



— 4 —

## *Libertas* y ejemplaridad en Sen. *Ep.* 80

Soledad Correa



*Abstract* – Self-vindication is an issue of paramount importance in Seneca’s *Epistulae*. Particularly, *Ep.80’s incipit* presents Seneca as an *exemplum* of how the *animus* can set itself free from the limits imposed by the outside world. However, this paper argues that the emphasis this letter poses on theatre and unmasking seems to point to the fact that discourse can be turned into a mask that hides the inner difficulties to reach mental *libertas*. Since this letter mentions the *personata felicitas* of the *delicati* (§8), it could be stated that Seneca’s *exemplum* shows his readers the risk for *libertas* of becoming *personata*, and thus of concealing the contradictions of those who have not been able yet to achieve interior freedom.

Las *Epistulae Morales* se abren con una exhortación a Lucilio a tomar posesión de sí mismo. En efecto, casi las primeras palabras de la última obra senecana son, justamente, *vindica te tibi*, donde el imperativo *vindica* implica el concepto de liberación, liberación que ha de llevarse a cabo a través de la filosofía.<sup>1</sup> Aunque este tema se bosqueja en la primera carta, la idea es explorada más adelante en varios momentos de la colección,<sup>2</sup> particularmente en la *Ep.80*.<sup>3</sup> En efecto, esta carta se abre

<sup>1</sup> La *libertas* mental es el cuarto aspecto “filosóficamente interesante” de la *libertas* senecana examinado por Inwood (2005). A pesar de afirmar que este cariz es el que más le interesa al filósofo, este autor dedica mayor espacio en su discusión a analizar el potencial liberador del suicidio.

<sup>2</sup> Cfr., e.g., *Epp.* 8.7; 12.10; 26.10; 42.7-8; 51.9; 65.21-23; 70.14 y 16; 75.18; 77.15.

<sup>3</sup> A propósito de esta carta, remitimos a los comentarios de Summers (1910) y

con una breve anécdota autobiográfica en la que Séneca se ufana de su *libertas*<sup>4</sup> tanto respecto de cuestiones mundanas como respecto de sus predecesores filosóficos. Con todo, según veremos, esta autopresentación es inmediatamente desmontada para dar lugar a un análisis en el que el concepto de *libertas* se muestra bastante más complejo. La *libertas* que se discute aquí no es una cuestión de estatus legal sino una disposición mental, y, en tal sentido, la *Epistula* 80, que pone en escena un sinuoso discurrir sobre este tema sin arribar a una síntesis, parece construir al propio escritor como *exemplum*. En tanto la *libertas* que interesa al filósofo es presentada de entrada como fuertemente condicionada por lo externo, Séneca apelará a la metáfora de la esclavitud a fin de caracterizar la relación entre el individuo y lo externo (*indifferentia*), a lo cual el individuo (y el propio Séneca, según veremos) está demasiado apegado. En este sentido, nuestra hipótesis es que, si bien el texto parece construir al propio escritor como *exemplum* de cómo el *animus* puede ejercitarse para sortear con relativo éxito las limitaciones que nos impone el mundo circundante, el énfasis especial que esta carta coloca en el paradigma teatral y en el desenmascaramiento parece advertirnos sobre el peligro de que el discurso se transforme en una máscara que oculte que las dificultades para alcanzar la *libertas* interior no solo son de origen externo. De esta manera, a partir de que en la carta se habla de la *personata felicitas* de los *delicati* (§ 8), consideramos que puede pensarse que el *exemplum* senecano pone al descubierto el riesgo de que la *libertas* pueda volverse también *personata* y, con esto, expone las inevitables tensiones y contradicciones del que aun no ha logrado conquistar una genuina *libertas* interior.

Antes de proceder con el análisis de la carta elegida, consideramos útil repasar –sin pretensión alguna de exhaustividad– algunos de los muchos sentidos que evoca la compleja noción de *libertas*. Como es sabido, en sus orígenes *libertas* es un término político con una larga historia que se remonta a la Roma republicana donde, en principio, cubría el mismo campo semántico que los términos griegos *eleuthería*

---

Motto (2001).

<sup>4</sup> Las diversas valencias del término en Séneca son examinadas por Viansino (1979) 174-186; Inwood discute sus usos morales y psicológicos (2005) 302-21. En lo que atañe al concepto de *libertas* en Roma, cfr. Wirszubski (1950); Hammond (1963); Lana (1973); Roller (2001). Para este tema en Séneca, cfr., en particular, Traina (1974); Garbarino (2001); Edwards (2009) 139-159; Ker (2009) 248-257, y Degl'Innocenti Pierini (2014).

y *parrhēsia* juntos, en tanto incluía “el estatus civil de un hombre libre” (OLD 1) y la “franqueza de palabra” (OLD 7) (Baltussen y Davis (2015) 9). Al resolverse la lucha por el poder (*certamen dignitatis*) en favor de uno solo, el emperador, la *libertas*, para sobrevivir, no tuvo otra opción que interiorizarse (Traina (1974) 627). El término fue adoptado entonces por los filósofos, que lo trasladaron a la esfera psicológica y ética,<sup>5</sup> en la que pasó a representar la “total independencia de la persona de todas las pasiones y de todos los deseos equivocados” (Bobzien (1998) 339). Dicho muy rápidamente, se es libre si ningún tirano, ni siquiera las propias pasiones, puede someternos. En el ámbito romano, Roller (2001) ha mostrado cuán estrechamente conectada está la idea de *libertas* con el paradigma social de la esclavitud,<sup>6</sup> a tal punto que, según veremos en Séneca, la dicotomía amo/esclavo desempeña un papel clave en la definición de *libertas*. En efecto, para la cultura de la élite romana *libertas* es un concepto que se define por la vía negativa, es decir, ser libre es lo opuesto de ser un esclavo, ya sea literal o, más relevante aun, metafórico. En tal sentido, a menudo Séneca subraya la posibilidad de que un esclavo (o liberto) pueda ser moralmente superior a su amo, más verdaderamente “libre”.<sup>7</sup>

La Ep. 80 pertenece al grupo de cartas cuyo marco inicial está dedicado, con mayor o menor amplitud, al “relato de sí.”<sup>8</sup> Como apunta Mazzoli (1991), el marco del *kairós*, la ocasión a partir de la cual la carta toma su movimiento inicial, nunca debe ser desestimado ni considera-

<sup>5</sup> De acuerdo con Inwood (2005) 303, “Freedom in Greek philosophical thought, especially in Stoicism, is an internalization of a social and political reality.”

