imperativo que es, a la vez, una declaración de principios: *ita fac, mi Lucili: uindica te tibi* («haz esto, querido Lucilio: sé tu propio liberador»)⁴¹. En el derecho romano, la *uindicatio in libertatem* era la acción legal mediante la cual se reclamaba la libertad de alguien que estaba siendo retenido injustamente como esclavo. Ahora bien, el uso del verbo jurídico *uindicare*⁴² pone en funcionamiento lo que Rudich (1997: 11) define como el *uncontrollable subtext* («subtexto incontrolable») de la literatura neroniana, que necesita de la complicidad del lector para activarse (Ker, 2009b: 260). En efecto, para Rudich, en el contexto de una sociedad autoritaria, ciertos temas y términos se vuelven políticamente *markiert* («marcados»); es decir, adquieren una carga de significado subversivo que trasciende la literalidad del texto. En la Roma neroniana, donde la vida pública había sufrido una «teatralización» extrema y el emperador encarnaba la convergencia de lo político, lo artístico y lo moral, cualquier alusión a la dicotomía entre libertad y servidumbre dejaba de ser un *topos* retórico neutro para convertirse en una crítica oblicua al régimen⁴³.

Séneca recurre entonces en la *epist.*1 al lenguaje de la propiedad y la manumisión (§1 *uindica*, §2 *manum inieceris*, §3 *possessionem*) para proponer una recuperación de un nuevo tipo de *libertas* que trasciende lo civil. En el contexto de su retiro, esta recuperación de sí mismo corre parejas con la recuperación del tiempo, que Séneca describe como algo que «hasta ahora nos era arrebatado, sustraído o se nos escurría» (*quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut effluebat*, §1). Esta afirmación adquiere una gran potencia, nuevamente, en virtud del subtexto incontrolable de la literatura de época neroniana: el empleo del adverbio *adhuc* sugiere la clausura del tiempo anterior, dilapidado en la corte; su caracterización como «arrebatado» insinúa que su vida previa no fue una elección, sino una enajenación. La evocación de la *libertas* en la apertura del epistolario senecano es fuertemente polémica, además, porque desde tiempos de Augusto los emperadores habían sido custodios celosos de la libertad de los ciudadanos y, de esta manera, podía considerarse que la libertad era un don del emperador. De ahora en más, de acuerdo con lo que plantea aquí Séneca, la *libertas* se interioriza y la única que es digna de ese nombre es aquella

⁴¹ Esta carta ha sido muy estudiada: cf. Guillemin (1957: 280-1), Maurach (1970: 25-9), Hijmans (1976: 7-11, 134-7), Panizza (1983), von Albrecht (1989), Mazzoli (1991), Armisen-Marchetti (1995), Gagliardi (1998: 51-68), Lotito (2001: 131-75), Henderson (2004: 7), Ker (2009a: 155-61), Long (2009).

⁴² Cf. *OLD*, *s.u.*1, «to claim as one's property what is in the possession of another».

⁴³ Cf. Bartsch (1994: 70): «The fact that the role of the audience was felt to be crucial, under the Empire, in making a given performance subversive was both observed and exploited by the Roman writers».

que puede conceder la filosofía, sugiriendo que quienes están en el poder son, en realidad, esclavos⁴⁴.

La ausencia del término *philosophia* en la apertura del epistolario se complementa con un silencio aún más significativo: la omisión del término «estoicismo». Como sugiere Wilson (2015), este silencio responde a la peligrosidad de identificarse con una escuela que, bajo el régimen de Nerón, era, como se ha mencionado, sinónimo de oposición política. Séneca posterga su autodefinición como estoico hasta la *epist.* 9.19 —carta que, significativamente, según veremos, presenta en un plano retórico el enfrentamiento entre el filósofo y el tirano—, optando en su lugar por otorgar un protagonismo absoluto a las máximas de Epicuro en el bloque inicial de cartas (2-29)⁴⁵. «Al pasar al campamento enemigo» (*in aliena castra, epist.* 2.5) del Jardín, Séneca despolitiza su *secessus* a ojos del poder, alejándolo de las sospechas de sedición que pesaban sobre el estoicismo contemporáneo. En tal sentido, Wilson (2015) interpreta que en las primeras cartas de la colección Séneca articula una postura deliberadamente epicúrea —según la cual el retiro constituye la precondition para la filosofía— como una estrategia orientada a distanciarse de la doctrina específicamente estoica, la cual sostenía, según hemos visto, que el individuo debía apartarse de la política únicamente cuando el régimen era corrupto⁴⁶.

Con todo, la ruptura con el mundo de la política para abocarse al retiro filosófico no implica apartarse de la vida social. Si bien las *epist.*, escritas en un momento de crisis personal y política, resaltan la participación activa con menos fuerza que algunas de sus obras anteriores⁴⁷, dejan claro, sin embargo, que la

⁴⁴ En la *epist.* 8.7 Séneca dirá, citando a Epicuro, que la verdadera libertad consiste, paradójicamente, en volverse esclavo de la filosofía: *philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas*.