<sup>6</sup> Para el trasfondo filosófico de la posición senecana respecto de la esclavitud, cfr. Richter (1958); Brunt (1973); Griffin (1976) y Bradley (2008).

<sup>7</sup> La Ep. 47 puede considerarse paradigmática en lo que atañe a socavar la concepción tradicional de la distinción entre amo y esclavo. Por supuesto, esto no debe ser tomado como evidencia de una actitud abolicionista de parte de Séneca, ni tampoco como una crítica a la esclavitud como institución, pues, como bien subraya Edwards (2009) 141, al redespigar la distinción amo-esclavo en un nivel metafórico, la escritura de Séneca sirve, en última instancia, para reforzar su poder en el reino de las relaciones humanas reales. Cfr., en el mismo sentido, Bradley (2008) 340: “[...] it is clear that ending slavery never presented itself to him as a viable possibility”. Y, más adelante, “Seneca’s writings on slavery [...] cannot be regarded as disinterested statements on the common humanity of all humankind but have to be understood as a plea for the creation of social harmony between slave and free for the sake of maintaining slavery. To concede the worth of an individual slave was not to weaken or erode slavery as an institution” (2008) 342.

<sup>8</sup> De acuerdo con la taxonomía propuesta por Mazzoli (1991) 74. Las otras cartas son la 12, 18, 26, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 67, 70, 76, 77, 78, 83, 84, 86, 87, 102, 104 y 123.

do como una mera pieza de color o tributo pagado artificialmente a las convenciones del género. De hecho, nuestro análisis procurará mostrar cómo este comienzo está fuertemente conectado con la meditación que sigue. Asimismo, conviene tener presente que estos marcos iniciales ponen en juego el artificio del narrador, que no está simplemente relatando una anécdota autobiográfica, sino que está montando un drama de consecuencias filosóficas (Gunderson (2015) 78). Dada su relevancia para nuestro análisis, citaremos por extenso el primer párrafo:

*Hodierno die non tantum meo beneficio mihi vaco sed spectaculi, quod omnes molestos ad sphaeromachian avocavit. Nemo inrumpet, nemo cogitationem meam impedit, quae hac ipsa fiducia procedit audacius. Non crepabit subinde ostium, non adlevabitur velum: licebit tuto vadere, quod magis necessarium est per se eunti et suam sequenti viam. Non ergo sequor priores? Facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere; non servio illis, sed assentior (80.1).<sup>9</sup>*

Hoy dispongo de tiempo para mi estudio, no tanto gracias a mí, cuanto al espectáculo que ha concentrado a todos los fastidiosos en la pelea de boxeo.<sup>10</sup> Nadie irrumpirá, nadie interrumpirá mis pensamientos, que con esta seguridad avanzan más audazmente. No rechinará constantemente la puerta, ni se levantará el velo: será posible avanzar sin riesgo, lo que es más necesario para aquel que camina por su cuenta y sigue su propio camino. ¿Entonces no sigo a mis precursores? Lo hago, pero me permito hallar algo por mi cuenta, modificar y abandonar alguna doctrina: no soy su esclavo, les doy mi asentimiento.

Séneca comienza poniendo el foco en el presente (*hodierno die*) y en su disponibilidad de tiempo (*vaco*) para consagrarlo a la reflexión filosófica (*cogitationem meam*). Recordemos que el problema del uso y valor del tiempo se plantea desde la *Ep.1* como propedéutico a todos los otros, en tanto se encuentra estrechamente ligado al del dominio de sí mismo.<sup>11</sup> Ahora bien, según vemos, lo que aquí, en principio, se pone de relieve es que esta *vacatio* no es producto de una decisión deliberada

<sup>9</sup> Sigo el texto latino de Reynolds (1965). Las traducciones son mías.

<sup>10</sup> Para la traducción del término *sphaeromachian* tomamos la única acepción que trae el *OLD*, adoptada también por Graver y Long (2015). No obstante, Préchac y Noblot (1945-1964) lo traducen como “championnat officiel de ballon” y Roca Meliá (1986) como “competición de pelota.”

<sup>11</sup> De hecho, para Séneca, apropiarse del tiempo es ser capaz de controlar y examinar el espacio mínimo y extremadamente concentrado del día en el que se vive. Cfr. *Ep.* 83.3.

(*non tantum meo beneficio*), sino de un acontecimiento fortuito y externo: el espectáculo que ha concentrado a todos los fastidiosos (*omnes molestos*) en la pelea de boxeo (*ad sphaeromachian*). Séneca parece sugerir así que no es enteramente dueño de su tiempo y, por lo tanto, de sí mismo, es decir, que no es del todo libre.<sup>12</sup> Se destaca también su empeño en negar la posibilidad de interferencia procedente del mundo externo, que es caracterizado como un obstáculo (*intrumpet...inpediet*) ruidoso (*crepabit [...] ostium*) y disruptivo (*adlevabitur velum*) para el quehacer del filósofo.<sup>13</sup> Sin embargo, el énfasis que pone en esta negación (*nemo [...] nemo, non [...] non*) no hace otra cosa que reforzar la impresión de que el afuera no le es indiferente. A pesar de este aparente compromiso con lo externo, Séneca afirma a continuación su independencia en el ámbito intelectual: sigue su propio camino (*per se eunti et suam sequenti viam*),<sup>14</sup> es decir, mantiene una relación libre con los maestros del estoicismo (*priores*), a saber, no es pasivo ni esclavo en relación con lo que estos han hallado antes (*permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere; non servio illis, sed assentior*). Esta fuerte afirmación de *libertas* intelectual nos recuerda el modo en que, en la Ep.33,<sup>15</sup> Séneca insta a sus lectores a buscar la originalidad en el marco de la tradición, es decir, a dejar una impronta propia en el camino hacia la sabiduría. No obstante, si bien, como ya señalamos, para la cultura de la élite romana *libertas* es un concepto que se define por oposición a ser un esclavo, el contexto que hasta aquí hemos analizado ressignifica esta afirmación por la vía

<sup>12</sup> Cfr. Ep. 75.18, donde poseer el máximo dominio de sí mismo (*in se ipsum habere maximam potestatem*) y la propia posesión (*suam fieri*), no solo son definidos como un bien inestimable (*inaestimabile bonum*), sino también como un componente fundamental de la plena libertad (*absoluta libertas*).

<sup>13</sup> De acuerdo con Mazzoli, esta situación de oposición entre Séneca y el mundo externo es común a todos los marcos epistolares: "Il denominatore commune di tutte è il carattere precario e, per svariato ragioni, squilibrato del rapporto che lega il Seneca delle *Epistole* al mondo esterno. Le cornice non si aprono mai su una esperienza positiva o comunque univoca della realtà cronotopica (...), su una situazione di agio e di stabilità psicofisica. Ci mostrano sempre un Seneca in fase di spostamento oppure in difetto di sintonia con l'ambiente, pronto all'autoironica denuncia dei suoi quotidiani incidente" (1991) 86.

<sup>14</sup> La vida moral es caracterizada a menudo con la imagen del camino (Armsen-Marchetti (1989) 88-90).

<sup>15</sup> Cfr. Ep. 33.4: *Iam puta nos velle singulares sententias ex turba separare: cui illas assignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio? Non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat.* "Suponte que queremos seleccionar del conjunto unas máximas ingeniosas: ¿a quién las asignaremos?, ¿a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, a Panecio o a Posidonio? No somos vasallos de un rey: cada uno de nosotros afirma su propia libertad."

negativa y arroja sobre ella una sombra de parcialidad y ambivalencia. En efecto, a nuestro juicio, decir *non servio* puede equipararse a afirmar que el sujeto que aquí escribe no goza de *absoluta libertas* (cfr. *Ep.* 75.18). Esta sospecha parece confirmarse en el comienzo del párrafo siguiente:

*Magnum tamen verbum dixi, qui mihi silentium promittebam et sine interpellatore secretum: ecce ingens clamor ex stadio perfertur et me non excutit mihi, sed in huius ipsius rei contemplationem transfert. Cogito mecum quam multi corpora exerceant, ingenia quam pauci; quantus ad spectaculum non fidele et lusorium fiat concursus, quanta sit circa artes bonas solitudo; quam inbecilli animo sint quorum lacertos umerosque miramur (80.2).*

He exagerado, sin embargo, al prometerme el silencio y un lugar retirado sin nadie que me perturbe. He aquí que me llega un potente griterío desde el estadio, y aunque no me saca de mi reflexión, sin embargo me lleva a examinar esa misma situación. Pienso para mis adentros cuántos hombres ejercitan sus cuerpos, cuán pocos su carácter, cuánta concurrencia hay en un espectáculo no duradero y frívolo, cuánta soledad alrededor de los estudios liberales; cuán débiles de espíritu son aquellos cuyos brazos musculosos y hombros admiramos.

Como vemos, el propio Séneca parece intentar morigerar la hiperbólica afirmación de *libertas* intelectual con la que se cierra el párrafo anterior, en tanto la frase *magnum [...] verbum dixi* que abre el siguiente párrafo bien puede valer tanto para dicha *libertas* como para las condiciones en que pensó que se desarrollaría su reflexión (*silentium promittebam et sine interpellatore secretum*). Con todo, sin claudicar, Séneca procede a trazar una clara dicotomía entre cuerpo y alma, que puede sintetizarse del modo siguiente:

<i>multi corpora quantus [...] concursus spectaculum non fidele et lusorium</i>	<i>pauci ingenia quanta solitudo artes bonas</i>
---	--

En vista de que es evidente no solo la identificación de Séneca con su parte racional (componentes de valencia positiva que integran la columna de la derecha), sino también el desprecio del cuerpo que esto conlleva, el filósofo reafirma aquí una vez más su *libertas* mental.<sup>16</sup> Entonces, si

<sup>16</sup> Cfr. asimismo *Ep.* 65.22: *Numquam me caro ista compellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. Cum visum*

bien el *ingens clamor* que llega desde el estadio interrumpe súbitamente (*ecce*) la *cogitatio* senecana acerca de la *libertas* intelectual, no logra afectarla sustancialmente (*me non excutit mihi*), solo la reconduce en una nueva dirección. En efecto, según advertimos, lejos de dejarse doblegar por el ostensible malestar que le producen las vulgares prácticas de los *multi*, Séneca opta por exponer cómo utiliza estos estímulos externos como punto de partida y materia sobre la cual ejercer la reflexión y mostrar la prevalencia de su *animus* sobre el mundo que lo rodea.<sup>17</sup>

Otra operación discursiva que confirma este predominio del *animus* sobre los condicionamientos externos es la utilización del poder de la metáfora para trasladar al lector del espectáculo real de la pelea de boxeo a la lucha abstracta que el alma del *sapiens* libra contra los golpes de la *fortuna*.<sup>18</sup> En efecto, en el siguiente párrafo se establece una comparación entre cuerpo y alma, o, más precisamente, entre la habilidad del cuerpo para ser ejercitado con miras a soportar los golpes de un adversario y la habilidad del alma para sobrellevar los golpes de la fortuna:

*Illud maxime revolvo mecum: si corpus perduci exercitatione ad hanc patientiam potest qua et pugnos pariter et calces non unius hominis ferat, qua solem ardentissimum in ferventissimo pulvere sustinens aliquis et sanguine suo madens diem ducat, quanto facilius animus conroboreari possit ut fortunae ictus invictus excipiat, ut proiectus, ut conculcatus exsurgat. Corpus enim multis eget rebus ut valeat: animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet. Illis multo cibo, multa potione opus est, multo oleo, longa denique opera: tibi continget virtus sine apparatu, sine impensa. Quidquid facere te potest bonum tecum est (80.3).*

---

*erit, distraham cum illo societatem; et nunc tamen, dum haeremus, non erimus aequis partibus socii: animus ad se omne ius ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est. "Jamás esta envoltura carnal me forzaré al miedo, jamás a la simulación indigna de un hombre de bien; jamás mentiré por consideración a este corpezuelo. Cuando me parezca oportuno, disolveré la alianza con él; pero tampoco ahora, mientras estamos unidos, seremos socios a partes iguales. El alma reclamará para ella todos los derechos; el menosprecio del propio cuerpo es libertad segura." Cfr., en el mismo sentido, Edwards (2009) 156: "The slave is as essential to his master's self as the body is to the mind. [...] The 'true' self cannot function without the degraded other".*

<sup>17</sup> En este sentido, es interesante considerar lo afirmado en la Ep. 56.12: *Leve ingenium est nec sese adhuc reduxit intrusus quod ad vocem et accidentia erigitur; habet intus aliquid sollicitudinis et habet aliquid concepti pavoris quod illum curiosum facit [...]. "Es un espíritu inconstante y que todavía no se ha recogido en su interior aquel que se distrae ante una voz, ante un acontecimiento fortuito. Tiene dentro de sí una cierta inquietud, tiene un cierto temor que lo vuelve curioso [...]."*

<sup>18</sup> A propósito de la imagen de la vida moral como un combate contra la *fortuna*, cfr. Armisen-Marchetti (1989) 94-95.