⁴⁵ Epicuro es citado por Séneca con más frecuencia que cualquier otro filósofo antiguo, a excepción de Lucrecio (Lana, 1991: 263). Sobre estas citas, cf. Setaioli (1988: 171-256).

⁴⁶ Como bien apunta Wilson (2015: 153, n. 29), el contexto externo de represión política sirve para explicar la repentina relevancia de la doctrina y las citas epicúreas en las primeras treinta cartas, pero no agota el significado de Epicuro en estos textos. En efecto, aunque el epicureísmo era célebre por el énfasis que ponía en el placer como criterio clave para la toma de decisiones —un aspecto explícitamente censurado por Séneca (p.ej., *vit. beat.* 7.1-8.2)—, otros rasgos de la filosofía del Jardín ejercieron un notable atractivo sobre el cordobés. En particular, sus hábitos personales abstemios (Séneca reconoce de buen grado la comprensión ascética del placer en los propios escritos de Epicuro; cf. *epist.* 18.9-11; 21.10), sus observaciones sobre la experiencia del dolor y su enfoque en el compañerismo (cf. Graver, 2016). Asimismo, Séneca admite la eficacia psicológica de los métodos pedagógicos de Epicuro, incluyendo la escritura epistolar y la reflexión diaria como vías para inculcar hábitos filosóficos sólidos, al tiempo que destaca su énfasis en el consejo personalizado (cf. *epist.* 52.3-4).

⁴⁷ Cf. nota 12.

filosofía solo tiene valor cuando se comparte⁴⁸ y que el vínculo con los demás sigue siendo importante⁴⁹. Los seres humanos poseen por naturaleza un apego hacia sí mismos (la premisa de la οἰκεῖωσις, *conciliatio*, *epist.* 14.1) y están inclinados también por naturaleza a integrarse en grupos sociales⁵⁰. En este sentido, nuestro autor advierte a Lucilio para que no se comporte de manera diferente a sus pares⁵¹, y critica con virulencia en la *epist.* 5 el modo de vida cínico⁵², contraejemplo a partir del cual Séneca comenzará a definir su modelo de cómo debe practicarse la filosofía bajo una tiranía y cómo debe ser el vínculo que el *proficiens*, el aspirante a la sabiduría, mantenga con la comunidad:

Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint; asperum odium et intonsum caput et neglegentiorum barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem peruersa uia sequitur euita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, inuidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conueniat. Non splendeat toga, ne sordeat quidem; non habeamus argentum in quod solidi auri caelatura descenderit, sed

⁴⁸ Cf. SEN., *epist.* 6.4: *Ego uero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est* («En cuanto a mí, deseo comunicarte a ti todo; precisamente me complazco en aprender algo a fin de enseñártelo; ni doctrina alguna me deleitaría, por más excelente y saludable que fuese, si tuviera que conocerla solamente yo. Si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y no divulgarla, la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno»). Cf., asimismo, *epist.* 73.7.

⁴⁹ Cf. en SEN., *epist.* 121.14-15 el énfasis en la *conciliatio*.

⁵⁰ Cf., asimismo, SEN., *epist.* 48.2 y 95.52.

⁵¹ Cf., también, SEN., *epist.* 18.4.

⁵² Como sostiene Pià Comella (2019: 412) el cinismo descrito en esta carta es una forma «popular», diferente del cinismo elitista que atrajo la atención de Séneca. En efecto, aunque el pensamiento cínico se preocupó poco por la lógica o la física, sus preceptos éticos ofrecieron inspiración a los estoicos en general y a Séneca, en particular, para quien la austera figura de Diógenes —decidido a ejemplificar la vida humana de acuerdo con las más mínimas exigencias de la naturaleza— fue una fuente de fascinación irresistible y un objeto de reflexión permanente, especialmente para alguien que buscaba superar el miedo a la pobreza (cf. SEN., *epist.* 90.14). De hecho, la posición cínica sobre vivir conforme a la naturaleza podría verse como una versión extrema de la estoica. En tal sentido, Séneca caracteriza el cinismo como una filosofía del exceso en *de breuitate vitae* (14.1) al señalar que podemos elegir *hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere* («vencer la naturaleza humana con los estoicos o ir más allá de ella con los cínicos»). Séneca también expresa admiración por el cínico Demetrio, su contemporáneo (*epist.* 20.9, 62.3, 91.13, *benef.* 7.1.3). Para un análisis del cinismo en las *epist.* cf. Pià Comella (2019). A propósito del cinismo en Roma, cf. Griffin (1996). Para un agudo análisis de las figuras de Diógenes y Demetrio en la obra de Séneca, cf. Bero (2023: 128-141).

non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus ut meliorem uitam sequamur quam uulgus, non ut contrariam Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo nos separabit. Nempe propositum nostrum est secundum naturam uiuere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem appetere et cibis non tantum uilibus uti sed taetris et horridis (§§1-4).