Particularmente doy vueltas en mi mente en torno a esta idea: si el cuerpo mediante el ejercicio puede conseguir tal endurecimiento que le permite soportar no solo puñetazos, sino también puntapiés de muchos contrincantes, que permite a alguien pasar la jornada aguantando un sol abrasador en medio de la ardentísima arena, impregnándose de su propia sangre; cuánto más fácilmente podría robustecerse el alma para encajar invicta los golpes de la fortuna y, hasta derribada al suelo y pisoteada, poderse levantar. El cuerpo, en verdad, necesita de múltiples recursos para estar vigoroso; el alma se desarrolla, se nutre, se ejercita por sus propios medios. Esos luchadores precisan abundante comida, abundante bebida, abundante óleo, en fin, prolongado esfuerzo; tú alcanzarás la virtud sin preparativos, sin gastos. Todo cuanto puede hacerte bueno está contigo.

De manera coherente con lo planteado en el párrafo anterior, mientras que el cuerpo necesita de múltiples recursos procedentes del exterior para robustecerse (*corpus enim multis eget rebus ut valeat [...] illis multo cibo, multa potionis opus est, multo oleo, longa denique opera*, § 3), el alma se basta a sí misma (*animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet*, § 3). Sin demasiados rodeos, en el cierre del párrafo Séneca invita al lector a identificarse con su parte racional y el robustecimiento del *animus* se asimila al logro de la *virtus*. En un proceso oscilante de concreción-abstracción, la carta se convierte en el *theatrum* que hace posible el reemplazo de lo mundano por lo sublime, del *vitium* por la *virtus* (Gunderson (2015) 76), y, en consecuencia, Séneca se convierte en *auctor* de una narrativa con una fuerte impronta visual (*spectaculum*) que lo tiene a la vez como espectador y *actor*. En otras palabras, podemos pensar que el marco inicial es el *locus* donde queda ilustrado, con el propio *exemplum* de Séneca como actor,<sup>19</sup> el modo en que el *animus* puede ejercitarse a fin de alcanzar la *libertas* interior necesaria para sortear con relativo éxito las limitaciones que el mundo externo nos impone. Vemos entonces que, tras plantear una suerte de *syncretis* entre cuerpo y alma, que se resuelve a favor de esta última, Séneca apela de manera súbita y concreta al lector, puntualmente, a lo que este necesita para alcanzar la *virtus* o, lo que es lo mismo, para hacerse bueno (*facere [...] bonum*, § 3). La respuesta es categórica: quererlo (*velle*), esto es, una acción ejecutada por propia elección, que tiene un origen interno (*tecum est*, § 3).<sup>20</sup> Seguidamente, se explicita lo que consideramos que es el tema central de esta carta:

<sup>19</sup> Cfr. Schafer (2011).

<sup>20</sup> En numerosas ocasiones Séneca se refiere a que una actitud de buena disposición

*Quid autem melius potes velle quam eripere te huic servituti quae omnes premit, quam mancipia quoque condicionis extremae et in his sordibus nata omni modo exuere conantur? Peculium suum, quod comparaverunt ventre fraudato, pro capite numerant: tu non concupisces quanticumque ad libertatem pervenire, qui te in illa putas natum?* (80.4).

¿Y qué cosa mejor puedes desear que arrancarte de esta esclavitud que a todos oprime, que hasta los esclavos de ínfima condición, nacidos en medio de la inmundicia, se esfuerzan por sacudir con todo empeño? El peculio que adquirieron engañando a su estómago lo pagan como rescate: ¿y no desearías conseguir la libertad por mucho que te cueste, tú, que piensas haber nacido en ella?

Como vemos, la *libertas* mental para buscar el mejor (*melius*) objetivo, esto es la voluntad de alcanzar la *virtus*, de querer hacerse bueno, requiere desear escaparse (*velle eripere*) de la esclavitud (*servituti*) metafórica de la que el propio Séneca no está lejos (*huic*), en la medida en que afecta a todos los que aun no han alcanzado la sabiduría,<sup>21</sup> diferente de la esclavitud real en tanto que es universal (*quae omnes premit*) y, por lo tanto, independiente de la condición de nacimiento, como el filósofo se ocupa de enfatizar (*ad libertatem pervenire, qui te in illa putas natum*). A fin de esclarecer este sentido filosófico y nuevo de *libertas*, la experiencia de los esclavos reales, su anhelo de liberación, es propuesta aquí como modelo o *exemplum* para el aspirante a filósofo. Aunque a diferencia de la *libertas* en su acepción corriente, mero *vanum nomen*, la que aquí propone Séneca no puede ser objeto de una transacción económica: tiene un origen interno en una disposición mental hacia la *virtus*:

*Quid ad arcam tuam respicis? Emi non potest. Itaque in tabellas vanum coicitur nomen libertatis, quam nec qui emerunt habent nec qui vendiderunt: tibi des oportet istud bonum, a te petas* (80.5).

¿Por qué miras a tu caja de caudales? No puede comprarse. Por lo tanto, en el registro se inscribe un nombre aparente de libertad, que no po-

---

o inclinación (*velle* o *voluntas*) es un factor clave en el progreso moral. Cfr., especialmente, *Epp.* 16.1, 52.3, 71.36, 72.9.

<sup>21</sup> Este vínculo entre *servitus* y *voluntas* recuerda lo afirmado en la *Ep.* 47.17: *nulla servitus turpior est quam voluntaria*. “No existe esclavitud más vergonzosa que la voluntaria.” Como apunta Edwards (2009) 149: “This metaphorical slavery [...] is far worse than the state of actual slavery in which some individuals happen to find themselves – and consequently much more worthy of the crusading Stoic’s attention.”

seen ni quienes la han comprado ni quienes la han vendido. Es preciso que te procures a ti este bien, que a ti mismo te lo reclames.