Mas te prevengo que no asumas ciertas actitudes que llamen la atención en tu porte o en tu forma de vivir, como hacen aquellos que no desean el progreso espiritual, sino la admiración. El porte descuidado, el cabello sin cortar, la barba un tanto desaliñada, una declarada aversión a la vajilla de plata, el camastro colocado en la tierra y cualquier otra cosa que persiga la ostentación por el camino equivocado, debes evitarlo. Bastante odioso resulta el propio nombre de filosofía, aunque la practiquemos con discreción. ¿Qué nos sucedería si comenzáramos a separarnos de las costumbres humanas? Que en nuestro interior todo sea diferente, pero que el exterior se adecúe con la gente. La toga que no deslumbre de blancura, pero que tampoco esté sucia; no poseamos vajilla de plata en la que se haya incrustado el cincelado de oro macizo, pero no pensemos que es indicio de frugalidad vernos privados de oro y plata. Actuemos así: sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria Esto es lo primero que enseña la filosofía: sentido común, trato afable y sociabilidad, objetivo este del que nos separará la desemejanza. ... Por supuesto, nuestro propósito es vivir conforme a la naturaleza, y va en contra de la naturaleza torturarse el cuerpo, desdeñar el fácil aseo, buscar el desaliño y servirse de alimentos no solo viles, sino repugnantes y groseros.

Una apariencia distintiva externa no forma parte de la filosofía preconizada por Séneca, lo que lo lleva a desaprobare expresamente las barbas largas, el aspecto desaseado y otras señales superficiales de la vida filosófica. Como podemos ver, Séneca construye todo un sistema de oposiciones entre esta forma popular de cinismo, asocial y transgresora, y la filosofía que él ejercita, el estoicismo, respetuosa de los códigos sociales⁵³. Además, en el contexto de un régimen autocrático en el que la filosofía es mirada torvamente, según hemos visto, promueve practicarla de manera discreta, moderada (*modeste*), interiorizada (*intus*), retirándose al interior (*in te ipse secede, epist. 25.6*), todo lo cual está en las antípodas del exhibicionismo de esta forma popular de cinismo, orientado exclusivamente, en opinión de Séneca, hacia la apariencia. Como apunta Pià Comella (2019: 401), la indigencia que promueve el cinismo aquí descrito emana de una pasión muy particular, la *ambitio*, el deseo desenfrenado de popularidad que implica una atención excesiva a la mirada del otro (*conspici*)⁵⁴. La

⁵³ Cf. Griffin (1996: 196): «The Romans could not accept that the conduct of the individual should not be governed in any way by the estimation of others».

⁵⁴ Los cínicos persiguen esta *ambitio peruersa uia*: la expresión remite a la noción de *peruersitas*, calco latino del concepto estoico griego διαστροφή, empleado para caracterizar

filosofía de Séneca, alejada de tales excesos⁵⁵, ofrece un modelo de conversión moral que escapa a la primera mirada, pero que resulta ser mucho más profunda que la indigencia superficial de los cínicos. Con todo, Séneca no se limita a definir su modelo de cómo debe practicarse la filosofía (estoica) –actividad potencialmente subversiva a los ojos del poder⁵⁶ que, sin embargo, es mencionada tres veces a lo largo de esta carta (§2, §4 y §5)– en un contexto adverso y a erigirse en principal *exemplum* de cómo llevarlo a la práctica, sino que al mismo tiempo, este modelo filosófico se desmarca no solo de la moda cínica, sino también de la sociedad romana contemporánea, de la cual el cinismo popular no es más que un reflejo. En efecto, a partir del paralelo léxico utilizado para describir a los cínicos de la *epist.* 5 y a los cortesanos decadentes que viven *contra naturam* en la *epist.* 122⁵⁷, Pià Comella (2019: 399) muestra muy bien cómo, para Séneca, el cinismo popular, lejos de ser un movimiento a contracorriente de la sociedad, no es sino una manifestación particular de la depravación imperante en su época. La nueva moda cínica no toma como modelo la naturaleza, sino que es producto de la sociedad romana depravada, una manifestación particular de la enfermedad general que azota a la sociedad neroniana: el gusto por la transgresión de las leyes naturales⁵⁸.

Ahora bien, la condena de la *ambitio* de los cínicos nos remite a otra forma de *ambitio*, la asumida por los que no practican la filosofía estoica de manera serena y moderada (*tranquille modesteque*, *epist.* 14.11), sino *insolenter* y *contumaciter*, reprochando los vicios ajenos en vez de curar los propios:

Quantum potes autem in philosophiam recede: illa te sinu suo proteget, in huius sacrario eris aut tutus aut tutor Ipsam autem philosophiam non debebis iactare; multis fuit periculi causa insolenter tractata et contumaciter: tibi uitia detrahat, non aliis exprobet. Non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat ut quidquid non facit damnare uideatur. Licet sapere sine pompa, sine inuidia (*epist.* 103.4-5).

toda forma de desobediencia a la ley y de alienación social como un atentado contra la naturaleza (Pià Comella, 2019: 400).

⁵⁵ Cf. Bero (2023: 140): «Cynic poverty is excessive, to the point that it seems the result of a punishment, not of a free choice».

⁵⁶ Cf. las acusaciones de Tigelino, nuevo prefecto del pretorio tras la muerte de Burro y principal catalizador de la paranoia imperial, dirigidas a los filósofos estoicos, caracterizados como «subversivos y ambiciosos de poder» (*turbidos et negotiorum adpetentes*, TAC., *ann.* 14.57).