Si la verdadera *libertas* nunca es algo dado, esto convierte *ipso facto* a todos los hombres libres no *sapientes*, paradójicamente, en esclavos, en tanto no poseen la única *libertas* que es digna de ese nombre, la *libertas* interior.<sup>22</sup> De esta manera, Séneca en forma implícita hace volver a su lector a la exhortación a liberarse, *vindica te tibi*, con la que se abre la colección. Recordemos que la institución jurídica de la *rei vindicatio* implicaba el concepto de dominio legítimo, *ex iure Quiritium*, de parte de un propietario que no fuese *alieni iuris* (es decir, que no estuviese bajo el poder de otro: típicamente, el padre, abuelo o, en el caso de la forma más antigua de matrimonio *cum manu*, del marido), sino *sui iuris*, esto es, jurídicamente capaz de ser titular de derechos, no sometido a la autoridad de ninguno (Edwards (2009) 148, n. 29).<sup>23</sup> Entonces, para dar forma a un principio capital de la conducta estoica Séneca evoca una noción cardinal del derecho privado: la noción de propiedad. De esta manera, el sujeto propietario *sui iuris* es la *imago* convocada para reflejar al sujeto estoico. La elección de este campo metafórico conlleva una idea fuerte de sujeto filosófico: una idea de legitimidad y una idea de autonomía. La parte de sí que hay que reivindicar es el *animus* (Lo-tito (2001) 148-149).

Esta reivindicación del *animus* es concomitante con liberarlo de dos temores que aquí se ponen de relieve: en primer lugar, el miedo a la muerte (*libera te primum metu mortis*, § 5), tan universal como la esclavitud metafórica de la que nadie, a excepción del *sapiens* (*illa nobis iugum inponit*, § 5),<sup>24</sup> está exento. Ahora bien, el segundo temor más importante del que hay que liberarse aquí mencionado, el miedo a la pobreza

<sup>22</sup> Una paradoja estoica bien conocida afirma que el único libre entre los hombres libres es el sabio. Cfr. Sen. *Ep.* 44.6: *solus [...] liber inter ingenuos*.

<sup>23</sup> Esta idea está presente también en *De brevitae vitae* 5, donde el *sapiens* es descrito como *sui iuris*. Como apunta Degl'Innocenti Pierini (2014) 175: "The expression *sui iuris* must have sounded revolutionary to a Roman, shifting the perspective from the enjoyment of rights within the environment of a state to freedom as the right to complete and independent mastery of oneself [...]"

<sup>24</sup> Cfr. Edwards (2009) 149: "Those qualities most prized by the Roman male citizen, being *honestum*, *liberum* – are presented as incompatible with the emotion of fear. To allow scope for fear it to be no better than a slave". Particularmente, conquistar el miedo a la muerte constituye un logro más digno de encomio que la conquista de Cartago, de acuerdo con la *Ep.* 24.10. Como sabemos, esta idea está presente también en Epicuro (Cfr. *Carta a Menecio*, 124).

(*deinde metu paupertatis*, § 5), es un tanto desconcertante, dado que, para la teoría estoica, la pobreza es, al igual que la riqueza, un mero indiferente.<sup>25</sup> Como sostiene Rosivach (1995), para quien las *Epistulae* son, en su conjunto, un asalto sin tregua al temor a perder las riquezas materiales, el miedo a la pobreza está fuertemente vinculado con el miedo a perder el respeto social, lo cual pone en evidencia una inculcable dependencia o esclavitud hacia lo externo, que es justamente lo contrario que se ha preconizado hasta aquí. Volveremos sobre esta aparente inconsistencia más adelante.

A continuación, buscando demostrar que no hay nada malo (*nihil* [...] *mali*, § 6) en la pobreza, Séneca nos presenta la siguiente comparación entre ricos y pobres:

*Si vis scire quam nihil in illa mali sit, compara inter se pauperum et divitum vultus: saepius pauper et fidelius ridet; nulla sollicitudo in alto est; etiam si qua incidit cura, velut nubes levis transit: horum qui felices vocantur hilaritas ficta est aut gravis et suppurata tristitia, eo quidem gravior quia interdum non licet palam esse miseris, sed inter aerumnas cor ipsum exedentes necesse est agere felicem (80.6).*

Si quieres conocer hasta qué punto no hay en ella mal alguno, compara el rostro de los pobres con el de los ricos. El pobre ríe con mayor frecuencia y sinceridad; ninguna angustia le llega al fondo del ánimo; aun cuando le sobrevenga alguna preocupación, pasa como una nube ligera. En cambio, en el de estos que son llamados felices, la alegría es fingida o bien se convierte en una tristeza penosa y agobiante, tanto más penosa porque, en ciertos momentos, no se les permite mostrarse abiertamente desdichados, sino que, royendo en el infortunio su propio corazón, es necesario que representen el papel de felices.

Séneca nos presenta aquí una visión idealizada de los pobres y una fuertemente negativa de los ricos, pero no por las razones que esperaríamos. Esto no deja de ser sorprendente si recordamos que una buena parte del *De vita beata* (§§ 17-28) está dedicada a defender el derecho de los filósofos a poseer riquezas, por cuantiosas que sean, que hayan adquirido honradamente, y a demostrar por qué estas son preferibles a la pobreza. En cambio, en este pasaje Séneca relaciona las riquezas

---

<sup>25</sup> Según Brunt (1975), los estoicos reconocían que algunos indiferentes eran preferibles, la riqueza, por ejemplo, a la pobreza. Sin embargo, como bien lo explica Veyne (2003) 163, esta preferencia nunca consiguió anular el principio general según el cual ambas eran consideradas, en última instancia, como ni buenas ni malas en sí mismas.

con la desdicha (*tristitia*) y con la pérdida de libertad para expresar las emociones, pero nada dice sobre la posibilidad de que las riquezas comprometan la *libertas* por conllevar una excesiva dependencia hacia lo externo.<sup>26</sup> En este punto, conviene hacer un alto para recordar que esta carta está inserta en el marco de una colección que da la espalda en forma enfática a la vida activa, gesto fuertemente político que busca disfrazarse de apolítico.<sup>27</sup> En efecto, al sentido político prístino del término *libertas* Séneca no se refiere nunca directamente en las *Epistulae*. Vale recordar que el gobierno de los emperadores en Roma fue muchas veces asimilado a un régimen que sometía a esclavitud a la élite política.<sup>28</sup> De acuerdo con esto, tanto en esta valoración negativa de la riqueza, como en el énfasis que el texto coloca en la cuestión de la necesidad de representar un papel, creemos encontrar cifrada una velada alusión al modo en que la *libertas* se veía fuertemente condicionada en la Roma neroniana. En efecto, como sabemos, el enriquecimiento

<sup>26</sup> Cfr., en cambio, *Ep.* 90.10: *sub marmore atque auro servitus habitat*, “la servidumbre habita ahora bajo mármol y oro”; 104.34: *Deinde spernendae opes: auctoramenta sunt servitutum*, “Luego, debemos despreciar las riquezas: son el salario a pagar por la esclavitud”; 110.19: *alioquin quid interest magna sint an exigua quae servire te cogant?*, “¿qué interesa si son grandes o exiguos los haberes que te fuerzan a ser esclavo?”