⁵⁷ Cf., p.ej., *epist.* 122.5-9.

⁵⁸ En sus ataques a las construcciones lujosas, Séneca destaca repetidamente el desafío deliberado a la naturaleza (cf., p.ej., *epist.* 90.19: *a natura luxuria descivit*, «el lujo ha dado la espalda a la naturaleza»). Cf., asimismo, *epist.* 86 y 122. Según Tácito, los arquitectos de Nerón, Severo y Céler, eran celebrados por su capacidad de lograr mediante el arte lo que la naturaleza negaba (*ann.* 15.42).

Mas cuanto te sea posible, retírate a la filosofía: ella te protegerá en su regazo, en su santuario te hallarás seguro o más seguro. (...) Pero de la propia filosofía no deberás hacer ostentación: muchos incurrieron en peligro por haberla practicado con insolencia y obstinación: que te libere a ti de los vicios y no eche en cara a los demás los suyos. No desdeñe las costumbres de la mayoría, ni obre de tal manera que parezca condenar cuanto ella no hace. Se puede ser sabio sin ostentación, sin provocar recelos.

En el *de clementia* (1.1.3) Séneca afirma que la *contumacia* se encuentra entre los comportamientos que pueden anular la *patientia* del emperador (Allegri, 2014: 260 n. 3). Como podemos ver, el autoexilio filosófico tiene poco que ver con el exhibicionismo y con despliegues altisonantes, que no entrañan más que peligro para quien los lleva a cabo y en nada benefician a la comunidad. Ciertamente, el modelo que propone Séneca para alcanzar la *securitas* es el retiro filosófico, pero cómo se lleva a cabo este retiro y cómo uno se comporta de allí en más son cruciales: el retiro que persiga la ostentación (*pompa*) causará ofensa, dado que gloriarse *in otio* (entendiendo *otium* como el abandono de la vida política) constituye una forma de *iners ambitio*⁵⁹ (*epist.* 68.3), lo cual sugiere que Séneca está modelando su retiro a partir de un contraste implícito con aquellos que, como Trásea Peto, mantuvieron una postura ostensible y peligrosamente crítica frente a Nerón⁶⁰, algo calificado por nuestro autor como inútil (*iners*)⁶¹.

En el diseño de este modelo para cultivar la filosofía bajo un régimen autocrático, Séneca parece tener en mente la hostilidad pública general, pero también el resentimiento del gobierno. Es indudable que Nerón se cierne sobre la *epist.* 14, carta en la que Séneca explica la peligrosidad de la *uis potentioris*, la

⁵⁹ A propósito de esta *ambitio* común, Pià Comella menciona que Musonio Rufo y Trásea Peto manifestaron una cierta simpatía por la filosofía cínica frente a la opresión creciente del poder (2019: 402). En efecto, la amistad entre Trásea Peto y Demetrio era lo suficientemente estrecha como para que Demetrio asistiera a su suicidio (TAC., *ann.* 16.35).

⁶⁰ Cf. Griffin (1976: 361): «These warnings clearly reflect in part the anxieties of prominent men living under an immoral and paranoiac Princeps. It was the air of moral disapproval worn by Thrasea Paetus and his *rigidi* and *tristes satellites* (...) that first enraged Nero against this Stoic who could not show enthusiasm at the Iuvenalia».

⁶¹ Cabe precisar que este modelo de retiro como disidencia silenciosa encuentra su formulación más compleja en la *epist.* 73. En ella, Séneca parece combatir el uso del estoicismo como forma de protesta política, defendiendo la filosofía como una actividad esencialmente pacífica y leal al orden establecido. No nos ocuparemos aquí de un análisis pormenorizado de esta carta, que ha sido ya muy estudiada y, recientemente, brillantemente examinada por especialistas como Scaringella (2014), Allegri (2014) y Berno (2024).

cual es identificada, junto con la *inopia* y los *morbi*, como el factor más temible⁶²:

Interdum populus est quem timere debeamus; interdum, si ea ciuitatis disciplina est ut plurima per senatum transigantur, gratiosi in eo uiri; interdum singuli quibus potestas populi et in populum data est. Hos omnes amicos habere operosum est, satis est inimicos non habere ... Idem facit sapiens: nocituram potentiam uitat, hoc primum cauens, ne uitare uideatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat (§§7-8).

Unas veces es al pueblo al que hemos de temer; otras, si tal es la constitución de la ciudad que la mayor parte de los asuntos los dilucida el senado, serán los miembros prestigiosos de este; otras una sola persona a quien se le ha otorgado el poder de manos del pueblo en favor del pueblo. Tener como amigos a todos ellos es empresa difícil, basta con no tenerlos por enemigos ... Otro tanto hace el sabio: esquivo el poder político que ha de perjudicarlo, evitando ante todo el parecer rehuirlo, ya que una parte de la seguridad radica también en no pretenderlo abiertamente, porque uno condena aquello que rehúye.