<sup>27</sup> A intervalos frecuentes Séneca destaca su retiro del mundo (Cfr. *Epp.* 5, 8, 14, 19, 22, 36, 62, 68, 72, 74, 103 y 118) e insiste en el abismo insalvable que separa el mundo de la filosofía del mundo de la política. Sin embargo, como apunta Wilson (2015), esta disyunción estaba lejos de ser una posición lógica o necesaria para un filósofo. De hecho, el estoicismo aprobaba la participación en política y el propio Séneca antes de las *Epistulae* había escrito el tratado político *De clementia* y en *De tranquillitate animi* (3-5) había abogado por el no abandono del servicio público. Según Wilson (2015) 140, lo que resulta problemático no solo es que en las cartas Séneca deje afuera a la política, sino que además las utilice para repudiar en forma explícita la vida política, en la medida en que esta, según el filósofo, se encuentra en las antípodas del progreso filosófico. Con todo, “Turning to philosophy becomes, in the *Epistles*, a form of voluntary exile, where philosophy becomes a remote location cut off from Roman political life. To go into voluntary exile, though, is itself a politically loaded gesture. The *Epistles* are so ostentatiously apolitical, they are political” (Wilson (2015) 140). Este mismo autor enumera una serie de estrategias empleadas por Séneca para atenuar este efecto inevitable de su retiro de la vida pública, que lo volvía vulnerable al cargo de *maiestas* (traición) en contra del emperador: en primer lugar, la autocensura, esto es, la omisión de referencias a Nerón o a la corte o a su propia carrera política en los doce años previos a su retiro; en segundo lugar, la tematización de la separación radical entre filosofía y política y, por último, su temporal entusiasmo por el epicureísmo, filosofía que claramente desalentaba la participación en la vida pública, en los primeros tres libros de la colección (2015) 145.

<sup>28</sup> Cfr. *Luc.* 7.691-697. En *De ira* 3.15 Séneca expresa que el suicidio podría permitir que un senador esclavizado por un tirano alcance la libertad. “For Seneca, too, then the rule of emperor could feel like slavery” (Edwards (2009) 158).

era un mecanismo de control político, utilizado por el emperador para someter y esclavizar *de facto* a los senadores.<sup>29</sup> Esto permitiría explicar acaso el vínculo que aquí se traza entre riqueza y *tristitia*. Sin embargo, el texto agrega un elemento más y es la imposibilidad de mostrar abiertamente la desdicha (*non licet palam esse miseros*) y la consiguiente necesidad de representar un papel (*necesse est agere felicem*), es decir, de actuar, de representar una *persona*, probablemente para seguir con vida.<sup>30</sup> Por supuesto, creemos que esta interpretación está latente en el texto, es decir, no pretendemos afirmar que Séneca haya buscado en forma intencional darle este sentido potencialmente subversivo,<sup>31</sup> pero sí acaso sugerir a través de la alusión los severos obstáculos que existían para el ejercicio de la *libertas* en su sentido primero.

Ahora bien, inmediatamente esta potencial crítica política es desactivada, al presentar como universal la necesidad de representar un papel:

*Saepius hoc exemplo mihi utendum est, nec enim ullo efficacius exprimitur hic humanae vitae mimus, qui nobis partes quas male agamus adsignat* (80.7).

Muy a menudo he de servirme de esta metáfora, pues con ninguna otra se expresa de manera más eficaz esta farsa de la vida humana, que nos asigna los papeles que torpemente vamos a representar.

De la idea de *spectaculum*, que está presente desde el inicio mismo de esta carta, a la actuada *felicitas* de los ricos, la reflexión senecana se detiene ahora, una vez más (*saepius*), en el teatro considerado como la

<sup>29</sup> Cfr. Wilson (2015) 149-150: "In modern societies wealth buys security (...). In first century Rome, wealth, especially great wealth, was practically synonymous with insecurity, a trap set by the unreliable goddess *Fortuna*. Little wonder, then, that the most dependable censorship tool possessed by the emperor was enrichment. [...] 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."

<sup>30</sup> A propósito de la "tiranía teatral" que, de acuerdo con Tácito, ejercía Nerón sobre los senadores señala Bartsch: "(...) his victims play out their desperate roles before an assessing gaze as the emperor watches for the telltale signs of a crack in the façade – a slip in their suppression of what they feel or a lapse in emoting what he dictates" (1994) 12.

<sup>31</sup> Cfr. Bartsch (1994) 65-66: "It is only when an audience registers that a given speech or verse contains a meaning other than the one dictated (in public life) by political convention or (in literature) by the additional factors of fictional context and literary precedent, that doublespeak is born. Its subversive content may result from an intentional effort on the author's part [...]; it may arise from a statement's fortuitous potential for political application, as was often the case at the theatre; but in practical terms it was the audience's reaction that transformed a given statement into an act of opposition or an *ad hominem* slur." Cfr., asimismo, Ahl (1984).

metáfora más eficaz (*efficacius*) para dar cuenta de la condición humana.<sup>32</sup> Aquí vemos una vez más que la *libertas* interior, la única que abiertamente le interesa al filósofo, se ve constreñida, ya que en principio no podemos elegir libremente los papeles (*partes*) que vamos a representar, sino que estos nos son asignados (*adsignat*). Seguidamente, para ilustrar esto, presenta en anticlímax dos *exempla* de esclavos mal pagos que interpretan el papel de reyes:

*Ille qui in scaena latus incedit et haec resupinus dicit,*

*en impero Argis; regna mihi liquit Pelops,  
qua ponto ab Helles atque ab Ionio mari  
urguetur Isthmos,*

*servus est, quinque modios accipit et quinque denarios. Ille qui superbus atque  
inpotens et fiducia virium tumidus ait,*