Lidiar con poderosos entraña una dificultad inescapable, pues evitarlos conlleva peligro, pero alejarse de ellos tampoco está exento de riesgos (*idem facit sapiens: nocituram potentiam uitat, hoc primum cauens, ne uitare uideatur*)⁶³. El participio de futuro *nocituram* —como observa Traina (1974: 28)— señala que el peligro es ineluctable: la *potentia* está condenada a dañar. En este pasaje, Séneca implica que la *dissimulatio* es necesaria para la seguridad en la corte imperial, evocando su propio retiro y la insoportable presión de la vida política⁶⁴.

Si en el modelo de práctica de la filosofía que proponen las *epist.* el enfrentamiento *philosophus* vs. *tyrannus* se desalienta en el plano real por peligroso e inútil, esta confrontación se desplaza, no obstante, al plano retórico:

... omne intra se bonum terminabit et dicet quod Stilbon ille dixit, Stilbon. ... Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio

⁶² Cf. SEN., *epist.* 14.3: *timetur inopia, timentur morbi, timentur quae per uim potentioris eueniunt*, «tememos la escasez, tememos las enfermedades, tememos los males que ocasiona la violencia del más poderoso».

⁶³ En tal sentido, Wilson, a propósito del discurso en el que Nerón niega a Séneca la posibilidad del retiro (TAC., *ann.* 14.56) señala: «Tacitus has ... put his finger in this speech he invents for Nero exactly on the ‘catch- 22’ that Seneca and other Stoics faced. It was treason to speak their minds and treasonous not to speak at all or to withdraw from public and political life» (2015: 144).

⁶⁴ Cf. Russo (2024: 184): «... it is difficult to resist the idea that Seneca is thinking of his own position as Nero’s right-hand man. His closeness to Nero became claustrophobic; his desperate attempt to withdraw from the political scene offers the most vivid depiction of the dangerousness of living too close to the *princeps*».

urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, 'omnia' inquit 'bona mea mecum sunt'. Ecce uir fortis ac strenuus! ipsam hostis sui uictoriam uicit. 'Nihil' inquit 'perdi': dubitare illum coegit an uicisset. 'Omnia mea mecum sunt': iustitia, uirtus, prudentia, hoc ipsum, nihil bonum putare quod eripi possit (*epist.* 9.18-19).

... el sabio delimitará todo bien en su interior y dirá lo que dijo aquel Estilpón. ... A él, en efecto, estando sometida su patria, perdidos los hijos, perdida su esposa, mientras escapaba del incendio total solo y, pese a todo, feliz, Demetrio, llamado Poliorcetes por sus asedios a las ciudades, le preguntaba si había perdido alguna cosa, a lo cual respondió: «Todos mis bienes están conmigo». ¡He ahí al hombre fuerte y valeroso! Superó la propia victoria del enemigo. Dijo: «Nada he perdido»; obligó a aquel a dudar de su victoria. «Todos mis bienes están conmigo»: justicia, valor, prudencia, la misma disposición a no considerar como un bien nada que se nos pueda arrebatar.

Aquí el incendio funciona como el naufragio, que tiene carácter tópico en la tradición biográfica de varios filósofos, donde la pérdida de las propias posesiones materiales funciona como catalizador para el descubrimiento de la verdadera riqueza (Garbarino, 1997: 156). El políptoton *uictoriam uicit* genera un contraste irónico que invierte los papeles de vencedor y vencido (*dubitare illum coegit an uicisset*). Asimismo, se advierten dos niveles de operación intelectual. El primero es de carácter retórico: el autor instrumentaliza un *exemplum* histórico —desvinculado cronológicamente de la realidad neroniana, dado que Estilpón de Mégara vivió entre los siglos IV y III a. C.— para profundizar en el tema perenne de la libertad frente a la tiranía. El otro nivel es, en palabras de Rudich, «antirretórico»: la intención inmediata del autor es condenar las prácticas tiránicas de su propia época (1997: 10). Al igual que el *sapiens*, también el ego epistolar circunscribe su felicidad en su interior (*ipse contentus est*, *epist.* 9.19) y lleva todos sus bienes intactos a través de ciudades incendiadas (*intacta bona per concrematas urbes fert*, *epist.* 9.19). A propósito de la tematización del incendio que aparece en el enfrentamiento entre el tirano y el filósofo, aunque la datación exacta de las *epist.* es compleja⁶⁵, es sugestivo considerar la coincidencia temática entre el *exemplum* de Estilpón y el gran incendio de Roma del 64 d.C. (TAC., *ann.* 15.38-45). Independientemente de si Séneca redactó este pasaje antes o después de julio de ese año, la imagen de la invulnerabilidad del sabio en medio del desastre social y político posee una gran potencia como testimonio de una soberanía interior inalcanzable para el *potentior*.

⁶⁵ Si bien la cronología de las *epist.* es objeto de debate, la propuesta de Griffin (1976: 396) resulta particularmente sugerente para nuestro análisis, al situar la publicación de la colección entre el verano del 64 y la primavera del 65 d.C.