*quod nisi quieris, Menelae, hac dextra occides,*

*diurnum accipit, in centunculo dormit. Idem de istis licet omnibus dicas quos  
supra capita hominum supraque turbam delicatos lectica suspendit: omnium  
istorum personata felicitas est. Contemnes illos si despoliaveris (80.7-8).*

Este actor que anda ufano por la escena y altanero profiere estas frases: ‘¡Aquí estoy!, soberano de Argos; Pélope me entregó el reino en el territorio del Istmo, al que sacuden las olas del Helesponto y del mar Jónico’, es un esclavo cuya paga son cinco modios y cinco denarios. Aquel personaje que, arrogante y despótico, engreído por la seguridad de su poder, exclama:

‘si no estás quieto, Menelao, perecerás por obra de esta mi diestra’, recibe su ración diaria y duerme sobre una manta andrajosa. Lo mismo cabe decir de todos esos afeminados, a quienes una litera eleva sobre las cabezas de los mortales, sobre la multitud: la felicidad de todos esos es actuada. Si los sacas de su papel, los despreciarás.

Metateatralmente, Séneca procede a despojar de su máscara a los esclavos que interpretan el papel de reyes e invita a sus lectores a hacer otro tanto con las *personae* de *felices* que, al igual que los ricos, ostentan

<sup>32</sup> Séneca utiliza a menudo esta imagen: Cfr., e.g., *Ep.* 77.20. Por lo demás, esta comparación entre *theatrum* y *vita* es recurrente a lo largo de toda la historia de la literatura de Occidente (Hijmans (1966) 246, n. 37).

los *delicati*.<sup>33</sup> El término *delicatus* pertenece al léxico moral del filósofo y se utiliza para designar la perversión, el estado de alejamiento de la *natura* provocado por un excesivo bienestar. Se refiere también a aquellos que prestan demasiada atención a las convenciones sociales y tienden a conservar absurdas jerarquías, es decir, alude a aquellos que son fundamentalmente esclavos de lo externo (Borgo (1998) 52-53).

El siguiente párrafo continúa con la cuestión de la tensión entre realidad y apariencia, y dirige el foco al mercado y a la práctica común de los vendedores de disfrazar sus mercancías (caballos, esclavos) para ocultar defectos. Uno desearía ver *ipsum corpus* (§ 9). Séneca coloca un énfasis especial en marcar los *multi mali* que subyacen dentro (*intus*) y en la idea del desenmascaramiento de los *vitia* (*detraxis vestimenta; nudari*, § 9), que se continúa en el párrafo que da cierre a la carta:

*Vides illum Scythiae Sarmatiaeve regem insigni capitis decorum? Si vis illum aestimare totumque scire qualis sit, fasciam solve: multum mali sub illa latet. Quid de aliis loquor? Si perpendere te voles, sepone pecuniam, domum, dignitatem, intus te ipse considera: nunc qualis sis aliis credis. Vale* (80.10).

¿Ves a aquel rey de Escitia o de Sarmacia, adornado con la diadema? Si quieres ponerle precio y saber en su conjunto cómo es, quítale ese emblema; debajo de él se oculta mucha miseria. ¿Para qué hablar de los demás? Si quieres sopesarte a ti mismo, deja aparte el dinero, la casa, los honores; contéplate a ti mismo en tu interior; ahora tu valía la juzgas según el criterio ajeno. Adiós.

Séneca cierra la carta con un juicio severo dirigido a Lucilio o, de manera más amplia, a cualquiera que lea la colección epistolar. Con todo, dado que el juego de roles internalizado es un rasgo prominente de la escritura filosófica senecana (Edwards, 1997) y Lucilio bien puede ser concebido como un *alter ego* del filósofo (Russell (1974) 75), podemos pensar que esta amonestación está también dirigida hacia sí mismo, en la medida en que lo que está en discusión es cómo la esclavitud hacia lo externo (*pecuniam, domum, dignitatem*) compromete la *libertas* interior. En efecto, nada puede ser más desestabilizador para los no *sapientes* que permitirse caer bajo el poder de otro (*nunc qualis sis aliis credis*). En este punto, conviene volver sobre la aparente inconsistencia antes apuntada relacionada con el *metus paupertatis* (§ 5), que,

<sup>33</sup> Esta comparación es, en esencia, una repetición de Ep. 76.31.

según vimos, no debería ser causa de tribulación para el sujeto que escribe, en tanto la pobreza es un “indiferente” estoico. Creemos que, antes que una inconsistencia, esto constituye más bien una tentativa de mostrarse sin máscaras ante el lector, de correr él mismo su propio *velum* (§ 1),<sup>34</sup> a fin de exponer que las dificultades para vivir de acuerdo con la doctrina filosófica elegida<sup>35</sup> no solo tienen un origen externo. De acuerdo con esto, que el temor a la pobreza se cuele en el discurso de quien afirma dedicarse a la filosofía por el provecho intrínseco que ella tiene produce el mismo efecto de duplicidad que ver a esclavos mal pagos interpretar el papel de reyes. Así, el final de la carta vuelve sobre el comienzo, pero esta vez para mostrar el contraste entre vida y discurso filosófico, discurso que puede también transformarse en una máscara que oculte que quien escribe está lejos de haber alcanzado la *libertas* interior que se jacta de poseer. De esta manera, al igual que los ricos actúan su *felicitas*, Séneca expone aquí, de una manera bastante sinuosa, el peligro de que la *libertas* del filósofo también pueda ser fingida o actuada (*personata*). En efecto, si no la acompaña una vida acorde, la *libertas* puede degenerar en un *vanum nomen* (§ 5). Asimismo, principio y final contrastan en otro aspecto: *intus te ipse considera* es precisamente el tipo de actividad al que Séneca buscaba aplicarse al anunciar en el comienzo de la carta *mihī vaco*. Con todo, si bien este esfuerzo de concentración en sí mismo arroja como resultado la *libertas* intelectual del *non servio*, esto contrasta en el final con la dependencia que Lucilio (y el propio Séneca) tienen con respecto al juicio o valoración de los demás: *nunc qualis sis aliis credis*. Más que arribar a una síntesis que permita superar el contraste,<sup>36</sup> el *exemplum* de *libertas* que ofrece aquí Séneca está marcado por las tensiones y contradicciones, en tanto, como apunta Mazzoli ((1991) 87), el filósofo se ubica siempre en la difícil encrucijada que marca no solo la distancia de la orilla real, dominada por el *vitium*, sino también la distancia de la orilla ideal, dominada por la *sapientia*. No obstante, si bien la esclavitud hacia lo externo y las propias debili-

<sup>34</sup> Cfr. Hijmans (1976) 156: “It is at this point that we realize with something of a shock that the *velum* of par.1 must have a connection with these *fascia*, and that Seneca is saying that he is *tutus* because in more ways than one the *velum* is not lifted.”