En el modelo de retiro preconizado por Séneca, y que él ilustra con su propio *exemplum*, el *sapiens* continúa cumpliendo sus obligaciones privadas con sus semejantes y concede grandes beneficios a la humanidad en general:

In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, uelut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt. Rectum iter, quod sero cognoui et lassus errando, aliis monstro (*epist.* 8.1-3).

Me escondí y cerré las puertas con el fin de poder ser útil a muchos. Ningún día transcurre para mí inactivo Me he apartado no solo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro. Redacto algunas ideas que les pueden ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras, las cuales, si bien no se han curado totalmente, han dejado de agravarse. El recto camino que descubrí tardíamente, cansado de equivocarme, lo muestro a los demás.

Paradójicamente, el autoexilio filosófico produce como efecto una expansión del servicio hacia los demás. Séneca resuelve así la tensión entre el *secessus* y el deber estoico de participar en la vida cívica, en tanto el repliegue físico sobre sí mismo se traduce en una apertura universal hacia la posteridad (*posterorum negotium ago*). De esta manera, redefine la *utilitas* estoica al desplazarla del presente efímero de la *Vrbs* hacia el servicio eterno de los hombres del futuro. Esta utilidad (*prodesse, utilium, efficaces*) pragmática y diferida constituye el reverso exacto del retiro marcado por la *pompa*, que Séneca censura como *iners ambitio* (*epist.* 68.3), y lo aleja de la oposición ostensible y estéril llevada a cabo por figuras como Trásea Peto. El modelo de retiro que mira al futuro es construido como inofensivo para el poder actual, a diferencia del retiro ostentoso, que constituye una condena pública del *princeps*.

CONSIDERACIONES FINALES

El modelo de retiro y de práctica de la filosofía bajo un régimen autocrático preconizado por Séneca no tiene nada de inocente, pues ya de por sí, según hemos visto, cultivar la filosofía en tiempos de Nerón es una práctica disidente, en tanto esta permite construir un esquema evaluativo paralelo al del poder (Ker, 2009b: 263); el emperador y la vida política simplemente dejan de ser relevantes para quien se retira a ocupaciones «más nobles» (*ad ampliorem, epist.* 73.4):

Si haec mecum, si haec cum posteris loquor, non uideor tibi plus prodesse quam cum ad uadimonium aduocatus descenderem aut tabulis testamenti anulum imprimerem aut in senatu candidato uocem et manum commodarem? Mihi

crede, qui nihil agere uidentur maiora agunt: humana diuinaque simul tractant (*epist.* 8.6).

Si esto me digo a mí mismo y lo transmito a la posteridad, ¿no te parece que soy más útil que cuando comparezco en juicio en calidad de defensor, o cuando imprimo el sello en las tablillas de un testamento, o cuando con mis palabras y actitud apoyo en el Senado a un candidato? Créeme, los que pasan por no hacer nada realizan actos más importantes, se ocupan a un tiempo de lo humano y lo divino.

Las *epist.* configuran así un paradigma de praxis estoica como una respuesta activa frente a las restricciones de la autocracia, erigiendo la propia figura de Séneca como el *exemplum* de una nueva ética del retiro. Este modelo se constituye como una réplica deliberada a la percepción hostil del estoicismo contemporáneo: sustituye la figura del filósofo dogmático y huraño por la de un sujeto que cultiva su libertad en los márgenes del poder. Desde esta perspectiva, incurrir en exhibicionismo (como el del cinismo popular o, aunque de diferente índole, el de Trásea Peto), resulta no solo peligroso, sino fundamentalmente estéril, en tanto en nada beneficia a la comunidad presente y futura. El autoexilio filosófico propuesto por Séneca se articula mediante los procesos de la *emendatio* y la *transfiguratio*, los cuales ponen en evidencia la existencia de un marco de validación extrínseco al sistema. Si la primera actúa como una revisión crítica del «manuscrito» de la propia vida —borrando las tachaduras de un pasado de servidumbre cortesana—, la segunda representa la metamorfosis definitiva del sujeto, en tanto desplaza la fuente de autoridad desde el palacio imperial hacia el interior de la conciencia. En este sentido, la *transfiguratio* y la *emendatio* son el requisito previo para la conquista de la *libertas*: al dejar de reconocer los criterios de éxito y fracaso dictados por el régimen, el sujeto transfigurado instituye su propia soberanía normativa. Solo quien ha logrado enmendarse y transformarse de acuerdo con esta escala de valores alternativa, despojándose de las pasiones que lo atan al juicio del vulgo y al arbitrio del tirano, puede reclamar para sí una soberanía inexpugnable. Como lo demuestra muy bien Scaringella (2014), la actividad filosófica se define por ser una práctica

que permite conquistar el único *imperium* que cuenta⁶⁶, el dominio de sí mismo, y por la promesa de volver a sus adeptos semejantes a los dioses⁶⁷.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones

- Arrighetti, G. (1960) *Epicuro. Opere*, Torino: Einaudi.
- Braund, S. M. (2009) *Seneca: De Clementia*. Edited with Introduction, Translation, and Commentary, Cambridge: Cambridge University Press.
- Castiglioni, L. (1948) *L. Annaei Senecae Dialogorum libri IX-X: De tranquillitate animi, De brevitae vitae*, Torino: Paravia.
- Codoñer Merino, C. (1979) *L. Annaei Senecae Naturalium Quaestionum libri*, Madrid: CSIC.
- Heubner, H. (1983) *P. Cornelii Taciti libri qui supersunt. Tom. I, Fasc. 2: Ab excessu divi Augusti Annalium libri XI-XVI*, Stuttgart / Leipzig: Teubner.
- Kaster, R. A. (2016) *C. Suetoni Tranquilli De vita Caesarum libri VIII*, Oxford: Oxford University Press.
- Reynolds, L. D. (1965) *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford: Oxford University Press.

Estudios

- Allegri, G. (2014) «Il filosofo e il *princeps*: gratitudine e beneficium nella lettera 73 di Seneca», *Paideia* 69, pp. 259–284.
- Armisen-Marchetti, M. (1995) «Sénèque et l'appropriation du temps», *Latomus* 54, pp. 547–64.
- Bartsch, S. (1994) *Actors in the audience: theatricality and doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bartsch, S. (2006) *The mirror of the self: sexuality, self-knowledge, and the gaze in the early Roman Empire*, Chicago: University of Chicago Press.

⁶⁶ Cf. SEN., *epist.* 113.30: *O quam magnis homines tenentur erroribus qui ius dominandi trans maria cupiunt permittere felicissimosque se iudicant si multas [pro] milite provincias obtinent et novas ueteribus adiungunt, ignari quod sit illud ingens parque dis regnum: imperare sibi maximum imperium est* («¡Oh en cuán graves errores se ven envueltos los hombres que desean extender sus derechos de dominio más allá de los mares y se consideran muy felices si ocupan con sus tropas numerosas provincias añadiendo a las antiguas otras nuevas, mientras ignoran en qué consiste aquel noble dominio semejante a los dioses: ¡el dominio de uno mismo es el máximo dominio!»).

⁶⁷ Cf. SEN., *epist.* 48.11: *Hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat* («Porque es esta la promesa que me hace la filosofía: hacerme igual a un dios»). Para la idea de que la filosofía permite al individuo vivir «como un dios entre los hombres» (ὥς θεὸς ἐν ἀνθρώποις), cf. *Ep. Men.* 135. Cf., asimismo, *Sent. Vat.* 33.

- Bartsch, S. (2017) «Philosopher and the State under Nero», en Bartsch, S., Freudentburg, K. y Littlewood, C. (eds.), *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.151-163.
- Bauman, R. (1967) *The crimen maiestatis in the Roman Republic and the Augustan Principate*, Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Bauman, R. (1974) *Impietas in principem: A Study of Treason Against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century AD*. Munich: Beck.
- Berno, F.R. (2023) *Roman luxuria: a literary and cultural history*. Oxford; New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192846402.001.0001>
- Berno, F.R. (2024) «La concessione dell'*otium*. Nerone e la lettera 73 di Seneca», *Scienze dell'Antichità* (Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza"), pp. 209-222.
- Brunt, P.A. (1975) «Stoicism and the Principate», *PBSR* 43, pp. 7–35.
- Bryan, J. (2013) «Neronian philosophy», en Buckley, E. y Dinter, M.T. (eds.), *A Companion to the Neronian Age*, Malden, M.A.: Wiley-Blackwell, pp. 134–48.
- Cèbe, J.P. (1966) *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*, Paris: E. de Boccard.
- Edwards, C. (1997) «Self-scrutiny and self-transformation in Seneca's letters », *G&R* 44, pp. 23-38. <https://doi.org/10.1093/gr/44.1.23>
- Edwards, C. (2015) «Absent Presence in Seneca's *Epistles*: Philosophy and Friendship», en Bartsch, S. y Schiesaro, A. (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, New York: Cambridge University Press, pp. 41-53. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139542746.005>
- Edwards, C. (2021) «Looking for the Emperor in Seneca's Letters», en Geue, T. y Giusti, E. (eds.), *Unspoken Rome. Absence in Latin Literature and its Reception*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165-184. <https://doi.org/10.1017/9781108913843.010>
- Gagliardi, D. (1998) *Il tempo in Seneca filosofo*, Napoli: M. D'Auria.
- Garbarino, G. (1997) «Naufragi e filosofi (a proposito dell'epistola 87 a Lucilio)», *Paideia* 52, pp. 147-156.
- Graver, M. R. (1996) *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*, PhD Dissertation, Brown University, mimeo.
- Graver, M. R. (2016) «The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca's *Epistles*», en Williams, G.D. y Volk, K. (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 192-210.
- Griffin, M. T. (1976) *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford: Oxford University Press.