<sup>35</sup> Para las relaciones entre vida y discurso filosófico, cfr. Hadot (1998) 12-15.

<sup>36</sup> Como apunta Hijmans (1976) 157: “In this, rather complex, letter then, we must still admit that all structural elements mentioned have their function in presenting and clarifying the thought [...], but in the nature of things they do not converge upon one single point [...].”

dades internas oponen obstáculos para la consecución de una genuina *libertas* interior, creemos que la fuerte declaración de *libertas* intelectual presente en el comienzo de esta carta podría ofrecernos una pista para salir de esta aporía, en tanto el legado literario y filosófico senecano constituye un incuestionable *exemplum* de conquista de *libertas* en el plano de las ideas.<sup>37</sup>

Soledad Correa  
Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
soledad.correa@conicet.gov.ar

## Ediciones y traducciones

- GRAVER, M./LONG, A.A. *Lucius Anneus Seneca: Letters on Ethics*. Chicago/Londres, 2015.
- MOTTO, A.L. *Seneca's Moral Epistles*. Wauconda, 2001.
- PRÉCHAC, F /NOBLOT, H. *Lettres à Lucilius*. París, 1945-1964.
- REYNOLDS, L.D. *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford, 1965.
- ROCA MELIÁ, I. *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid, 1986.
- SUMMERS, W.C. *Select Letters of Seneca*. Londres, 1910.

## Referencias bibliográficas

- AHL, F. "The Art of Safe Criticism in Greece and Rome." *AJPh* 105.2 (1984): 174-208.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. París, 1989.
- BALTUSSEN, H./DAVIS, P. (eds.). *The art of veiled speech: Self-censorship from Aristophanes to Hobbes*. Philadelphia, 2015.
- BARTSCH, S. *Actors in the Audience: Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*. Cambridge, MA, 1994.

---

<sup>37</sup> Cfr. Inwood (2005) 304: "Seneca the Younger (...) found himself in the enviable position, for a Roman, of working out his own philosophical insights in a conceptual framework delimited by his own language rather than by Greek. Greek was, of course, still the prestige language of philosophical discourse. But Seneca had philosophical concerns of his own that went beyond merely adapting Greek thought for his Roman audience or working out the implications of Stoicism for the morality of the elite to which he belonged, and he routinely expressed those concerns in his own language – a bold if not always successful move".

- BARTSCH, S./WRAY, D. (eds.) *Seneca and the Self*. Cambridge, 2009.
- BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, 1998.
- BORGO, A. *Lessico morale di Seneca*. Nápoles, 1998.
- BRADLEY, K.R. "Seneca and Slavery." En Fitch 2008: 335–347.
- BRUNT, P.A. "Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics." *PCPhS* 19 (1973): 9–34.
- BRUNT, P.A. "Stoicism and the Principate." *PBSR* 43 (1975): 7–35.
- COSTA, C.D.N. (ed.) *Seneca*. Boston, 1974.
- EDWARDS, C. "Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's *Letters*." *G&R* 44 (1997): 23–38.
- EDWARDS, C. "Free Yourself! Slavery, Freedom and the Self in Seneca's *Letters*." En Bartsch 2009: 139–159.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "Freedom in Seneca: Some Reflections on the Relationship between Philosophy and Politics, Public and Private Life." En Wildberger/Colish 2014: 167–187.
- GARBARINO, G./LANA, I. (eds.) *Incontri con Seneca: Atti della giornata di studio Torino, 26 ottobre 1999*. Bologna, 2001.
- GARBARINO, G. "Necessità e libertà in Seneca trágico." En Garbarino/Lana 2001: 29–48.
- GRIFFIN, M. *Seneca. A philosopher in Politics*. Nueva York, 1976.
- GUNDERSON, E. *The Sublime Seneca. Ethics, literature, metaphysics*. Cambridge, 2015.
- FITCH, J.G. *Oxford Readings in Classical Studies. Seneca*. Nueva York, 2008.
- HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México, 1998.
- HIJMANS, B.L. JR. "Drama in Seneca's Stoicism." *TAPhA* 97 (1966): 237–251.
- HIJMANS, B.L. JR. *Inlaboratus et facilis. Aspects of Structure in Some Letters of Seneca* (Mnemosyne, Suppl. 38). Leiden, 1976.
- HAMMOND, M. "'Res Olim Dissociabilis: Principatus ac Libertas:' Liberty under the Early Roman Empire." *HSPH* 67 (1963): 93–113.
- INWOOD, B. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, 2005.
- KER, J. *The Deaths of Seneca*. Oxford, 2009.
- LANA, I. *Studi sul pensiero politico classico*. Nápoles: 1973.
- LOTITO, G. *Suum esse: Forme dell'interiorità senecana*. Bologna, 2001.
- MAZZOLI, G. "Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio." En Setaioli 1991: 67–87.
- RICHTER, W. "Seneca und die Sklaven." *Gymnasium* 65 (1958): 196–218.
- ROLLER, M. *Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton, 2001.
- ROSIVACH, V. "Seneca on the Fear of Poverty in the *Epistulae Morales*." *AC* 64 (1995): 91–98.
- RUSSELL, D.A. "Letters to Lucilius." En Costa 1974, 70–95.
- SCHAFER, J. "Seneca's *Epistulae Morales* As Dramatized Education." *CPh* 106.1 (2011): 32–52.

- SETAIOLI, A. (ed.) *Seneca e la cultura*. Nápoles, 1991.
- TRAINA, A. *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*. Bologna, 1974.
- VEYNE, P. *Seneca. The Life of a Stoic*. Nueva York/Londres, 2003.
- VIANSINO, G. "Studia Annaeana II." *Vichiana* 8 (1979): 168–96.
- WILDBERGER, J./COLISH, M.L. (eds.) *Seneca Philosophus*. Berlín/Boston, 2014.
- WILSON, M. "'Quae quis fugit damnat': Outspoken silence in Seneca's Epistles".  
En Baltussen/Davis 2015: 137–156.
- WIRSZUBSKI, CH. *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*. London/Nueva York, 1950.