- Griffin, M.T. (1989) «Philosophy, Politics, and Politicians at Rome», en Barnes, J. - Griffin, M. (eds.), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-37.
- Griffin, M. T. (1996) «Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion», en Bracht Branham, R. y Goulet-Cazé, M.O. (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp. 190–204.
- Guillemin, A.M. (1957) «Sénèque, second fondateur de la prose latine», *REL* 35, pp. 265-284.
- Habinek, T. (2000) «Seneca's renown: *gloria, claritudo*, and the replication of the Roman elite», *CIAnt* 19, pp. 264-303.
- Habinek, T. (2014) «*Imago suae uitae*. Seneca's life and career», en Damschen, G. y Heil, A. (eds.), *A Companion to Seneca*, Leiden: Brill, pp. 3-31.
- Hadot, I. (2014) *Seneca: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris: Librairie Philosophique.
- Henderson, J. (2004) *Morals and villas in Seneca's Letters*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hijmans, B.L. (1976) *Inlaboratus et facilis: aspects of structure in some letters of Seneca* (Mnemosyne suppl. 38), Leiden: Brill.
- Hine, H. M. (2016) «Philosophy and *philosophi* from Cicero to Apuleius», en Williams, G.D. y Volk, K. (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 13–29.
- Hine, H. M. (2017) «Philosophical Authority in the Younger Seneca», en König, J. y Woolf, G. (eds.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 58-82.
- Inwood, B. (2005) *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford & New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199250899.001.0001>
- Ker, J. (2009a) *The deaths of Seneca*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387032.001.0001>
- Ker, J. (2009b) «Outside and Inside: Senecan strategies», en Dominik, W., Garthwaite, J. y Roche, P.A. (eds.), *Writing Politics in Imperial Rome*, Leiden-Boston: Brill, pp.249-271.
- Lana, I. (1991) «Le lettere a Lucilio nella letteratura epistolare», en Grimal, P. (ed.), *Seneca et la prose latine* (Entretiens Fondation Hardt), Geneva: Fondation Hardt, pp. 253-302.
- Levick, B. (2003) «Seneca and money», en De Vivo, A. y Lo Cascio, E. (eds.), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone: Atti del Convegno Internazionale* (Capri 25–27 marzo 1999), Bari, pp. 211–28.

- Long, A.A. (2009) «Seneca on the Self: Why Now?», en Bartsch, S. y Wray, D. (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 20-36.
- Lotito, G. (2001) *Suum esse: forme dell'interiorità senecana*, Bologna: Montiglio.
- Mas, S. (2006) *Pensamiento romano: una historia de la filosofía en Roma*, Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Maurach, G. (1970) *Der Bau von Senecas Epistulae morales*, Heidelberg: Carl Winter.
- Mazzoli, G. (1989) «L' 'Epistulae morales ad Lucilium' di Seneca: Valore letterario e filosofico», *ANRW* 36/2, pp. 1823-1877.
- Mazzoli, G. (1991) «Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca e Lucilio», en Setaioli, A. (ed.), *Seneca e la cultura*, Perugia: Università degli Studi di Perugia, pp. 67-88.
- Morford, M. P. O. (2002) *The Roman philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, London and New York: Routledge/Taylor & Francis.
- Nussbaum, M. C. (1994) *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Panizza, L. (1983) «Textual interpretation in Italy, 1350-1450: Seneca's Letter 1 to Lucilius», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46, pp. 40-62.
- Pià Comella, J. (2019) «Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté. Les cynismes de Sénèque dans les *Lettres à Lucilius*», *RThPh* 151, pp. 393-420.
- Rudich, V. (1997) *Dissidence and Literature under Nero: The Price of Rhetoricism*, London/New York: Routledge.
- Russo, M. (2024) *Flattery in Seneca the Younger: theory and practice*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192858115.001.0001>
- Scaringella, V. (2014) «L'epistola 73 senecana e l'affermazione del filosofo-deus», *BStudLat* 44, pp.147-156.
- Scarpat, G. (1975) *Lettere a Lucilio. Libro primo (epp.I-XII). Testo, introduzione, versione e commento*, Brescia: Paideia.
- Sellars, J. (2013) «Seneca's Philosophical Predecessors and Contemporaries», en Damschen, G. y Heil, A. (eds.), *Brill's Companion to Seneca*. Brill's Companions in Classical Studies. Leiden: Brill, pp. 97-112.
- Setaioli, A. (1988) *Seneca e i Greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna: Pàtron Editore.
- Traina, A. (1974) *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron Editore.

- Tutrone, F. (2023) *Healing Grief. A Commentary on Seneca's Consolatio ad Marciam*, Berlin/Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311014845>
- Veyne, P. (2003) *Seneca. The Life of a Stoic*, New York-London: Routledge.
- von Albrecht, M. (1989) *Masters of Roman prose*, trad. N. Adkin, Liverpool: Francis Cairns.
- Wilcox, A. (2012) *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Williams, G.D. (2006). «States of Exile, States of Mind: Paradox and Reversal in Seneca's *Consolatio ad Helviam Matrem*», en Volk, K. y Williams, G. (eds.), *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden: Brill, pp.147–73.
- Williams, G.D.- Volk, K. (eds.) (2016) *Roman Reflections: Studies in Latin Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Wilson, M. (2015) «Quae quis fugit damnat: Outspoken Silence in Seneca's Epistles», en Baltussen, H. y Davis, P.J. (eds.), *The Art of Veiled Speech. Self-Censorship from Aristophanes to Hobbes*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 137-156.